Antik Yunan'dan Skolastiklere Hukuk Felsefesi Tarihi

Editörler
FRED D. MILLER, JR.
CARRIE-ANN BIONDI

Türkçe Editör
Ertuğrul Uzun

ISLIK

ANTİK YUNAN'DAN SKOLASTİKLERE HUKUK FELSEFESİ TARİHİ

Islık Yayınları: 115
Bilimsel Yapıtlar Serisi: 63

Antik Yunan'dan Skolastiklere Hukuk Felsefesi Tarihi

Fred D. Miller, Jr. ve Carrie-Ann Biondi (ed.)

A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence,
Volume 6: A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics

ISBN
978-625-7317-49-8

Genel Yayın Yönetmeni
Fahri ÖZDEMİR

Türke Editör
Ertuğrul Uzun

© Dordrecht: Springer, 2015.
© Islık Yayınları, 2024
(Bütün hakları saklıdır)

Birinci Baskı: Mart 2024, İzmir

Kapak Tasarım
Ayhan Duman

Dizgi
Islık Yayınları

Baskı ve Cilt
Metro Basım Hiz. A.Ş.
Yahya Kemal Beyatlı Caddesi, No: 94 Begos 3. Bölge
Buca / İzmir

Islık Yayınları
Emniyetevler Mahallesi, Ötügen Sokak, No: 4 / B
4. Levent / İstanbul

ANTİK YUNAN'DAN SKOLASTİKLERE HUKUK FELSEFESİ TARİHİ

Editörler

FRED D. MILLER, JR.
CARRIE-ANN BIONDI

Mahesh Ananth, Thomas M. Banchich, Annabel Brett,
Charles E. Butterworth, Janet Coleman, Michael Gagarin,
Brad Inwood, Anthony J. Lisska,
Roderick T. Long, John Marenbon, Fred D. Miller,
Jr., Charles J. Reid, Jr., Richard F. Stalley,
Brian Tierney ve Paul Woodruff'ın katkılarıyla.

Türkçe Editör

ERTUĞRUL UZUN

YAYINCININ NOTU

Bu kitap, genel editörlüğünü Enrico Pattaro'nun yaptığı, şu an için 18. cilde ulaşan *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence – Hukuk Felsefesi ve Genel Hukukbilim Külliyatı* başlıklı dizinin 6. cildidir. Yayınevimiz Külliyat'ın tamamını (bazı ciltlerde içeriğin belli kısımlarını) yayın programına almış, Türkçedeki yayımı Külliyat'ın tarih kısmının ilk kitabı olan bu mevcut ciltten başlatmıştır. Külliyat'ın geri kalan kısmı peyderpey Islık Yayınları'ndan yayımlanacaktır. Kitap içerisinde "(bu) Külliyat" şeklindeki atıflar, *Hukuk Felsefesi ve Genel Hukukbilim Külliyatı*'na karşılık gelmektedir.

Hukuk Felsefesi ve Genel Hukukbilim Külliyatı

Baş Editör
Enrico Pattaro, Bologna Üniversitesi, İtalya

Danışma Kurulu
Norberto Bobbio †
Ronald M. Dworkin†
Lawrence M. Friedman, Stanford Üniversitesi, Stanford Hukuk Fakültesi, ABD
Knud Haakonssen, Sussex Üniversitesi, Tarih Bölümü, Birleşik Krallık

Editörler
Gerald J. Postema, North Carolina Üniversitesi, Tarih Bölümü, Chapel Hill, ABD
Peter G. Stein, Cambridge Üniversitesi, Birleşik Krallık

Yardımcı Editör
Antonino Rotolo, Bologna Üniversitesi, İtalya

İÇİNDEKİLER

Katkıda Bulunanlar 13
Türkçe Baskıya Katkıda Bulunanlar 17
Hukuk Felsefesi ve Genel Hukukbilim Külliyatı'nın Tarih Kısmı İçin Genel Editörün Takdimi 19
Enrico Pattaro (Çev. Ertuğrul Uzun)
Hukuk Felsefesi ve Genel Hukukbilim Külliyatı'nın 6. Cildine Önsöz 25
Fred D. Miller, Jr. ve Carrie-Ann Biondi (Çev. Ertuğrul Uzun)
Kısaltmalar 27

Prolog: Batı Hukuk Düşüncesinin Yakın Doğulu Ataları 37
Fred D. Miller, Jr. (Çev. Ertuğrul Uzun)

1. Erken Dönem Yunan Hukuk Düşüncesi 45
Michael Gagarin ve Paul Woodruff (Çev. Ali Acar)

2. Sokrates ve Erken Sokratesçi Hukuk Filozofları 79
Richard F. Stalley ve Roderick T. Long (Çev. Oğuzhan Bekir Keskin)

3. Platoncu Hukuk Felsefesi 105
Richard F. Stalley (Çev. O. Vahdet İşsevenler)

4. Aristoteles'in Hukuk Felsefesi 129
Fred D. Miller, Jr. (Çev. Ertuğrul Uzun)

5. Helenistik Dönem Hukuk Filozofları 165
Roderick T. Long (Çev. Serdar Ünver)

6. Roma Felsefesinde Hukuk 189
Brad Inwood ve Fred D. Miller, Jr. (Çev. Barkın Asal)

7. Erken Yahudi ve Hıristiyan Hukuk Düşüncesi 227
Fred D. Miller, Jr. (Çev. Emre Şimşek)

8. Augustinus'un Eserlerinde Hukuk Felsefesi 249
Janet Coleman (Çev. Saim Üye)

9. Ortaçağ'da Musevilik ve İslam'da Hukuk Felsefesi 287
Charles E. Butterworth (Çev. Caner Birdal)

10. Roma Hukuku ve Kanon Hukukunun Yeniden Doğuşu 325
Thomas M. Banchich, John Marenbon ve Charles J. Reid, Jr. (Çev. Serdar Ünver)

11. Skolastik Hukuk Felsefesinin Yükselişi 343
John Marenbon (Çev. Halil Kökcü)

12. Thomas Aquinas'ın Hukuk Felsefesi 363
Anthony J. Lisska (Çev. Sevtap Metin)

13. Geç Ortaçağ'da Hukuk Felsefesi 391
Anthony J. Lisska ve Brian Tierney (Çev. Yusuf Umur Çil)

14. Geç Dönem Skolastik Hukuk Felsefesi **417**
Annabel Brett (Çev. D. Celaleddin Kavas)
Epilog: Antikçağ ve Ortaçağ Hukuk Düşüncesinin Modern Hukuk Felsefesine Bıraktığı Miras **463**
Carrie-Ann Biondi (Çev. Ertuğrul Uzun)
Kaynakça **471**
Dizin **527**

AYRINTILI İÇİNDEKİLER TABLOSU

KATKIDA BULUNANLAR 13
TÜRKÇE BASKIYA KATKIDA BULUNANLAR 17
HUKUK FELSEFESİ VE GENEL HUKUKBİLİM KÜLLİYATI'NIN TARİH KISMI İÇİN GENEL EDİTÖRÜN TAKDİMİ 19
HUKUK FELSEFESİ VE GENEL HUKUKBİLİM KÜLLİYATI'NIN 6. CİLDİNE ÖNSÖZ (İKİNCİ BASKI) 25
KISALTMALAR 27
ÇAĞDAŞ DİZİ VEYA SEÇKİLER İÇİN KISALTMALAR 27
ANTİK VE ORTAÇAĞ METİNLERİ İÇİN KISALTMALAR 28

PROLOG: BATI HUKUK DÜŞÜNCESİNİN YAKIN DOĞULU ATALARI 37
İleri Okumalar 42

ERKEN DÖNEM YUNAN HUKUK DÜŞÜNCESİ 45
1.1. Erken Dönem Yunanistan'da Hukuk ve Yargılama Usulü 45
1.2. Yazılı Hukuk Kurallarının Doğuşu 50
1.3. Klasik Kent Devletinde Hukuk 54
1.4. Hukuk Kavramı 60
1.4.1. Yaşam Tarzı 61
1.4.2. Yaygın Kanaat 62
1.4.3. Bileşik Sözcükler 63
1.4.4. Yazılı Kurallar 64
1.5. Hukukun Kaynağı 64
1.5.1. Tanrıların İhsanı 65
1.5.2. İnsan İcadı ya da Anlaşması 67
1.5.3. Doğa 69
1.6. Hukukun İşlevleri 71
1.6.1. Polisin Hukuk Kuralları 71
1.6.2. Yazılı Olmayan Hukuk 73
1.6.3. Yunanların Hukuku 74
1.6.4. Milletler Hukuku: Evrensel Hukuk 74
1.7. Sonuç 76
İleri Okumalar 77

SOKRATES VE ERKEN SOKRATESÇİ HUKUK FİLOZOFLARI 79
2.1. Sokratesçi Hareket 79
2.2. Platon'un "Sokrates'in Yargılanması" Hakkındaki Diyalogları: Euthyphron, Sokrates'in Savunması, Kriton 81
2.3. Ksenophon 89
2.4. Kyreneliler ve Kinikler 98
İleriOkumalar 104

PLATONCU HUKUK FELSEFESİ 105
3.1. Giriş 105
3.2. Platon'un Sofistlik Eleştirisi: Protagoras ve Gorgias 106
3.3. Platon'un Devlet'teki Hukuk Felsefesi 110
3.4. Platon'un Devlet Adamı'nda Hukuk 115
3.5. Platon'un Yasalar'ı 117
3.6. Platon'da Cezalandırma 123
İleri Okumalar 126

ARİSTOTELES'İN HUKUK FELSEFESİ 129
4.1. Aristoteles'in Hayatı ve Eserleri 130
4.2. Aristoteles'in Hukuk Anlayışına Genel Bakış 130
4.3. Yasama Bilimi 136
4.4. Adalet ve Hukuk 141
4.5. Doğal Hukuk 146
4.6. Hukuki Adalet ile Doğal Adalet 148
4.7. Hukukun Üstünlüğü ve Hukuki Değişim 151
4.8. Antik Yunan'da Hak Anlayışları 155
4.8.1. Haklı Talep (to dikaion) 156
4.8.2. Serbesti veya Yetki/Ehliyet 158
4.8.3. Yetke (kurios) 160
4.8.4. Bağışıklık (adeia) ve Muafiyet (ateleia) 161
İleri Okumalar 163

HELENİSTİK DÖNEM HUKUK FİLOZOFLARI 165
5.1. Helenistik Dönem: Hukuk Düşüncesi Açısından Yeni Bir Siyasi Ortam 165
5.2. Akademikler 168
5.3. Peripatetikler 173
5.4. Polybios 176
5.5. Epikurosçular 178
5.6. Stoacılar 183
İleri Okumalar 187

ROMA FELSEFESİNDE HUKUK 189
6.1. Roma Hukukunun ve Roma Hukuk Düşüncesinin Tarihsel Bi Hülasası 189
6.2. Cicero 197
6.3. Seneca 205
6.4. Epiktetos 212
6.5. Marcus Aurelius 214
6.6. Antik Roma'da Hak Kavramlaştırmaları 216
İleri Okumalar 223

ERKEN YAHUDİ VE HIRİSTİYAN HUKUK DÜŞÜNCESİ 227
7.1. Antik Yahudi Hukuk Düşüncesine Tarihsel Genel Bakış 227
7.2. Pavlus'un Hıristiyanlık ve Yasa/Hukuk Hakkındaki Görüşleri 235
7.3. Erken Dönem Hıristiyan Hukuk Düşünürleri 242
İleri Okumalar 247

AUGUSTINUS'UN ESERLERİNDE HUKUK FELSEFESİ 249
8.1. Augustinus'un Hayatı ve Eserleri 249
8.2. Augustinusçu Etik 252
8.3. Augustinus'ta Hukuk ve Düzen 260
8.4. Kendi Zamanının Romalısı 262
8.5. Dönemin Roma Hukuku ve Augustinus 266
8.6. Augustinus'ta Roma Tarihi ve Politika Dersleri 274
8.7. Sonuç 284
İleri Okumalar 285

ORTAÇAĞ'DA MUSEVİLİK VE İSLAM'DA HUKUK FELSEFESİ 287
9.1. Giriş 287
9.2. Nebevi Dinlerde Hukuk ve Vahiy 289
9.3. Fârâbî 296
9.4. İbn Sînâ 309
9.5. İbn Rüşd 314
9.6. Musa b. Meymun 318
Sonuç 321
İleri Okumalar 322

ROMA HUKUKU VE KANON HUKUKUNUN YENİDEN DOĞUŞU 325
10.1. İmparator Iustinianus'un Digestası 325
10.2. Ortaçağ Hukukunun Türleri 329
10.3. Roma Hukukunun Yeniden Doğuşu 331
10.4. Kanon Hukukunun Teorik Temelleri: Gratianus'un Decretum'u 333
10.5. Ortaçağ Kanon Hukuku ve Haklar 335
İleri Okumalar 341

SKOLASTİK HUKUKFELSEFESİNİN YÜKSELİŞİ 343
11.1. Skolastik Geleneğin Entelektüel Kaynakları 343
11.1.1. Felsefe ve Teoloji İçin Ana Kaynaklar: Bir Taslak 343
11.1.2. Hukuk Felsefesi Kaynakları 345
11.2. John Scottus Eriugena ve Hukuk Görüşü 345
11.3. Abelardus'ta Hukuk ve Ceza 347
11.3.1. Abelardus'un Teolojik Projesi 347
11.3.2. Doğal Hukuk, Eski Hukuk ve Yeni Hukuk 348
11.3.3. Pozitif Hukuk 351
11.3.4. Ceza Teorisi 353
11.3.5. Abelardus ve Kilise Hukuku 354
11.4. Erken Skolastik Dönemde Doğal Hukuk: Auxerreli William 355
11.4.1. Kilise Hukukunun Arka Planı 355
11.4.2. Auxerreli William'ın Summa Aurea'sı (Altın Ders Kitabı) 356
11.5. Erken Dönem Skolastiklerin Hukuk Anlayışları:
Summa Fratris Alexandri 358
11.6. Sonuç 361
İleri Okumalar 361

THOMAS AQUINAS'IN HUKUK FELSEFESİ 363
12.1. Hayatı ve Eserleri 363
12.2. Hukuk Üzerine İnceleme 366
12.3. Ebedi Hukuk 367
12.4. Doğal Hukuk 370
12.5. Beşerî veya Pozitif Hukuk/Yasa 378
12.6. İlahi Hukuk/Yasa 380
12.7. Cezalandırma 384
12.8. Adalet Erdemi 385
İleri Okumalar 389

GEÇ ORTAÇAĞ'DA HUKUK FELSEFESİ 391
13.1 Roger Bacon ve John Duns Scotus 391
13.2. Parisli Jean ve Padovalı Marsilius 397
13.3. Ockhamlı William'ın Hukuk Görüşü 402
13.4. Ockhamlı ve Doğal Haklar 406
13.5. Mutlakiyetçiliğin Başlangıç Aşamaları 411
13.6. Sonuç 413
İleri Okumalar 414

GEÇ DÖNEM SKOLASTİK HUKUK FELSEFESİ 417
14.1. Giriş 423
14.2. Dominiken Skolastikler: Francisco de Vitoria ve Domingo de Soto 424
14.2.2. Akıl, İrade ve Yükümlülük 427
14.2.3. Akıl ve Doğal Hukuk 432
14.2.4. Beşerî Hukuk: Milletler Hukuku 435
14.2.5. Beşerî Hukuk: Sivil Hukuk ve Kilise Hukuku 441
14.3. Cizvit Skolastikler: Francisco Suárez, Gabriel Vázquez ve Juan de Salas. 445
14.3.1. Akıl, İrade ve Hukuki Yükümlülük 446
14.3.2. Beşerî Hukuk ve Milletler Hukuku 454
14.3.3. Beşerî Hukuk: Sivil Hukuk ve Kilise Hukuku 456
14.4. Sonuç 460
İleri Okumalar 461

EPİLOG: ANTİKÇAĞ VE ORTAÇAĞ HUKUK DÜŞÜNCESİNİN MODERN HUKUK FELSEFESİNE BIRAKTIĞI MİRAS 463
İleri Okumalar 469

KAYNAKÇA 471
DİZİN 527

KATKIDA BULUNANLAR

MAHESH ANANTH. Indiana University'de (South Bend) felsefe doçenti. *In Defense of an Evolutionary Concept of Health* (Ashgate, 2008) kitabının yazarı. Bowling Green State University'de Sosyal Felsefe ve Politika Merkezinde Lynde and Harry Bradley Fellow olarak görev yaptı.

THOMAS M. BANCHICH. Canisius College'da Antik Yunanca ve Latince ve tarih alanında profesör. Eserleri arasında şunlar bulunuyor: *Cebes' Pinax* (Bryn Mawr Greek Commentaries, 2. baskı, 2002); *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book I* (Bryn Mawr Greek Commentaries, 2004); "Julian's School Laws," *Ancient World* (1993); "The Epitomising Tradition in Late Antiquity," *The Blackwell Companion to Greek and Roman Historiography*, ed. John Marincola (Blackwell, 2007); (Eugene N. Lang'la birlikte) *History of Zonaras from Alexander Severus to the Death of Theodosius the Great*, 2. baskı (Routledge, 2012).

CARRIE-ANN BIONDI. Marymount Manhattan College'da felsefe profesörü. "Aristotle's Moral Expert: The Phronimos," *Ethics Expertise* (Springer, 2005) ve "Aristotle, Citizenship, and the Common Advantage," *Polis* (2005) makalelerinin yazarı. Bowling Green State University'de Sosyal Felsefe ve Politika Merkezinde Lynde and Harry Bradley Fellow olarak görev yaptı.

ANNABEL BRETT. Gonville and Caius College'da (Cambridge) tarih alanında ders veriyor. Eserleri arasında şunlar bulunuyor: *Liberty, Right, and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought* (Cambridge, 1997) ve "Changes of State: Nature and the Limits of the City," *Early Modern Natural Law* (Princeton, 2011). Aynı zamanda *Marsilius of Padua: The Defender of the Peace* (Cambridge, 2005) başlıklı kitabın çevirmeni ve editörü.

CHARLES E. BUTTERWORTH. University of Maryland'de Yönetim ve Siyaset alanında Emeritus Profesör. *Alfarabi, The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts* (Cornell University Press, 2001) ve *Averroes' Decisive Treatise and Epistle Dedicatory* (Brigham Young University Press, 2001) başlıklı kitapların yazarı; *Between the State and Islam* (Cambridge University Press, 2001) başlıklı derlemenin eş-editörü. American Council for the Study of Islamic Societies'in başkanlığını yaptı ve Société Internationale pour l'Étude de l'Histoire de la Philosophie et la Science Arabe et Islamique'in (SIHSPAI) başkanı.

JANET COLEMAN. London School of Economics'te İdari ve Siyasi Bilimler bölümü Antikçağ ve Ortaçağ Siyasi Düşüncesi alanında Emeritus Profesör. *A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity and A History of Political Thought: from the Middle Ages to the Renaissance* (Blackwell, 2000) başlıklı kitabın yazarı. *The Origins of the Modern State in Europe, 13th–18th Centuries* (Oxford

University Press, 1996), *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past* (Cambridge University Press, 1992) ve *Against the State: Studies in Sedition and Rebellion* (BBC ve Penguin, 1990, yeniden yayımı 1995) başlıklı eserlerin editörü; *The History of Political Thought* başlıklı eserin eş-editörü. The Royal Historical Society'de (FRHS) Fellow unvanıyla bulunuyor, daha önce Leverhulme Major Research Fellow olarak çalıştı.

MICHAEL GAGARIN. University of Texas'ta (Austin) Antik Yunanca ve Latince alanında James R. Dougherty, Jr. Centennial Professor Emeritus unvanına sahip. *Early Greek Law* (University of California Press, 1986) ve *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists* (University of Texas Press, 2002) kitaplarının yazarı ve *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge University Press, 2005) derlemesinin editörü. University of Texas Press tarafından yayımlanan Yunan hatiplerden çevirilerin yer aldığı dizinin editörlüğünü yapıyor. American Philological Association ile Classical Association of the Middle West and South'un başkanlığını yaptı.

RODERICK T. LONG. Auburn University'de felsefe profesörü. Eserlerinden bazıları şöyle: *Reason and Value* (The Objectivist Center, 2000), "Aristotle's Conception of Freedom," *Review of Metaphysics* (1996), "Aristotle's Egalitarian Utopia," *Acts of the Copenhagen Polis Centre* 7 (2005). Alabama Philosophical Society'nin başkanlığını yaptı.

JOHN MARENBON. Trinity College'da (Cambridge) Senior Research Fellow unvanıyla bulunuyor. *Early Medieval Philosophy (480-1150)* (Routledge, 1983, göz. geç. baskı 1988), *Later Medieval Philosophy (1150-1350)* (Routledge, 1987, 2. baskı 1992), *The Philosophy of Peter Abelard* (Cambridge University Press, 1997), *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West* (Ashgate, 2000), *Boethius* (Oxford University Press, 2003) ve *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin* (Vrin, 2005) kitaplarının yazarı. *The Routledge History of Philosophy*'nin Ortaçağ başlıklı üçüncü cildinin (Routledge, 1998) editörü; Petrus Abelardus'un "Collationes" ("Dialogue between a Christian, a Philosopher and a Jew") (Oxford Medieval Texts, 2001) başlıklı eserinin çevirmeni ve eş-editörü.

FRED D. MILLER, JR. Bowling Green State University'de Sosyal Felsefe ve Politika Merkezinin müdürü ve felsefe alanında Emeritus Profesör. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics* (Oxford University Press, 1995) başlıklı kitabın yazarı. *A Companion to Aristotle's Politics* (Blackwell, 1991) başlıklı derlemenin David Keyt'le birlikte eş-editörü. *Social Philosophy & Policy*'nin editörler kurulunda yer aldı. 1998 ila 2004 arasında Society for Ancient Greek Philosophy'nin başkanlığını yürüttü.

CHARLES J. REID, JR. University of St. Thomas'ta (Minnesota) hukuk profesörü. Eserleri arasında şunlar bulunuyor: *Body, Equality in the Family: Rights and Domestic Relations in Medieval Canon Law* (Eerdmans, 2004), "Thirteenth-Century Canon Law and Rights," *Studia Canonica* (1996), "The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition," *Boston College Law Review* (1991).

RICHARD F. STALLEY. University of Glasgow'da Antikçağ Felsefesi alanında profesör. *An Introduction to Plato's Laws* (Blackwell, 1983) başlıklı kitabın yazarı ve *Aristotle, The Politics* (Oxford University Press, 1995) derlemesinin editörü.

BRIAN TIERNEY. Cornell University'de Beşerî Bilimler alanında Emeritus Bryce and Edith M. Bowmar Professor unvanıyla çalıştı. Eserleri arasında şunlar bulunuyor: *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge University Press, 1955), *Medieval Poor Law* (University of California Press, 1959), *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought* (Cambridge University Press, 1982), *The Idea of Natural Rights* (Scholars Press, 1997). British Academy, Medieval Academy of America ve American Academy of Arts and Sciences üyesi. Uppsala Üniversitesi (İsveç) ve Catholic University of America'dan (Washington, D.C.) onursal doktora dereceleri aldı.

PAUL B. WOODRUFF. University of Texas'ta (Austin) Etik alanında Royal Professor unvanıyla bulunuyor. *Reverence: Renewing a Forgotten Virtue* (Oxford University Press, 2001) başlıklı kitabın yazarı, *Thucydides: On Justice, Power, and Human Nature* (Hackett, 1993) başlıklı kitabın editörü ve çevirmeni, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists* (Cambridge University Press, 1995) başlıklı derlemenin eş-editörü ve çok sayıda Yunan tragedyasının çevirmenin. Son eseri, *First Democracy: Facing the Original Ideas*'tır (Oxford University Press, 2005).

TÜRKÇE BASKIYA KATKIDA BULUNANLAR

ALİ ACAR. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi ve DTCF Sosyoloji Bölümü mezunudur. Doktorasını karşılaştırmalı anayasa hukuku ve hukuk felsefesi alanında yapmıştır. Halen Çankaya Üniversitesi Hukuk Fakültesinde akademik çalışmalarını sürdürmekte olup hukuk felsefesi ve hukuk sosyolojisi dersleri vermektedir.

BARKIN ASAL. Kamu Hukuku doktoru. İstanbul Üniversitesi Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Anabilim Dalında çalışmaktadır. Doktora tezini, *Kodlaştırma – Fransız Medeni Kanunu'nun Felsefi ve Tarihi Kökenleri* (On İki Levha, 2018) ismiyle kitaplaştırmıştır.

CANER BİRDAL. 1995 yılında Erzurum'da doğdu. Lise eğitimini 2014 yılında Bilkent Erzurum Laboratuvar Lisesinde tamamladı. 2018 yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinden mezun oldu. Yüksek lisans eğitimini 2022 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Kamu Hukuku programında tamamladı. Halen İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinde doktora eğitimini sürdürmekte ve Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.

YUSUF UMUR ÇİL. Sakarya Üniversitesi Hukuk Fakültesinde Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalında araştırma görevlisidir. Yüksek lisansını 2021 yılında "Nietzsche Felsefesinde Güç İstenci Olarak Devlet ve Hukuk" başlıklı teziyle Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesinde tamamlamıştır. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinde doktora öğrenimine devam etmektedir.

O. VAHDET İŞSEVENLER. Hukuk felsefesi ve sosyolojisi doktoru. Eserlerinden bazıları: *Doğal Hukuk Sorunu* (Pinhan, 2021); *Kurucu İktidarın Eleştirisi* (Pinhan, 2019); *Platon'da Varlık ve Yasa* (Tekin, 2015); "Yapıt Olarak Hukuk ve Yorumu", *AÜHFD*; "Yasama ve Hukuk Bilimi Konusundaki Tarih Üstü Görev Hakkında", *TAAD*; "İletişim Süreci ve Ortak Anlam Ortamı Olarak Hukuk", *DEÜHFD*.

D. CELALEDDİN KAVAS. "Max Weber Sosyolojisi Işığında Modern Hukukun Rasyonel Temeli" (2007) başlıklı yüksek lisans tezini ve "Dünya Finans Sistemi ile Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Hukuk Politikaları İlişkisi" (2017) başlıklı doktora tezini Selçuk Üniversitesi'nde tamamladı. Hukuk felsefesi ve sosyolojisi alanında akademik çalışmalarına devam etmektedir.

OĞUZHAN BEKİR KESKİN. Kamu hukuku doktoru (Marmara). Hukuk (Koç) ve Felsefe (İstanbul) lisans programları mezunu. Leiden Üniversitesinde

Jean Monnet bursiyeri olarak yüksek lisans yaptı, Cambridge Üniversitesine bağlı Cambridge Forum for Legal and Political Philosophy'de misafir araştırmacı olarak bulundu. Kocaeli Üniversitesi Anayasa Hukuku Anabilim Dalında Doktor Öğretim Üyesi.

HALİL KÖKCÜ. "Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Araştırma Görevlisi. Paternalizm Kavramı ve Örnek Uygulamalar" (Yüksek Lisans Tezi 2016), "Türk Modernleşmesinde Hukuk Eğitimi" (Doktora Tezi, 2016-Devam Ediyor), "Hukukun Sözlü Tarihi" (AHBV Üniversitesi Bağımsız Araştırma Projesi, 2020-Devam Ediyor). Çalışma Alanları; Hukuk Felsefesi, Hukuk Sosyolojisi, Paternalizm, Özgür İrade, Hukuk Eğitimi, Hukuk Klinikleri, Sözlü Tarih.

SEVTAP METİN. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinden 1986 yılında mezun oldu. Yüksek Lisans ve Doktorasını İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladı. Halen İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalında Doçent unvanıyla görevine devam ediyor. Biyo-etik ve Hukuk, Hukuk Metodolojisi ve Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi, Hukuk ve Sinema alanlarında çeşitli yazı ve çevirileri bulunuyor.

EMRE ŞİMŞEK. 2018'den beri Araştırmacı olarak kamu görevine devam ediyor. 2016 Yılında İstanbul Ticaret Üniversitesi Hukuk Fakültesinden, 2020 Yılında Ankara Hukuk Fakültesi Kamu Hukuku Yüksek Lisans programından, 2022 Yılında Ankara DTCF Felsefe bölümünden mezun oldu. 2020 yılında Ankara Hukuk Fakültesinde başladığı Kamu Hukuku Doktora eğitimi 2023-2024 yılı itibariyle misafir araştırmacı olarak Martin Luther Üniversitesi Halle-Wittenberg'de devam etmektedir.

ERTUĞRUL UZUN. Hukuk felsefesi ve sosyolojisi doçenti. Eskişehir Okulu mensubu. Sosyal bilimler alanında çevirmenlik ve editörlük yapıyor.

SERDAR ÜNVER. Kamu hukuku doktoru. Ufuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi. Başlıca araştırma alanları laiklik, aydınlanma ve devlet kuramıdır.

SAİM ÜYE. Hukuk felsefesi ve sosyolojisi doçenti. *Teoride ve Pratikte Hukuki Çoğulluk* başlıklı kitabı 2013'te yayımlandı (Turhan). Roger Cotterrell'in *Hukukbilimin Politikası – Hukuk Felsefesine Eleştirel Bir Giriş* (Pinhan, 2018) ve *Hukuk Sosyolojisi – Giriş* (Pinhan, 2020) başlıklı kitaplarının çevirmenidir.

HUKUK FELSEFESİ VE GENEL HUKUKBİLİM KÜLLİYATI'NIN TARİH KISMI İÇİN GENEL EDİTÖRÜN TAKDİMİ

Bu Külliyat'ın 7. cildinin önsözünde editörler Andrea Padovani ve Peter Stein, eser Roma'dan On Yedinci Yüzyıla Hukukçuların Hukuk Felsefesi başlığını taşımasına rağmen, 17. ve 18. yüzyılların rasyonalist doğal hukuk okulunu kitaba kasten dahil etmediklerini belirtiyorlar. 7. cildin başlığına rağmen Grotius'u (1583-1645) ve doğal hukuk okulu olarak anılan akımı neden ele almadıklarını şöyle açıklıyorlar:

> Doğal hukukun rasyonel okulunu [...] dahil etmemiş olmamız bir tesadüf değildir. Şurası doğru: Bu okul on yedinci yüzyıl Avrupa'sında hukuk düşüncesinin görüp görebileceği en iyi yeniliği ortaya çıkarmış olması hasebiyle takdir edilmelidir. Fakat bu durumda doğal hukuk teorisyenlerinin doktrinlerini incelemek durumunda kalacaktık ve bu da bizi asıl konumuz olan *hukukçuların* hukuk felsefesinden çok uzaklara götürecekti. Yeni doğal hukukun ortaya çıkmasına sadece hukukçuların değil, aynı zamanda filozof-hukukçuların ve filozofların da katkıda bulunduğu iyi bilinmektedir. Bu konuda örnek olarak Hugo Grotius gösterilebilir. Grotius bir filozof değildi ve gerçek anlamda felsefi ilgileri de yoktu, *ancak düşüncesini bir dizi spekülatif soruya dayandırdı ve bu soruların önemini göz ardı etmemiz mümkün değil.* Kısacası, "haklı savaş"ın tanımlanması gibi herhangi bir sorun söz konusu olduğunda, bu sorunun çözümü felsefi temellere dayandırılmalı ve ancak o zaman *theius commune*'nin otoritesi aracılığıyla onaylanmalı yahut geçerli kılınmalıydı. Bu usul tüm modern doğal hukuk okulları için aynıydı. [...] Bu bilimsel hareketin temsilcileri artık yararlı görmedikleri tüm yorumlama faaliyetlerini bir kenara bırakarak kendilerini yeni bir yasayı, öyle ki her ulusu ve uluslar ailesini gelecekteki seyrinde ayakta tutabilecek bir yasayı "keşfetme" çabasına adadılar. Doğal hukuk teorisyenleri hukukun kaynağının artık *Corpus Iuris Civilis* ya da *Corpus Iuris Canonici*'de değil, insan davranışlarının değerlendirilebileceği kesin ve değişmez tek standart olan "eşyanın tabiatı"nda bulunduğunu keşfettiler. Böylece, artık bu yazarların eserlerinde üç yüzyıl boyunca şerhçilerin ve kaleme aldıkları şerhlerin odak noktası olan metin yorumlama yöntemlerine –bu konuya adanmış *argumenta* ya da *loci*'ye– yer verilmediğini görüyoruz. Belirtmek gerekiyor ki, bu yöntemler sadece eskiden kullanılmamıştı: Hukuk uygulamasında yer alan modern Avrupalı hukukçuların çoğu bu uzun geleneğin kaidelerine sadık kalmaya devam edecektir. (Bu Külliyat, 7. Cilt, XIV-XV; ilk iki durumda italikler eklendi, diğer yerlerde vurgu orijinalinde var)

Bu pasaj, bu Külliyat'ı oluşturan on bir cildin ve özellikle de tarih kısmına ait ciltlerin (6-11. Ciltler) planlanmasında benimsenen ilkeleri göstermeye katkı sağlıyor. Gerçekten de, bu incelemenin teorik ciltlerinin (Cilt 1-5) takdiminde (Cilt 1'in XXI. sayfasında) Külliyat projesini planlamak için yapılan toplantılarda en başından beri yol gösterici ilkeler olarak hizmet eden ayrımlar arasında, *filozofların* hukuk felsefesi ile *hukukçuların* hukuk felsefesi arasındaki (Norberto Bobbio'ya kadar uzanan) ayrım olduğunu belirtmiştim. Bu doğrultuda, Fred D. Miller, Jr. ve Carrie-AnnBiondi'nin editörlüğünü yaptığı, *Antik Yunan'dan Skolastiklere Hukuk Felsefesi Tarihi* başlıklı, tarih kısmına ait ciltlerin ilki olan [şu anda okumakta olduğunuz] 6. Cilt, Antik Yunan'dan 16. yüzyıla kadar *filozofların* hukuk felsefesine adanmıştır ve ilk Yunan düşünürlerinden erken modern dönemdeki Skolastizme kadar uzanmaktadır. Külliyat'ın tarih kısmına ait ciltlerin ikincisi olan 7. Cilt ise (*Roma'dan On Yedinci Yüzyıla Hukukçuların Hukuk Felsefesi* başlığını taşır ve Andrea Padovani ile Peter Stein'ın editörlüğünde hazırlanmıştır) tam da başlığında belirtilen konuya, yani hukukçuların hukuk felsefesine özgülenmiştir ve bu haliyle 6. Cildin tamamlayıcısı niteliğindedir.

Padovani ve Stein'ın alıntılanan pasajı, bu Külliyat'ın tarih kısmını planlarken ortaya çıkan bir başka hukuk felsefesi türüne daha işaret ediyor. Aslında, *filozofların* hukuk felsefesi ile hukukçuların hukuk felsefesinin yanı sıra, *hukuk felsefecilerinin/filozoflarının* hukuk felsefesini de tanıtmanın uygun olacağını düşündük: *par excellence* [türünün en iyisi] hukuk felsefesi. Modern çağdan önce "hukuk felsefesi" (*legal philosophy*) olarak adlandırılabilecek ayrı bir disiplin yoktu: Düşünürler ancak modern çağda kendilerini hukuk felsefecisi/filozofu olarak görmeye başlamışlardır.[1]

"Doğal hukukun rasyonel okulu" (Padovani ve Stein'ın 17. ve 18. yüzyılların rasyonalist doğal hukuk teorisinden bahsettiği şekliyle) uzun bir süre boyunca ve özellikle Alman hukuki pozitivizminin bu okul aleyhinde geliştirdiği yaklaşım çerçevesinde, asıl hukuk felsefesi olarak kabul edildi ve hukuk filozoflarının hukuk felsefesi anlamına geldi: Bu, *Rechtsphilosophie par excellence* olarak görüldü. (*Rechtsphilosophie* Almanca bir ifadedir ve bu Külliyat'ın 1. Cildinde savunduklarım ışığında "doğru/haklı olanın felsefesi" olarak çevrilmesi daha doğru olacaktır.) Bu anlamda, rasyonalist doğal hukuk okulunun hukuk felsefesi, benim burada hukuk filozoflarının hukuk felsefesi olarak adlandırdığım şeyin ilk klasik örneğidir. Elbette bu hukuk filozoflarını birbirinden ayıran teorik farklılıklar vardır, ancak hepsi de öğretilerinin temeline bir dizi spekülatif soru koyarak bunlardan *ordine geometrico demonstrata* etik sistemler (Benedict de Spinoza, 1632-1677)

1 Burada Fred Miller, Jr.'ın nezaketle önerdiği bir formülasyonu kullanıyorum.

veya *methodo scientifica pertractatum* doğal hukuk sistemleri (Christian Wolff, 1670-1754) türetirler. Başka bir deyişle, Wilhelm Leibniz'in (1646-1716) bir eserinin başlığından alıntı yapacak olursak, rasyonalist doğal hukuk okulunu karakterize eden temel unsurlardan biri, hukuk bilimini öğrenmek ve öğretmek için yeni bir yöntem olan *nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, yani hukukun sistematik bir şekilde inşa edilmesine veya yeniden yapılandırılmasına yol açan bir yöntemdir.[2]

Geleneksel olarak Grotius'la başladığı kabul edilen rasyonalist doğal hukuk okulu 17. yüzyılda gelişmiştir ve 18. yüzyılda klasik Aydınlanma formunu alır: Bu, *par excellence* bir hukuk felsefesi olarak, hukuk filozoflarının hukuk felsefesi olarak kabul edilen ilk hukuk felsefesiydi.

Hukuk düşüncesi tarihinde hukuk filozoflarının hukuk felsefesinin ikinci klasik örneği, ironik bir şekilde, 17. ve 18. yüzyılların rasyonalist doğal hukuk teorisinde somutlaşan hukuk filozoflarının hukuk felsefesinin sonunu ilan eden ve onun yerine *Allgemeine Rechtslehre*'yi, yani genel hukuk doktrini veya teorisini koyan Alman hukuki pozitivizminin kendisi olacaktır.[3]

Bu nedenle, 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar, *par excellence* hukuk felsefesi olarak anlaşılan hukuk filozoflarının hukuk felsefesi çeşitli biçimlerde gelişerek farklı isimler almış, biçimci bir yol izlemiş ve aynı zamanda güçlü bir sistematik yaklaşım benimsemişti. Keza, doğal hukuk olarak anılan okuldan Alman esinli hukuki pozitivizme kadar uzanmaktadır.

Bu son yönelim, yani Alman biçimci ve sistematik hukuki pozitivizmi, 20. yüzyılda Hans Kelsen'le (1881-1973) en rafine haline ulaştı ve bize hukuk sisteminin hayli sofistike bir temsilini verdi: *das Recht als Rechtsordnung*'un ("doğru/haklı olanın sistemi olarak doğru/haklı olan") cesaretle

---

2 "*Nova methodus* hukuka sistematik bir bütünlük vermeyi amaçlar, bunu da hukuki materyale basit ilkelere doğru yükselen bir düzen vererek yapar; böylece bu ilkelerden istisnası olmayan kurallar elde edilecektir. Söz konusu materyal yine Roma hukukudur [Leibniz'in *Nova methodus*'unda böyledir, ancak yeni doğal hukuk teorisinin diğer savunucularının hiçbirinde böyle değildir]; kastedilen, o zamanlar [Leibniz'in yazdığı dönemde] Almanya'da *ius commune* olarak yürürlükte olan hukuktur, ancak bu *ius commune* yeni bir yöntem temelinde yeniden düzenlenmiş olacaktır; söz konusu yöntemle hukuk rasyonelleştirilecek, dolayısıyla Iustinianus'un sisteminde eksik olan birlikle/bütünlükle donatılacaktır. Leibniz'in tasavvur ettiği ve ortaya koyduğu sistem öyle olmalıdır ki, eksiksiz bir bütün olarak her soruya bir çözüm sunmalı ve bunu mantıksal-matematiksel prosedür modelinde titiz bir dille ifade edilen kesin argümanlar aracılığıyla yapmalıdır." (Fassò 2001, 189; çeviri bana ait [Pattaro]; ayr. krş. ibid., 186).

3 Veya yine, buna "doğru/haklı olanın genel doktrini/öğretisi" diyebiliriz, ama bu Külliyat'ın 1. Cildinde (ve özellikle de 1. ve 14. Bölümlerde) ileri sürülen görüşü de akılda tutarak.

inşa edilmiş kristal bir katedralin güçlü ve zayıf yönlerine sahip, görkemli ve kırılgan bir temsilini.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında, Kelsen'in biçimci hukuki pozitivizmi sadece Kıta Avrupası ülkelerinde (hatta Avrupa dışında, örneğin Latin Amerika'da) değil, aynı zamanda Kelsen'in çalışmalarının ve düşüncesinin ABD'ye göç ettiği zamandan itibaren sahip olduğu etki nedeniyle bir ölçüde *common-law* ülkelerinde de yayılmıştır. Elbette, iyi bilindiği üzere, İngilizce konuşulan ülkelerde en azından Hobbes'a kadar uzanan ve daha sonra babaları Jeremy Bentham (1748-1832) ve John Austin (1790-1859) olan analitik hukukbilim şeklinde adlandırılmış alanda geliştirilen yerli ve çok önemli bir ampirist hukuki pozitivizm daha vardır.[4]

Şimdi bu önsözün başında yapılan gözlemlere geri dönecek olursak, 6. ve 7. Ciltlerin, filozofların hukuk felsefesi ile hukukçuların hukuk felsefesi arasında yapılan (Bobbio'ya kadar uzanan) ayrımı tamamlayıcı bir şekilde ortaya koyduğunu görebiliriz: 6. Cilt (Fred D. Miller, Jr. ve Carrie-Ann Biondi'nin editörlüğünde) esas olarak ilk Yunan düşünürlerinden 16. yüzyıla kadar filozofların hukuk felsefesinin bir tarihidir; ve 7. Cilt (Andrea Padovani ve Peter Stein'in editörlüğünde) Roma'dan 16. yüzyıla kadar hukukçuların hukuk felsefesine hasredilmiştir ve bu nedenle 6. Cildin tamamlayıcısı olarak iş görmektedir.

17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar uzanan dönemi kapsayan 8 ila 11. ciltlerde temel ayrım ise, filozofların, hukukçuların ve hukuk filozoflarının hukuk felsefesi arasında yukarıda taslağı çizilen üçlü ayrımdır. Bu üç hukuk felsefesi bu ciltlerde çeşitli şekillerde yer almaktadır, ancak her zaman birbirlerinden açık bir şekilde ayrılmazlar; bunun nedeni, bu ayrımın her yazarın kendi cildinin amaç ve içeriğine ilişkin görüşüne göre özgürce yorumlayabileceği bir ilke olarak düşünülmüş olmasıdır. 8. Cilt, 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar *common-law* ülkelerindeki hukuk felsefesinin tarihini konu edinir ve yazarı Michael Lobban'ın da belirttiği gibi, "öncelikle filozoflardan ziyade hukukçuların ve hukuk filozoflarının hukuk anlayışlarıyla ilgilidir". 9. Cilt, 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar hukuk felsefesinin Kıta Avrupası hukuk devletlerindeki tarihidir. 10. cilt ilk etapta 6. cildin ideal bir devamı ve dolayısıyla 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar filozofların hukuk felsefesinin bir tarihi olarak düşünülebilir, ancak aynı zamanda Grotius ve Pufendorf (1632-1694) gibi, hukuk felsefelerini bir hukuk filozofunun

4 Burada Anglofon hukuki pozitivizm için "ampirik" şeklinde bir niteleme yapmış oldum. Bunun amacı, bu yaklaşımın Avrupa'daki Alman esinli hukuki pozitivizmden farkını vurgulamaktı, zira bu Alman esinli pozitivizm daha biçimcidir. Külliyat'ın 8 ila 11 ciltlerinde bu meseleler tartışılacağından, burada ne bu konunun ayrıntısına ne de Amerikan ve İskandinav hukuki realizmlerine giriyorum.

hukuk felsefesi olarak tanımlayabileceğimiz bazı düşünürleri de ele almaktadır. Külliyat'ın sonuncu kitabı olan 11. Cilt hem Kıta Avrupası hukuku hem de *common-law* ülkelerinde 20. yüzyıl hukuk felsefesiyle ilgilidir.

Külliyat'ın ortaya çıkışının arkaplanı ve teşekkür için, okurları editörün, teorik meselelerle alakalı beş cilt için yazdığı önsözün 2. ve 3. bölümlerine yönlendiriyorum; bu önsöz 1. Ciltte yer almaktadır. Editör yardımcısı Antonino Rotolo'nun yine 1. Ciltte yer alan önsözü, Külliyat'ın dayandığı editoryal kuralları sunmaktadır.

Bu önsöz vesilesiyle belirtmek isterim ki, yayınevindeki (başlangıçta Kluwer, şimdi Springer'daki) insanların ilgisi ve ileri görüşlülüğü olmasaydı Külliyat projesini yürütmek mümkün olmazdı. Alexander Schimmelpenninck ve Hendrik Van Leusen'le 1995 yılında yaptığım bir görüşmeye dair çok güzel anılarım var. Springer'da o zamandan beri Külliyat projesinin emanet edildiği kişilere de teşekkürlerimi sunarım.

Enrico Pattaro
Bologna Üniversitesi
CIRSFID ve Hukuk Fakültesi

HUKUK FELSEFESİ VE GENEL HUKUKBİLİM KÜLLİYATI'NIN 6. CİLDİNE ÖNSÖZ (İKİNCİ BASKI)

Bu eserin ortaya çıkmasına katkıda bulunan herkese, en başta da hazırladıkları harika taslak metinleri editoryal öneriler çerçevesinde gözden geçiren yazarlara teşekkür ederiz. Yazarlarımızın çoğunluğuna ilaveten çok sayıda tartışmacı, bu kitabın yapısı ve bölümlerin ilk taslakları hakkında konuşmak üzere Douglas B. Rasmussen başkanlığında gerçekleştirilen iki toplantıda bir araya gelmişti. Toplantılara ev sahipliği yapan ve metinlerin telif hakkını serbest bırakarak yayımlanmalarını sağlayan Liberty Fund'a (ve özellikle de Douglas Den Uyl ile Emilio Pacheco'ya) minnettarlığımızı dile getirmek istiyoruz.

Yazarlara ilaveten, şu isimler taslak metinler hakkında tavsiye ve önerilerde bulunmuşlardır: Kevin Crotty, Richard Epstein, John Haldane, Richard Helmholtz, David Keyt, Louis Lomasky, Phillip Mitsis, Charles Nalls, Gerald Postema, Anthony Preus, Sam Silverman, Stephen Sheppard, Christopher Shields, Leonidas Zelmanovitz ve Michael Zuckert.

Mahesh Ananth, ilk başta hazırlanması gereken bibliyografyayı ve kısaltmaları üstlenmişti; Galen Foresman ve Pamela Phillips ise tashih işini üzerine aldı. Toplum Felsefesi ve Politika Vakfı, her iki baskıda da lojistik destek sağladı.

Bu ikinci baskı, ilk baskının Martin Stone tarafından sunulan 14. Bölümü ile ilgili sorunların ortaya çıkmasından sonra gerekli hale gelmiştir. Katholieke Universiteit Leuven tarafından, yazar hakkındaki intihal iddialarının soruşturulmasının ardından, yayınla olan ilişkisini geri çektiği konusunda bilgilendirildik. Bu talihsiz hadise, bir makalede de belgelenmiş bulunuyor: M. V. Dougherty, P. Harsting ve R. L. Friedman, "40 Cases of Plagiarism," *Bulletin de Philosophie Médiêvale* 51 (2009), 350-91. Editörler olarak, eserleri uygun olmayan biçimde kullanılan yazarlardan ve yanıltılmış bulunan okurlardan özür diliyoruz. Enrico Pattaro ve Springer'a, sorunun giderilmesindeki çabaları ve kitabın değişiklik yapılmış haliyle yeniden basımında gösterdikleri çaba için müteşekkiriz. Aynı zamanda, yeniden yazılan 14. Bölüm vesilesiyle sunduğu katkı için

Annabel Brett'e de teşekkür ediyoruz; geç Skolastik dönem hukuk felsefecilerine dair muhteşem ve orijinal bir inceleme kaleme aldı.

Nihayet, Profesör Pattaro'ya ve Bologna Üniversitesindeki çalışma arkadaşlarına, bu kitabın da dahil olduğu abidevi *Külliyat*'ın hayata geçirmede gösterdikleri organizasyon becerisine hayranlığımızı ve minnettarlığımızı bir kez daha dile getiriyoruz.

Fred D. Miller, Jr.
Bowling Green Eyalet Üniversitesi ve *Arizona Üniversitesi*
Carrie-Ann Biondi
Marymount Manhattan College
Türkçesi: Ertuğrul Uzun

KISALTMALAR

ÇAĞDAŞ DİZİ VEYA SEÇKİLER İÇİN KISALTMALAR

CC *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*

CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viyana ve Leipzig)

CTh *Theodosian Code=Theodosiani Libri XVI* (Mommsen ve Meyer 1954/ çevirisi: Pharr 1952, yeniden yayımı: 1969).

Diehl Ernestus Diehl (ed.), *Anthologia Lyrica Graeca* (Leipzig: Teubner, 1952)

DK H. Diels ve W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 cilt, 6. baskı (Berlin: Weidmann, 1951–1952)

IC F. Halbherr, *Inscriptiones Creticae* (Roma: Libreria dello Stato, 1935–)

IG *Inscriptiones Graecae* (Berlin: G. Reimer, 1873–)

PL J. P. Migne (ed.), *Patrologia Latina* (Paris: Migne, 1854– 1856)

POxy. B. P. Grenfell ve A. S. Hunt (ed.), *Oxyrhynchus Papyri* (Londra: Egypt Exploration Fund, 1898).

SVF J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 cilt (Leipzig: Teubner, 1903–1905)

ANTİK VE ORTAÇAĞ METİNLERİ İÇİN KISALTMALAR

Aiskhylos

Eu.	*Eumenidler*
Yak.	*Yakarıcılar*

Alkinoos

Did.	*Didaskalikos*

Ambrosius

Off.	*De Officiis Ministrorum*
Ep.	*Epistles*
Anon. Iamb.	*Anonymous Iamblichi*

Aristoteles

BÇ	*Birinci Çözümlemeler*
AD	*Atinalıların Devleti*
GÜ	*Gökyüzü Üzerine*
Kat.	*Kategoriler*
RÜ	*Ruh Üzerine*
EE	*Eudemos'a Etik*
NE	*Nikomakhos'a Etik*
HÜÜ	*Hayvanların Üremeleri Üzerine*
HHÜ	*Hayvanların Hareketi Üzerine*
Met.	*Metafizik*
MM	*Magna Moralia*
HKÜ	*Hayvanların Kısımları Üzerine*
Fiz.	*Fizik*
Pol.	*Politika*
Ret.	*Retorik*

İR	*İskender'e Retorik*
SÇ	*Sofistçe Çürütmeler*
Top.	*Topikler*

Athenaios

Deipn.	*Deipnosophistae*

Augustinus

CD	*De Civitate Dei (Tanrı Devleti)*
Conf.	*İtiraflar*
Lib. Arb.	*De Libero Arbitrio*
Op. Mon.	*De Opere Monachorum*
Enarr. in Psal.	*Enarratione in Psalmos*
Ench.	*Enchiridion*
Ep.	*Epistolae*
Faust.	*Contra Faustum Manichaeum*
Iohann. Evangel.	*Tractatus in Iohannis Evangelium*
Questions	*De Diversis Quaestionibus*
Sermo	*Sermones*
Sol.	*Soliloquia*
Trin.	*De Trinitate*

Calcidius

Tim.	*In Platonis Timaeum*

Cicero

Att.	*Atticus'a Mektuplar*
Fin.	*De Finibus (İyi ve Kötü Şeylerin Gayeleri Üzerine)*
Leg.	*De Legibus (Yasalar Üzerine)*
ND	*De Natura Deorum*
Off.	*De Officiis (Yükümlülükler Üzerine)*

Rep.	*De Re Publica (Devlet Üzerine)*
Tusc.	*Tusculum Tartışmaları*

Dion Khrysostomos

Or.	*Orationes*

Diogenes Laertios

D.L.	*Vitae Philosophorum (Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri)*

Duns Scotus, John

Rep.	*Reportatio Parisiensis*

Epiktetos

Diss.	*Dissertationes*
Ench.	*Encheiridion*

Epikuros

KD	*Kuriai Doxai*
Nat.	De Natura
Sent. Vat.	Sententiae Vaticanae

Euripides

Bak.	*Bakkhalar*
Yak.	*Yakarıcılar*

Gaius

Inst.	*Institutiones*

Gratianus

Decr.	*Decretum*

Hesiodos

Th.	*Theogonia*
İG	*İşler ve Günler*

Homeros

Il.	*Iliad*

Isidorus

Etym.	*Etymologies*
Sent.	*Sentences*

Iustinus Martyr

Dial.	*Trypho ile Diyalog*

Iustinianus

Code	*Code (Corpus Iuris Civilis, C. 2)*
Dig.	*Digesta*
Inst.	*Institutiones (Corpus Iuris Civilis, C. 1)*

İbn Meymûn (Maymonides)

Rehber	*Delâletu'l-Hâirîn – Aklı Karışıklar İçin Rehber*

İbn Rüşd

Devlet	*Platon'un Devlet'i Üzerine Şerh* (*Cevâmiu siyâseti Eflâtûn*)
Retorik	*Aristoteles'in Retorik'ine Dair Orta Şerh* (*Telhîsu Kitâbi'l-Hatâb)*

İbn Sînâ

Risale	*Fikrî/Akli İlimlerin Bölümleri Üzerine Risale*

Klement

Strom.	*Stromateis*

Ksenophon

An.	*Anabasis* (*Onbinlerin Dönüşü*)
Kyr.	*Institutio Cyri (Kyropaedia-Kyros'un Eğitimi)*
HG	*Historia Graeca - Hellenica* (*Yunan Tarihi - Helenika*)
Hier.	*Hiero*
SD	*Spartalıların Devleti*
SA	*Sokrates'ten Anılar*

Oik.	*Oikonomikos* (İktisat Üzerine)
Lactantius	
Inst.	*Institutiones*
Las Casas, Bartolomeo de	
De Regia	*De Regia Potestae o Derecho de Autodeterminación*
De Úncio	*Del Úncio Modo de Atraer*
Lucretius	
RN	*De Rerum Natura (Evrenin Yapısı)*
Lyonlu Irenaeus	
Haer.	*Adversus Haereses*
Marcus Aurelius	
Med.	*Meditations (Kendime Düşünceler)*
Molina, Luis de	
Concordia	*Concordia Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divinia Praescientia, Providentia, Praedestionatione, et Reprobatione, ad Non Nullus Primae Partis D. Thomae Articulos*
De Iure et Iust.	*De Iure et Iustitia*
Nemesius	
Nat. Hom.	*De Natura Hominis*
Ockhamlı William	
Rep.	*Reportatio*
In I Sent.	*In libros Sententiarum*
Oinoandalı Diogenes	
New Frag.	*New Fragments*
Origenes	
Cels.	*Contra Celsum*
Philon	
Leg.	*Legum Allegoriae*
Mos.	*De Vita Mosis*

Opif.	*De Opificio Mundi*
Prob.	*Quod Omnis Probus Liber Sit*
Spec.	*De Specialibus Legibus*

Philodemos

Acad. Ind.	*Academicorum Index*
Herc.	*Herculanensia Volumina*
Stoic.	*Index Stoicorum*

Photius

Bibl.	*Bibliotheca*

Platon

Alk.	*Alkibiades*
SS	*Sokrates'in Savunması*
Klei.	*Kleitophon*
Krat.	*Kratylos*
Mek.	*Mektuplar*
Ery.	*Eryksias*
Euthd.	*Euthydemos*
Gorg.	*Gorgias*
Hipparк.	*Hipparkhos*
BH	*Büyük Hippias*
Pha.	*Phaidon*
DA	*Devtlet Adamı*
Prot.	*Protagoras*
Tim.	*Timaeus*

Plautus

Bacch.	*Bacchides*

Plutarkhos

Alex. Fort.	*De Fortuna Alexandri*
Contr. Ep. Beat.	*Contra Epicuri Beatitudinem*
Lyk.	*Lykurgos'un Hayatı*
Sol.	*Solon*
Stoic. Rep.	*De Stoicis Repugnantiis*
TG	*Tiberius Gracchus*

Porphyrios

Abst.	*De Abstinentia*

Pseudo-Plutarch

Fat.	*De Fato (On Fate)*

Seneca

Ben.	*De Beneficiis (İyilikler Üzerine)*
Brev. Vit.	*De Brevitate Vitae (Yaşamın Kısalığı Üzerine)*
Clem.	*De Clementia (Hoşgörü Üzerine)*
Cons. Marc.	*Consolatio ad Marciam (Marciam'a Teselli)*
Ep.	*Epistulae Morales (Ahlak Mektupları)*
Nat.	*Naturales Quaestiones*
Otio	*De Otio*

Salas, Juan De

Tract.	*Tractatus de Legibus*

Sextus Empiricus

M	*Adversus Mathematicos (Uzmanlara Karşı)*
PH	*Pyrrhonculuğun Esasları*

Sophokles

Ant.	*Antigone*
KO	*Kral Oidipus*

Soto, Domingo de

De Iust. et Iure	*De Iustitia et Iure Libri Decem*

Suárez, Francisco

Leg.	*De Legibus sue de Deo Legislature*

Tacitus

Ann.	*Annales*
Dial.	*Dialogus de Oratoribus*

Tertullianus

Anim.	*De Anima*
Jud.	*Adversus Judaeos*
Marc.	*Adversus Marcionem*
Praescrip.	*De Praescriptione Haereticorum*

Thomas Aquinas

Comm. Eth.	*In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachus expositio (Nikomakhos'a Etik Üzerine Yorum)*
SCG	*Summa Contra Gentiles*
STh	*Summa Theologiae*

Ulpianus

Inst.	*Institutiones*

Vázquez, Gabriel

Comm. STh.	*Comentarios a la Summa de Santo Tomas*

Vitoria, Francisco de

Comm. STh.	*Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomas*
De Ind.	*De Indis*
De Mat.	*De Matrimonio*
De Pot. Civ.	*De Potestae Civile*

Prolog

BATI HUKUK DÜŞÜNCESİNİN YAKIN DOĞULU ATALARI

Fred D. Miller, Jr.
Türkçesi: *Ertuğrul Uzun*

Batı hukuk felsefesi, üç bin yıldır akan bir dere misali, çok uzaklardan gelen pek çok koldan beslenegelmiştir. Önemli bir kaynak; şairler, tarihçiler, hatipler, filozoflar ve sofistler gibi çeşitli kaynaklarda beliren antik Yunan hukuku ve hukuk düşüncesidir (bkz. Bölüm 1). Sokrates, Platon, Aristoteles ve bu isimlerin takipçilerinin yanı sıra Helenistik felsefe okulları da dahil olmak üzere Yunan filozoflar Batı hukuk felsefesine önemli katkılarda bulunmuştur (bkz. Bölüm 2-5). Bir diğer kaynak Roma hukukçuları eliyle sistematik bir şekilde sunulan Roma hukukudur. Yunan felsefesi ve Roma hukukunun birleşik etkisi, Romalı filozoflar Cicero, Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius'ta açıkça görülmektedir (bkz. Bölüm 6). Üçüncü önemli kaynak ise geleneksel Musa kanunlarıyla ortaya çıkıp Talmud'da doruğa ulaşan eski Yahudi hukuk düşüncesidir. Bir Yahudi mezhebi olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık kısa sürede müstakil bir kol haline gelerek Batı Avrupalı Ortaçağ hukuk filozofları üzerinde farklı ve güçlü bir dördüncü etki yaratmıştır (bkz. Bölüm 7). Aziz Augustinus'un hukuk felsefesi Greko-Romen ve Yahudi-Hıristiyan düşünce akımlarının önemli bir birleşimini temsil etmiştir (bkz. Bölüm 8). Bir diğer önemli gelenek ise Ortaçağ'da Avrupalı hukuk filozoflarına esaslı bir meydan okuma sunan İslam düşüncesidir. İslam düşüncesi Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd tarafından temsil edilir ve Yahudi filozof Maimonides'i (İbn Meymûn) doğrudan ve Katolik filozof Thomas Aquinas'ı da dolaylı olarak etkilemiştir (bkz. Bölüm 9). Son olarak, Roma hukukunun yeniden canlanması ve Hıristiyan kanon hukukunun gelişimi, Ortaçağ'ın sonlarında skolastik felsefenin yükselişiyle birlikte, Ortaçağ Avrupa hukuk kodlarına yeni kavramlar ve teoriler aşılamış, böylece erken modern Batı hukuk felsefesi için verimli bir zemin yaratmıştır (bkz. Bölüm 10-14).

Batı hukuk felsefesi Antik Yunan'da ortaya çıkmış olsa da, Yunanların kendileri çok daha eski hukuk geleneklerinin varlığını kabul ederler. Aristoteles, Mısırlıların "insanların en eskisi olarak düşünüldüğünü, yasalar ve siyasi bir düzen edindiklerini" belirtir (*Pol.* VII.16.1329b32-3).

Mısır hukuk sisteminin dayandığı kadim gelenek, Platon'un *Timaeus*'unda yer alan bir hikayede vurgulanır. Hikayeye göre Atinalı Solon Mısır'daki Saïs'i ziyaret ederek rahipleri tarihin eski dönemleri hakkında sorgular. Rahipler ona, "siz Yunanlar ebediyen çocuksunuz" ve "ruhlarınızda kadim gelenek tarafından aktarılan eski çağlara dair hiçbir inanç yok" der (*Tim.* 22b4-8). Yunanlar bir dizi doğal felaket nedeniyle kendi uzak geçmişlerini unutmuşlardır fakat Nil vadisine sığınmış olan Mısırlılar kutsal kitaplarına göre tarihlerini ve toplumsal düzenlerini 8.000 yıl boyunca korumuşlardır. Rahipler, Atina'nın 9.000 yıl önce bile mevcut Mısır hukuk sistemine benzeyen bir anayasaya sahip olduğunu bildirirler (*Tim.* 23e2-6, 24a2-4; krş. *Yasalar* II.656d5-657a2).

Helenistik dönemde ve Roma döneminde, erken dönem Yunan devlet adamlarının Mısırlı arketiplerden esinlendiği iddia edilmiştir. Diodoros Siculus (yaklaşık M.Ö. 80-20) "Mısırlı rahiplerin kutsal kitaplarının kayıtlarında" Solon'un yanı sıra Sparta'nın yasa koyucusu Lykurgos'un ve Platon'un Mısır'ı ziyaret ettiği ve "birçok Mısır *nomima*'sını (örfler veya yasalar) kendi kanunlarına dahil ettiği" yönündeki rivayetlerden bahseder (*Library* I.96.1, 98.1). Plutarkhos'un (yak. M.S. 45-121) aktardığı ve bazı Yunan tarihçiler tarafından doğrulanan iddialara göre, Mısırlılar Lykurgos'un kendilerini ziyaret ettiğini ve bazı kurumları onlardan aldığını söylemektedir (*Lyk.* 3.6). Bu tür metinlere dayanılarak Yunan siyaset ve hukuk felsefesinin büyük ölçüde Mısır'a borçlu olduğu ileri sürülmüştür. Ancak bu olayların gerçekten yaşanıp yaşanmadığı şüphelidir. Lykurgos, hakkında çok az şey bilinen yarı efsanevi bir figürdür ve Mısır'a gittiğine dair erken döneme ait bir rivayet yoktur. Herodotos'a (M.Ö. 490-425) göre Solon Mısır'ı gerçekten ziyaret etmiştir (*Tarih* I.29-30), ancak bu ziyaret Atina'daki yasama çalışmalarını bitirdikten sonra gerçekleşmiştir. Herodotos (*Tarih* II.176; krş. Diodoros Siculus, *Library* I.77.5) başka bir yerde Solon'un tembelliğe karşı bir Mısır yasasını aynen aldığını söyler, ancak bu, daha sonra bu yasayı Solon'un değil Peisistratos'un koyduğunu yazan Theophrastos (Plutarkhos, *Sol.* 31.2) tarafından düzeltilmiş bir hata gibi görünmektedir. Platon'a gelince, kendi yazılarında veya diğer klasik kaynaklarda Mısır'ı ziyaret ettiğine veya Mısır yasaları hakkında ilk elden bilgi sahibi olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur.[1]

1 Bernal (1987 53, 103-8) Lykurgos ile Platon hakkındaki kanıtlara dayanarak ciddi bir etkinin bulunduğu iddiasında bulunur. Lefkowitz (1996 75-6, 81-2) ise Platon'un Mısır'a giden Solon'a dair ihtiyatlı anlatımındaki (zira Kritias bunu büyükbabasından duymuştur, o da babasından) sorunlara işaret ederek daha sonra aktarılan anekdotların tarihselliğini sorgular ve bu tip etkili hikayelerin zaman içerisinde hayli şüpheli bir mahiyette gittikçe daha renkli ve ayrıntılı hale geldiğini iddia ederek "erken dönem Yunan hukukunun Mısır hukukundan etkilenmiş

Doğrudan etki iddialarının abartılı olduğu ve zayıf kanıtlara dayandığı kabul etsek bile, Yunan hukuk düşüncesinin Yakın Doğu toplumlarıyla temasları neticesinde bu toplumların hukukundan daha az göze batar ve daha genel bir şekilde esinlenip esinlenmediği sorusu baki kalır. Yunan tüccarlar ve paralı askerler altıncı yüzyılın sonunda Mısır'ı sık sık ziyaret ediyorlardı ve Yunanlar bundan çok daha önce Asya'yla kapsamlı ticari bağlar kurmuştu. Araştırmacılar Yunan dininde, felsefesinde ve biliminde (örneğin matematik ve astronomi) yabancı etkiler tespit etmişlerdir. "Çok daha geniş bir bağlamda, Doğu etkileri Yunan dininin, zanaatının, sanat ve mimarisinin, teknolojisinin (hem sivil hem de askerî), sikkelerinin ve yazısının gelişimini şekillendirmede pay sahibi olmuştur. Daha tartışmalı bir mevzu olsa da, bu etkiler tiranlık, yazılı hukukun yürürlüğe girmesi ve şölenler gibi sosyal, hukuki ve siyasi olgularda da görülebilir" (Raaflaub 2000, 51).

Mısır etkisi meselesi, Mısır hukuku çalışmalarının kendi içinde ciddi sorunlar barındırması nedeniyle karmaşık bir hal almaktadır. Mısır'ın çoğunlukla papirüs ya da ostrakalar üzerinde muhafaza edilen hukuki belgeleri büyük ölçüde yok olmuştur ve günümüze ulaşanlar da genellikle eksik ve yorumlanması güç mahiyettedir (ör. on dokuzuncu hanedanlığa ait Horemheb'in parça halindeki fermanı, yak. M.Ö. 1300). On sekizinci hanedanlığa (M.Ö. on üçüncü yüzyıl) ait Yeta metni "her şeyin kanunla belirlenmiş olana göre yapıldığını" teyit ederek kayıt altına alınmış kararlara atıfta bulunur ve "yargılamalara, mirasa, taşınmaz ve taşınır malların devrine ilişkin binlerce hukuki belge işleyen bir hukuk sisteminin varlığını kanıtlar" (Brewer ve Teeter 1999, 73; ayr. bkz. Théodoridès 1971; Lorton 1995; Jasnow 2003, 255). Ancak Mısır'ın, hanedanlık döneminin büyük bir kısmında, kralın ilan ettiği bir kanunlar sistemi anlamında gerçek hukuk kurallarını takip eden düzenli bir yargı sistemine sahip olup olmadığı tartışmalıdır. Ayrıca Yunanlardan ve Romalılardan türeyen daha sonraki hukuk kategorilerinin Mısır düşüncesine gerisin geriye yansıtılması tehlikesi de vardır, ki bu sürecin Helenistik dönemde çoktan başlamış olduğuna şüphe yoktur (Kruchten 2001, 279).[2] Yine de bazı Mısır hukuk terimle-

olduğu düşüncesi, tarihsel bir kurgudan ibarettir" sonucuna varır. Ayr. bkz. Vasunia 2001.

2 M.Ö. birinci yüzyılın sonlarında Ptolemaios hanedanının sonlarına doğru Mısırlılar ayrıntılı bir yargı sistemine sahipti. Diodoros Siculus (*Library* I.75.3) "Kanunların tamamı yargıçların önünde duran sekiz cilt halinde yazılmıştır" diye bildirmektedir. Ayrıca yasaların ilk olarak ilk firavun Menes tarafından konulduğu (Lykurgos'la karşılaştırır) ve onun da bunları tanrı Hermes'ten (yani Thoth'tan) aldığı bir efsaneden bahseder (ibid., I.94.1). Ancak bu olgular Yunan-Makedon etkisini de yansıtıyor olabilir.

rinin önemli Yunan kavramlarıyla paralellik gösterdiği düşünülmektedir. Bu sözcüklerden biri olan *hp*, anlaşıldığı kadarıyla yasaya/hukuka karşılık gelmektedir; "kural" ya da "düzenleme" gibi daha geniş bir anlama sahip olmasına ve hatta bir gezegenin düzenli hareketini ifade etmesine rağmen, örneğin bir firavunun "ferman"ı için de sıklıkla kullanılır (Kruchten 2001, 277-8).[3] Hukuki anlamıyla *hp*, Orta Krallık döneminde yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır (Jasnow 2003, 255). Bir başka kelime olan *ma'at* ise genellikle "adalet" ya da "hakikat/doğruluk" olarak yorumlanır. Bu sözcük bir tanrıçayı adlandırmanın yanı sıra, doğal dünyayı, Mısır krallığını ve uyrukları bir arada tutan kozmik düzene gönderme yapar. *Ma'at* normatif bir çağrışıma sahiptir, çünkü tanrılar firavunu yeryüzüne "sonsuza dek insanlığı yargılamak ve tanrılara yalvarmak ve düzensizliğin yerine (*ma'at*) koymak" için yerleştirmiştir (Vasunia 2001, 128). Sosyal bağlamda ise karşılıklı adaleti içerir: "Bir şey yapanın ödülü, kendisi için bir şey yapılmasıdır. Bu, Tanrı tarafından *ma'at* olarak kabul edilir" (Assmann 2002, 128). Bireylerin bu hayatta *ma'at*'ı ne ölçüde içselleştirdikleri, öbür dünyadaki akıbetlerini belirler (Assmann 1996).[4] *Ma'at* "onu yerine getirenle birlikte mezarlığa iner" (çev. Wilson 1946, 94). *Ölüler Kitabı*'nda, ölüm sonrası yargılama sırasında ölünün kalbi bir terazide karşısına *ma'at*'ın hiyeroglif sembolü olan devekuşu tüyü koyularak tartılır (bkz. Taylor 2001, 36, şekil 17).

Tarafsız adaletin değeri, vezir Ptahhotep'in (muhtemelen altıncı hanedan, M.Ö. 2345-2181) yargıçlara "düz bir çizgi çizin [...] bir tarafa eğilmeyin" (akt. Brewerand Teeter 1999, 73; benzer pasajlar için bkz. Wilson 1946, 98-100) şeklindeki öğüdünde varsayılmaktadır. Benzer şekilde, bir Orta Krallık papirüsünde "tarafgirliğin Tanrı'nın gözünde iğrenç olduğu" belirtilmektedir (akt. Assmann 2002, 155). İnsan eşitliğinin altında yatan ilke, güneş tanrısının bir sözünde zımnen bulunmaktadır: "Her insanı komşusuyla aynı yaptım ve yanlış yapmalarını yasakladım. Ama kalpleri emirlerimi çiğnedi" (akt. Assmann 2002, 154).

Pers kralı Darius Mısır'ın fethinden sonra (M.Ö. 525), Mısır'daki satrapına Mısırlı bilgeleri bir araya getirmesini ve eski Mısır'ın tüm yasalarını derlemesini emreder. M.Ö. 519'dan 503'e kadar çalışan komisyon Demotik yazıyla ve Aramice dilinde yazılı bir kod hazırlar. Çalışmada kamu hukuku, tapınak hukuku ve özel hukuk şeklinde bir ayırım yapılmıştır. Bu çalışma Mısır'da daha sonraki hukuk uygulamalarına yön vermiştir ve II. Ptolemaios Philadelphus (M.Ö. 308-246) dönemine ait "Batı Hermopolis Kanunu" (*POxy.* 3285) da dahil olmak üzere Ptolemaios dönemi yasaları

3 Nims 1948, *hp*'nin demotik yazıdaki daha ileri tarihli kullanımını ele alır.

4 *Ma'at*'ın Yunanca *dikê* terimiyle kıyaslanması için bkz. Tobin 1987.

için bir temel oluşturmuş olabilir (bkz. Briant 2002, 474; Bowman 1989, 61-6; Mattha 1975).

Eski Mezopotamya'da, çivi yazılı tabletlerde ve anıtlardaki yazıtlarda korunmuş, hukuka ilişkin çok daha fazla kanıt ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında üçüncü Ur hanedanının kurucusu Ur-Nammu'nun (yak. M.Ö. 2100), İsinli Lipit-İştar'ın (yak. M.Ö. 1900), Eşnunnalı Daduşa'nın (yak. 1770 M.Ö.) ve en önemlisi Babilli Hammurabi'nin (yak. M.Ö. 1750) kanunnamelerinden parçalar bulunur (Richardson 2000; Driver ve Miles 1960; Pritchard 1958, 133-72; Pritchard 1975, 31-41; Kramer 1963, 336-40). İlk Mezopotamyalılarda "hukuk/yasa" için genel bir kelime yoktu, ancak Sümerce'deki *di* (Akadca'da *dīnu*) kelimesi dava, duruşma veya karar için kullanılıyordu ve *nì-si-sai* (Akadcada *mīšaru*) "adalet" anlamına geliyordu (Soden 1994, 131; Saggs 1968, böl. 7; Saggs 1989, böl. 8). Adalet tüm evrende tanrılar, özellikle de yine adalet tanrısı olan güneş tanrısı Utu (Şamaş) ve onun temsilcisi olan kral tarafından korunurdu. Hammurabi şöyle der: "Göklerin ve yerin yüce yargıcı Şamaş'ın emriyle, adaletim yeryüzünde parlasın" (E10; akt. Richardson 2000, 123). Kral, tanrılar tarafından "ülke içinde adaleti göstermek, kötülüğü ve fenalığı yok etmek ve güçlülerin zayıfları sömürmesini engellemek, [...] [halkın] refahını artırmak için" görevlendirilmiştir (K3; akt. Richardson 2000, 30-1; ayr. bkz. Westbrook 2003b, 364). Adaletin uygulanmasından nihai olarak sorumlu olsa da, kral bu sorumluluğu tapınaklarda ya da tapınakların önünde divanlarını kuran yargıçlara devredebilirdi ve genellikle de devretmiştir (Jacobsen 1946, 208-9; Saggs 1989, 170-3; Postgate 1992, böl. 15). Hammurabi, emirlerinin ebediyen değişmeden yürürlükte kalması gerektiğini ilan etmişti: "Gelecekte herhangi bir zamanda bu topraklarda ortaya çıkacak bütün krallar, bu taşın üzerine kazıdığım doğru emirlere kulak versinler. Ülke için buyurduğum adaleti ve ülke için verdiğim hükümleri kimse değiştirmesin" (E14; Richardson 2000, 125). Yasayı ihlal eden ya da değiştiren herkes lanetlenecekti (E19). Hammurabi'nin kanunlarının Asur, Hitit ve Yahudi kanunları da dahil olmak üzere daha sonraki kanunları etkilediği açıktır.

Pers hukuk uygulamaları, birkaç yüzyıl boyunca Pers İmparatorluğu'yla defalarca temas kuran Yunanları da doğrudan etkilemiş olabilir. Platon (*Mek.* VII.332b) Pers Darius'un (M.Ö. 522-486) "iyi bir kanunkoyucunun ve kralın nasıl olması gerektiğine örnek teşkil ettiğini, çünkü Pers İmparatorluğu'nu bugüne kadar ayakta tutan kanunlar koyduğunu" belirtir (bkz. Platon, *Yasalar* III.695c; Ksenophon, *Oik.* 14.6). Platon burada Farsça *dāta* kelimesi için Yunanca *nomos* (yasa) kelimesini kullanır. Olmstead (1948, 120-33) Darius'un Hammurabi'nin kanunlarının yankılarını taşıyan

bir kanunu yürürlüğe koyduğunu, dolayısıyla onun yasalarının çok daha önceki Mezopotamya etkisinin bir kanalı olarak hizmet etmiş olabileceğini ileri sürmüştür. Ancak daha sonraki araştırmacılar, Darius'un tüm Pers İmparatorluğu için koyduğu bir "kraliyet kanun"nun varlığından emin değildir (bkz. Briant 2002, 510-11, 956-7).

Yunan yasaları ve hukuki kavramları kendilerinden öncekilere benzese bile, bu durumun herhangi bir etkinin varlığını kanıtlamadığını belirtmek gerekiyor. Farklı toplumlar benzer zorlukların üstesinden gelmek için bağımsız olarak benzer yollar bulabilir. Keza Aristoteles'in de dediği gibi:

> Aslında, hemen hemen her şeyin tarih boyunca birçok ve belki de sonsuz defa keşfedilmiş olduğunu göz önüne almalıyız. Zira gerekli şeyleri bize muhtemelen ihtiyaçlarımız öğretir ve [ancak] bunlar sağlandıktan sonra zarafet ve lükse yönelik şeylerin artması beklenebilir. Dolayısıyla, rejimler için de aynı şeyin geçerli olması gerektiğini varsayabiliriz. [Bu şeylerin] hepsinin eski olduğu Mısır'la ilgili olgulardan görülür. (*Pol.* VII.16.1329b25-32)*

Dahası, Yakın Doğu'nun hukuk görüşü daha sonraki Yunan görüşüne önemli açılardan yabancıydı. Sümerler ve Babilliler (Mısırlılar gibi) "kozmosu, gök tanrısı Anu'nun önderliğinde tanrılar tarafından mutlak otoriteyle yönetilen hiyerarşik olarak yapılandırılmış bir devlet" olarak görüyorlardı ve insan kral, tanrılar tarafından yetkilendirilmiş ve kendi alanında ilahi düzeni ve adaleti sürdürme sorumluluğuyla görevlendirilmiş bir vekildi. Bu görüşler, erdemin siyasi otoritelere sorgusuz sualsiz itaatten ibaret olduğunu ima ediyordu (Raaflaub 2000, 56-7; bkz. Jacobsen 1946). Yunan düşünürler, ilahi olarak onaylanmış Doğu despotizminin yukarıdan aşağıya yapılanmış modeline meydan okuyacaklardır.

İleri Okumalar

Westbrook 2003a, Mısır, Sümer, Akad, Babil, Asur, İsrail hukuklarının ve uluslararası hukukun farklı dönemleri üzerine uzmanlar tarafından kaleme alınmış ayrı bölümler barındıran, kapsamlı bibliyografyaları ve mükemmel indeksleri bulunan, Antik Yakın Doğu hukuk sistemlerinin değerli ve kapsamlı bir tarihidir. Hukukun erken dönem kavramları Antik Yakın Doğu'ya dair genel tarih eserlerinde ele alınmıştır; ör. Saggs 1989, böl. 9, Soden 1994 ve Snell 1997. Frankfort vd. 1946, Yunan felsefesinin ortaya çıkışından önce çeşitli kavramların (hukuk dahil) mitlerdeki yerini inceler; Mısır için Wilson 1946'ya ve Mezopotamya için Jacobsen 1946'ya bakınız. Assmann, Janowski ve Welker 1998 Antik Yakın Doğu, Mısır,

---

* Çeviri şuradan: *Politika*, çev. Özgüç Orhan, İkinci Baskı, Pinhan Yayıncılık, 2020, 496. -çn

Yahudi, Asur, Hıristiyan ve Yunan geleneklerinde hukuk ve adalet üzerine karşılaştırmalı çalışmalar içermektedir. Pritchard 1958 Mezopotamya ve Mısır'dan bazı hukuki belgelerin çevirilerini içerir.

Breasted 1906-1907 ve Lichtheim 1973, 1976 ve 1980, *ma'at* (adalet) ile ilgili referanslar da dahil olmak üzere Mısır metinlerinin çevirilerinden oluşan çok ciltli derlemelerdir. Sarraf 1984 Antik Mısır hukuk anlayışına genel bir bakış sunar. Assmann 2002, hukuk da dahil olmak üzere Mısır düşüncesine dair değerli ve kapsamlı bir çalışmadır. Assmann 1996, Mısırlıların öbür dünyayla ilgili adalet görüşlerini ele alır. Seidl 1942, Théodoridès 1971, Lorton 1995, Brewer ve Teeter 1999, böl. 5, Kruchten 2001 ve Versteeg 2002 Antik Mısır hukukuna kısa girişler sunar. Tyldessley 2000, firavun mahkemelerinde suç ve cezaya dair bir incelemedir. Mélèze-Modrzejewski 1995 Ptolemaios dönemi Mısır'ında hukuk ve adaleti tartışmaktadır. Yunan düşünürlerin eski Mısırlılardan etkilenip etkilenmediği sorusuna ilişkin çok farklı görüşler için Bernal 1987, Lefkowitz 1996 ve Vasunia 2001'e bakınız.

Yakın tarihli kapsamlı bir kaynak Sümer, Babil, Asur ve Hitit yasalarının çevirilerini içeren Roth 1997'dir. Driver ve Miles 1960, Babil yasaları üzerine yorumlarla birlikte çeviriyazılı bir metin ve çeviri sunmaktadır. Yaron 1988, Eşnunna kanunlarının bir edisyonudur ve Richardson 2000, Hammurabi kanunlarının çeviriyazılı bir metni ve çevirisidir. Mezopotamya hukukuna dair kısa bahisleri Kramer 1963, Saggs 1968, Oppenheim 1977, Postgate 1992, bölüm. 15, ve Greengus 1995'te bulmak mümkündür.

Asur yasalarıyla ilgili olarak Driver ve Miles 1935, yorumlu bir metin ve çeviri sunar. Neufeld 1951 ve Hoffner 1997 Hitit yasalarının metinlerini ve çevirilerini verir. Gurney 1990, Hitit yasaları ve hukuk kurumları hakkında bahisler içerir.

Persli Darius'a atfedilen kanunlar hakkındaki tartışmalar hakkında Olmstead 1948 ve Briant 2002 ile karşılaştırınız.

Birinci Bölüm

ERKEN DÖNEM YUNAN HUKUK DÜŞÜNCESİ

Michael Gagarin ve *Paul Woodruff*[1]
Türkçesi: *Ali Acar*

1.1. Erken Dönem Yunanistan'da Hukuk ve Yargılama Usulü [2]

Erken Dönem Yunan hukuk düşüncesi hakkında yazmak için, öncelikle hukuk ifadesinin o dönem ne anlama gelmiş olabileceğine dair bazı fikirler üzerinde durmak gerekir. Modern anlamda "hukuk felsefesi" Platon'dan önce söz konusu değildi, ancak hukuk hakkında düşünmek anlamındaki "hukuk düşüncesi" şüphesiz vardı. Günümüzde ayrı ayrı; şair, filozof, sofist veya tarihçi olarak sınıflandırılan, ancak Yunanların, hepsini *sophoi*, yani "bilge" terimi altında toplayacağı çok sayıda kişinin yazdıklarında, hukuk hakkında açık veya örtülü çeşitli düşünceler bulunmaktadır. Ancak Yunanlar hukuk hakkında, konunun esasına dair bizden epey farklı düşünmüşlerdir.

Bunun böyle olduğu, öncelikli olarak Yunancada genel manada "hukuk" kavramını karşılayacak tek bir kelimenin veya ibarenin olmamasında, örneğin "Erken Dönem Yunan Hukuku" ve "Atina Hukuku" gibi ifadelerde açıktır. "Hukuk"a en yakın kelime, hukuk kuralı veya [vazedilmiş] kanun anlamına gelebilen *nomos*tur. Kelime aynı zamanda geniş bir şekilde, "örf-âdet", "gelenek", "toplumsal norm" vb. için de kullanılmıştır, ancak yine de İngilizce *law* kelimesinin en genel anlamıyla kastedeceğine benzer bir şekilde asla hukuk anlamına gelmez.[3] *Nomos*, M.Ö. beşinci yüzyıla ka-

---

1 Bu çalışma, 1.1.- 3. arasındaki Kısımların ilk taslaklarını yazan Gagarin ile, 1.4.-6 arasındaki Kısımların ilk taslaklarını yazan Woodruff'un ortak çabalarının bir ürünüdür. Diğer türlü belirtilmedikçe bütün çeviriler yazarlara aittir. Williamsburg'daki (Virginia) toplantıda, bu Cilt'te yer alan diğer bölümlerin yazarlarından faydalı tavsiyeler aldık; bu bağlamda özellikle Fred Miller'a, pek çok faydalı yorum ve önerileri için ve bu kitap projesindeki tüm rehberliği için teşekkür ederiz.

2 Arkeolojik keşiflere ek olarak, şiir sanatı M.Ö. sekizinci yüzyıldaki Yunan uygarlığı için temel kaynağımızdır ve M.Ö. yedinci yüzyıldan daha öncesine ait yazılı bir belge yoktur (bkz. aşa. 1.2. Kısım). Şiir kaynaklarını kullanılırken elbette dikkatli olunmalıdır, zira onlardaki maksat tarihsel manada doğruluk değildir, ancak farklı birçok kaynakta benzer özellikler bulunduğu ölçüde, bu şiirlerin, dönemin koşullarını doğru yansıttığından emin olabiliriz.

3 *Nomos*un anlamına dair bkz. aşağıdaki 1.4. Kısım. İngilizce, hem hukuk kuralı hem de bir kurum olarak hukuk (*the Law*) için tek bir kelimenin (*law*) kullanılması

dar, hukuk kuralına (veya [vazedilmiş] kanuna) işaret etmemiştir; Erken Dönemde Yunanlar bunun için farklı kelimeler kullanmışlardır: *thesmos* ("vazedilmiş"), *rhêtra* ("söylenmiş olan") ve *graphos*, *grammata* ("yazılmış olan"). M.Ö. beşinci yüzyılda Atina'da, *nomos*un çoğulu olan *hoi nomoi*, bir topluluğun hukuk kurallarının tamamı anlamına gelebilirdi ve bu, belki de bizim genel manada "hukuk" anlayışımıza en yakın kelimedir. Yine de *hoi nomoi* sadece "hukuk kuralları" anlamına gelirdi ve hukukun, bizim yargılama [usul] hukuku olarak sınıflandıracağımız veçhesini (örneğin mahkemeler, yargılamalar) zorunlu olarak kapsamazdı. "Yargılama [usul] hukuku" için en yakın muadil, "hüküm", "uzlaşma", "yargılama" anlamlarına gelen *dikê*dir ve bu kelime, özellikle sonraki biçimi *dikaiosynê* olarak, İngilizce "adalet" (*justice*) kelimesinin geniş anlam yelpazesiyle hemen hemen aynı anlama gelmiştir.

Erken Dönem Yunan düşünürleri, hukukun ya maddi kısmıyla yahut da usulüyle ilgilenmeye meyilli olmuşlardır. En eski düşünürler, daha çok uyuşmazlıkları düzene bağlamanın ve topluma düzen getirmenin yollarıyla (usulleriyle) ilgilenmişler. Sonraki düşünürler ise, insanların hayatlarını sürdürdükleri yolu belirleyen kurallara ve standartlara (maddi hukuka) daha fazla ilgi göstermiştir. Ancak bu değişim belli ölçüde, teorik konulara dair önceki kaynaklarda, yani ozanlarda görülmeyen özbilince bağlı düşüncenin ortaya çıkışını yansıtır.[4]

M.Ö. sekizinci yüzyılın sonlarına doğru oluşturulan Homeros'un ve Hesiodos'un şiirleri zaten, uyuşmazlıkların barışçıl yoldan çözümü için geliştirilmiş olan çok basit usule Yunanların atfettiği öneme işaret eder. *İlyada*'da bu, Akhilleus'un büyük kalkanında tasvir edilen yargılama sahnesinde apaçıktır. Bu kalkanda biri savaş halinde diğeri ise barış içinde iki kent devleti resmedilmektedir. Barış içinde olan kentte sadece iki sahne vardır; bir yargılama ve bir düğün; taşradaki kentte ise tek bir sahne bulunur: hasat zamanı. Sahneye bir yargılamanın dahil edilmiş olması, uyuşmazlık çözüm usulünün, barış ve refahın esaslı bir bileşeni olduğu anlamına gelir. Üstelik Homeros'un tasvirinin detayları, bu usulün tipik özelliklerine işaret eder. Sahne, uyuşmazlığı çözmek isteyen davalı ve davacıyı tasvir eder:

---

bakımından Latinceden ve pek çok modern dilden ayrılır. Latincede (*lex*, *ius*), Fransızca (*loi*, *droit*), Almanca (*Gesetz*, *Recht*) vd. ile karşılaştırın.

4 Bu şiir sanatı belki de büyük ölçüde yazının yardımı olmaksızın oluşturulmuş ve aktarılmıştır. Yazının ortaya çıkışından önce maddi hukuktan bahsetmek zordur, çünkü Hesiodos'un *İşler ve Günler* eserinde olduğu gibi, sözlü kültürlerde, her türlü (hukuki, ahlaki, pratik ve dinî vb.) kuralın birbirinden ayırdedilmemesi yönünde bir eğilim vardır. Yazı, hukuk kurallarını diğer kurallardan ayırt etmenin yolunu sağlar. Daha fazlası için bkz. Gagarin 1986, 1-17.

Bu esnada *agora*da toplanıyordu bir kalabalık,
Ölmüş bir adamın kan diyeti için tartışırken iki adam.
Biri yeminler ediyordu her şeyi ödedim diye
ve haykırıyordu kalabalığa. Öteki kabul etmiyordu hiçbir şeyi.
İkisi de istekliydi çözüm için bir hakeme başvurmaya.
Halk bağrışıyor, kimi birinden yana çıkıyor, kimi ötekinden,
ama haberciler dizginliyordu onları. Yaşlılar
yontulmuş taşlar üstünde oturuyordu, kutsal bir çemberde,
ellerinde; sesini yükselten habercilerin asaları.
Sonra iki adam aceleyle onlardan önce, sırasıyla verdiler
hükümlerini. İki külçe altın duruyordu ortada,
aralarından en düzgün yargıyı verene hediye olarak.
(*Il.* XVIII.497–508, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 6)

Bu iki adam, öldürülen biri için yapılacak tazminat konusunda görüş ayrılığı içindedir. Tam olarak neye dair görüş ayrılığı içinde oldukları fazlasıyla tartışılmıştır, ama burada bizi ilgilendirmiyor,[5] zira usule ilişkin detaylar yeterince açıktır. Şahıslar bir çözüm aramakta, bu yüzden de uyuşmazlığı, *agora*ya (merkezî toplantı/toplanma alanına) taşımaktadırlar. Yaşlılar burada sırf davayı görmek üzere bir araya geleceklerdir. İzleyiciler ve destekçiler oturuma katılmakta, düşüncelerini ve hislerini konuşarak veya çeşitli sesler çıkararak dışarı vurmaktadır; nitekim düzeni sağlamakla görevli kişiler onları dizginlemek zorunda kalır. Davacı ve davalı sırayla iddia ve delillerini sunmakta, ardından da yaşlılar görüşlerini açıklamaktadır. Neticede bu görüşlerden biri, "en düzgün hüküm (*dikē*)" olarak (belki de oybirliğiyle) belirlenmekte ve bu görüşü veren yaşlı ödüllendirilmektedir. Burada söylenmeyen çok şey var (Homeros elbette bir hukuk tarihçisi değildi), ama ideal olarak (farz edebiliriz ki) davacı ve davalı, "en düzgün" (hakkaniyetli, en kabul edilebilir, en adil) hükmü kabul etmişlerdir ve uzlaşmışlardır; böylelikle toplum, barış halinde kalmaya devam etmiştir.

Tam da burada, Yunan usuli adalet kavramının temel özelliklerini görüyoruz. Öncelikle, bu usul, tıpkı *agora*da gerçekleşen bütün büyük toplantılar gibi halka açıktır ve toplumun çoğu oradadır. Toplumun saygı duyulan üyelerinden küçük bir grup "yargılama yapmaktadır" yani onlar,

---

* *İlyada*'dan yapılan bu ve sonraki çeviriler için Homeros, *İlyada*, (Çev. Azra Erhat, A. Kadir), Hasan Âli Yücel Klasikleri Dizisi, İş Bankası Yay., 2014'ten faydalanılmış, ancak İngilizce metindeki farklılıklar uyarlanarak çeviriye yansıtılmıştır. -ç.n.

5 Başlıca olasılıklar, ödemenin miktarı veya üzerinde anlaşılan ödemenin yapılıp yapılmadığı ya da ödemenin kabul edilmek zorunda mı olduğu yoksa kabul edilebilecek mi olduğu hakkındadır. Daha fazla kaynak atfıyla birlikte bkz. Gagarin 1986, 26-33.

en iyi ("düzgün") kararı aramaktadırlar. Yargılamanın diğer sahnelerinde çoğunlukla tek bir hakim vardır, ama bu farklılık, diğer özellikleri etkiler gözükmemektedir. Bütün süreç sözlüdür: Davacı ve davalı, iddia ve cevaplarını sözlü olarak sunmakta; hakimler kararlarını sözlü olarak açıklamaktadırlar ve kalabalığa dahil olanlar da duygularını dile getirmektedir. Yüksek düzeyde bir toplumsal katılımla, tipik bir Yunan sahnesidir; gürültülü ama yine de düzenli. Hedef, erken dönem şiirinde adaletin temel metaforu olan "düzgün" karardır.[6] Ve kararın infazı/icrası için bir yöntem olmadığı için (ki aslında infaz/cebren icra, Homeros'un tasvir ettiği esnek yapılı toplumla pek de bağdaşmazdı), "en düzgün karar", bir çeşit oybirliğiyle elde edilmeliydi ve sonuç, en azından uzun vadede, toplumun desteğini arkasına almalıydı.

Bu usulün önemi, Homeros'un çağdaşı Hesiodos'ın eserinde de kendini gösterir. Hesiodos bu usulü, kardeşi Perses'le mirasın paylaşımı konusunda yaşadığı bir anlaşmazlık sürecinde doğrudan tecrübe ettiğini anlatır. *İşler ve Günler*'de, Perses'in, babalarının malından kendine düşen adil paydan daha fazlasını almaya çalışmasından şikayetçi olur ve davaya bakmak isteyen "hediye düşkünü kralların", Perses'in tarafını tutma ihtimalinden endişe eder. Uzun bir pasajda (*İG* 213-85) öncelikle Perses'i, sonra kralları, sonra tekrar Perses'i, "çarpık" adalete boyun eğmemeleri konusunda uyarır; zira uzun vadede çarpık adalet, kıtlıkla ve bütün toplumun yok olmasıyla sonuçlanacaktır; buna mukabil düzgün adalet, refah getirecektir. Hesiodos öğüdünü, aşağıdaki sonuçla özetler:

> Buydu Zeus'un insanoğlu için buyurduğu hayat tarzı (*nomos*):
> Balıklar, yırtıcı hayvanlar ve kuşlar için o,
> birinin diğerini yemesine izin vermiştir, çünkü yoktur aralarında adalet (*dike*);
> ama insanoğluna adalet duygusu bahsetmiştir ve bu,
> çok daha iyidir. Eğer biri adil bir şekilde (*ta dikaia*) konuşmak isterse,
> tam bir bilgiyle, her şeyi gören Zeus onu müreffeh kılar,
> ama biri şahitlik yaparken yemin altında bilerek yalan söylerse
> ve bu şekilde adaleti zedelerse, onulmazcasına helak olur.
> O andan itibaren ailesi karanlıktan çıkamaz,
> daima refah içinde yaşarken yeminine bağlı kalan.[7*]
> (*İG* 276-85, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 19).

6 "Düzgün" bir karar, aslen, uyuşmazlık konusu olan bir parça araziyi ayıran düzgün sınır çizgisi olmuş olabilir, ama bu metaphor sıklıkla, doğru, dürüst, tarafsız ("dobra konuşma") olan konuşma için de kullanılmıştır.

7 * *İşler ve Günler*'den bu (ve aşağıda *Theogonia*'dan yapılan) çeviriler için Hesiodos, *Theogonia* ~ *İşler ve Günler* (Çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu), Hasan Âli Yücel Klasikleri Dizisi, İş Bankası Yay., 2016'dan faydalanılmış, ancak İngilizce metindeki farklılıklar uyarlanarak çeviriye yansıtılmıştır. -ç.n.

Homeros gibi Hesiodos da, yargılama usulünün önemini kavramıştır; yozlaşmış bir usul helak olmaya götürür; oysa adalet refah getirir. Hesiodos da Homeros gibi adaletin, adil bir konuşma gerektiren sözlü bir usul (bu noktada dürüst bir şahitlik ve hakiki bir yemin) olduğunun farkındadır.

Hesiodos bu usulü, uyuşmazlıkların çözümü bakımından, Tanrıçaları, bir krala verebilecekleri lütuf için övdüğü *Theogonia*'nın [*Tanrıların Doğuşu*] ilgili kısmında da tasvir etmektedir:

> Zeus'un kızları [Tanrıçalar] hangi kralı yüceltirse, ve
> doğumunda Zeus'un beslediği krallardan hangisine çevrilirse gözleri,
> o kralın diline bal dökülür ve
> ağzından bal damlar onun da, ve bütün
> halkın gözü onun üstünde olur, haklı olanın (*diakrinonta themistas*)
> ne olduğunu dosdoğru yargılarla (*dikai*) çözdüğü zaman.
> Marifetini kullanarak hiç yanılmadan söylediği sözler,
> son verir hemen en büyük çatışmalara.
> İşte böyle akıllı krallar vardır:
> haksızlığa uğramış insanları, *agora*da,
> tatlı sözlerle kolayca ikna ederek iyileştiren.
> Halkın ortasında yürüdüğü zaman
> bir tanrı gibi sayılır, yumuşak davranışıyla, ve kalabalıklardan ayrılır.
>
> (*Th.* 81–92, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 19-20).

Tek bir hakim olmasına rağmen burada da usul, Homeros'un tasvirine birkaç noktada benzerdir. Öncelikle yargılama, bir kalabalığın toplandığı *agora*da gerçekleşir; insanlar, uyuşmazlıkları için bir çözüm bulmak veya zararları için bir tazminat elde etme amacıyla *agora*ya gelmektedir. Kralın başarısı, bir ölçüde zekasına ve düzgün (hakkaniyetli, adil) bir çözüm bulmasına bağlıdır, ancak Hesiodos'un ana fikri, Tanrıçaların yardımıyla kralın aynı zamanda başarılı bir konuşmacı olduğudur. Tatlı dili, kelimelerin "teskin edici bir akıntısıdır" ve insanları (tarafları ve destekçilerini), "yumuşak sözlerle" ikna eder. Bir diğer ifadeyle, marifetli kral, sadece bir uyuşmazlığa dair hakkaniyetli kararı verebilen değil, aynı zamanda bunu etkili olarak ifade edebilendir; bu sayede her iki taraf karardan memnun kalarak kararı kabul edecektir. Böyle bir kral, bir tanrı gibi onurlandırılır.

Uyuşmazlıkların çözümüne yönelik daha kısa pek çok atıfla birlikte bu sahneler,[8] Yunanların o zamanlar hukuku, uyuşmazlıkların etkili bir usulle hakkaniyetli bir şekilde çözülmesi bağlamında nereye oturttuklarını gayet iyi resmetmektedir. "Düzgün" adalet, öncelikle, davacı ve davalının iddia ve savunmalarını dinlemek için bir usulün varlığını gerektirmiştir.

8 Bu sahnelerin bir değerlendirmesi için bkz. Gagarin 1986, 19-50.

Bu koşul, Hesiodos'a atfedilen, ama muhtemelen daha sonraları türetilen ilkede özetlenmektedir: "İki tarafı da dinlemeden bir davada hüküm verme" (Hesiodos, fra. 338, akt. Merkelbach ve West 1967). [9] Bu dinleme [duruşma], halka açık bir ortamda, yani toplumun bütün üyelerine açık olarak yapılır ve otorite sahibi figürler olarak bir hakim veya bir hakim heyeti (çoğunlukla krallar) iddiaları dinleyerek kararı verirdi. Düzgün *dike*, zararlar için yeterli bir tazmin öngörürdü ve büyük ölçüde tarafları tatmin ederdi. Bütün bu süreç sözlü olarak cereyan ederdi: Davacı ile davalı ve hakim (ve belki izleyiciler) tarafından yapılan konuşma eylemleri, bir hakimin verdiği ikna edici düzgün kararla sonuçlanırdı. Hesiodos'un şikayetinin belirttiği üzere, bu usul her zaman öngörüldüğü gibi işlemezdi, ama düzgün adalet, davacı ile davalı arasındaki uyuşmazlığı çözmekle kalmaz, aynı zamanda toplumun genel ahengine ve bağına da katkı sağlardı.[10]

1.2. Yazılı Hukuk Kurallarının Doğuşu

Homeros'un ve Hesiodos'un şiirleri, Yunanistan'da Antikçlağ'ın başlarında (yaklaşık olarak M.Ö. 700-500 arasında) uyuşmazlık çözüm sürecinin iyi bilindiğini göstermektedir. Tipik Yunan siyasi yapısı olan *polis*in ("kent devleti" veya "kent") o dönemdeki temel özelliklerini de anlayabiliriz. Yunanistan, Klasik Dönem'de (M.Ö. 500-322) ve sonrasında, bağımsız kent devletleri birliği olarak varlığını sürdürmüş ve bunda her bir *polis* kendine ait hukuk kurallarıyla yönetilmiştir.[11] Daha eski çağlarda pek çok kent devletinin siyasi yapısı, en az bir danışma organına sahip bir tür oligarşiydi. Demokrasiler, oy hakkının, servet sahibi olanların dışındakilere genişlemesiyle gelişmiştir. Bazı kent devletleri ise bir "tiranlık" dönemi veya gayrimeşru tek adam yönetimi yaşamıştır.[12]

---

9 Bu parçalar, Hesiodos, *The Homeric Hymns and Homerica*, (ed.) Evelyn-White 1914'te yer almamaktadır.

10 Benzer bir usulün, dünyanın diğer taraflarındaki başka pek çok erken dönem toplumlarında da bulunduğunu not edelim; ör. bkz. Köhler, 1956.

11 Elbette, bu çok sayıdaki bağımsız hukuk düzenleri arasında benzerlikler vardı ve bazı küçük kent devletleri, daha büyük kent devletlerinin kurallarını bazı ufak değişikliklerde benimsemişti; ama sorunlu olan husus, bizim kullanışlı bir şekilde "Yunan hukuku"ndan bahsedip bahsedemeyeceğimizdir. Daha fazla tartışma için bkz. Todd 1993, 15-6, 32-3 ve orada atıf yapılan diğer eserler.

12 "Tiranlık" Yunanca *tyrannis*'ten türetilmiştir, ancak pek çok tiran, yüce gönüllü olarak yönetmişler ve kendi kentlerinin kültürlerini geliştirmek için çok şey yapmışlardır. Atina'nın tiranı Pisistratus (M.Ö. altıncı yüzyıl), "bir tirandan çok yurttaş gibi" yönetmiş ve hukuk kurallarını, kendi yönetiminden önce olduğu haliyle devam ettirmiştir; hatta cinayet işlemekle suçlandığında, mahkeme önüne bile çıkmıştı, her ne kadar onu suçlayan kişi çıkmamış olsa da (Aristoteles, *AD* 16).

Farklı kent devletleri için elimizdeki bulgular epey çeşitlilik göstermektedir,[13] ancak hiçbiri, Antikçağ boyunca, Yunan kent devletlerinin çoğunda (belki hepsinde), şairler tarafından tasvir edilen hukuki sürecin, yazılı hukuk kurallarına dayalı daha resmî bir hukuk sisteminin ortaya çıkmasının temellerini teşkil ettiği varsayımıyla çelişmez. Yazılı kuralların ortaya çıkmasıyla ve *polis*in nüfus ve yetke bakımından büyümesiyle daha zorunlu bir hukuki sürece ve uyuşmazlık çözümlerinin infazına devletin belli ölçüde müdahil olmasına yönelik genel bir değişim söz konusu oldu; ancak Klasik Dönem'de bile, dava ve sonuçları, büyük oranda bireylerin inisiyatifine bağlı kalmıştır. Nihayet, sözlü bir yargılama usulünün temel yapısı, hukuki meseleler için yazının kullanımı yaygın bir hal aldıktan epey sonra bile Klasik Dönem boyunca yerli yerinde kalmıştır.

Yazı Yunanistan'da M.Ö. 750 civarında ortaya çıktı.[14] Başlarda sadece bir tanrıya ithaflar, kişisel duygular ve diğer duvar yazıları gibi özel durumlar için kullanıldı. Bir yüzyıldan daha fazla bir zaman sonra, kamusal meseleler için de kullanılmaya başladı ve M.Ö. 650'den bir müddet sonra başlayan ilk kamusal yazıtlar, belirgin biçimde hukuki mahiyetteydi. Bu yazıtlar, daha sonraki tarihî kaynaklarla birlikte, sonraki yüzyıl boyunca (yak. M.Ö. 650-550), bütün bir Yunanistan'daki kent devletlerinin, hukuk kurallarını yazıya geçirerek alenileştirmek için yazıyı kullanmaya başladıklarını göstermektedir. Bazı kent devletlerinde ilk kanunları onları ilk yazıya aktaran az sayıdaki isimle tespit etmek mümkündür: Lokrili Zaleukos (geleneğe göre ilk kişidir, M.Ö. yaklaşık 650), Spartalı Lykurgos (M.Ö. yedinci yüzyıl, ancak muhtemelen efsanevi bir kişidir) Atinalı Drakon (M.Ö. yaklaşık 620) ve onu takip eden Solon (M.Ö. 590). Yazıdan hazzetmeyen Sparta dışında neredeyse bütün kent devletleri, hukuk kurallarını yazıya dökmüş ve onları, çoğunlukla, *agora* veya tapınak gibi belirgin kamusal mekanlarda sergilenen taşlar üzerine kazımışlardır. Bu dönemde hukuk kuralları, bu şekilde sergilenen neredeyse tek kamusal belgelerdi, dolayısıyla bazı kent devletlerinde yazı, hukuk kuralıyla eş anlama geliyordu ve "yazılı olan" ifadesi, kent devletlerinin hukuk kurallarına göndermede bulunmanın bir yolu haline gelmişti.

---

13 Eski ve klasik dönemler için şiir ve arkeoloji yanında kaynağımız, güvenilirlikleri büyük ölçüde değişkenlik gösteren sonraki tarihçilerin ve filozofların açıklamaları yanında hukuk kurallarını kayıt altına alan yazıtları ve diğer gereçleri kapsar. Yazıtlar Yunanistan'ın her tarafında, bir şekilde tesadüfen bulunmuşlardır, ancak çoğunukla eksik ve parça parça haldedir ve anlaşılmaları çok zordur. Van Effenterre ve Ruzé 1994–1995, (Fransızca tercümeleriyle birlikte) eski hukuk yazıtlarının çoğuna yönelik faydalı bir koleksiyondur.

14 Linear B denilen Yunancanın eski bir yazı biçimi, Bronz Çağı'nda kullanılıyordu ama uygarlığın sonuna dek varlığını sürdüremedi (M.Ö. yak. 1200-1100); daha sonra Yunanca olarak bildiğimiz yazı, Yakındoğu yazılarından bağımsız bir gelişmeydi.

Hukuk kurallarını görece daha dayanaklı malzeme üzerine yazmanın ve onları halka açıklamanın bazı sonuçları vardı. Öncelikle, toplumun belirli kuralları, hukuk kuralı olarak belirlensin diye farklılaştırıldı. İkinci olarak, bu tür kurallar, bir istikrar ve süreklilik anlayışı iletmeye başladı. Üçüncüsü, hukuk kurallarının toplumun üyelerine (her ne kadar okuryazarlık nedeniyle tümüne olmasa bile, muhtemelen kamusal işlere genellikle katılanların ve davaya karışması olası olanların çoğuna) açık olmasını temin etti. Dördüncüsü, bu kuralların, özel otoriteye sahip özel bir dizi kurallar olduğunu, yani, yazılı olan (*ta grammata*) veya konulmuş olan kurallar (*hoi thesmoi*) olduğu fikrini taşıdı. Beşincisi, bu kuralların, onların ihdas edilmesinin kaynağı olan otorite sahibi siyasi yapı tarafından desteklendiğini ima etti veya onayladı.[15]

Böylelikle yazı, hukuk kurallarının, *polis* otoritesiyle desteklenen özel bir kural türü olduğu fikrini oluşturdu. Üstelik, yasakoyuculara dair hikayeler, hayli çarpıtılmış (ve bazen açıkça yanlış) olsalar da, toplumdaki pek çok farklı hukuk kuralının birleşik bir bütün olduğu anlayışını ilettiler. Dördüncü yüzyılda bile Atinalı davacılar ve davalılar, "Solon'un kuralları"ndan bahsederken bu ifadeyi Atina'nın bütün hukuk kurallarını kapsar biçimde kullanıyorlardı; oysaki Atina kanunlarının pek çoğu, Solon'un döneminden çok sonra ihdas edilmişti. Yasakoyucular kolaylıkla idealleştirilebilmişlerdir; mesela bazılarına kuralların bir tanrı tarafından verildiği söylenerek (bkz. 1.5.2. Kısım) bu kurallara ilave otorite atfedilmiştir. Özetle; halka açık olan yazılı kanunlar, toplumun, *polis*in otoritesi tarafından desteklenen belirlenmiş davranış kurallarına dair tutarlı bir bütüne (ki biz olsak bu kurallara kent devletinin "hukuk"u derdik) sahip olduğu anlayışını yaymıştır.

Bütün bunlardan, Antikçağ'da Yunan hukukunun, uyuşmazlıkların çözümüne ilişkin sözlü ve dinamik bir usul ile belirlenmiş, sabit ve yazılı kanunların üretken bir bileşimi haline geldiğini anlıyoruz. Her ne kadar bazı düşünürler dikkatlerini usul ya da esastan birine yönlendirmiş olsalar da, Atina için geniş kapsamlı bir kurallar bütünü yapmak yanında siyasi başarılarını yansıtan şiirler de kaleme almış olan Solon, hukukun bu iki yönü arasındaki bağlantıyı şu sözleriyle anlamış gibi gözükmektedir: "Yoksullar ve zenginler için eşit şekilde kanunlar [*thesmoi*] kaleme aldım ve herkese uyan ve herkes için düzgün adalet sağladım" (Solon, frag. 36.18-19, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 27). İşte burada ilk defa, hukukun maddi yö-

15 Girit kent devletindeki Dreros'ta bulunan en eski yazılı kanun (M.Ö. yak. 650-625) şu ifadeyle başlar: "aşağıdakiler, *polis*i memnun eder" (ya da "*polis* aşağıdakileri onaylar"). Dreros kanunu Gagarin 1986, 81-2'de mevcuttur. Bu kanunun bir hükmü için bkz. aşağıdaki 1.3. Kısım.

nüyle (*thesmoi*) yargılama usulünün (*dikê*) birlikte ele alındığını ve onların, insan eyleminin tek bir alanı olduğunun öne sürüldüğünü görüyoruz; ne var ki bu düşünce, o dönem daha fazla geliştirilmemiştir. Ancak Solon'un dizeleri, Antikçağ'da Yunanların, yazılı hukuk ve uyuşmazlık çözüm usulünün bütünsel bir birlik teşkil eden varlığı için tek bir sözcüğe sahip olmasalar da, onlar arasındaki bağı anladıklarını gösteriyor.

M.Ö. altıncı ve beşinci yüzyıllardaki diğer düşünürler de, adaleti (*dikê*), yargılama usulü olarak anlamış gözükmektedirler. Örneğin, uyuşmazlık çözümüne yönelik dinamik bir süreç fikri, Anaksimandros'un adalet metaforunu, kozmosun hareket tarzını tasvir etmek için kullanmasının altında yatan nedendir: "onlar, zamanın değerlendirmesine uygun olarak, adaletsizlik (*adikia*) için birbirlerinin hakederini (*tisis*) verirler ve adaleti (*dikê*) tesis ederler." Mahkemede hakkını arayan davacı-davalı gibi, elementler de birbirine verebilir ve birbirinden alabilir, ancak zamanla evren, hareketsiz değil dinamik bir süreç olan bir istikrar sağlar. Adalet, uzun vadede, belki zorunlu olarak her bir tikel durum için olmasa bile, adil sonuçlar üreten süreçte yatar. Benzer şekilde Heraklitos'un paradoksal adalet (*dikê*) ve ihtilaf denklemi de (Heraklitos, DK 80, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 22) adaletin özünün, süreklilik değil, taraf çekişmesinin dinamik bir süreci olduğu fikrini taşır. Ancak Heraklitos da, kent devletinin varlığını sürdürmesi için maddi hukukun önemini anlamıştır: "İnsanlar, kentin surları için nasıl savaşacaklarsa hukuk (*nomos*) için de mücadele etmelidirler (Heraklitos, DK 44, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 7; daha fazlası için bkz. aşağıdaki 1.5.1 ve 1.6.1 Kısımlar).

Usul olarak hukuka yönelik süregiden ilgi, M.Ö. beşinci yüzyılın ortalarında eser vermiş Herodotos'un anlattığı, Yunanistan'daki geleneksel sözlü usulle Doğu'ya özgü yazıyı kullanan hukuki usul arasındaki keskin farkı tasvir eden, Medlerin ilk kralı Deyok'un hikayesinde açıktır (Herodotos, *Tarih* I.96-100, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 80-1). Medler'in hâlâ ayrı köylerde yaşadıkları zamanlarda Deyok, antik bir Yunan hakim gibi davranıyordu: İnsanların, uyuşmazlıklarını çözmesi için başvurulan seçkin bir yurttaştı. Kendi köyünde "adaleti (*dikaiosynê*) uygulamak"la nam salmıştı ve kısa sürede diğer köylerdeki insanlar bunu duymuştu ve ona başvurmaya başlamışlardı. Sonunda uyuşmazlıklarını, Deyok'tan başkasına götürmez olmuşlardı ve Deyok da (tabiri caizse) uyuşmazlık çözümü piyasasını ele geçirmişti. Kendine verilen bu gücün farkında olan Deyok günün birinde kendi işleriyle ilgilenmesi gerektiğini söyleyerek davaları çözmeyi bıraktı. Hemen hukuksuzluk (*anomia*) ve düzensizlik baş gösterdi. Durum katlanılmaz hale gelince, bir grup Medli toplanarak bir monarşi kurmaları gerektiğine karar verdiler.

Doğal olarak Deyok'u ilk kralları olarak seçtiler.

Deyok kral olur olmaz, adalete ilişkin bütün yaklaşımı değişti. Büyük bir saray inşa ederek insanlardan uzakta kendini oraya kapatıp bütün işleri ulaklarla halletmeye başladı. Herodotos'un anlattığı üzere, özellikle hukuka ilişkin olarak Deyok,

> katı bir adalet koruyucusuna dönüştü. İnsanlar, davalarını ona yazılı olarak sunmak zorundaydı; sonra o, kararını verir ve insanlara gönderirdi. Hukuki uyuşmazlıkların bu usulüne ek olarak, diğerlerini de tesis etmişti: eğer birinin, bir başkasına saldırdığını duyarsa, saldıran kişiyi çağırtır ve ona, suça uygun bir ceza verirdi; ayrıca krallığın her yerinde ajanları ve muhbirleri vardı (Herodotos, *Tarih* I.100).

Herodotos bu hikayeyi, tarihî bir olay olarak aktarır, ancak pek çok bilim insanı bunun kurgusal olduğunu düşünmektedir. Biz bunu, Deyok'un ilk başta uyduğu Yunan hukuk usulü ile kral olur olmaz uyguladığı Doğu tarzı adalet anlayışını mukayese eden bir söylev olarak görüyoruz. Deyok kral olduğunda hukuk; bütün topluma açık, sözlü bir usulden, mutlak hakimin kral olduğu (muhtemelen kendisinin hukuka tabi olmadığı), kararı tek başına ve yazılı olarak verdiği, yazıya dayalı kapalı bir usule dönüşmüştür. Bu nedenle hukuk, halktan koparılmış ve tek bir yönetici tarafından kontrol edilmiştir. Bu açıdan hikaye, Yunanların, kendi geleneksel sözlü ve halka açık usullerini korumaya ve bu sayede hukuku sıradan insanların katılımına açık tutmaya atfettikleri önemi gösterir biçimde de anlaşılabilir.

1.3. Klasik Kent Devletinde Hukuk

M.Ö. beşinci yüzyılda, özellikle de 450'den sonra, hukuka ilgi ve hukukun kullanımı önemli düzeyde artmıştır. Bu dönem bakımından Atina'ya odaklanacağız zira Atina; hukuk kurallarının ve kararnamelerin yazıya aktarılmasının geliştiği ve mahkemelerin kullanılmasının çarpıcı biçimde genişlediği, beşinci ve dördüncü yüzyılda Yunanistan'ın siyasi ve kültürel bakımından lideri konumundaki kent devletidir. Atina hukukuna dair bilgi kaynaklarımız, diğer kent devletlerininkini hayli aşmaktadır. Yazılı kanun metinleri yanında bu kaynaklar ayrıca, drama, tarih (özellikle, Aristoteles'e atfedilen ancak muhtemelen öğrencilerinin kaleme aldığı *Atinalıların Devleti*) ve en dikkat çekici olarak da gerçek yargılamalara sunulmak üzere yazılmış olan yüze yakın konuşma metnini içermektedir. Ancak Atina'ya değinmeden önce, her ne kadar zamanında pek önemli olmamışsa da, bize, on iki sütun ve yaklaşık üç bin kelimeden oluşan ve özellikle aile ile mülkiyet meselelerini ele alan bir dizi hukuk kuralını kapsayan, en geniş kapsamlı ve en iyi korunmuş yazılı hukuk yazıtını, Gortina Kanunname-

si'ni bırakmış olan Girit'teki Gortina kent devletine kısaca bir göz atalım. Gortina'daki hukuka dair, bu Kanunname'den ve diğer bazı başka hukuki yazıtlardan çıkarabildiklerimiz dışında başka bir şey bilmiyoruz, ancak ilginçtir ki bu belgenin daha ilk cümlesi, hukuk usulünün, hukuk dışı eylemlere önceliği olduğu ilkesini saptıyor: "Özgür birinin veya bir kölenin statüsüne itiraz etmek isteyen kişi, [statüsüne itiraz etmek istediği] o kişiyi, yargılama yapılmadan önce alıkoyamaz." Takip eden hükümler, bu kuralın ve uyuşmazlık konusu edilen olayların yargılanmasına dair usul kurallarının ihlali halinde yüksek miktarda para cezası öngörmektedir. Eskiden cari olan ihkakıhak sistemine karşın hukuka yönelik bu destek kayda değerdir; nitekim yedinci yüz yıl kadar erken bir döneme dek giden yazıya geçirilmiş hukuk kuralının sayısı da dikkat çekicidir.

Gortina'daki eski hükümlerden biri, *kosmos* diye bilinen en üst düzey kamu görevlisinin görev süresini, yeniden görev alabilmek için en az üç yıllık bir ara öngörmek suretiyle sınırlamaktadır. Dreros'taki benzer bir hüküm, on yıllık bir arayı zorunlu kılmaktadır.[16] Gortina'daki ve diğer yerlerdeki üst düzey kamu görevlisi olan bu *kosmos*lar ve diğer kamu görevlileri, hukuku düzgün bir şekilde uygulamazlarsa para cezasına çarptırılabilirlerdi.[17] Bu tür hükümlerin bulunduğu Gortina ve diğer bazı kent devletleri, aristokratik yönetim yapısına sahipti; ancak hepsi, en üst düzey kamu görevlilerinin, diğer herkes gibi hukuka tabi olduğuna yönelik ortak bir düşünceyi paylaşıyor görünmektedirler.[18] Bu tür hükümler, diğer delillerle birlikte, bütün Yunanların "hukukun üstünlüğü" ilkesine bağlı olduklarına işaret etmektedir.

Atinalılar hukuka genel itibarıyla benzer bir önem atfetmişlerdir. Buna yönelik en eski ve en iyi bilinen teyitlerden biri, Aiskhylos'un *Oresteia* üçlemesinde, Orestes ve (Orestes'in annesinin intikam tanrıçaları olan)

16 Gortina'daki hüküm IC 4.14'ün ikinci paragrafıdır (akt. Gagarin 1986, 93-4); Gortina Kanunnamesi'nin 1. paragrafı kamu görevlilerine ilişkindir. Dreros kanunu için bkz. Gagarin 1986, 81-2.

17 Bkz. bir önceki dipnot: Yunanistan'da, kanunda belirtildiği şekilde görevlerini yerine getirmeyen yargı görevlilerinin cezalandırılması çok olağandı ve benzer hükümler diğer kent devletlerinde de bulunmaktaydı; ör. bkz. van Effenterre ve Ruzé 1994–1995, 1: no. 78 (Tirins, M.Ö. yedinci yüzyıl), ve 2: no. 95, par. 11-3, 48-9 (Taşoz, M.Ö. beşinci yüzyıl).

18 Hukuk dışı alıkoymaya ilişkin Gortina Kanunnamesi'ndeki hükümlerden biri (1. Sütun, 51-5, bkz. Arnaoutoglou 1998, 29-30), bir *kosmos*un suçlayan veya suçlanan olduğu hukuk dışı alıkoyma davalarının, *kosmos*un görev süresinin bitiminden sonra görülmesini öngörür (ancak her türlü para cezası, asıl alıkoyma tarihinden itibaren hesaplanmak zorundadır). Bu; ABD Yüksek Mahkemesinin, Başkan Clinton hakkında, görev süresi boyunca hukuk davası açılabileceğine karar verirken pekala uyabileceği eski bir emsaldir.

Erinyeler'in, annesinin ölümünden Orestes'in sorumluluğuna dair uyuşmazlığın çözümü için Athena'nın yardımını istemelerinde görülmektedir. İlk iddia ve savunmalar dinlendikten sonra Athena, Areopagus olarak bilinen insanlardan oluşan bir mahkeme kurar; çünkü mesele, tek bir Tanrı tarafından çözülemeyecek kadar mühimdir (*Eu.* 470-88). Mahkemenin kararı ve oyunun sonundaki daha genel çözüm, kentin barışını ve refahını, doğrudan hukuki sürecin varlığına bağlar görünmektedir.

Atina'daki hukuk sistemine yönelik desteği, hukuk ile demokrasi arasındaki yakın bağ da kolaylaştırmıştır. Demokrasi; Perikles'in, "burada, herkesin, özel uyuşmazlıkları için hukuk önünde eşitliği vardır" (Thukydides, *Tarih* II.37, akt. Gagarin ve Woodruff 1995) şeklinde ifade ettiği gibi, sadece mahkemeye eşit erişim değil, ama aynı zamanda mahkemelerin halk tarafından kontrol edilmesi demekti. *Atinalıların Devleti*'ne göre, hukuk ile demokrasi arasındaki bu birlik Solon döneminde ortaya çıkmış gibi gözükmektedir. Solon'un "en demokratik" reformları arasında, isteyen herkesin zarar gören taraf lehine dava açabilmesi ve bir hakim tarafından karara bağlanan davalara karşı halk mahkemelerine başvurulabilmesi de yer almıştı.[19] Halk mahkemeleri ilk başlarda, Areopagus aristokratik konseyine ve hakimlere karşı denge unsuru niteliğindeydi, ki zaten o zamanlar hakimlerin hepsi yüksek sınıftan geliyordu. Ancak Solon'dan sonra neredeyse bütün önemli meseleler, çok sayıda sıradan vatandaştan oluşan mahkemelere havale edilmiştir. Solon aynı zamanda, isteyen herhangi bir vatandaşın açabileceği bazı dava türleri oluşturmuştu. Önceden sadece mağdurlar dava açabilirdi, ama Solon, bazı mağdurların kendi adlarına hareket edemeyeceklerini fark etti ve bizzat kendileri tasarrufta bulunamayanlar adına temsilen işlem yapma izni verdi. Bu usul giderek pek çok suç türünü kapsar şekilde genişledi.[20]

Takriben M.Ö. 462'de Areopagus'un gücünü azaltan Ephialtes ve (yine takriben M.Ö. 450'de) mahkeme heyetine ücret ödenmesini kurumsallaştıran Perikles tarafından yapılan M.Ö. beşinci yüzyıldaki diğer reformlar, yargılama usulünü katılmak isteyen herkese açmıştır. Neredeyse bütün hukuki güç artık çoğu davayı karara bağlayan bu halk mahkemelerinde toplanmıştı. Mahkeme heyeti üyelerinin sayısı yüzlerle ifade ediliyor, heyet, katılmak is-

19 Başka bir yerde Aristoteles, Solon'un, "üyeleri halktan belirlenen mahkemeleri oluşturmakla demokrasiyi inşa [ettiğini]" söyler (Aristoteles, Politics II. 12.1274a2-3)

20 Bu yeni usul, onu, *dikê* olarak adlandırılan geleneksel davadan ayırt etmek için *graphê* (muhtemelen suçlama yazılı yapılmak zorunda olduğu için "yazı") olarak adlandırıldı. Bazı açılardan, *graphê* ile *dikê* arasındaki ayrım, sırasıyla, ceza davaları ile özel hukuk davaları arasındaki ayrıma ayna tutmaktadır, ama önemli farklılıklar da vardır, örneğin cinayet suçu Yunanlar için her zaman bir *dikê* olarak kalmıştır.

teyen vatandaşlardan teşkil ediliyordu. M.Ö. beşinci yüzyılda aynı zamanda *nomos* ("örf-âdet", "teamül"), *thesmos*'un (vazedilmiş olanın) yerini alarak "hukuk" yerine geçen kavram oldu. Bununla, muhtemelen, kent devletinin hukuk kurallarının dışarıdan dayatılmayıp kentin örf-âdet ve geleneklerinin doğal bir gelişimi olduğu kanısını vermek amaçlanmıştır. Bütün bu reformların bir sonucu, M.Ö. beşinci yüzyılda dava sayısının çok fazla artması olmuştur; öyle ki, komedya türünün yazarı Aristophanes, Atinalıların dava açma merakıyla sıklıkla dalga geçmiştir (bunun için aşağıdaki kısımlara bkz.). Atinalılar bu konuda çeşitli reformlara girişmişlerdi; en dikkat çekeni, bazı davalarda, mahkeme heyetinin beşte birinin oyunu alamayan bir davacının sert cezalar ödemek zorunda kalmasıydı. Ancak Atinalılar genel olarak, şikayeti olan insanların mahkemede kendilerini ifade etmelerinin, dava sayısının azaltılmasından daha önemli olduğunu düşünmüşlerdir.

Başka bir önemli gelişme ise, M.Ö. dördüncü yüzyılda siyasi kararların, gittikçe artarak halk mahkemeleri tarafından, özellikle de *graphê paranomôn*, yani "hukuka aykırı kararnamelere (*para-nomos*lara) karşı dava" yoluyla verilmesiydi. Bu usulle herhangi bir vatandaş, yürürlükte olan bir hukuk kuralını ihlal ettiği gerekçesiyle Meclisin bir kararnamesine karşı dava açabilirdi. Bu usulden neşet eden yargılama, genellikle kararnamenin hukuki geçerliliğini ve dahası onun yerindeliğini de değerlendirirdi. Böylesi en bilindik dava, (M.Ö. 330 dolaylarında) "Taç" yargılamasıdır. Ktesiphon Demosthenes'in, Atina'ya hizmetlerinden dolayı bir taçla ödüllendirilmesine yönelik bir kararname teklifinde bulunmuştu. Demosthenes'in muhalifi Aiskhines de teklif edilen bu kararnamenin iki kuralı ihlal ettiği gerekçesiyle dava açmıştı.[21] Demosthenes, Ktesiphon'un savunmasına katılır ve Aiskhines gibi o da büyük oranda, muhalifinin karakterine ve siciline saldırarak kendi kamu hizmeti sicilini savunmaya çalışır. Dava anlaşılır biçimde iki rakip arasında siyasi bir davaya dönüşmüş olsa da, tarafların her ikisi de, dar kapsamlı hukuki meselelere az da olsa ilgi göstermişlerdir.[22] Bu da, çok mühim siyasi bir davada bile davanın taraflarının, kentin hukuk kurallarına bağlı kalmaya yönelik bir yükümlülük hissettiklerini göstermektedir. Bu tür davalar aynı zamanda, "hukukun üstünlüğü"nü desteklemek yönünde bir yükümlülük hissinin göstergesidir, ancak diğer davalarda davanın tarafları bazen hukuk kurallarını büyük ölçüde göz ardı

21 Söz konusu kurallardan biri, tiyatroda taç ödülü vermeyi hukuka aykırı kılarken, diğer kural halihazırda görevde olan birine taç verilmesini hukuka aykırı saymıştır.

22 İki konuşmacı da, bir modern dönem hukukçusunun yapabileceğine çok benzer şekilde, çeşitli hukuk kurallarına atıf yapmış, anlamlarını ve konuyla alakalarını tartışmıştır.

eder gözükmektedirler.[23]

Hukuku büyük ölçüde özerk bir kurum olarak gören ve genel olarak hukukla siyaseti ayrı tutmak için bütün çabayı gösteren modern liberal demokrasilerin aksine Atinalılar ikisi arasındaki yakın bağı açıkça tanımışlardır. Davanın tarafları bazen mahkeme heyetine, sanki bu heyet Mecliste siyasi bir görüşmeyi dinliyormuşçasına seslenmişlerdir. Önemli davalarda bazen sayıları 1500'e varan çok sayıdaki mahkeme heyeti üyesinin varlığı Meclisle benzeşim kurulmasını kolaylaştırmıştır. Keza heyet üyelerinin başka herhangi bir mesleki ve teknik uzmanlığa sahip olmalarının beklenmemesi de aynı sonucu doğurmuştur. Üstelik o zamanlar meslekten hakim olan kimse yoktu; dolayısıyla bu mahkeme üyeleri, bugün modern sistemlerdeki hakimlere ve jüri üyelerine verilen görevlerin çoğunu yerine getirmekteydi. Günümüzde hukuka, özel olarak eğitim almış meslek mensuplarının alanı gözüyle bakarız ve bu evrende tecrübesiz olanların sınırlı bir rolü vardır. Aynı zamanda siyasi meselelerin hukuki kararları etkilememesi gerektiğini düşünme eğilimindeyizdir, gerçi pratikte çoğu zaman öyle olduğunu kabul edebiliriz. Ancak, modern bir örneği ele alacak olursak, ABD Yüksek Mahkemesi, 2000 yılındaki başkanlık seçiminde, siyasi saiklerden ziyade hukuki temelde karar verdiğinde ısrar etmişti. Açık bir biçimde siyasi mülahazalarla hareket ettiğini kabul etmek genellikle kınanacaktır (oysa, Mahkeme, mesleki eğitim almış dokuz üye yerine, Atina'daki gibi, rastgele seçilen bin vatandaştan oluşmuş olsaydı, durum farklı olabilirdi). Her durumda, Atinalılar, siyasi çıkarların hukuki kararları etkileyebileceğinden endişe duymuyorlardı; hukuk, onların demokratik yönetim biçiminin en önemli ayaklarından biriydi ve siyasi kararları halk mahkemelerine yönlendirmek, yalnızca doğal ve istenilir olandı.

Çağdaş eleştirmenler, Atina mahkemelerinin siyasileşmesinden sıklıkla yakınmışlardır, ancak daha çok Atinalıların dava açma meraklısı olmasına odaklanan Antik Dönem eleştirmenleri tarafından böyle bir yakınma neredeyse hiç dile getirilmemiştir.[24] Aristophanes, *Eşekarıları* oyununun tamamını hukuk sistemini hicvetmeye ayırmıştır (başlık, mahkeme heyetinin, bu böceklerinki gibi uğuldayan sesinden gelmektedir). Ana karakter Philokleon, hakimlik görevine bağımlıdır; ağır cezalar yönünde oy kullanmaya ve davanın taraflarının, önünde diz çöküp yalvarmalarını görmeye bayılır. Aristophanes'in diğer pek çok oyunu, insanların dava açma merakıyla alay etmektedir. Aynı dönemdeki başka bir eleştiri, yazarı-

23 Davanın taraflarının hukuk kurallarını çeşitli şekillerde kullanabilmelerine rağmen hiç kimsenin kent devletinin bir hukuk kuralını doğrudan eleştirmediğine dair bir not için (daha fazla referansla birlikte) bkz. Carey 1996.

24 Dava açma merakı konusunda bkz. Todd 1993, 147–63.

nın tutucu görüşlerinden ötürü yaygın olarak "Eski Oligark"[25] diye bilinen anonim bir eserdir. Yazar, demokrasinin çok kötü bir yönetim olmasına rağmen Atinalıların bu sisteminin, aslında onu kontrol eden en kötü insanların (yani alt tabakanın) işine yaradığı görüşündedir.[26] O, Atinalıların müttefiklerinin, yargılama için Atina'ya gelmeye mecbur bırakılmalarından yakınmakta, ama bu tür yargılamanın, mahkemeler için daha fazla ücret (ve mahkeme üyelerine daha fazla ödeme) anlamına gelmesi ve başka tür gelirler bakımından kentin yararına olduğunu da kabul etmektedir. Bu sistem aynı zamanda, Atinalıların müttefiklerinin işlerini kontrol etmelerine de yardım etmektedir (Sözde-Ksenophon ya da Anonim, *Atinalıların Devletli* 1.16–18).

Atina'nın yargılama usulüne yönelik daha incelikli başka bir eleştiri, nutuk yazarı sofist Antiphon'un (takriben M.Ö. 480-411) *Hakikat Üzerine* başlıklı papirüs el yazmalarında karşımıza çıkmaktadır.[27] Eserin orijinalinin yalnız küçük bir bölümü elimize ulaştığı için, Antiphon'un görüşünün ne olduğunu tam olarak bilemiyoruz; ancak elimizdeki metinde, hukuk sistemine çeşitli eleştiriler yöneltmektedir. Antiphon öncelikle, biri hukuka itaat etmediğinde hiç kimse onu görmemişse, itaat etmeyen bu kişinin herhangi bir cezaya uğramayacağını belirttikten sonra, hukukun gerektirdiklerini yapanlarınsa bu yüzden daha yoksul bir duruma düştükleri gözlemini aktarmaktadır. Devamında şunları söyler:

> Eğer hukuk kuralları, o tür davranışları [yani, kuralın gerektirdiği davranışları] yapanlara bazı faydalar sağlıyorsa ve hukukun gerektirdiği davranışları değil de tersini yapanlara bazı cezalar veriyorsa (süt. 6), o halde çekme halatı görevi gören bu hukuk kuralları, faydasız sayılamaz. Ancak, aslında hukuktan (*nomos*) türeyen adaletin (*to dikaion*), hukukun gerektirdiği davranışta bulunanlara fayda sağlamadığı açıktır. Her şeyden önce hukuk, mağdurun acı çekmesine ve failin eylemini yapmasına izin verir ve zamanında, ne mağdurun acı çekmesini ne de failin eylemini yapmasını engellemiştir. Ayrıca, ceza uyguladığında ne mağduru kayırır ne de faili; zira mağdur acı çektiğine mahkeme heyetini inandırmalıdır, aksi halde hileyle adalet sağlayabilir. Ancak bu yöntem, faile de açıktır (Antiphon, *Hakikat Üzerine*, süt. 5-6, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 246).

---

25 *Atinalıların Devleti* başlıklı bu eser (yalnız Aristoteles'in aynı başlıklı eseriyle karıştırılmasın) yanlış bir biçimde Ksenophon'a atfedilmektedir. Bu eser, Gagarin ve Woodruff 1995, 133-44'te çevrilmiştir.

26 Bu, Thrasymakhos'un hukukun iktidarda olanların lehine olduğu yönündeki görüşlerini (aşa. 1.5.2. Kısım'da ele alınmıştır) öncelemektedir.

27 Metnin tamamı Gagarin ve Woodruff 1995, 244-7'de çevrilmiştir. Bu metin aynı zamanda, *nomos* ve *phusis* konusu için de önemlidir (bkz. aşa. 1.5.3. Kısım). Nutuk yazarı Antiphon ile *Hakikat Üzerine*'yi yazan Antiphon'un aynı kişi oluşu hakkında bkz. Gagarin 2002, 38-52.

Burada Antiphon, hukukun sağladığı faydaya dair geleneksel görüşe itiraz etmektedir. O, yargılama usulünün haksızlık yapmayı engellemediğini ve mahkeme heyetini ikna etmeksizin zararı karşılanmayan mağdur için destek de sağlamadığı görüşündedir. Diğer bir ifadeyle, iki tarafı da dinleme ilkesi, adaleti sağlamamaktadır, çünkü fail suçsuz bulunabilmektedir. Bu itham, yalnız pratikteki hukuk sistemini hedef almamakta, aynı zamanda teorideki sisteme de yönelmektedir; çünkü sistem, (Antiphon'un göz ardı ettiği caydırıcı değeri hariç olmak üzere) haksızlık yapmayı engellemek ya da mağdurun zararını kendiliğinden gidermek yönünde tasarlanmamıştır.

Bazıları mahkemelerdeki konuşmalarına yansıyacak bu eleştirilerine rağmen Antiphon, daha sonraları enerjisini hukuk sistemi içinde çalışmaya yöneltmiş, davacılar için mahkemeye sunmak üzere konuşmalar yazmıştır. Bunlarda doğal olarak, hukuk kurallarını ve hukuk sistemini övmektedir; lâkin, davanın karşı tarafına yönelik olarak, özellikle de yargılama sürecini kötüye kullanılması durumunda sert biçimde eleştirel olabilmektedir. Bu türdeki bir eleştiri, hukukun Yunanlara her yerde bazı temel haklar tanıdığını ileri sürer gibi görünmektedir. Kasten öldürmeyle suçlanan sanık, yargılama öncesinde hapsedilmeyip serbest bırakılmış olması gerektiğini ve istemiş olması durumunda sürgüne gönderilmiş olması gerektiğini ileri sürmüştür: "Bu kural herkese yöneliktir, ancak sen, bütün Yunanların yararlanabileceği bir şeyden yalnız beni mahrum bırakmaya çalışarak kendi özel hukukunu yaptın" (Antiphon, *Hakikat Üzerine*, 5.13, akt. Gagarin ve MacDowell 1998, 54). Hukukun Yunanistan'da her yerde sanığa bu hakkı tanıdığı iddiası, bu davada ihlal edilen bazı temel hakların varlığına yönelik bir farkındalığın, en azından ilkel şeklini akla getirir. Ancak, söz konusu bu davada hukukun o şekilde kullanılmış olmasına yönelik eleştiri, aynı zamanda, bu hakkın temin edilmesi bakımından örtülü olarak hukuku genel itibarıyla övmüş olmaktadır. Gerçekten de hukuk kurallarının övülmesi, beklenebileceği şekilde, M.Ö. beşinci ve dördüncü yüzyıllarda hukuk retoriğinde yaygındır.

1.4. Hukuk Kavramı

Artık, Eski ve Klasik Dönemlerin hukuk kavramının maddi hukuka yönelik unsuruna geçip temel olarak yazılı kanun anlamındaki *nomos*a odaklanabiliriz. Ancak daha en baştan, çok sayıda yazar tarafından ifade edilen ve hukuka dair baskın olarak değerlendirdiğimiz görüşler ile Yunan Hümanizmi olarak adlandırdığımız yaklaşım içinde ortaya çıkan eleştirel görüşleri birbirinden ayırmalıyız. Sözünü ettiğimiz, Yunan geleneksel dü-

şüncesinin çoğunu eleştirel bir incelemeye tabi tutan entelektüel harekettir. Bu hareketin en ünlü sözcüsü, Platon'dan sonra Sofistler olarak bilinen gezici felsefecilerin bazılarını kapsar, ancak bütün sofistlerin geleneği eleştirmediğini ve bütün eleştirmenlerin de Sofist olmadığını akılda tutmalıyız. Bilimle, özellikle de tıpla ilgilenenler, Yunan Hümanizmi'nde bilhassa öne çıkmışlardır.

Hukuk eleştirileri, M.Ö. beşinci yüzyılın sonunda tuhaf biçimde keskinleşmiş olmakla birlikte baskın görüş hem doğayla hem tanrıların iradesiyle uyumlu olan, toplumun güvencesi görülen hukuka yönelik güveni asla terk etmemiş görünmektedir. Bu durum, *nomos* sözcüğünün çok çeşitli kullanımları göz önüne alındığında daha da çarpıcıdır. Yazılı kanun anlamında kullanılmadığında sözcük, hakikate aykırı olan bir görüşe işaret edebiliyordu (bkz. 1.4.2. Kısım) ve bu kullanım, sözcüğe, yazılı kanun anlamında kullanıldığında tuhaf bir belirsizlik katabiliyordu.

Nomos sözcüğü, farklı İngilizce karşılıkları olan geniş bir kullanıma sahiptir ve gerçekten de pek çok modern teori tarafından bu ayrım yapılmaktadır. Ancak Eski Yunanca konuşanlar için belki bu muhtelif kullanımlar, kesin çizgilerle ayrılamayacak şekilde birbirini çağrıştırıyordu. İlk başlarda, *nomos*un normatif ve betimleyici kullanımları açık bir biçimde ayrılmamıştı. Bu, özbilinçten yoksun pek çok kültürde yaygın olan, bir halk arasında geçerli olarak bulunan hukuk kurallarının veya örf-âdet kurallarının, tam da bir tanrı tarafından emredilmiş ve doğru olanlar olduğu yönündeki görüşü yansıtmaktadır. Farklı kültürlerin tecrübeleri, M.Ö. beşinci yüzyılda, düşünen insanların, olan ile olması gereken arasındaki farkı incelemelerine neden olmuştur, ancak bu incelemeler, *nomos* sözcüğünün hissedilen anlamının esasına yönelik olmamıştır. Bu nedenle, göreceğimiz üzere *nomos,* her zaman bazı normatif değerler taşır gibi görünmektedir. M.Ö. beşinci yüzyılın epey sonlarına doğru gelişmiş olan *nomos*un *phusis*e ("doğa"ya, "gerçeklik"e) karşıt olduğu fikri henüz genel bir kabul görmemişti ve de bu fikir, sözcüklerin önceki tarihleriyle ilgisizdi. *Nomos* ile *phusis* karşıtlığı, düşünce tarihindeki önemli bir gelişmedir, ancak bu, kültürel adalete karşıt olarak doğal adalet idealinin kaynağı işlevi görmüştür.

1.4.1. Yaşam Tarzı

Nomos o kadar farklı bağlamlarda kullanılır ki, modern dönemde bu bağlamlarda hukukla aynı kökten gelen bir sözcüğü kullanmak mümkün değildir. Örneğin sözcük; bir yaşam tarzı, bir tarım faaliyeti usulü, bir müzik yapma tarzı, toplumsal etkileşime yönelik bir gelenek vb. anlamlara gelebilmektedir (bkz. Ostwald 1969). Yine de sözcüğün bu kullanımları bile, daha alışık olunan hukuki anlamdan çok uzak olan nüanslardır. Sonunu

farklı bir bağlamda yukarıda 1.1. Kısım'da alıntıladığımız Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inden alınan şu çarpıcı bölümü bir düşünelim:

> Adil bir insan olmak kötüdür,
> daha büyük adaletsizlik daha iyi bir hükme götürürse.
> Ama sanmam
> Zeus'un o bilgeliğiyle buna meydan vereceğine!
> Ama sen Perses, bunu yüreğine kazı:
> Adalete kulak ver, sil kafandan zorbalığı.
> Buydu Zeus'un insanoğlu için takdir ettiği *nomos*:
> Balıklar, yırtıcı hayvanlar ve kuşlar için o,
> birinin diğerini yemesine izin vermişti, çünkü yoktur onların aralarında adalet;
> ama insanoğluna bahsetmiştir adalet duygusu ve bu,
> çok daha iyidir.
> (*İG* 271-80, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 18-9).

Bilim insanlarının uzlaştığı husus, *nomos*un "burada, belli bir davranışı emreden 'kural veya 'buyruk' anlamını taşımayıp davranışın kendisine işaret ettiğidir" ve bunun tanrı buyruğu olması "yalnızca tesadüfidir" (Ostwald 1969, 21). Bu pasajın, kuşların davranışının onların *nomos*u olduğunu ve böyle bir davranışın hiç de bir norm sayılmayacağını ya da davranışın normlar tarafından belirlenen bir şey olmadığını ima ettiği doğrudur. Kuşların *nomos*undan bahsetmek, sözcüğü betimsel olarak kullanmak demektir. Ancak, 271. dizeden anlaşılacağı üzere, insanoğlu söz konusu olduğunda Hesiodos'un kastettiği şudur: İnsanoğlunun olağan davranışının adaletsiz olmasına rağmen Zeus'un *nomos*u öyledir ki, insanoğlu, adaletsiz olarak yaptıkları için önünde sonunda, insani bir yargıç tarafından değilse bile ilahi bir yargıç tarafından cezalandırılacaktır. Ve Hesiodos burada yazılı kurallara yönelmese de, bir tanrı tarafından uygulanan ve beşerî yargıçlar tarafından da uygulanması gereken bir normun ihsanı olarak *nomos*a (yani insanoğlu için adalete) yönelir. Nihayetinde, böyle bir ihsan ile ilahi kurallar arasındaki ayrım yalnızca ufak bir nüanstır.

1.4.2. Yaygın Kanaat

Nomos aynı zamanda, doğru olduğu bilinebilecek olana karşıt biçimde, sadece yaygın olan kanaat veya geleneksel konuşma üslubu için de kullanılabilirdi. Bu, *nomos*un, hukuk için bulduğumuz modern karşılıklardan sapan en dikkat çekici yönüdür. Empedokles *nomos*u *themis*in karşısına koyar: Ölümden korkunç bir yazgı olarak bahsetmek doğru (*themis*) değildir; üstelik, gelenek/örf/yaygın kanaat (*nomos*) uyarınca Empedokles bile ölecektir (Empedokles, *DK* 9, 4-5. satırlar). Demokritos, *nomos*u hakikatin karşısına

koyar. "*Nomos* sayesinde tatlı, tatlı; acı, acı; sıcak, sıcak; soğuk da soğuktur; ancak hakikatte ise [her şey] atom ve boşluktur" (Demokritos, DK 9). Bu kullanımın en meşhur örneği, Pindaros'un *Nomos-Basileus* fragmanıdır:

> *Nomos*, her şeyin hükümdarıdır (*basileus*),
> Ölümlülerin ve ölümsüzlerin,
> Yönetir ve haklı çıkarır en şiddetli olanı
> Yüceler yücesi bir kudretle.
> (Pindaros, *Nomos-Basileus* Fragmanı, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 40-1.)

Pindaros'nn verdiği örnek, Herakles'in, Geryoneus'tan sığırları ve Diomedes'ten de atları çalmasıdır. Bu pasajın yorumu tartışmalıdır, ancak hakim görüş, burada *nomos*un, Herakles'in kahraman olduğu ve eylemlerinin haklı olarak kabul edilmesi gerektiği yönündeki geleneğe göndermede bulunduğu şeklindedir. Şair, iki hikayedeki mağdurlarının tarafını tutar gözükmektedir ve bu nedenle *nomos*un, bir suçu halkın kanaatinde kabul edilebilir kılması gücünden etkilenmiştir. Bu pasaj antik dönemde epey alıntılanmıştır; en ünlüleri Herodotos (*Tarih* III.38, Gagarin ve Woodruff 1995, 82'den alıntılanmıştır) ve Pindaros'un sempatisinin hırsızdan yana olmadığını anlamamış gözüken Platon'daki Kallikles'tir (Plato, *Gorgias* 484b, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 311). Yazılı hukuk kuralı olarak *nomos*un ve bileşik sözcüklerdeki *nomos*un, Pindaros'un kullanımının öngördüğünden daha fazla olumlu çağrışımı vardır. Yine de olumlu kullanım, *nomos*un dilsel belleğini, yapay veya yanlış olabilecek bir şeymiş gibi ortaya koymamaktadır.

1.4.3. Bileşik Sözcükler

Nomos, çeşitli bileşik sözcüklerde de görülmekte ve bu bileşik sözcüklerde asıl anlam doğrudan yazılı kanuna karşılık gelmemektedir[28] (bkz. Oswald 1969, 62-95). *Eunomia,* yani iyi düzen, Atina'daki muhafazakarlar tarafından beğenilen Sparta'nınki gibi belirli hukuk sistemleri için kullanılmıştır. *Anomia*, yani hukuksuzluk ise, eyleme yönelik normları umursamamaktan tutun da bir usul olarak hukuk kuralı yokluğuna varıncaya dek farklı anlamlara gelmektedir. *Anomia*, insanoğlunun yaşamasının mümkün olmadığı; hatta dönemin ismi belirsiz bir yazarının ifade ettiği üzere, yalnız yaşamaktan daha kötü bir durumdur. *Autonomia* ise tam olarak bağımsızlık değildir ve de anlamını yazılı kanundan almaz; çünkü, Kreon'a direnmesi

28 *Eunomia* hakkında ör. bkz. Solon, W 4, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 25-6. İnsanların yaşayamayacağı bir durum olarak *anomia* hakkında bkz. Anon. Iamb. 6.1, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 293 ve ayrıca bkz. yuk. 1.2. Kısım'da özetlenen Deyok'un' hikayesi. Tiranlık karşısında *autonomia*nın değerine yönelik olarak bkz. Hipokratik metin *Hava, Su, Toprak* 16, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 165.

nedeniyle Antigone'ye atfedilmektedir (Sophokles, *Antigone*, 821), ki orada, Antigone'nin kendi adaletini sağlıyor olduğu anlamına gelmektedir. Genel olarak tiranlık tarafından kısıtlanmayan yaşam halidir.

1.4.4. Yazılı Kurallar

Antik Yunanların hukuk kurallarıyla övünmeleri, onların ulusal ve yurttaşlık kimliği algısının önemli bir bileşeniydi. Herodot; Sparta Kralı Demaratos'un Pers Kralı Kserkses'e, kentinin hukuk kurallarını övmesini şöyle anlatır:

> Her ne kadar onlar [Spartalılar] özgür de olsalar, her şeyde özgür değillerdir, çünkü onların da, senin halkının sana göstedikleri saygıdan daha fazlasını gösterdikleri bir efendisi, yani hukukları vardır: galip gelene ya da yok olana kadar savaş meydanında kalmak için (Herodotos, *Tarih* VII.104).

Thukydides *Tarih*'indeki Arkhidamos ile Perikles'in karşıt yöndeki konuşmaları, Spartalıların ve Atinalıların, kendilerine özgü hukuk kurallarına verdikleri önemi göstermektedir (Thukydides, *Tarih* I.84, II.36-7). Hipokratik metin *Hava, Su, Toprak* (akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 165), Yunanların Asyalılara, tiranlığa karşıt olan hukuk kuralları dolayısıyla üstün olduğunu resmetmektedir (aşağıda ele alınan Herodotos, *Tarih* VII.104 ile krş.). Yazılı hukuk kuralının tiranlığa karşı kale duvarı olduğu fikri Klasik Dönem'de tekrar tekrar dillendirilmiştir. Thukydides'e göre, Pers Savaşları zamanında Thebaililer, eylemlerini, o zamanlar kent devletinin yazılı hukuk kurallarıyla değil de bir tiran kliği tarafından yönetiliyor olmasına atıfla mazur göstermişlerdir (Thukydides, *Tarih* III.62). Bu konuda en net ifade Euripides'e aittir:

> Hiçbir şey, bir tiranın olduğundan daha kötü değildir bir devlet için.
> Zira evvela, hiçbir aleni kural yoktur,
> ve bir kişi, hukuka sahip olmakla kontrolü ele alır;
> Kendisi yapar ve kendisi için yapar; ve bu hiç adil değildir.
> Kurallar yazılı olduğunda ise, yoksul da
> zengin de eşit adalete sahip olur.
> (Euripides, *Yak.* 429-37, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 70.18)

1.5. Hukukun Kaynağı

Hukuk kavramı, kısmen, onun kaynağına veya kökenine yönelik teorilerle ete kemiğe büründürülmüştür. Platon'dan önceki dönemde, hukukun üç kaynağı üzerinde durulurdu. Hukuk, tanrılar tarafından verilmiş olabilirdi; dünyevi yasakoyucu tarafından icat edilmiş olabilirdi yahut da

doğa tarafından geliştirilmiş olabilirdi. Kaynağa yönelik her bir görüş, birbirinden farklı hukuk kavramını beraberinde getirmiştir. Antik dönem düşünürleri, hukukun, tanrı veya doğa tarafından buyurulmuş ya da insan icadı bir şey olup olmadığı sorusuyla ilgilenmişlerdir. Hukukun meşruiyeti, ortaya koyduğu sonuca bağlı olmuş gözükmektedir.

Öyle görünüyor ki, hukukun kaynağı hakkındaki Antik Dönem teorileri genel olarak, ya ahlaki bir temel işlevi görmek üzere ya da böyle bir temel olmadığına yönelik bir işlev görmek üzere tasarlanmıştır. Ancak, tarihsel kaynak ile ahlaki temel aynı şey demek değildir. Eğer hukuk kuralları tanrı tarafından buyurulmuşsa, bu, kuralların ahlaki temelinin, kaynağında bulunduğu sonucunu doğurmaz, ama çoğu zaman böyle varsayılmıştır. Bu husus en net ifadesini hukuk kurallarının anlaşmayla/mutabakatla geliştirildiğine dair teoride bulur; bu teori hukuk kurallarını hem meşrulaştırmak hem de gayrimeşru göstermek için kullanılabiliyordu. Erken dönem Yunan düşüncesinin, bir olayın aynı anda hem ilahi hem beşerî nedenlerinin olabileceği olasılığını göz önüne aldığını da akılda tutmalıyız. Benzer şekilde, Anonim İamblikhos örneğinde de göreceğimiz üzere, hukuk kurallarının insan icadı olduğu ve onların doğaya başvurarak savunulabileceği de düşünülebilir.

1.5.1. Tanrıların İhsanı

Bu düşünce Homeros'a kadar dayanır ve genç Sofistler arasında bile görülmektedir. *İlyada*'da Odysseus, "zeki Kronosoğlunun bir değnekle yetki ve *themis* kuralını bahşettiği tek bir kral"dan bahseder (*Il.* II.204-6, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 4). Bu nedenle, yaşamın temel kuralları, yani *themis*, Zeus tarafından verilmişse de krallar tarafından uygulanır. Tyrtaios, temel kuralın, beşerî yasakoyucu Lykurgos'a Apollon tarafından Delphoi'de verildiğine yönelik Sparta görüşünü dile getirir (Tyrtaios, frag. 4, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 23). Bu fikir, hatipler ve şairler tarafından da ele alınmıştır. Gorgias, cenaze merasimi söylevinde, "en ilahi ve evrensel kuraldan; yani birinin gerekli şekilde ve zamanda konuşması, susması ve harekete geçmesi"nden bahsetmiştir (Gorgias, *DK* 6, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 203).

Bu düşünceyi, aynı zamanda, günümüze ulaşan tragedya yazarlarının üçünde de; yani Aiskhylos (*Yak.*, 670-3'de) ve de Sophokles ile Euripides'te aşağıdaki şekilde görmekteyiz:

Koro:
Ey kader! Hep benimle ol
Ol ki her daim sürdürebileyim
kutsal saygıyı sözlerimde ve eylemlerimde
o yüksek kanunlara,
en parlak göklerde
insan eliyle değil
tek babaları gökyüzü tarafından yaratılan.
Ölse de insan, asla unutulmayan
tanrılar arasında ve asla eskimeyen
o kanunlara. (Sophokles, *KO* 868-71)

İon:
Sen Apollo, güçlü olduğundan, erdem için uğraş.
Ölümlü olan biri
doğuştan kötüyse tanrılarca cezalandırılır;
O halde nasıl olur da senin kuralları yazman adil olur
biz ölümlüler için, hem de kendin
bir hukuksuzluk suçlamasına maruz kalırken?
(Euripides, *İon* 439-43, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 67)

Sisyphos Fragmanı'nın yazarı (Sofistleri taklit eden Kritias ya da Euripides) bu görüşü sorgulayarak, akıllı bir insanın beşerî cezaya tabi insanların özel alanda ve kamusal alanda hukuka itaat etmelerini sağlamak için tanrı korkusunu icat ettiğini ileri sürer; fakat bu düşünce, insanların genel olarak, beşerî kuralların arkasında tanrıların olduğuna inandıklarını varsayar (*Sisyphòs Fragmanı*, 12-5 satırlar, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 261).[29] Antiphon, beşerî kuralları tanrıların istencine paralel görür: "her kim birini hukuksuz yere öldürürse, tanrılara karşı günah işlemiş ve beşerî toplumun kurallarını ihlal etmiş olur" (Antiphon, *Tetralogy* 3.a2, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 237). Herakleitos, beslenme imgesini kullanarak, beşerî hukukun kutsal hukuk tarafından desteklendiği yönünde daha incelikli bir düşünceyi dile getirir:

> Bilgece konuşanlar, herkes tarafından paylaşılanları güçlü bir biçimde savunmalıdır; tıpkı bir kent devletinin sadece çok daha güçlü biçimde kurallarını savunduğu gibi. Çünkü bütün beşerî kurallar, bir kutsal hukuk tarafından beslenir; [bu kutsal hukuk] istediği kadar kontrol eder; o her şey için yeterlidir ve üstündür (Herakleitos, DK B 114, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 152).

29 Bu fragmanın kaynağına ilişkin olarak bkz. Kahn 1997. Genellikle Kritias'a atfedilse de yakın zamanlı bir görüş bunu, Euripides'in kayıp oyunundan bir fragman olarak değerlendirmektedir.

1.5.2. İnsan İcadı ya da Anlaşması

En azından erken klasik dönemden beri, kurallar külliyatı, Spartalı Lykurgos ya da Atinalı Solon gibi ünlü yasakoyuculara atfedilmiştir. Eski çağlara ait olmak ve bu isimlerin otoritesi, onlarla anılan kurallara meşruiyet vermiş ve onların devamlılığını sağlamıştır; bunun yanında kurucu bir yasakoyucunun kurallarının, bir tür birlik oluşturduğu düşüncesini üretmiştir (daha fazlası için bkz. yuk. 1.2. Kısım). Atina'nın hukuk kurallarından Solon'un kuralları olarak bahsetmek, onlar bakımından, günümüz ABD'sinde kurucu babalardan bahsetmenin uyandırdığı türde bir tür saygıya davet demektir. Yasakoyuculara dair efsaneler, ilahi kaynakları dışlamak zorunda değildir; aslında gördüğümüz üzere Lykurgos efsanesi, ilahi kaynakla uyumludur.

Ancak, M.Ö. beşinci yüzyılın ikinci yarısında, çeşitli düşünürler, kent devletinde bulunan hukuk kurallarının, bütünüyle insan aklının ürünü olduğunu tartışmaya ve bu nedenle de şüphelenmeye başladılar:

> İnsanoğlu, hukuk kurallarını, ne hakkında kural koyduklarını bilmeksizin kendileri için koymuşlardır, ama tanrılar, her şeyin doğasını bir düzene sokmuştur (Hipokrat, *de Victu*, DK 22 C 1).
>
> İnsan yaşamında düzenin olmadığı bir zaman vardı
> Ama hayvanlarınki gibi o da, güç tarafından yönetilirdi
> iyi için bir ödül ve de
> kötü için de bir ceza olmayan bir zaman.
> Ve sonra, sanırım, insanlar kuralları icat etti
> cezalandırmak için. (*Sisyphos Fragmanı*, 1-6. satırlar, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 260).

Benzer bir düşünce *Antigone*'nin *İnsana Övgü*'sünde görülür, ki burada Koro şöyle der: insan "kendine konuşmayı ve rüzgar kadar hafif düşünceleri ve *astunomoi orgai*yi (yani kent devletlerinde hukuk altında yaşamayı) öğretti" (Sophokles, *Antigone*, 355. satır, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 51). İnsanlar, "ülkenin hukuku"nu, "tanrıların yemine bağlı adaleti"nden ayırt etmeye başlamışlardır, ancak bu ikisinin uyum içinde birbirine karıştığı kabul edilmiştir. Oyunun daha geniş bir bağlamında Koro, devletin kural yapma kudretini (bu örnekte Kral Kreon eliyle) ima eder ve devlet tarafından yapılan kuralların ilahi adaletle uyumlu olmasında (açıkça görüldüğü üzere Kreon'unki öyle değildir) ısrar eder görünmektedir.

Başka bir yerde, hukukun insan icadı olduğu fikri, hukuka itaat aleyhine kullanılmıştır. Platon'un Thrasymakhos'u, adaletin, güçlünün lehine olan dışında bir şey olmadığını söyler (Platon, *Devlet* I.338c, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 255.3 b). Bu, hukukun bir kent devletinde kim yönetici

olmuşsa (338e) onun tarafından yapıldığı anlamına gelir. Devamında o, bu nedenle adaletin peşinde olmanın (ya da dolaylı olarak) hukuka uymanın aptalca olduğunu söyler (348c). Benzer bir argümana Antiphon da yer vermiştir (bkz. yukarıdaki 1.3. Kısım).

Modern toplumsal sözleşme teorisine benzer bir görüş olan anlaşma yoluyla hukuk anlayışı M.Ö. beşinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Her ne kadar Sokrates kendi anlaşmasını, onu hukuka itaate yükümlü kıldığı şeklinde değerlendirse de (Platon, *Kriton*) o, bu anlaşmayı hukukun temeli olarak görmemektedir. Platon'dan önce anlaşma teorisinin görüldüğü tek açık kaynak Antiphon'un *Hakikat Üzerine* metnidir, ancak Platon'un konuyu ele alışı, teorinin pek çok düşünür tarafından bilindiği izlenimini vermektedir. Bu türdeki en yaygın teori şu gibi gözüküyor: İnsanlar, anlaşma yoluyla hukuku icat etmişlerdir; bu anlaşma onların başkalarına zarar verme serbestisini sınırlamıştır; anlaşma aynı zamanda onlara, başkalarının zarar verebilmesinden korumayı taahhüt eder. Ancak eğer hukuk, yalnızca bir anlaşmanın ürünüyse, doğada veya gerçeklikte bir temeli yoktur ve bu nedenle, onu ihlal etmekten gerçek bir zarar doğmaz; yani hukuku, kimseye görünmeden ihlal eden birine gerçek bir zarar gelmez. Antiphon'un metni,[30] doğanın gerekliliklerıyle hukukun gerekliliklerini karşılaştırarak hukuku, beşerî anlaşmanın bir ürünü olarak görmektedir (doğa konusuna aşağıda döneceğiz). Doğanın ihlal edilmesi, ihlal edene gerçek anlamda zarar verirken hukukun ihlali, yalnızca, ihlal edene yönelik olumlu kanaate (*doxa*'ya) zarar verir, tabii eğer yakalanırsa (Antiphon, *Hakikat Üzerine* 44b, süt. 1, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 245). 'Hukuku ihlal etmek, eğer yakalanırsa, sadece kişiye zarar verir' düşüncesi ile 'hukuk, insanlar arasındaki anlaşmanın bir ürünüdür' düşüncesi daha bütünlüklü olarak Platon'un *Devlet*'inde geliştirilmiştir (*Devlet*, II. 358e3- 359b5, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 309-10) ve bu iki düşünce burada, reddedilecekleri umularak sunulmuştur.

Modern toplumsal sözleşme teorisi, hukukun meşruiyetini, bir ilk ve ideal sözleşmeden türetmektedir, fakat bu tür bir düşünce, erken dönem Antikçağ'da açık değildir.[31] Bize kadar ulaşmış olan bu anlaşma teorileri, Sokrates'in *Kriton* diyaloğundaki argümanında zımnen mevcut bulunan teori bir tarafa bırakılırsa, hukuk kurallarının meşruiyetini kaldırmak üzere tasarlanmışlardır. Genel olarak Antik Yunan'da, modern toplumsal sözleşme teorinin benzerleri, hukukun meşruiyetine karşı argümanlar olarak,

30 *Hakikat Üzerine* metni fragmanlardan oluşur ve Antiphon'un benimsemediği birtakım karşıt görüşleri yansıtma ihtimali bulunmaktadır. Bkz. Gagarin 2002, 63-92.

31 Fakat toplumsal sözleşme teorisinin izini Yunan düşüncesinde çok daha önceleri, en dikkat çekici biçimde de Yunan biliminde bulan bir görüş için bkz. Kahn 1981b.

yani, diğer insanların anlaşmasıyla yaratılan hukuka, bir bireyin uymak için neden hiçbir gerekçesinin olmadığı yönündeki argümanlar şeklinde geliştirilmiştir. O halde anlaşıldığı kadarıyla Antik Yunanlar, hukukun sadece anlaşmayla değil, ancak ve ancak fiilen *dikê*ye uygun olması durumunda meşru olduğunu düşünen pozitivizm karşıtı bir eğilime sahip olmuşlardır.

1.5.3. Doğa

Yazılı olmayan hukuk kuralı kavramı (ki buna aşağıda döneceğiz), doğanın bir kuralı olduğuna yönelik bağlılığı ima eder gözükmektedir; tıpkı Aristoteles'in kabul ettiği gibi:

> Çünkü Sophokles'in Antigone'sinin ["yazılı olmayan kurallar"la] göndermede bulunur gözüktüğü, hepimizin sezdiği doğal bir evrensel doğru ve yanlış mevcuttur (Aristoteles, *Ret.* I.13.1373b6–9).

Her ne kadar icat edilmiş olsa da hukuk kurallarının insanlar bakımından doğal olduğuna yönelik en net ifade, İamblikhos'ta korunan, yazarı belirsiz M.Ö. beşinci yüzyıl metninde yer almaktadır:

> İnsanlar doğaları gereği yalnız yaşayamadıklarından ve bu nedenle, zorunluluğa boyun eğerek bir araya geldiklerinden, bütün bir yaşam biçimini ve bu amaca yönelik gerekli yetenekleri [yani bir arada yaşamayı] geliştirmişlerdir; hukuksuz bir durumda yaşarken birbirleriyle birlikte olamazlar, çünkü hukuksuzluğun cezası, yalnız yaşamanın cezasından daha büyüktür. Bütün bu kısıtlamalardan dolayı, hukuk ve adalet (*dikaion*), insanlar arasında krallardır ve asla yerinden edilmeyeceklerdir, çünkü onların gücü doğamıza kazınmıştır. (*Anon. Iamb.* 6.1, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 293).

Bu, elbette, hukukun farklı kültürlerde farklı şekillerde oluşturulduğu teziyle uyumludur. Ancak, adalet ve hukuk, (bu pasajdan anlayabileceğimiz üzere) kavramsal olarak bağlantılıdır ve M.Ö. beşinci yüzyılda, doğal bir adalet kavramının düşünüldüğüne dair de bolca delil vardır. Antiphon'un metni, hukuku doğa ile karşılaştırdığı için, doğal hukuk kavramını dile getirmesi düşünülemez, ama, hukuki usulü eleştirirken adalete başvurduğu yerde, adaletin hukuktan ayrılabilir olmasına imkan verir gözükmektedir (Antiphon, *Hakikat Üzerine* 44c, süt. 1, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 247). Bu bağlamda başvurulan adalet, pekala doğal adalet olarak kavranabilir. Platon'da temsil edilen Kallikles kesinlikle, hukuk temelli adaleti doğal hukukla karşılaştırmıştır (Platon, *Gorg.* 438a7-484c3) ve adalet ile hukuk arasındaki yakın kavramsal bağ göz önüne alındığında bu, doğal hukuk düşüncesini ima eder şeklinde düşünülebilir.

Ancak gelenek hukukunun savunucuları, basit bir biçimde kendi hukuk anlayışlarının doğal olduğunu iddia etmişlerdir. Bu tarz iddialar, epey

geç dönemde görülmektedir, dolayısıyla, doğa temelli hukuk düşüncesi, olasılıkla, Antiphon ve Kallikles gibi isimlerin mevcut hukuka yönelik eleştirilerine bir cevap niteliğindedir. Euripides'in *Bakkhalar* tragedyasında Koro, daha geniş bir bağlamda, geleneksel hukuku hafife alanları şiddetli biçimde eleştirmektedir:

> Bu inançların bedeli hafiftir:
> Güç; ilahi olması gereken neyse ondadır
> Zamana dayanan her tür kuraldadır
> Özü gereği her zaman doğal olan. (Euripides, *Bak.* 893-6, çev. Woodruff 1998, 36)

Antiphon'da beşerî anlaşma ile doğa arasındaki karşıtlık, kanaat ile hakikat arasındaki karşıtlıkla paraleldir: Anlaşma bir kanaat meselesidir, doğa ise hakikat. Bu, yukarıda bahsettiğimiz hakikat ile *nomos* arasındaki karşıtlık üzerine inşa edilmiştir, ki bunda *nomos*, yaygın görüşe işaret etmek için kullanılmıştır. Ancak, hakikat/doğruluk kavramı, doğanın hakikatini tüketmez. Ne tür bir doğanın ya da dahası, ne tür şeylerin doğasının, doğal hukukun veya doğal adaletin temelini oluşturduğu düşünülür? Kallikles'in doğa kavramı, (insanlar ve diğer hayvanlar arasındaki farkın kaybolduğu –ki bunun pek çok Yunan için anlamı büyüktür) canavarlara veya av hayvanlarına dair görüşlerine dayanmaktadır.[32] Antiphon'un görüşünün detaylarını, geriye kalan metindeki boşluklar nedeniyle bilemiyoruz, ancak ana hatları açıktır: Doğal amacımız, yaşamak ve ölmekten sakınmaktır; bu nedenle doğal yararımız, bu yararı elde etmek, gelenek uyarınca hukuki olsun ya da olmasın, yaşamı destekleyen ve ölümü geciktiren her şeyde yatmaktadır.

Geleneğe daha olumlu yönlerde meydan okuyacak doğal hukuk teorileri yönünde umut veren bölük pörçük kanıtlar var elimizde. Platon'un yansıttığı biçimiyle Hippias, vatandaşlık kavramının insanları doğal olmayan bir şekilde ayırdığını savunur (Platon, *Prot.* 337d-338b, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 216.5; krş. Gagarin ve Woodruff 1995, 70.17). Ayrıca elimizde şu şaşırtıcı parça da var:

> Günün birinde hepimize gösterildi, insanların tek bir aileye dâhil olduğu
> aynı babadan ve anadan doğduğu;
> hiç kimsenin bir diğerine üstün olmadığı.
> Ancak kader bazılarını sefaletle
> bazılarını ise bollukla büyütür,
> zorlarken diğer bazılarını da
> köleliğin zincirlerini taşımaya. (Sophokles, *Tereus* frag. 591 Radt, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 56.24)

32 Hesiodos'un insanlar ve hayvanlar arasındaki ayrımını hatırlayın, *WD* 271-80 (bkz. yukarıdaki 4.1. Kısım).

Ve bu dönemde bazılarının, köleliğin doğal adaletle uyumlu olup olmadığını sorguladığından tümüyle emin olabiliriz. Bunun için temel kanıt, Aristoteles'in adı belirsiz muhalifine verdiği, köleliğin doğal olmadığı, çünkü kölelerin kendi durumlarını meşrulaştırması yönüyle efendilerinden farklı olmayabilecekleri şeklindeki cevabıdır:

> Diğerleri, efendi olmanın doğaya aykırı olduğunu düşünüyor, çünkü bir insanın köle olması ve diğerlerinin özgür olması durumu, *nomos* gereğidir; oysaki doğada onlar hiç de farklı değildir, işte bu nedenle kölelik adil de değildir, çünkü o, kuvvetin bir sonucudur (Aristoteles, *Pol.* I.3.1253b20-23).

Kesinlikle bazı düşünürler, Yunanların Yunanları köleleştirmesinin yanlış olduğunu düşünmüştür, ama insan doğasının ne olduğunu düşünen bir teorisyen, Yunanlık durumunun ahlaki bakımdan ilgisini dikkate almamalıdır, tıpkı Antiphon'un *Hakikat Üzerine* eserinde gördüğümüz gibi:

> Bu nedenle birbirimize yabancı olduk; çünkü doğamız gereği, doğuştan, her bakımdan eşit derecede hem yabancı hem Yunan olma potansiyeline sahibiz. Her insanda zorunlu olan ve herkese eşit derecede verilmiş olan doğanın sağladığı nitelikleri inceleyebiliriz ve bu açılardan hiçbirimiz, yabancı ya da Yunan olarak ayrıştırılmamışızdır. Zira hepiniz ağzımız ve burun deliklerimizle nefes alırız. (Antiphon, *Hakikat Üzerine* 44a, süt. 2, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 244).[33]

1.6. Hukukun İşlevleri

1.6.1. Polisin Hukuk Kuralları

Bugün için pozitif hukuk olarak bilinen şeye benzer biçimde hukuk, kent devleti otoriteleri tarafından düzeni korumak ve kenti iç çekişmelerden korumak için yapılan kurallardır. *Polis*in hukuku, anayasa veya yönetim sistemi olarak adlandıracağımız şeyi kapsar gözükmektedir,[34] ancak temel olarak hukuk, yazılı kurallar bütünüdür. Erken Antik Dönem'de, kentin (ama her kentin) hukuk kurallarının, kendileri için iyi olduğuna yönelik geniş bir fikir birliği vardı.

Hukuk, herkesi ve en önemlisi de soylu tabakadan olmayanları, onlara zulmedecek olanlardan korumak suretiyle *polis*i ayakta tutar. Heraklitos, bunu, şu sözüyle onaylar: "Halk (*demos*), hukuku için, tıpkı kentin surları için mücadele ettiği gibi mücadele etmeli." (Heraklitos, *DK* 44, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 152). Bu amaç bakımından hukukun içeriği pek de önemli değildir; Thukydides'in aktardığı üzere, Kleon, Midillilerin

33 Bu pasajın yorumu için bkz. Ostwald 1990.

34 Bkz. yukarıda gönderme yapılan Tyrtaios'un şiiri; ayrıca Thukydides, *Tarih* II.37, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 94: "Komşu devletlerin hukuk kurallarını taklit etmeye çalışmayan bir yönetim şeklimiz var."

hepsinin öldürülmeleri kararını savunurken şunu söyler: "Daha alelade kurallara sahip bir kent devleti, hiçbir zaman rehavete kapılmıyorlarsa, gücü olmayan iyi kurallara sahip bir kent devletinden daha iyi durumdadır" (Thukydides, *History* III.37, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 109). Başka bir yerde Thukydides, kuralsızlığın, salgın zamanında Atina üzerindeki (ibid. II.53) ve iç savaş zamanında da Korfu üzerindeki (ibid. III, 81-4) korkunç etkilerini aktarır.

İç çekişme bu dönemdeki Yunanların, hukukun yozlaşması bakımından en korku duydukları şeydi. Hizipçilikten tutun da birden patlak veren ayaklanmalara varıncaya değin ortaya çıkan iç gerilimler, sadece kent devletinin ahlaki dokusunu zayıflatmakla kalmaz (Thukydides'in görüşü), aynı zamanda devleti düşmanlarına da teslim edebilirdi. Atinalıların imparatorluğun sınırlarının genişlediği dönemdeki pek çok zaferini kolaylaştıran, Atinalıların kent devletindeki çatışmaları bastırması olmuştu. Sophokles'in *Antigone*'sinde Kral Kreon, böylesi feci sonuçları engellemek için kuralı uygulamak zorunda olduğu yönündeki görüşü dile getirir (Sophokles, *Ant.* 382, 449, 481 sat.).

*Polis*in hukuku genellikle yazılı kurallardan ibaret olarak anlaşılmıştır (bkz. Ostwald 1969, 46). Yazılı kuralların önemi, Euripides'in *Yakarıcılar*'ında açıktır:

> Hukuk kuralları yazılı olduğunda, yoksul olan da zengin olan da eşit adalet sahip olur (Euripides, *Yak.* 433-4. sat., akt. Gagarin ve Woodruff, 1995, 65).

Gorgias'ın *Palamedes [Savunması]*'nda benzer bir düşünceyi örtülü olarak görürüz: "yazılı kurallar, adaletin muhafızları" (Gorgias, *Palamedes*, DK 11a.30, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 201). Aisopos'un (Ezop) masallarından birinde kurbağalar Zeus'tan bir kral isterler; buna karşılık Zeus gölete, olasılıkla üzerinde yazılı kuralların bulunduğu bir levhayı temsil etsin diye bir tahta parçası yerleştirir. Bunun kıymetini bilmeyen kurbağalar, gerçek bir kralda ısrar ederler ve Zeus onlara, onları bir çırpıda yiyip bitiren bir yılan gönderir (Aisopos, *Masallar* 44, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 146.5).

M.Ö. beşinci yüzyılın sonlarında, düşünürler devletin kurallarını, yapay veya insan yapımı olarak eleştirmeye başladılar; görünen o ki bu, insanların, fikir birliğinin altını oymaktan çok Yunan Hümanizminden duydukları korkuyu artırmıştır. Thukydides'in aktardığı üzere, Sparta Kralı Arkhidamos bu konudan, daha ilk konuşmasında bahseder: "Biz [Spartalılar] iyi bir sağduyuya sahibiz, çünkü eğitimimiz bizi, kurallarımızı küçümseyecek kadar çok cahil bıraktı (Thukydides, *Tarih* I.84, akt. Woodruff 1993, 28). Yunan Hümanizminden duyulan korku Atinalılarda ete kemiğe bürünmüş haldeydi; Aristophanes'in *Bulutlar* eserinde bu korku coşkulu bir oyuna dönüşür

(sonu Sokrates'in okulunun yakılmasıyla biter) ve kesinlikle, yaklaşık yirmi yıl sonra Sokrates'in mahkemede hüküm giymesine etki etmiştir.

1.6.2. Yazılı Olmayan Hukuk

Thukydides, Perikles'in cenaze merasimi söylevinde Atinalılara, "herkesin anlaşmasıyla, ihlal edenine utanç getiren yazılı olmayan kurallara uyun" dediğini aktarır (Thukydides, *Tarih* II.37, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 95). Benzer bir ifadeye Sophokles'in *Antigone*'sinde de rastlarız:

> Hangi kurallar? Hiç duymadım Zeus'un
> böyle bir emir buyurduğunu.
> Ayrıca bu adil de değil. Yeraltı tanrıları
> insanlar için böyle bir kural koymadı.
> Ve hiç sanmam senin emirlerinin
> senin gibi bir ölümlüye
> ezip geçme kudreti verebileceğini
> tanrıların hatasız, yazılı olmayan kurallarını.
> Bu kurallar bugün ya da dün yapılmadılar.
> Ezelden beri vardılar ve hiç kimse bilmiyor
> ne zaman yürürlüğe girdiklerini.
> Hiçbir fani gözdağı veremez bana
> Öyle yazılı olmayan bir kuralı çiğneyip
> tanrıların cezasını üzerime çekmeye. (Sophokles, *Ant.* 450-60, çev. Woodruff)

Yazılı olmayan kurallar ya Yunanların hukuku ya daha genel olarak milletler hukuku olarak anlaşılabilir. İki kavram açık bir şekilde ayırt edilmemiştir; evrensel hukuk hakkında yazıyor gibi görünen bir yazar, Yunanlar arasındaki evrensel kuralı düşünüyor olabilir. Ancak Herodotos'tan önceki Yunan yazarların, tıpkı Homeros'un Truvalılar örneğinde yaptığı gibi, bütün insan toplumlarının Yunan geleneklerini takip ettiğini zannetme eğilimlerini görmezden gelemeyiz.

Her durumda, *polis*in hukukundan ayrı bir şey olarak yazılı olmayan hukuk kuralı kavramı, M.Ö. beşinci yüzyılın ortasında, belki de *polis*in hukukunun meşruiyetine dair yapılan tartışmalar nedeniyle bunun yeni bir şey olduğu izlenimini vermektedir. Bu dönemden önce, hukuku ihlal etme ihtimali olanlara, hukuk kurallarının aslında ilahi olarak buyurulduğu düşüncesini (her ne kadar hem Hesiodos hem Solon, adaletin ilahi savunusu için özen göstermişlerse de) hatırlatmaya ihtiyaç duyulmamış gözükmektedir. Yazılı olmayan kural düşüncesi, Sofistler gibi düşünürlerin kent devletinin kurallarını sorgulamalarına karşı imal edilmiş olabilir.

1.6.3. Yunanların Hukuku

Evrensel hukuka yapılan göndermeler ile Yunanların hukuk kurallarına, yani bütün kent devletlerinde ortak olan ve aralarındaki ilişkiyi yöneten kurallara yapılan göndermeleri birbirinden ayırmak kolay değildir. Ancak bazı metinler, aslında Yunan hukukuna epey açık biçimde göndermede bulunmaktadır. Thukydides'in aktardığı üzere, Platealılar, Spartalılardan, "Yunanların ortak hukuk kurallarını çiğnememelerini" talep etmiştir (Thukydides, *Tarih* III.59, Woodruff 1993, 80); bu bağlamda kastedilenin ant içilerek verilen sözün tutulmasının arkasında yatan kurallar olduğu gözükmektedir, zira Spartalılar Platea'yı korumak için ant içmişlerdi. Aynı ilke, yani kent devletlerin sınırları boyunca, verilen sözlerin tutulması, Herodotos'un *Tarih*'inde üzerinde konuşulan bir konudur (*Tarih*, VI. 86). Aynı zamanda Thukydides'te, Atinalıların, her gücün kendi müttefiklerini cezalandırma hakkı olduğunda ısrarcı olduklarını da görürüz (şuradan çıkarımda bulunuyoruz: Thukydides, *Tarih* III.49; bkz. Woodruff 1993, 70-1); görülen o ki bu, Yunanların savaşı düzenleyen kurallarına yapılan bir göndermedir. Buna bir de, sanıkları yargılama öncesi hapsedilmekten koruyan ortak Yunan hukuk kuralına gönderme yapan Antiphon'dan yukarıda aktarılan pasajı da eklemeliyiz (Antiphon, *Hakikat Üzerine* 5.13; 1.3. Kısım).

M.Ö. beşinci yüzyılda Yunanların hukuk kurallarıyla övündüklerini, çünkü kurallarının onları diğer halklardan üstün kıldığına inandıklarını söylemiştik. Herodotos'un aktardığı üzere, Spartalı Damaratos, Kral Kserkses'in Pers gücüyle övünmesine cevaben şöyle der: "Yunanlar yoksulluğa bakıcısının çocuğu kadar aşinadır, ama bilgelikle ve güçlü hukukla kazandığımız erdemimiz var" (Herodotos, *Tarih* VII.102.1).

1.6.4. Milletler Hukuku: Evrensel Hukuk

Bütün halklara (ve hatta bazen tanrılara ve hayvanlara) uygulanan evrensel bir hukuk kavramı, Klasik Dönem için kesinlikle geçerlidir. Thukydides'e göre bazı düşünürler, örneğin Milos Adası'ndaki Atinalılar, bu evrensel hukuku, doğal olarak ve kent devletinin veya Yunanların insan yapımı kurallarını geçersiz kılan hukuk olarak görmektedir:

> Doğa her zaman, (inanıyoruz ki) tanrıları ve (eminiz ki) insanları, kontrol edebildiklerine hükmetmeyi zorlar. Bu yasayı biz yapmadık ve ona ilk uyan biz de değiliz, ama onu bulduğumuz haliyle alıyor ve sonsuza kadar, gelecek kuşaklara bırakıyoruz (Thukydides, *Tarih* V.105, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 122).

Başka bir yerde, bağlantılı olarak, insan yapımı hukuk, insan doğası karşısında güçsüzdür düşüncesini görmekteyiz: "Hata yapmak hepsinde, hem insanlarda hem devletlerde doğuştan vardır ve buna engel olacak hiç-

bir kural yoktur," demiştir Diodotos (Thukydides, *Tarih* III.45, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 115). Daha sonra Thukydides kendi adına konuşarak, intikam peşinde koşan insanların, "öncelikle, bütün meseleleri düzenleyen kuralları iz bırakmadan yok etmeyi kafasına koy[duğunu]" söyler. Ve devamında şöyle der: "ancak, başı dertte olan herkes, yalnız bu [kurallar] sayesinde kurtarılmayı umabilir ve herkes günün birinde tehlikede olabilir ve bu tür kurallara ihtiyaç duyabilir" (ibid., III.84, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 108).[35]

Thukydides, hukukun bozulmasını, iç savaşın zararlı sonuçlarından biri olarak görmüştür; muhtemelen insan doğasının her zaman hukuka zararlı olduğu düşüncesi bakımından Atinalılarla ya da Diodotos'la aynı fikirde olmazdı. O, insan doğasının, kendini, farklı durumlarda farklı şekilde gösterdiğine inanmaktadır:

> İç savaş, devletlere pek çok zorluklar getirmiştir; bunlar olur ve insan doğası aynı kaldığı müddetçe de hep olacaktır; yine de, insanlar az ya da çok saldırgan olabilir veya her bir durumda koşullara bağlı olarak farklı biçimler alabilir. Barış ve refah zamanında, devletler ve bireyler benzer şekilde iyi niyetli düşüncede olurlar, çünkü iradelerine ters olan hiçbir şeyi yapma gereksinimine saplanmamışlardır; ancak savaş şedit bir öğretmendir: savaş, günlük yaşam için insanların ihtiyaç duydukları basit kaynağı ellerinden aldığında, onlara durumları kadar kötü dürtüler verir (Thukydides, *Tarih* III.82, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 105).

En yaygın biçimde bu dönemin Yunanları, doğayla da devletlerinin hukukuyla da anlaşmazlık içinde olmayan evrensel bir hukuka inanmış gözükmektedir. Gorgias, "en ilahi ve evrensel kural"dan bahseder: "birinin gerekli şekilde ve zamanda konuşması, susması ve harekete geçmesi" (Gorgias, *Cenaze Söylevi*, DK 6, akt. Gagarin ve Woodruff 1995, 203). Euripides ise insanlar, tanrılar ve hayvanlar için ortak olan tek kuralın, ana-babanın çocuklarını sevmesi kuralı olduğunu yazar (Euripides, frag. 334). Thukydides'in Plataelılar ve Tebaililer arasındaki tartışmasında, her iki taraf da evrensel kurallara başvurur: "Her yerde geçerli olan yasa şudur: saygı, kişiye, saldırganı püskürtme imkanı verir" (Thukydides, *Tarih* III.56.2, akt. Woodruff 1993, 79) ve "kanunu çiğneyen takipçiler değil liderlerdir" (ibid., III.65, akt. Woodruff 1993, 84), ki burada söz konusu olan, evrensel bir kanundur.

35 Thukydides'in *Tarih* III.84'deki bu kısmı, dahil olduğu Korfu'daki iç savaş üzerine olan bölüm hakkında yorum yapmış olan bazı eski dönem yazarlarınca bilinmemekteydi. Bu nedenle, sonraki bir yazar tarafından yapılmış bir ekleme olmasından şüphe edilmektedir. Ancak dil ve düşünce, bütünüyle Thukydidesçi bir tarza sahiptir ve bunu, hukuk hakkındaki M.Ö. beşinci yüzyıl düşüncesinin bir temsili olarak değerlendirebiliriz.

Bazı örneklerde evrensel hukuk ilahi olarak simgelenmektedir:

Koro:
Ne kadar da hünerlidir tanrılar
zamanını kollamada
cezalandırırken imansızları.
Yoktur kurallarda hiç değişme
Hem de hiçbir zerre, bilmemiz ya da uygulamamız gerekende.

Bu inançların bedeli hafiftir:
Güç; ilahi olması gereken neyse ondadır
Zamana dayanan her tür kuraldadır
Özü gereği her zaman doğal olan. (Euripides, *Bak.* 888–96, çev. Woodruff 1998, 36)

1.7. Sonuç

Yukarıdaki açıklamalarda, erken dönem Yunan hukuk düşüncesinin kapsamını ve çeşitliliğini aktarmaya ve bunlar ile erken dönem Yunan hukuk sistemlerinin tarihî gelişimi arasındaki bağlantıyı göstermeye çalıştık. Bu sistemler, Romalılar tarafından oluşturulan özerk bir sistem türü olarak gelişmediği gibi erken dönem Yunanların, hukuk sisteminin bütününü, bir başka ifadeyle esas ve usul yanında beklenen sonucu, yani adaleti tanımlamak için, Latince *ius* sözcüğü gibi tek bir sözcükleri olmamıştır. Yunanlar epey erken bir dönemde, (dar anlamıyla) yurttaşlık yasalarından önce, hukuki (ilkel-hukuki) usul kuralları geliştirmişlerdir ve bu usul (*dikê*, sonrasında *dikaion*, *dikaiosynê*), onun tam sonucu olan adaletle eş anlamlı hale gelmiştir. Yalnız daha sonraları M.Ö. yedinci yüzyıl civarında Yunanlar, (yazı aracılığıyla) devletin hukuk kuralları olan belirli kuralları ayırmaya başlamıştır. Bu noktada, bir yanda örf-âdetler, gelenekler ve yaşam tarzı, diğer yanda ise hukuk kuralları arasındaki fark, ayrı terminolojiden hareketle de açıktır: *nomos*a karşılık *thesmos* (vazedilmiş), *grammata* (yazılmış olan), *rhêtra* (söylenmiş olan) ve diğer sözcükler. M.Ö. beşinci yüzyılda *nomos* yurttaşlara ilişkin hukuku kapsar şekilde genişletildiğinde ve diğer terimleri yavaş yavaş yerinden ettiğinde, onun geniş anlam çeşitliliği içindeki çağrışım, "yazılı olmayan kurallar" gibi yeni kavramları da kapsar şekilde, hukuk kuralları hakkında yeni bir düşünme biçimini beraberinde getirdi. Bazı düşünürler, hukukla adaleti kavramsal olarak bir araya getirmiştir, ama *nomos*un anlamı hiçbir zaman usulü içerir şekilde genişlemediği gibi o (ya da başka bir kavram), en genel manada "hukuk" anlamına asla gelmemiştir (yine de bazı kullanımlar, örneğin Heraklitos DK 44, böyle bir gelişim olasılığını öne sürmüştür). Bu ibareye en yakın olanı, çoğul manadaki *hoi nomoi*nin kullanımıydı ve bu nedenle bu ibare, daha

sonraları Platon ve Theophrastos gibi filozoflar tarafından, hukuka ilişkin eserlerinin başlığı için benimsendi; yine de bunlar öncelikli olarak esasa yönelik kurallarla ilgiliydi.

İleri Okumalar

Bu bölümde alıntı yapılan önemli şiir ve drama pasajlarının çevirilerinin çoğu ve de Sofistlerin fragmanları, Gagarin ve Woodrugg 1995'te yer almaktadır. Ayrıca, çoğu mahkemelere sunulmak üzere yazılan Yunan Oratorlarının söylevleri de önemlidir; bunlar çoğunlukla M.Ö. dördüncü yüzyıla aittir, ama Antiphon ve Andokides M.Ö. beşinci yüzyılda yazmışlardır (bkz. Gagarin ve MacDowell 1998). Diğer oratorlardan faydalı bir seçki için bkz. Carey 1997.

Yunan hukuku hakkında genel olarak düşünmek için, Maine (1861) tarafından karşılaştırmalı bir perspektifle yapılan ilk çalışma çok iyi bir başlangıç noktasıdır. Maine'nin (statüden sözleşmeye doğru ilerleme gibi) savlarının çoğu, bugün hâlâ akademik söylem üzerinde etkilidir. Klasik öncesi dönemdeki Yunan hukuku için bkz. Gagarin 1986. Ostwald (1986), M.Ö. beşinci yüzyıl Atina'sının siyasi ve entelektüel tarihi için iyi bir kaynaktır. *Nomos* kavramı için, Ostwald (1969) hâlâ başvuru kaynağıdır. Atina hukukuna dair tarihî bilgi için, en eski kaynak Aristoteles'e atfedilen, ama belki de onun okulunun üyeleri tarafından kaleme alınmış olan *Atinalıların Devleti*'dir. Uzmanlar için Rhodes 1981 müthiş ve kapsamlı bir yorum sunmaktadır; uzman olmayanlarsa, eserin iyi bir çevirisi olan 1984 Penguin'deki notlarına başvurmalıdır.

Bütün Atina kanunlarını içeren modern çalışmalar Macdowel 1978 ve Todd 1993'tür. Bunlardan Todd'unki daha teoriktir ve Atina hukuku ile çağdaş *common law* arasında benzerlik ve farklılıklar açısından daha açıktır. Harrison (1998) daha çok uzmanların ihtiyaçlarına yöneliktir. Boegehold vd. 1995, Atina hukukuyla birlikte (hepsi İngilizceye çevrilmiş olan) antik yazarların tanıklıklarına yönelik arkeolojik delillerin faydalı bir koleksiyonuna sahiptir.

Atina hukuku hakkında daha teorik ve epey tartışmalı bir çalışma için bkz. D. Cohen 1991 ve 1995. Ayrıca Boegehold ve Scafuro 1994, Cartledge, Millett ve Todd 1990; ve Foxhall ve Lewis 1996'deki makalelerin çoğu da teoriktir. Atina hukuku ve davalarına yönelik en yeni yaklaşımlar, Christ 1998 ve Johnstone 1999'dur. Mahkeme söylevleri ve Atina ideolojisi için, Ober (1989) çok etkili bir kaynaktır; ne var ki onun ve diğerlerinin, yurttaş ideolojisi üzerindeki vurgusuna, E. Cohen (2000) tarafından güçlü bir biçimde karşı çıkılmıştır.

İkinci Bölüm

SOKRATES VE ERKEN SOKRATESÇİ HUKUK FİLOZOFLARI

Richard F. Stalley ve *Roderick T. Long*[1]
Türkçesi: *Oğuzhan Bekir Keskin*

2.1. Sokratesçi Hareket

Sokrates ahlak felsefesi tarihinin muhtemelen en önemli ve anlaşılması en zor figürüdür. Yaşamı hakkında bilinen birkaç gerçek bir çırpıda söylenebilir. Kendisi M.Ö. 469'da doğmuş bir Atina yurttaşıydı ve heykeltıraşlık yaptı. Peloponnesos Savaşı'nda kentine cesurca hizmet etti, ancak politikada etkin bir rol peşinde olmadı. Bununla birlikte, Arginusae muharebesinden sonra yasadışı olarak gördüğü, generallerin topluca yargılanması yönünde kopan yaygaraya Meclis başkanlarından biri olarak direndiği için kısa bir süreliğine ön plana çıkmak zorunda kaldı. Otuz Tiran'ın iktidarında (M.Ö. 404-403) Salamisli Leon'un tutuklanmasında yer alması yönündeki emre uymayı reddetti. Demokrasinin yeniden tesis edilmesinden sonra, 399'da kente yabancı tanrılar tanıtmak ve gençleri yozlaştırmaktan hakkında dava açıldı.[2] Kendini kurtarmayı reddetti; ne sürgünü yeğledi ne de sanıkların genellikle Atina jürilerinin sempatisini kazanmaya çalıştıkları yollardan birini kullandı. Sonuçta suçlu bulundu ve zehir içmek yoluyla ölüme mahkum edildi.

Sokrates'in zekası ile ahlaki karakteri ve dürüstlüğü dolayısıyla istisnai bir kişi olduğu açıktır. O, evrenin doğasıyla ilgili sorulardan ziyade, ahlaki diyebileceğimiz sorularla, her şeyden önce "Nasıl bir yaşam sürmeliyiz?" sorusuyla ilgileniyordu. Hiçbir şey yazmamasına ve kendisini öğretmen olarak adlandırmamasına karşın geniş bir hayran çevresi edinmişti. Bunların arasında, her ikisi de Otuzlar'ın tiranlığında yer alan ve Platon'un akrabaları olan Kritias ve Kharmides ile kötü şöhretli Alkibiades de bulunuyordu. Takipçilerinin bir kısmı "Sokratik" diyaloglar yazmıştır, ancak yalnızca Platon (M.Ö. 427-347) ile Ksenophon (M.Ö. yak. 430-355) tarafından yazılanlar dışındakiler günümüze ancak birkaç fragman halinde

1 Bu bölümde, Richard F. Stalley başlık 2.1 ve 2.2'nin, Roderick T. Long ise başlık 2.3 ve 2.4'ün birinci yazarlarıdır. Aksi belirtilmedikçe tüm çeviriler yazarlara aittir. [Türkçeye çeviride yazarın İngilizce çevirisi esas alınmıştır. -çn]

2 Bu suçlamaların kesin dayanakları belirsizdir. Kimi öğrencilerinin Otuzlar'ın tiranlığında yer alması yozlaştırma suçlamasına açıklama getirebilir. Sokrates'in ilahi bir "işaret"e (*daimonion*) yaptığı göndermeleri de yeni tanrılar tanıtma suçlamasını açıklayabilir.

ulaşabilmiştir. Sokrates'in ölümünden sonra, hem hazcı Kyreneliler hem de dünya nimetlerinden elini eteğini çekmiş Kinikler entelektüel köklerini Sokrates'e dayandırmışlardır. Bu kişilerin tamamı Sokrates'in ahlaki karakterinden ve tartışma tarzından son derece etkilenmiş olsalar da, onun bu niteliklerini çok farklı şekillerde yorumladılar. Bu nedenle bir "Sokratesçi okul"dan ziyade "Sokratesçi hareket"ten bahsetmek daha doğru olacaktır.

Platon'a göre Sokrates'in bilgelik iddiası yalnızca şu anlama geliyordu: Diğer insanların aksine, hayattaki önemli şeyler hakkındaki bilgisizliğini kabullenmişti. Bu nedenle dersler vermek veya uzun konuşmalar yapmak yerine, bilgi sahibi olarak ünlenmiş insanları sorgulamaya yönelmişti. Platon'un en Sokratik karakterli görünen diyaloglarının bir sonuca varmadan bitmesi şaşırtıcı değildir. Sokrates, herhangi bir görüş ileri sürmeden, muhataplarını kendi bilgisizliklerini fark etmeye sevk eder. Yine de, belli bir şey söyleyen öğretiler de ortaya çıkmaktadır. Bunların en önemlileri, herkesin iyiyi aradığı ve adaletli olmanın her zaman menfaatimize olduğudur. Birlikte ele alındığında bunlar, neyin adaletli olduğunu bilen herkesin adaletle davranacağını söyler. Adaletli olmayan davranış neyin gerçekten iyi olduğuna dair bilgisizlikten kaynaklanmak durumundadır. Buradan hem yanlış davranışta bulunanların bunu esasında istemeden/bilmeden yaptıkları, hem de erdemin bir tür bilgi olduğu sonucu çıkar. Pek çok açıdan, Ksenophon'un sunduğu Sokrates portresi Platon'unkine benzer; ancak Ksenophon'un Sokrates'i Platon'unkinden daha az esrarengiz görünür ve olumlu ahlaki tavsiyeler vermeye daha yatkındır.

Bir dönem araştırmacılar Ksenophon'un, Sokrates'in tarihsel olarak daha doğru bir portresini verdiğini düşünmüşlerdir; ancak şimdilerde çoğunluk Platon'un sunduğu portreyi tercih etmektedir. Yakın geçmişte, birçok araştırmacı Platon'un erken dönem diyaloglarının "Sokrates'in felsefesi"ni yansıttığını ve Platon'un ancak orta dönem diyaloglarından itibaren kendi adına konuşmaya başladığını öne süren Vlastos'u (1971, Bölüm 1; 1991, Bölüm 2) takip etmişlerdi. Ancak bu görüş, tıpkı Ksenophon'un sunduğu portreyi göz ardı etme pratiği (Morrison 1987; Cooper 1999) gibi, bugün akademik eleştirinin konusu olmuştur.[3] Platon, her ne kadar Sokrates'i iyi tanıyor gibi görünse de, açıkça bizim bugün anladığımız şekliyle tarihsel doğrulukla ilgilenmemektedir. Kimi araştırmacılar Platon'un yapıtlarındaki Sokratesçi ve Platoncu unsurları ayrıştırmanın güvenilir bir yolu olmadığı sonucuna varırken; diğerleri tarihsel Sokrates'in görüşlerini

3 Kahn, 1996'da bu husus uzun uzadıya ele alınmıştır. Elbette, Platon'un diyaloglarının tarihsel Sokrates'in doğru bir portresini sunmayabileceği gerçeği kendiliğinden Ksenophon'a itibar etmemiz gerektiği anlamına gelmez. Kahn (1996, 393-401) ayrıca, Ksenophon'un kaynak olarak Platon'a dayandığını öne sürer.

yeniden oluşturmak için Platon ve Ksenophon'dan gelen örtüşen kanıtları kullanarak bir "üçgenleme" stratejisini savunurlar. Tüm kaynakların üzerinde hemfikir olduğu olgular bizim Sokrates'e dört başı mamur bir hukuk felsefesi atfetmemize izin vermese dahi, onun hukuk düşüncesi tarihindeki önemini teyit etmeye yeterlidir.

Ksenophon da Platon da Sokrates'in Atina hukukuna daima itaat ettiği konusunda hemfikirdir. Kendisi bunu, en belirgin şekilde mahkemenin kendisini ölüme mahkum eden kararını kabul etme yönündeki iradesiyle göstermiştir. Her iki yazara göre de Sokrates, bir kimsenin asla adaletsiz davranmaması gerektiği ilkesini her daim düstur edinmişti. Fakat eğer Sokrates hiçbir zaman adaletsizlik yapmadıysa, onun mahkum edilmesine izin veren hukuk sisteminin kendisi tümüyle adaletli olamazdı. Bu, pozitif hukuk ile adaletin zorunlu olarak örtüşmediği anlamına gelir. Sokrates'in yaşamı, dolayısıyla, bir tür paradoks sunar: Adaletli olmalı ve hukuka uymalıyız, ancak yasanın kendisi adaletsiz olabilir. Bu bölümde göreceğimiz gibi, Platon'un bir kısım diyaloğu, özellikle Sokrates'in yargılanmasıyla dramatik bir şekilde bağlantılı olan *Euthyphron*, *Sokrates'in Savunması* ve *Kriton*, bu sorunla boğuşur gibi görünmektedir.[4] Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar*'ının belirli pasajlarında da benzer kaygılar vardır. Sokrates'in adaletin önemi hususundaki ısrarı, adaletin basitçe uzlaşının ürünü olamayacağını gösterir. Dolayısıyla da, Sofistlerin *nomos* ("yasa" veya "uzlaşı") ile *phusis* ("doğa") arasındaki ayırımı, adaletin yalnızca bir kişinin kendi topluluğunun geleneklerine uyum sağlama meselesi olduğu anlamına gelecek şekilde kullanmalarının karşısında olmak durumundadır.

2.2. Platon'un "Sokrates'in Yargılanması" Hakkındaki Diyalogları: *Euthyphron, Sokrates'in Savunması, Kriton*

Euthyphron'un başlarında, Sokrates'in muhatabının dini meselelerde uzman olduğunu iddia ettiğini öğreniriz. Gerçekten de, uzmanlığına o kadar güvenmektedir ki, kendi babasını dine saygısızlıktan dava etmektedir.[5] Bu durum, Sokrates'i onu dindarlığın veya kutsallığın doğası hakkında sorgulamaya sevk eder. Diyaloğun ilk aşamasında Euthyphron kutsal olanı "tanrılar için değerli olan" şeklinde tanımlar (6e-7a). Ancak tanrılar arasın-

4 Çoğu araştırmacı *Sokrates'in Savunması* ile *Kriton*'un Platon'un en eski diyalogları arasında olduğunu düşünürler. *Euthyphron* ise, diğerleriyle dramatik bir şekilde bağlantılıdır ve kısalığı ve kompozisyonunun basitliği, onun erken bir çalışma olduğunu düşündürür. Ne zaman yazılmış olursa olsun, Platon'un, bu yapıtın diğer ikisiyle birlikte okunmasını amaçlamış olması muhtemel görünüyor.

5 Euthyphron'un babası, bir köle kendisinin özgür işçilerinden birini öldürünce köleyi zincire vurarak ne yapılması gerektiğine dair dinî bir hüküm alabilmek için Atina'ya haber göndermişti. Köle, muhtemelen öylece bırakıldığı için ölmüştür.

da, özellikle de doğru ve yanlış meseleleri üzerindeki geleneksel çekişme öykülerini benimsediği için, kimi tanrılar için değerli olanın diğerlerince nefret edilebileceğini kabul etmesi gerekmektedir. Böylelikle onun tanımı, aynı şeyin hem kutsal hem gayrı-kutsal olabileceğini söylemiş olur (8a). Sokrates kutsal olanın *bütün* tanrılar için değerli olduğu iddiasını inceleme gerekliliğini kabul ederek meseleyi bir kenara bırakır ve ardından Euthyphron'a kutsal olanın tanrılar için değerli olduğundan ötürü mü kutsal olduğu ya da onun kutsal olduğundan ötürü mü tanrılar için değerli olduğunu sorar (9e-10a). Euthyphron sonunda tanrıların bir şeyi sevmesinin onu kutsal yapan şey olmadığını kabul eder. Aksine, tanrılar kutsal olan şeyleri kutsal olduklarından ötürü severler (10d). Öyleyse diyebiliriz ki, neyin kutsal olduğuna dair tanrıların onu sevip sevmemesinden bağımsız bir ölçüt olmalıdır.

Platon'un Sokrates'i adaletli olanın hukuka uygun olduğu iddiası hakkında benzer güçlüklerin öne sürülebileceğinin kesinlikle farkındadır.[6] Bunu, bir hukuk sisteminin izin verdiği her türlü eylemin adaletli olduğu ve yasakladığı her türlü eylemin de adaletsiz olduğu anlamına gelecek şeklinde alırsak, o halde aynı eylemin hem adaletli hem adaletsiz olabileceğini kabullenmemiz gerekir; zira kuşkusuz, bir kentte yasaklanmış olan bir eyleme başka bir kentte izin verilmiş olabilir. Adaletli olmanın tanrılar tarafından tesis edilmiş bir yasayla uyumlu olmak olduğunu öne sürerek bu zorluğun üstesinden gelemeyiz; zira Sokrates o zaman da bir eylemin tanrılar tarafından buyrulmuş olduğu için mi adaletli olduğunu, yoksa bir eylemin adaletli olduğu için mi tanrıların onu buyurmasına yol açtığını sorardı. O, adaletli olanın, herhangi bir beşerî ya da ilahi eyleyicinin iradesine bağımlı olmadığına inanmaktadır. Buradan çıkan mantıksal sonuç, beşerî hukuk sistemlerinin gerçek adalete aykırı tedbirler içerebileceğidir. Dolayısıyla, bir eylemi hukuka uygun kılmak için yalnızca kimi beşerî kurallarla uyumlu olmak yeterliyse, adaletli olan ile hukuka uygun olan da örtüşmek zorunda değildir. Tanrılar bilge ve iyi oldukları için, ilahî yasanın gerekleri adaletin gerekleriyle aynı olmalıdır. Dolayısıyla, "hukuka uygun", "ilahi yasayla uyumlu" anlamına geliyorsa, Sokrates adaletli olan ile hukuka uygun olanın aslında özdeş olduğunu kabul edecektir; fakat yine de muhtemelen adaletin hukuka uygunluktan önce geldiği konusunda ısrar ederdi.

Sokrates'in Savunması, Sokrates'in, yargılanması sırasında yaptığı üç konuşmayı betimleme iddiasındadır. Sokrates, içinde bulunduğu hukuki konumun teknik yönleri üzerinde durmak yerine, esas olarak yaşamına dair

6 Diyaloğun ilerleyen bölümlerinde kutsal olanın adil olanın bir parçası olduğu ileri sürülmektedir (11e-13e).

ahlak ve din temelli bir haklılaştırma sunar. Bu açıklamadaki ana unsur, Sokrates'in, kentinin yurttaşlarını felsefi bir sorgulamaya tabi tutmak gibi bir ilahi misyonu olduğu iddiasıdır. Kendisi bu misyonun ilk defa, arkadaşı Khaerephon tarafından sorgulanan Delphoi kahininin kimsenin Sokrates'ten daha bilge olmadığı yanıtını verdiğinde farkına varmıştır (21a). Bu olay onda hayret uyandırmıştı, zira Sokrates herhangi bir konuda bilgeliğe sahip olduğunun farkında değildi. Bu nedenle politikacılar ve şairler gibi bilge olarak tanınan kişileri sorgulamaya girişti, fakat bunların yaşamdaki en önemli şeyler hakkında gerçekten hiçbir anlayışa sahip olmadıklarını fark etti. Böylelikle Sokrates kahin aracılığıyla konuşan tanrının asıl kastının, en bilge insanların, gerçek bilgeliğe sahip olmadıklarının ayırdında olan kişiler olduğunu anladı (23a-b). O zamandan beri de bilge olarak görünen kişileri sorgulayarak ve onların aslında öyle olmadıklarını göstererek tanrıya hizmet etti. Bu faaliyet onu doğal olarak pek sevilmeyen biri haline getirdi.

Misyonuna dair bu açıklama, daha sonra savunmasında Sokrates'in kendi felsefe yapma ödevini bir askerin sahip olduğu ödevle karşılaştırabilmesini sağlar: "Bir adam nerede en iyi olduğuna inandığı bir konum almışsa veya komutanı tarafından oraya yerleştirilmişse, kanımca, ölümü veya yüz karasından başka hiçbir şeyi düşünmeden orada kalmalı ve tehlikeye göğüs germelidir" (28d). Askerliği sırasında komutanlarının görevlendirdiği yerde kalan Sokrates, bir tanrının kendisi için takdir ettiği görevi terk etmiş olsaydı bu dehşet verici olurdu (28e). Kimse ölümün iyi mi kötü mü olduğunu bilmez, fakat ister tanrı ister insan olsun, kişinin kendi üstlerine itaatsizlik etmesi kesinlikle yanlıştır. Bundan ötürü, şayet mahkeme Sokrates'i felsefeyi bırakması koşuluyla salıvermeyi teklif etseydi dahi, o bunu reddetmek zorunda kalacaktı (28e-29d; krş. 37d-e).

Sokrates'in savunmasının ikinci ana teması, adaletli olmanın baskın önemidir. Özellikle, adaletli olmak kişinin kendi hayatını korumasından daha önemlidir: "İyi olan bir kişinin ölüm kalım riskini hesaba katması gerektiğini düşünüyorsanız yanılıyorsunuz beyefendi; kişi yalnızca yaptığının doğru mu yanlış mı olduğuna, iyi mi yoksa kötü biri gibi mi davrandığına bakmalıdır" (28b). Hatta, kapanış konuşmasında da iddia ettiği gibi, "iyi bir kişiye zarar verilemez" (41d). Sokrates'in politik işlerden uzak durması isabet olmuştur, zira halka karşı çıkan ve onu adaletsiz ve yasadışı şeyler yapmaktan alıkoyan hiç kimse sağ kurtulamaz (31d-32a).

Sokrates, haksızlık yapmaktansa ölmeyi tercih edeceğinin kanıtı olarak, yasadan ve adaletten yana olmak için yaşamını riske attığı generallerin yargılanması olayına atıfta bulunur. Ayrıca Salamisli Leon'u tutuklamayı

reddetmesinin kendisinin adalete ve dine aykırı eylemlerden kaçınma kararlığını gösterdiğini aktarır (32a-e). Aynı doğrultuda, kısmen kendi itibarına saygısından, fakat aynı zamanda bir davada jüri üyelerini hukuka uygun olmayan bir şekilde karar vermeye yönlendirmenin yanlış olacağından ötürü jüriden merhamet dilenmeyi de reddeder (34b-35d, 38d-39b).

Sokrates'in Savunması kuşkusuz, modern okura Sokrates'in hiçbir yasayı çiğnemediğini göstermekten ziyade adalet üzere yaşadığını göstermekle ilgilendiği izlenimini vermektedir. Suçlamaların muğlaklığı onu bu stratejiye zorlamış olabilir; kendisinin hangi faaliyetlerinin kente yeni tanrılar getirmek ve gençleri yozlaştırmak olarak görüldüğüne dair esaslı bir bilgimiz yok. Ancak her halükarda, yorumcuların çoğu Sokrates'in sözlerini şöyle anlar: Ahlaken doğru olana dair mülahazalar, hukuka uygunluğa dair mülahazalara baskın gelir; ahlaken doğru olana dair mülahazalar yeri geldiğinde kişinin yasayı çiğnemesini meşrulaştırabilir. Özellikle iki pasajın bu noktayı açıklığa kavuşturduğu düşünülmüştür. Biri Salamisli Leon olayına dair olan pasajdır. Kimi araştırmacılar Otuzlar'ın o sırada hukuki otoriteye sahip olmaları nedeniyle, bu pasajın Sokrates'in adaletle çeliştiğinde yasaya kafa tutmaya hazır olduğunu gösterdiğini iddia etmişlerdir. Ne yazık ki, Sokrates'in ve diğer yurttaşların çoğunluğunun Otuzlar'ı geçerli hukuki otoriteye sahip olarak kabul edip etmediklerini bilmiyoruz. Dolayısıyla, kendisinin veya jürinin olayı bu açıdan görüp görmediği açık değildir (Weiss 1998, 14).

Daha önemli bir pasajda Sokrates mahkeme kendisini felsefeyi bırakma koşuluyla salıverecek olsaydı dahi, onların isteklerine uymayacağı konusunda nettir. Bu pasaj genellikle Sokrates'in adaletli olduğuna inandığı şeyi yapmak için hukuki bir gerekliliğe kafa tutma yönünde irade göstermeye hazır olduğunu gösterdiği şeklinde anlaşılmıştır. Görünüşe göre Sokrates sanki, kendisine ilahi olarak yüklenen görevi yerine getirmek için, tümüyle varsayımsal dahi olsa, hukuki bir gerekliliği göz ardı etmek zorunda kalacağı bir durumu tasavvur etmektedir. Aslında, öyle görünüyor ki, jürinin böyle bir gerekliliği dayatabileceği hiçbir yasal dayanak yoktu; dolayısıyla Sokrates, yargılandığı sırada geçerli olan hukuk uyarınca kendisine dayatılmış olabilecek bir gerekliliği ihlal etme niyetini beyan etmiş olarak görülemez. Bununla birlikte pasaj kuşkusuz şunu da söylemektedir: Eğer Atinalılar Sokrates'i felsefe yapmaktan menedecek bir yasa çıkarsalardı, Sokrates buna karşı çıkardı.[7] Buradan, Atina hukukunu çiğneme yönünde

7 Brickhouse ve Smith'e (1994, 146) göre, Atinalılar böyle bir yasa çıkarmış olsaydı dahi, Sokrates, felsefe yapmak gibi ilahi bir görevi olduğundan, buna riayet etmemenin bir dine saygısızlık edimi teşkil edeceğini ve böylelikle Atina hukukuna aykırı olacağını öne sürebilirdi. Ne var ki, hukuka uymanın basitçe kişinin yasalara

irade sergileyebilecek olduğunun tasavvur edilebileceği durumların var olduğu ortaya çıkar.

Bu, tanrıların ona felsefe yapma görevi verdiği fikriyle yakından ilgilidir. Eğer, ilahi otoritenin herhangi bir beşerî hukuk dizgesinden daha yüce olduğunu öne sürmüş olsaydı, çağdaşları onun konumunu kolayca anlarlardı. Onun için zorluk, ilahi misyonunun kendisine tanrılar tarafından yüklenildiği iddiasını destekleyecek çok az kanıtı olması olmasıdır. Delphoi khininin yanıtının *açıkça* işaret ettiği böyle bir görev yoktur. Sokrates, felsefe yapmak gibi ahlaki bir ödevi olduğuna ve tanrıların, iyi olmaları hasebiyle, bizim ahlaki ödevimizi yerine getirmemizi istedikleri şeklindeki kendi kanaatine dayanıyor olabilir. O halde Sokrates'in konumu, tıpkı *Euthypron* okumamızdan beklediğimiz gibi olacaktır. Tanrıların bize doğru olanı yapmamızı emrettiğinden emin olsak da, doğru ve yanlış, herhangi bir beşerî yahut ilahi eyleyicinin kararına bağlı değildirler. Öte yandan, beşerî yasalar yanlış ve tutarsız olabilir. Gerektiğinde son çare olarak doğru olanı yapmak için insan yapımı yasaları çiğnemek zorunda kalabiliriz, ancak böyle yaptığımızda daha üstün bir yasanın, yani tanrıların yasasının otoritesine dayanabiliriz.

Kriton, Sokrates'in infazından birkaç gün önce onu hapishanede ziyaret ettiğinde gerçekleşmiş olması gereken bir konuşmayı aktarır. Yakın arkadaşı olmasına karşın felsefî kavrayışı pek haiz olmadığı anlaşılan Kriton, Sokrates'e kaçması için ısrar eder. Kriton'un asıl derdi, eğer Sokrates infaz edilirse, kendisinin ve Sokrates'in diğer arkadaşlarının, onu ihtiyaç anında yüzüstü bırakmış olarak görülecekleri ve böylece halk nezdinde rezil olacaklarıdır. Üstelik, kendini kurtarmamış olmakla Sokrates çocuklarını babasız bırakacak ve zayıf karakterli olduğu izlenimini yaratacaktır. Bu argümanlara yanıt olarak Sokrates, kendisinin ve Kriton'un cahil çoğunluğun değil, bilgi sahibi olanların görüşlerine kulak vermeleri gerektiği konusunda her daim ittifak etmiş olduklarına işaret eder. Nasıl ki beden eğitimi görenler, konusunda uzman antrenörün tavsiyelerine uyuyorsa, doğru ve yanlış konularında da halkın genel kanaatine değil bilgi sahibi kişilerin rehberliğine başvurmalıyızdır. Hastalıklı bir bedende yaşamanın yaşanmaya değer olmadığını düşündüğümüze göre, "adaletle büyüyüp güçlenen ve

ilişkin kendi yorumunu takip etmesi olmadığı ileri sürülebilir; hukuk aynı zamanda, usulüne uygun olarak atanmış görevlilerin hukuka uygun olarak verdikleri emirlerine uymamızı ve gereğince oluşturulmuş yargı organlarının, doğru usuller uyarınca vardıkları kararlara riayet etmemizi gerektirir. Sokrates, kendisini felsefe yapmaktan meneden bir yasanın, dine saygısızlığı yasaklayan yasalarla çelişeceğini öne sürmüş olabilir, ancak yurttaşları durumun böyle olduğuna ikna etme olasılığı pek düşük olacaktı. Dolayısıyla, pratikte yasaya karşı çıkma ve görevini terk etme seçenekleriyle karşı karşıya kalmış olacaktı. Bkz. Weiss 1998, 12; Kraut 1984, 14-5.

adaletsizlikle çürüyen yanımızın" (muhtemelen Sokrates burada ruhu kastetmektedir) yozlaşmasına izin vermek de saçma olurdu (47d-e). Önemli olan öylesine yaşamak değil, iyi bir yaşam sürmektir. Böylelikle ele alınması gereken soru, Sokrates firar etmezse halkın ne düşüneceği değil, bunu yapmasının kendisi için adil/doğru olup olmayacağıdır. Esasında Sokrates, kendimize adaletsiz bir şekilde davranılmış olsa dahi, herhangi bir şekilde adaletsiz bir edimde bulunmamamız gerektiğini savunarak devam eder.[8] Bu nedenle, "yanlış yapmanın da yanlışa karşılık vermenin de, hatta zarar verilme halinde dahi mütekabilen zarar vermenin de hiçbir koşulda doğru olmadığı" ilkesinde ısrar eder (49d).

Bu kertede Sokrates, kişinin yapmayı kabul ettiği şeyi, adaletli olması koşuluyla, her daim yapması gerektiği iddiasında Kriton'un da onayını alır.[9] Dahası, kenti ikna etmeden hapishaneyi terk etmekle sadece adaletli olduğu hususunda anlaştıkları şeye uymamakla kalmayacak, aynı zamanda en az zarar vermeleri gereken şeye de zarar vermiş olacaklarını öne sürer (49e-50a). Sokrates'in anlatmak istediği açıktır: Firar ederek kentin yasalarına haksız yere zarar vermiş olacaktır. Sokrates düşüncesini açıklığa kavuşturmak için Atina yasalarını kişileştirir ve mahkemenin kararlarını göz ardı etmekle onları tahrip ettiğinden yakınmaya geldiklerini hayal eder. Yasalar bu durumun neden özellikle adaletsiz olduğu konusunda iki ana neden sunar. Birinci ana neden, Sokrates'in kendisinin de kabul ettiği, anlaşmalarımıza uymamız gerektiği ilkesine başvurur (en azından böyle yapmak adaletli olan olduğunda). Sokrates, yaşamı boyunca kentte kalarak, orada çocuk sahibi olarak, ve mahkemeden önce sürgüne gitme fırsatını – ki böyle yapması yasaldı- reddederek, Atina yasalarına göre yaşamayı kabul ettiğini göstermiştir. İkinci ana neden ise yasaların ebeveynvari bir konumda olduklarıdır. Yasalar, Sokrates'in doğumundan ve eğitiminden sorumluydular, dolayısıyla kendisinin yasalara karşı yükümlülüğü, ebeveynlerine karşı olan yükümlülüğünden bile daha güçlüdür. Esasında o, bir çocuk veya köle olarak yasalara aittir ve bu nedenle onlara itaat etmek zorundadır. Sokrates adalete aykırı şekilde mahkum edilmiş dahi olsa, kendisine haksızlık eden bizatihi yasalar değil, insanlardır (54c).

Yüzeysel bir okumada, kişileştirilmiş yasalar, en azından, kendilerine itaatsizliğin her zaman adaletsiz olacağını savunuyor gibidirler. Eğer

8 Vlastos 1991, bölüm 7, bunun Platon'un çağdaşlarının çoğuna olağandışı görüneceğini öne sürer. Kuşkusuz, dostlarımızın hayrına, düşmanlarımızın ise zararına eylememiz gerektiği fikri antik Yunan genel ahlakının merkezinde yer almaktaydı. Öte yandan, *zarar verme* ve *adaletsizce davranma* eşanlamlı olmak zorunda değildir.

9 Bkz. Kraut 1984. Burada, pasajdaki bir muğlaklığı gözardı ettik. Burası "anlaşmalarımızı yerine getirmeliyiz; zira adil olan budur" şeklinde de anlaşılabilir.

iddiaları buysa ve eğer çoğu yorumcunun yaptığı gibi biz de Sokrates'in onların bu görüşünü desteklediğini varsayarsak, o halde *Kriton* ile *Sokrates'in Savunması* arasında bir tutarsızlık ortaya çıkacaktır. *Sokrates'in Savunması*'nda Sokrates itaatsizliğin haklı görülebileceği kimi durumların var olabileceğine cevaz veriyor gibi görünürken, *Kriton*'da buna olanak vermiyor gibi görünmektedir. Ancak kafa karıştıran tek nokta iki diyalog arasındaki tutarsızlık değildir. Yasalar, Sokrates'in onlarla bir anlaşmaya vardığı ve adeta onların çocuğu olduğu için kendilerine itaat etme yükümlülüğü olduğunu ileri sürer. Bu, anlaşmalara uyma ve ana-babamıza itaat etme yükümlülüklerimizin pozitif hukuktan bağımsız ve yine ondan üstün olduğu anlamına gelir. Böylelikle, yasaların argümanlarının bizzat kendileri, adalet ile sadece hukuka uygun olma arasında bir ayrım olduğunu ima eder görünmektedir. Eğer bu doğruysa, yasaların Sokrates'in adaletsiz bir şey yapmasını talep edebilmesine dair en azından mantıksal bir olasılık vardır. Sokrates ayrıca hiç kimsenin adaletsizce davranmaması gerektiğine inandığı için, böylesi durumlarda hukuka itaatsizlik etmek zorunda kalacağını kabul etmelidir. Gerçekten de, bizatihi yasalar bunun gerçekleşebileceği durumları belirtirler. İddialarını anlaşmalara uyma ve üstlerine itaat etme yükümlülüklerine dayandırırlar. Örneğin, bir ebeveyn veya başka bir üst, bir çocuğa bir anlaşmayı bozma emri verebilir. Yasaları ebeveynvari üstler olarak düşünürsek, onlar bizden bir anlaşmayı ihlal etmemizi emretselerdi ne olurdu diye sorabiliriz. Tersine, hukuka itaat etme yükümlülüğünün bir anlaşmaya dayalı olduğunu düşünürsek, bu sefer de onların emri tanrılar gibi daha üstün bir otoriteyle çakışsaydı ne olurdu diye sorabiliriz. Muhtemelen, bu gibi durumlarda, tanrıların buyrukları ağır basardı. Bu nedenle, yasaların koşulsuz itaat talep ettikleri kabul edilirse, argümanları kendi kendilerini baltalıyor gibi görünmektedir.[10]

Bu diyalogda, yasaların argümanlarının belki de ilk bakışta göründüğü gibi kabul edilmemesi gerektiğine dair başka işaretler de bulunmaktadır. Sokrates bu argümanları, bir hatibin söyleyebileceği şeylerle karşılaştırır (*Kriton*, 50b), ki bu da onların rasyonel olarak ikna edici olmadıklarını anlamına gelir. Bunda muhtemelen haklıdır, zira yasaların görünürdeki koşulsuz itaat iddiası, yalnızca argümanlarına dayanarak makul bir şekilde haklı gösterebilecekleri her şeyin ötesine geçiyormuş gibi görünmektedir. Sıradan ahlak şimdi olduğu gibi o zamanlarda da anlaşmaları bozmanın meşru olduğu durumlar olduğunu kabul etmektedir ve antik Yunanistan'da dahi ebeveynlerin yetişkin çocuklar üzerinde sınırsız kontrolü bulunmamaktaydı. Bu nedenle, yasaların argümanlarının hiçbiri sınırsız bir itaat talebini desteklememektedir. Bu ne-

10 Bu hususlarla ilgili olarak daha fazlası için bkz. Harte 1999.

denle yasaların sözlerinin sonunda Sokrates'in onların argümanlarını mantıksal olarak tartışma götürmez bulduğunu değil, fakat çıkarttıkları gürültüden bunaldığını söylemesi şaşırtıcı değildir: "Korybantes'lerin kendi flütlerinin müziğinden başka bir şey duyamadıkları gibi, benim işittiğim sözler de işte bunlar; bu sözlerin yankıları içimde çınlıyor ve başka bir şey duymamı imkansız kılıyor" (54d). Platon burada pekala yasaların kendi iddialarını haddinden fazla dile getirdiklerini ima ediyor olabilir (Weiss 1998, 134-40).

Eğer yasaların koşulsuz itaat yönündeki iddialarına ikna olma durumunda değilsek, bariz soru şudur: "Neye inanmamız gerekiyor?" En işe yarar kılavuz yukarıda alıntılanan 49e'deki pasaj olabilir; burada, yasaları sahneye çıkarmadan hemen önce Sokrates adaletli olmaları koşuluyla anlaşmalara uymak gerekliliğini şart koşmaktadır. Burada en tabii yorum, anlaşmalara uymanın adaletsizliğe yol açacağı durumlar olabileceği ve bu durumda da onları bozmamız gerektiğidir. Hukuka itaat yükümlülüğü kısmen bir anlaşmalara uyma meselesi olarak ele alındığından, bu olgu hukuka itaat etmenin adaletsizliğe yol açacağı durumların var olabileceği anlamına gelmektedir. Bu, örneğin, hukuka itaatin daha yüksek bir yükümlülüğün ihlalini içerdiği durumlarda gerçekleşebilir. Sokrates böylelikle ilahi görevi olarak gördüğü felsefeyle uğraşmaktan kendisini meneden bir yasayı çiğnemekle haklı çıkmış olacaktı. Benzer şekilde, *Kriton* diyaloğundaki koşullar çerçevesinde, eğer orada kalması onun daha yüksek bir ödevi ihlal etmesine yol açacaksa, hapishaneden firar etmede haklı olacaktı. Ancak *Kriton*'da sunulan hiçbir argüman durumun böyle olduğunu düşündürmez. Dolayısıyla, firar etmek gibi üstün bir yükümlülüğü olmadığından, hukuka itaat etmek ve infazını beklemek kendisinin ödevidir.

Kısmen farklı (esas itibarıyla benzer, fakat *Kriton*'daki argümanların daha az bir kenara bırakılmasını gerektiren) bir çözüm Sokrates'in, kişinin adaletsizliğe *uğramasını* emreden yasalar ile kişinin adaletsizlik *yapmasını* emreden yasalar arasında ayrım yaptığı, ve (a) ilkine itaati, (b) ikincisineyse itaatsizliği öğütlediği olarak kabul etmektir.[11] Ele aldığımız gibi, *Sokrates'in Savunması*, gayet makul bir şekilde (b)'ye arka çıkar mahiyette yorumlanır, fakat Sokrates'in ilahi otoritelere itaat etmekle çatışmadığı sürece beşerî otoritelere itaat etme kaygısı (28d-29d) (a) şıkkını da desteklemektedir. *Kriton* açıkça (a)'ya arka çıkar, fakat Sokrates'in kişinin asla adaletsizlik yapmaması hususundaki ısrarı, adaletli anlaşmalara uyma ödevimize yaptığı vurguyla birlikte (b)'yi de gündeme getirir. Bundan ötürü, iki diyalog da aynı öğretiyi ortaya atmış olmaktadır.

---

11 Sokrates, Platon'un *Gorgias*'ında uzun uzadıya adaletsizliğe uğramanın adaletsizlik yapmaya yeğrek olduğunu tartışır.

Şayet bu okumalardan herhangi biri doğruysa, incelediğimiz üç diyalog genelinde hukuka dair tutarlı bir görüş bulabiliriz. Bu görüşe göre, her şeyde adaletli olanı yapmalıyızdır. Sokrates cahil olduğunu iddia etse de, görülmektedir ki kendisi adalet hususunda bir mutlak standart olduğuna ve gerekçelendirilmiş tartışma yoluyla insanların bu standart hakkında aydınlanabileceğine kanaat getirmiştir. Akla merkezî bir yer vererek bu kitabın bir sonraki bölümündeki tartışılacak olan Platoncu doktrinlere işaret eder. Ancak şimdiden açıktır ki, Sokrates'in görüşüne göre adalet hem tanrıların hem de insanların yasalarına üstündür. Tanrılar bilge ve iyi olduklarından, onların yalnızca adaletli olanı buyurduklarından emin olabiliriz. Bundan ötürü, adaletli olmak ilahî yasaya itaat etmektir. İnsani yasalara itaat etme yönünde genel bir yükümlülüğümüz bulunmaktadır, ancak bu yasalar kusurlu varlıkların ürünü olduğu için zaman zaman adaletin ve ilahî yasanın gereklilikleriyle çatışabilirler. Böylesi durumlarda adaletli olanı yapma adına insanî yasayı çiğnemeliyizdir.

2.3. Ksenophon

Platon gibi Ksenophon da (M.Ö. yak. 430 - M.Ö. yak. 355) Sokrates'in entelektüel yörüngesine kapılan genç Atinalı aristokratlardan biriydi; ve yine Platon'unkiler gibi, yazdıkları Sokrates hakkındaki başlıca bilgi kaynaklarımız arasındadır.[12] Ne var ki, Platon'dan farklı olarak Ksenophon, Atina'dan sürgüne gönderilmiş, hayatının çoğunu paralı asker olarak antik Pers ülkesinde, Sparta'da ve başka yerlerde geçirmiştir. Çeşitli konu ve türlerde yazmıştır, ancak yine de Sokratesçi fikir ve değerler tüm eserlerine sirayet etmiştir. Platon'da olduğu gibi, Ksenophon'un diyaloglarındaki karakterlerin de ne ölçüde yazarının ya da tarihsel orijinallerinin görüşlerini temsil ettiği konusunda olağan kafa karışıklıklarıyla karşı karşıyayız, ancak en azından Ksenophon'dan *propria persona olarak* beyan edilen çokça verimiz bulunmaktadır. Pek çok okuyucu Ksenophon'u yüzeysel ve basmakalıp bulsa da, diğerleri daha dikkatli bir okumanın iş başında ince ve yaratıcı bir zihnin bulunduğunu gösterdiğini ileri sürmektedir.

Hukukun doğasına ve statüsüne en doğrudan değinen Ksenophoncu iki metnin ikisi de *Sokrates'ten Anılar*'da bulunmaktadır (I.2.40-46 ve IV.4). İlkinde (*SA* I.2.40-46), Ksenophon, genç Alkibiades ile vasisi demokrat devlet adamı Perikles arasındaki hukukun doğası üzerine (muhtemelen kurmaca) bir konuşmayı aktarır. Ksenophon'un bize bu anlatıyı aktarmaktaki kendi beyan ettiği amacı, Alkibiades'in salt kendi politik ka-

12 Ksenophon'un güvenilir bir kaynak olduğu yönünde bir savunma için bkz. Cooper 1999.

riyerini ilerletmek adına Sokratesçi diyalektik tekniğini nasıl öğrendiğini göstermektir; ancak Ksenophon'un başka amaçları da olabilir. Diyalogda Alkibiades hukuk üzerine sıradan Atinalı düşüncesinde var olan bir gerilimi kaşır; Perikles, hukuku insan yapımı düzenlemelerle özdeşleştiren pozitivist bir kavrayış ile belirli ahlaki gereklilikleri karşılamayan düzenlemelerin hukuki statüye sahip olduğunu reddeden ahlakileştirilmiş bir kavrayış arasında kalakalmıştır. Perikles, kendisi de bir demokrat olduğundan, demokrasiden bahsederken ilk başta bu gerilimi hissetmez, ancak konuşma oligarşi ve tiranlığa evrildiğinde gerilim kısa sürede ayyuka çıkar. Perikles bir yandan bir devlette üstün iktidar eliyle vazedilen her şeyin hukuk addedileceği yönündeki pozitivist açıklamanın cazibesine kapılır. Ancak öte yandan anlaşılır ki, Perikles'in *hukukun iknayla* ve *hukuksuzluğun şiddetle* olan kavramsal ilişkisine hala derinden bağlıdır ve bu yüzden de tiranlıkların ve oligarşilerin çıkardığı kurallar demokratik bir konsensüsten doğmayıp gönülsüz bir çoğunluğa zorla dayatıldıklarından, nihayetinde yasa teşkil etmedikleri sonucuna yönelmiştir. Bu noktada Perikles, kendisinin ahlakileştirilmiş hukuk kavrayışı ile kendi politik fikirleri arasında henüz bir çelişki görmemektedir; ancak akabinde Alkibiades, çoğunluğun iradesini buna rıza göstermeyen bir azınlığa zorla dayatmakla demokratik bir hükümetin en az bir tiran veya oligarklar topluluğu kadar yasallıktan uzaklaştığına işaret ettiğinde, Perikles'in verecek bir yanıtı yoktur.

Cartledge'a göre (1997, 5) Alkibiades'in argümanı demokrasiyi "cahil ve kötü eğitim almış kitlelerin isteksiz ve rıza göstermeyen seçkin azınlık üzerinde despotça hüküm sürdüğü bir kolektif tiranlık biçimi" olarak yaftalayan "kurnaz bir oligarşi propagandası örneği"dir. Fakat pek tabii ki, argüman kitlelerin cahil ve kötü eğitim almış oldukları hakkında hiçbir şey söylemez ve her halükarda bu ifade, demokrasiye olduğu kadar oligarşiye yönelik de bir ithamdır. (Nitekim, Roma döneminde Tiberius Gracchus benzer bir argümanı demokratik bir ahlak betimlemek için kullanmıştı: Plutarkhos TG 15; Erskine 1990, 171-80.)

Alkibiades'in hukuk ile rıza arasında kurduğu bağlantı, kuşkusuz ki Ksenophon'un kendi görüşünü temsil eder. Zira Ksenophon Sokrates'e, hakiki bir kralın rıza gösterenler (*hekontôn*) üzerinde yasalara uygun (*kata nomous*) olarak hükmeden bir kişi olduğunu, diğer yandan rıza göstermeyen tebaası üzerinde hukuk eliyle değil de kendi iradesiyle hükmedenin ise, salt bir tiran olduğu iddiasını, aynı zamanda kendisi de açıkça onaylayarak atfeder (*SA* IV.6.12).[13] O halde Ksenophon I.2.40-46'da neden olumsuz bir

13 Ksenophon'un yasaya uygunluğun sadece yönetilenlerin menfaatine değil, aynı zamanda rızasına da dayandığını düşünmesi çarpıcıdır; krş. Aristoteles, *Pol.*, III.14.128a27-b21, IV.9.1294b34-39, IV.10.1295a15-24, V.10.1313a5,

şekilde resmettiği Alkibiades'i bu görüşün sözcüsü olarak seçmiştir? Bir ihtimal bunu, Atina kurumlarının eleştirisine açıkça arka çıkmasına gerek kalmadan ifade etmesine izin verdiği için yapmaktadır; zira Alkibiades de Sokrates de öncülleri belirtmekte, ancak yalnızca Alkibiades buradan demokrasi karşıtı bir sonuç çıkartmaktadır.[14] Kuşkusuz ki, iknanın cebre göre daha etkili olması Ksenophon'un yazılarına hakim olan bir temadır (*SA* I.2.10-11, II.6.31; *Oik.* XXI.12; *An.* BV.7, VII.7; *HG* II, VI. 1. 7-8; *Vect.* I.1-2, V.1-10). Ksenophon'un şiddete/cebre ilişkin tutumunun bütünüyle sonuçsalcı (bir eylemin haklılığını yalnızca o eylemin yararlı sonuçlara sahip olmasına dayandırarak) mı olduğu, yoksa kendisinin bu bahiste aynı zamanda deontolojik (bir eylemi, o eylemin sonuçlarını hesaba katmaksızın haklı görme şeklinde) bir yönü kabul edip etmediği açık değildir; bununla birlikte, Ksenophon'un "elbise davası" pasajında (*Kyr.* I.3.16-17) yerindeliği değil de adaleti savunmasında kesinlikle deontolojik bir tını vardır.[15] Ksenophon'un aklında modern anlam(lar)ıyla *özgürlüğün* olduğunu söyleyebilmek için herhangi bir gerekçe yoktur.

Eğer çoğunluğun gönülsüz bir azınlık üzerindeki hakimiyeti, tersi durumdan daha az tiranlık anlamına gelmiyorsa, oybirliğiyle rıza göstermek dışında hiçbir şey politik otoriteyi meşru kılamaz gibi görünebilir; ancak belki de gerekli olan tek şey, hükümdarın basitçe keyfî kararnameler dayatmak yerine tebaasının rızasını elde etmek için elinden gelenin en iyisini yapmasıdır. Her halükarda, Ksenophon'un zora dayanan yönetimden kaçınması mutlak değildir, zira kendisi paternalizme memnuniyetle arka çıkar (*SA* I.2.49-60; *SD* X.4-6; *Hiero* X.2-4; *Oik.* XIII.5-9). Belki de zorunlu tedbirler, yönetilenlerin çıkarlarını hedefliyorsa, menedilmiş anlamda "şiddet içeren" veya "zora dayanan" olarak görülmemektedir; ne de olsa, eğer böylesi paternalist tedbirler asil karakterleri şekillendirmede başarılı olurlarsa, o bilindik şiddete karşı tepki sorunu önlenecektir.

Bu, Ksenophon'un hukuki meşruiyet kriterlerinin salt *rıza*yı değil, aynı zamanda *yarar*ı da içerdiği izlemini verir; ve gerçekten de bunun kimi belirtileri Alkibiades ile Perikles arasındaki konuşmada vardır. Burada tüm yasaların ne yapılması gerektiğini belirttiği hususunda anlaşmaya va-

---

VII.2.1324b22-36, VII.14.1333b5-1334a10, *NE* IX.5.1167a26-b16; Platon, *DA*, 276d-277a, ancak krş. Platon, *DA*, 291e-293e. Ayr. bkz. R. Long 1996, 787-98.

14 Hukukiliğin iknayı şiddete tercih etmekle özdeşleştirilmesi Yunanlarda sıkça tekrarlanan bir temadır (Lysias, *Cenaze Söylevi*, 2.19). Dolayısıyla, tartışmalı olan öncül değil, (potansiyel olarak anarşik olan) sonuçtur.

15 Genç Kyros elbiselerle ilgili bir uyuşmazlığı, elbisenin asıl sahibine değil de uyuşmazlığın taraflarından kendisine en çok uyana vererek hükme bağladığı için azarlanır. Bu pasajı, Hume'u takip ederek, *dolaylı* sonuçsalcılığın onaylanması olarak görmek de aynı şekilde mümkündür (Hume 1751, Ek III).

rılmıştı, ancak yapılması gerekenin kötülük değil iyilik olduğu varsayımıyla (*SA* I.2.42). Bunun anlamı, bir yasanın meşruiyetinin yalnızca koyulma biçimine değil, aynı zamanda yarar sağlayan içeriğine bağlı olmasıdır. Bu husus basitçe, Ksenophon'un basmakalıp, istisna içermeyen adil davranış kurallarına rast gelmenin kolay olmadığına dair aşikar kanaatinin (IV.2) bir örneği olabilir.

Yarar ve rıza kriterlerine ek olarak, Ksenophon bir bilgelik kriterine de başvurur: Yönetme iddiası *bilgi* ve *erdeme* dayanmak zorundadır (bir Sokratesçi için esasında birbirine denk terimler).[16] Thrasybulus'a Otuzlar'a onlara neyin hükmetme hakkını verdiğini sordurur: Daha mı adaletlidirler, daha mı cesur yoksa daha mı bilge? (*HG* II.4.40-42)? Uzmanlığının kanıtı olmayan bir hekimi kabul etmeyeceğimiz gibi bir hükümdarı da kabul etmemeliyizdir (*SA* IV.2.3-7), zira "krallar ve hükümdarlar [...] asayı tutanlar, herhangi birleri tarafından ya da kura yoluyla seçilenler, veya şiddete ya da aldatmacaya başvuranlar değil; fakat hükmetme bilgisini kendisinde taşıyanlardır" (III.9.10-11). Burada bilgelik ve rıza kriterleri bütünleşik görünmektedir; ek olarak, eğer Ksenophon yönetme sanatına sahip olanların tebaalarına yarar sağlamak isteyeceğini, bunu nasıl yapacağını bileceğini ve ayrıca ikna yöntemini kullanmanın şiddet içeren tedbirlerden daha kullanışlı olduğunu kabul edeceğini varsayıyorsa, yarar kriteri de burada zımnen içerilmekte olabilir.

Yine bir başka pasajda (*SA* IV.3.16); Atinalıların Delphoi kahinine tanrılara nasıl tapınmaları gerektiğini sorduklarında, kahinin bunu kentin *nomos*'uyla ("yasa", "töre") uyumlu olarak yapmaları gerektiğini söylediği anlatılır. Önemli bir husus da şu: Ksenophon daha sonra olanları es geçer, ancak muhatapları hiç şüphesiz bunları biliyordu ve mevzubahis eksiklikleri doldurmaları beklenebilirdi: Cicero'dan öğreniriz ki (*Leg.* II.40), Atinalılar geleneklerinin birbirleriyle yarışan ve çelişen birçok *nomoi* içerdiğini açıklayıp, bunlardan hangisinin kastedildiğini sorduğunda, kahin "hangisi en iyisiyse" diye yanıt vermiştir. Buradaki açık çıkarım, Ksenophon'un bir şeyin Atina'nın hakiki *nomos*'u olup olmadığı ölçütünün, 'en iyi olan olmak' olduğudur.[17]

---

16 Ksenophon'un bilişsel-olmayan eğitimin önemine dair pek bilinen vurgusu, erdemin bilgi olduğu yönündeki Sokratesçi teze olan bağlılığıyla çatışmaz, çünkü Ksenophon'a göre bilişsel-olmayan eğitimin rolü kendi başına ahlaki bilginin eksik kalacağı bir motivasyon gücü sağlamak değil, ahlâkî bilginin yitirilmesini engellemektir. Krş. Charlton 1988, 13-33; R. Long, yayınlanmamış.

17 Bununla birlikte, Ksenophon'un kullanımı tümüyle tutarlı değildir; adaletsiz bir hükmü *Sokrates'ten Anılar* I.2.31'de "yasalaştırılmış" olarak betimlerken, IV.4.3'te "hukuka aykırı" olarak betimler. Muhtemelen "yasa/hukuk" ilk pasajda pozitif/vazedilmiş anlamı, ikinci pasajda ise normatif anlamı haizdir.

Bu bugün bize tuhaf gelebilir. Hükümet kararnamelerini doğru bulmadığımızda genellikle bunların hukuk kuralı olmadıklarını değil, kötü veya adaletsiz hukuk kuralı olduklarını söyleriz. Ne var ki, hukukun ahlakileştirilmiş kavranışına biraz makuliyet kazandırılabilir (ki zaten Avrupa tarihinin çoğunluğu boyunca hukuk felsefesinin anaakım görüşü buydu). Bir yasakoyucu tarafından verilen bir buyruk ile bir haydut tarafından verilen bir buyruk arasındaki fark nedir? İkisi de taleplerini uygulatma yönünde *güç* sahibidir, ancak haydudun değil, yasakoyucunun *otorite* sahibi olduğu farz edilir. Yine de yasakoyucunun otoritesi koşulludur, halktan yahut anayasadan türer. Peki halk, yahut anayasa, sahip *oldukları* otoriteyi nereden alır? Şayet sürekli geriye giderek sormak bir çıplak güç olgusuyla sonlanırsa, zincirin birbirini izleyen her halkası otoriteye değil de salt güce doğru yönelmekte gibi görünür; bu nedenle iddia edilebilir ki, geriye gidiş doğası gereği otorite sahibi bir şeyle sonuçlanmalıdır ve ancak *normatif* bir olgu bu gerekliliği karşılayabilir.

Her ne kadar Ksenophon'un ilk önemli pasajı (Alkibiades-Perikles diyaloğu), ilişkili pasajlarla birlikte, ahlakileştirilmiş bir hukuk kavranışını desteklese de, ikinci pasaj farklı bir hukuk görüşüne işaret etmekte gibidir. *Sokrates'ten Anılar* IV.4'teki Sokrates ile Hippias arasında geçen bir konuşmada Sokrates adaletli olanı hukuka uygun şeklinde tanımlar (IV.4.12; krş. 6.5-6) ve böylece birçok yorumcunun onu bir hukuki pozitivist olarak görmesine yol açar.[18] Ancak Sokrates'in adaletli olanı hukuka uygun olanla bir tutması, kendisini *hukukun* pozitivist bir izahına bağlanmadığı sürece, onu *adaletin* pozitivist bir izahına da bağlamaz.[19] Hippias, hukuku yurttaşlar arasında neyin yapılması ve yapılmaması gerektiğine dair yazılı bir anlaşma şeklinde tanımlayarak böylesi bir izah sunar (*SA* IV.4.13).[20] Hippias, yasaların sürekli değiştiği gerekçesiyle hukuka Sokratesçi saygıyı hor görür, ancak Ksenophon'un Sokrates'i kentlerin önce savaşa gidip sonra barış yaptığını söyleyerek karşılık verir (*SA* IV.4.14; krş. Platon, *Minos* 316c); muhtemelen kastettiği, aynı ilkenin farklı koşullarda farklı somut tavsiyeler sunabilece-

18 Birbirlerinden çok farklı açılardan Striker 1996b ve Strauss 1972 Ksenophon'un metninin pozitivizme arka çıktığı konusunda hemfikirdir. Striker Ksenophon'un bir düşünür olarak sınırları olduğu yönündeki argümanı reddeder; Strauss ise mezkur argümanı ciddiyetsiz olarak reddeder ve altmetne gömülmüş olan şifrelenmiş bir anti-pozitivist argümanın peşine düşer. Ancak göreceğimiz gibi, her iki yanıt da isabetsizdir zira metinde reddedilecek bir pozitivizm bulunmamaktadır.

19 Dolayısıyla Ksenophon'un kutsallığı (*SA* IV.6.2-4), neyin tanrılarla ilişkisi bakımından hukuka uygun olduğunun bilgisi şeklinde tanımlaması da pozitivizme yönelik bir ödün anlamına gelmez.

20 Aslında, bunun dahi pozitivist bir tanım olarak alınması gerektiği açık değildir (Bkz. aşa. Bölüm 5, Kısım 5.2'deki *Minos* tartışması), ancak Hippias'ın niyeti muhtemelen budur.

ğidir. Dolayısıyla, öyle görünüyor ki, bir kentin yazılı anlaşmalarındaki asıl *nomos*, somut uygulamalar değil, bunların vücuda getirdiği ilkedir.

Morrison, mevzubahis pasajı ele aldığı tartışmasında (1995, 334-5), kendisinin "hukuki idealizm" olarak adlandırdığı şeyin savunucusunun tutarlı bir şekilde "yürürlükteki yasa değiştirilebilir ve değiştirilecek olsa dahi [pozitif] hukuka itaat etmek adaletlidir" diyemeyeceğini ileri sürer, zira "[e]ğer ilk yasa yararlı değilse ve sonra yerine gelen yasa yararlı *ise*, idealist yoruma göre birinci yasa bir yasa değildi ve dolayısıyla ona itaat edilmemeliydi". Morrison bu kertede şunu kabul eder: "Hukuki idealizm farklı yasaların farklı koşullarda en iyi olabileceği fikrini barındırabilir," böylece "yasalar koşullarda gerçekleşen mütekabil değişiklilere göre değiştirildiğinde, idealist görüş hem önceki hem sonraki düzenlemelerin ikisini birden 'yasa' kabul etmeye cevaz verebilir". Ancak Morrison, bu vasfın yalnızca "sınırlı bir yelpazedeki durumlarda" geçerli olduğunu söyler. Buna karşın Ksenophon açıkça (Morrison 1995, 335'in de kabul ettiği gibi), *insan yapımı yasalara genel bir itaat alışkanlığının yararlı olduğunu* düşünmektedir. Dolayısıyla, eğer devlet zararlı olan bir şeyi buyuruyorsa, bu bir yasa değildir; fakat buyurduğu şey (buyrulmadan önce) ne yararlı ne zararlıysa, yeni yasal düzenlemenin emrettiği üzere hareket etmek *artık* (genel itaat alışkanlığının bir örneği olarak) yararlıdır ve bu doğal –yani, uzlaşımsal-olmayan– adaletin gereğidir.

He halükarda, kendisinden önceki Perikles gibi, Hippias da hukuki pozitivizme olan bağlılığının diğer inançları tarafından baltalandığını fark eder, ancak Hippias'ın durumunda onu tökezleten şiddetin gayrihukuki karakteri değil, Ksenophon'un işaret ettiği gibi, *yazılı olmayan yasaların* varlığının kabulüdür.[21] Bu yazılı olmayan yasalar her yerde geçerlidir –ve Hippias'ın da kabul ettiği gibi Tanrılar tarafından konulmuşlardır. Bununla birlikte, Sokrates ile Hippias'ın bir yasanın her yerde geçerli olmasının ne anlama geldiği hususunda pek de aynı anlayışı haiz olmadıkları kısa sürede ortaya çıkar. Hippias her yerde geçerli olmanın her yerde *kabul edilme* anlamına geldiğini düşünmektedir, zira bir yasa bir yasa cezalarla desteklenmediği sürece geçerli olamaz, ve (kendisi varsaymaktadır ki) yalnızca cezalarla desteklendiği yerde insanlar bir yasanın varlığını kabul etmektedir. Ancak Sokrates, ahlakileştirilmiş bir Antiphon ruhuyla[22], insan eylemlerinin doğal sonuçlarına içkin cezaların var olduğunu öne sürer (*SA* IV.4.19-25). Nankörlük doğal olarak güvensizlik doğurur ve hiç kimse güvenilmemek istemez; dolayısıyla nankörlüğe karşı yazılı olmayan yasa her yerde *kabul*

21 Yazılı olmayan yasalara başvurmak antik Yunanlarda bir başka sık başvurulan temadır. Krş. Sophokles, *Antigone* 447-56; Thukydides, *Peloponnesos Savaşlarının Tarihi* II.37. *Bkz.* bu kitapta Bölüm 1, Başlık 1.6.2.

22 Antiphon'la ilgili olarak *bkz.* bu kitapta Bölüm 1, Başlık 1.3.

edilmeseydi dahi, nankörlük yine de her yerde *cezalandırılırdı*, ve bu nedenle de nankörlük hukuka/yasaya aykırıdır. Keza, Sokrates ensest yasağının her ülkede kabul edilmese dahi (ki bu nedenle, Hippias başta ensest yasağının yazılı olmayan bir yasa için aday olmadığını düşünür) her yerde hukuka/yasaya aykırı olduğunu söyler, zira her yerde kötü sonuçlar doğurur (krş. Platon, *Gor.* 469d-470b).

Doğal cezalarla desteklenen bir hipotetik buyruklar dizisi olarak bu doğal hukuk anlayışı (krş. Barnett 1998, bölüm 1) Ksenophon'un yazıları boyunca tekerrür eder. Ksenophon bize yeminlerini bozanların tanrılar tarafından cezalandırılacağını anlatır (*An.* II.5, III.2); fakat aynı zamanda yeminlerini bozanların güvenilmez olarak itibarsızlaşacağını da söyler (*An.* VII.7) ki bunda da ilahi cezalandırmadan fazla bir şeyin kastedilmiş olup olmadığı açık değildir. Bir tiran iyi bir tavsiyeye kulak asmadığı takdirde mutlaka bunun cezasını görür, çünkü böyle bir eylemin cezası kendiliğinden yanlış bir şey yapmak olarak ortaya çıkar; bilge bir insanı da bir cezaya uğramaksızın öldüremez, çünkü bilgeyi öldürdüğü takdirde güvenebileceği bir danışmanı kaybetmiş olur (*SA* III.9.12). Tanrı sonbaharı, tohum ekmenin en iyi hasadı verdiği zaman kılmakla (*Oik.* XVII.1-4) bize (Yunan âdeti olduğu üzere) sonbaharda ekmemizi buyurur. Yeryüzü bir adalet öğretmenidir, zira insanlara ona hizmet ettikleri oranda kendisinden yarar sağlayacaklarını öğretir (*Oik.* V.12-14). Ekmeden biçmek veya talim yapmadan savaşta başarılı olmak tanrıların yasalarına (*thesmoi*) aykırıdır ve bu nedenle bu tür şeyler için dua etmek imana ters düşer (*Kyr.* I.6.6). Ksenophon'un tarihsel yazılarında kabahat anlatılarını, bu anlatıların çoğunlukla hemen ardı sıra gelen faillerin nihayetinde ödedikleri doğal cezanın bir tasviri takip eder (*An.* V.1; *HG* I.7.35, V.7.1; *Z-SD* XIV.2-7).

Kimileri, Ksenophon'un tanrılara iman yönündeki ifadesinin samimiyetsiz olduğu ve böylece kendisi için doğal dünyada bulduğumuz neden-sonuç dizilerinin ilahi yasama kavrayışının tüm gerçekliği olduğu sonucuna varabilir. Fakat Ksenophon'u bir kripto-doğabilimci olarak okumak hayli zorlamalı bir yorum olacaktır; zira her ne kadar alışılmadık olsalar da, dini inançlarında samimidir. Ksenophon, bir ilahi yaratıcının varlığını (tasarım ve bilinç kaynaklı argümanların bir kombinasyonunu kullanarak) hayli ustalıkla savunur (*SA* I.4.8-18; IV.3.13-14; bkz. DeFilippo ve Mitsis 1994); ve eğer doğa bir tanrının eseriyse doğada yerleşik neden-sonuç dizileri de tanrının işi olmalıdır. (Bu nedenle, Hippias her ne kadar yazılı olmayan yasaların ilahi kaynaklı olduğu fikrine karşı çıkmasa da, ola ki çıksaydı, Sokrates'in buna karşı bir argümanı hazır olurdu.) Ksenophon ayrıca bilmemiz gereken kimi neden-sonuç dizilerinin ilahi yardım olmaksızın keş-

fedilemeyecek kadar belirsiz olduğunu düşünür; bu yüzden, doğal bağların aşikar olmadığı böylesi durumlarda (ve *yalnızca* böylesi durumlarda) kehanete başvurmayı önerir (*SA* I.1.6-9).

Ksenophon'un doğal cezalarla ilgili anlatısı kendisinin hukuk hakkındaki görüşünü açıklığa kavuşturur. Ksenophon için adaletsiz yasal düzenlemenin gerçek bir yasa sayılmadığını zaten görmüştük, ancak bu, hakiki yasanın kapsamının pozitif hukukun bir *alt kümesi* ile, yani vazedilmiş tüm yasalar arasında Ksenophon'un normatif kriterlerini karşılayanlarla sınırlı olduğunu düşündürebilir. Fakat şimdi görüyoruz ki Ksenophon uygulanabilir bir insan yapımı yasa olmadığı durumlarda dahi yasaların varlığını tanımaktadır. Dolayısıyla, Morrison'un aksine (1995, 333), Ksenophon için hakiki yasalar bütünü insan yapımı yasalardan hem *daha azını* hem *daha fazlasını* içerir; daha azını, zira adaletsiz yasal düzenlemeleri[23] dışlar, ve daha fazlasını, zira ilahi hukuku içerir. (Bu elbette Aquinas'tan Blackstone'a değin nice hukukçunun savunduğu görüştür.) Dolayısıyla, doğa ile hukuk arasında çatışma olamaz (krş. *Oik.* VII.30).

Ksenophon'a göre hukukun hem ilahi (veya doğal) yasaları hem de (adaletli) beşerî yasaları içerdiğine daha fazla kanıt olarak Ksenophon'un, Sokrates'in adaletini haklı çıkarmasına bakalım. Bu adaleti kanıtlamak için, Ksenophon önce Sokrates'in pozitif hukuka itaatine işaret eder (*SA* IV.4.1), ancak ardından Sokrates'in pozitif hukuka aykırı olan buyruklara itaatsizliğini anlatır (IV.4.2-3; krş. *HG* I.7.15),[24] ve son olarak Sokrates'in jüriye dalkavukluk ederek hitap etmeyi böylesi davranışların "yasalara aykırı" (*para tous nomous*) olduğu gerekçesiyle reddetmesine –elbette o dönemde bu, *mevzu* hukuka aykırı falan değildi– gönderme yapar. Böylelikle görünen o ki, Ksenophon'un Sokrates'i *Atina yasalarının* (yani, orada geçerli olan, ihlaâli cezalandırılan yasaların; krş. *SA* IV.4.13) herhangi bir insan yapımı Atina yasasında yer almayan gereklilikleri içerdiğini düşünmektedir.

Ksenophon'un ilahi yasa kuramı Platon'un *Euthyphron* diyaloğunda sorduğu soruya paralel bir soru ortaya atar: Tanrılar bu düzenlemeleri adaletli ve hukuka uygun oldukları için mi tesis ederler, yoksa bu düzenlemeler tanrılar onları tesis ettiği için mi adaletli ve hukuka uygundur? *Euthyphron*

---

23 "Adaletsiz yasal düzenleme" ifadesi tümüyle açık değildir. Platon'un *Sokrates'in Savunması* ve *Kriton* diyalogları hakkındaki tartışmanın ışığında, belki yasakoyucu için *vazetmenin* adaletsiz olduğu yasal düzenlemeler ile, çıkarıldıktan/vazedildikten sonra muhatabı için *itaat etmenin* adaletsiz olduğu yasal düzenlemeler arasında ayrım yapmalıyız; Sokrates'in hukuka aykırı sayarak dışlamak istediği muhtemelen yalnızca ikincisidir.

24 Ksenophon vakaları anlattıkça, Sokrates'in aynı buyruklara bunlara pozitif hukuk tarafından güç verilmiş olsaydı dahi, itaat etmenin adaletsiz olacağından ötürü itaat etmeyeceğinin açıkça görülür hale gelmesi dikkate değerdir.

diyaloğu teolojik açıdan nesnelci bir görüş önerir: İlahi onay, insan refahını arttırmanın teolojik temele dayanmayan özelliğine bir *yanıttır*. Ksenophon'un ilahi yasa izahı aynı doğrultuya meylediyor gibi görünebilir, zira tanrıların yasakladığı şeyler insanlar için kötü sonuçlar doğurmaya meyilli şeylerdir. Ancak öte yandan, Ksenophon'un teolojik kozmolojisi göz önüne alındığında, ilahi zihin doğal dünyayı *inşa etmiştir*. Örneğin, tanrı kendi bilgeliğinde, uçurumdan atlamanın kötü sonuçlara yol açtığını görmüş ve böylece merhametiyle bize bunu yapmamayı buyurmuş değildir; daha ziyade, tanrı uçurumu, yerçekimi kanununu ve insan bedeninin kırılgan yapısını *yaratmıştır*, ve bunları öylece yaratmış olması, bize uçurumdan atlamamamızı buyurmasına *karşılık gelir*; dolayısıyla bu buyrukların bağlayıcı gücü ilahi iradenin bir ürünüdür. Bu nedenle, Morrison (1995) teolojik açıdan öznelci bir okumanın doğru okuma olması gerektiği sonucuna varır (krş. Striker 1996b).

Bununla birlikte, Ksenophon'un kendi metninden çıkartılan öncüller, onun kendi bağlılıklarının teolojik açıdan nesnelci olduğunu göstermektedir:

(1) Doğa, cezalarla desteklenen doğal yasalar olarak kabul edilen neden-sonuç dizilerini içerir (*SA* IV.4, vd. savunulur).

(2) Doğal dünya İlahi Zihin'in ürünüdür (*SA* I.4, IV.3.-13-14'te ve ayrıca (1)'den bir çıkarım olarak bir nebze IV.4.24-5'te savunulur).

(3) Dolayısıyla, cezalarla desteklenen doğal yasalar olarak kabul edilen neden-sonuç dizileri İlahi Zihin'in ürünüdür ((1), (2)).

(4) İlahi Zihin'e doğal dünyayı inşa ederken rehberlik eden, insan refahını arttırmaya yönelik bir mülahazadır (*SA* IV.3'te savunulur).

(5) Dolayısıyla, cezalar tarafından desteklenen doğal yasalar olarak kabul edilen neden-sonuç dizileri insan refahını artırmak için tasarlanmıştır ((3), (4)).

Böylelikle insan refahı, Platon'un Sokrates'i için olduğu gibi Ksenophon'un Sokrates'i için de, ilahi yasanın otorite sahibi olması için ulaşması gereken bağımsız bir ölçüt gibi görünmektedir.

Çağdaşlarının birçoğu gibi Ksenophon da aristokratik ve demokratik unsurların bir karışımı olan "karma anadüzeni" desteklemektedir (*HG* II.3.48) –bu, kendisinin zenginin yoksul üzerindeki despotizmi ile yoksulun zengin üzerindeki despotizminin eşit derecede sakıncalı olduğu argümanı düşünüldüğünde pek de sürpriz sayılmaz (*SA* I.2.40-46). Bununla birlikte Ksenophon şu düşünceye de sempati duyuyormuş izlenimi verir: "Yönetim biçimleri için bırakın aptallar çene çalsın; hangisiyle en iyi idare ediliyorsa odur en iyisi." Ksenophon'a göre, bir rejimin refahı öncelikle

anadüzen yapılarından ziyade yöneticilerinin erdem veya yozluğuna bağlıdır; nitekim Pers İmparatorluğu aynı yasalar yürürlükte kalmasına karşın Kyros iktidarında iyi yönetilirken, halefleri altında kötü yönetilmişti (*Kyr.* VIII.1.7-8, 8.1-2; krş. *Vect.* I.1). Zira, halefler hukukun lafzını muhafaza edip ruhunu çarpıtmayı becerebildiler; gerçekten de yazılı bir yasa kendi doğru uygulanışı garanti edemez (*Kyr.* VIII.8.8-11). Böylelikle Ksenophon bir kralın yazılı yasalardan üstün olduğu sonucuna varır, zira o, *gözleri olan bir yasadır* (*Kyr.* VIII.1.22; krş. *Oik.* XII.19-20). Bu nedenle, Sparta anadüzeninin kurucusu Lykurgos'un ilk amacı –yaygın inanışın aksine– Sparta yurttaşlarına hukuka saygıyı aşılamak değil, daha ziyade önce Spartalı elitlerin desteğini sağlamaktı (*SD* VIII.1-2); zira erdemli liderler yasalardan daha önemlidir. Ne var ki, aynı zamanda Ksenophon ister demokratik (*HG* I.7.26-29), ister oligarşik (*HG* II.3.20-21), isterse de otokratik (*HG* VII.1.43-45) olsunlar, anadüzence sınırlanmamış hiziplerin prosedürel incelikleri tahkir etmesinden tiksinti duyar.

Ksenophon'un politik idare hakkındaki yorumları bir sistem oluşturmaz; fakat diğer açılardan Ksenophon oldukça tutarlı bir hukuk felsefesine sahip görünmektedir. Doğal hukuk, insan refahıyla ilgili neden-sonuç ilişkilerine dayanır; beşerî hukuk otoritesini doğal hukuktan devşirir. Ksenophon'un doğal hukuk kuramı, hukuk felsefesindeki sonraki gelişmeler üzerinde, özellikle de Stoacılar arasında, derin bir etki sahibi olacaktır.

2.4. Kyreneliler ve Kinikler

Hukuk felsefesinde Platon ve Ksenophon dışındaki en önemli Sokratesçi düşünürler Kyreneliler (Kyrene Okulu) ile Kiniklerdir. Her iki okul da kökenini Sokrates'in birer öğrencisine dayandırmıştır –Kyreneliler için bu kişi, kendilerine verdikleri adın da kaynağı olan, Kyreneli Aristippos'tur (M.Ö. yak. 435-355); Kinikler içinse bu kişi Antisthenes'tir (M.Ö. yak. 446-366).[25] Bununla birlikte her iki akım için de okulun kurucusunun doğru bir şekilde tespit edilip edilmediği konusunda bir tartışma bulunmaktadır. Kyrene okulu öğretisinin sistematik formu Kyreneli Aristippos'tan değil de onun torunu ve adaşı olan Genç Aristippos tarafından oluşturulmuş görünmektedir. Kinik öğretiye kendine özgü biçimini veren Sinoplu Diogenes'in [Diyojen] (M.Ö. yak. 412 – yak. 324) Antisthenes'in öğrencisi olduğuna dair geleneksel hikaye ise kronolojik olarak (zar zor) mümkün olsa

25 "Kinik" yakıştırması ilk olarak, ister Antisthenes'in Kunosarges [*"gümüş/beyaz köpek"] gymnasion*unda ders vermesi nedeniyle (*D.L.* VI.1.13'nde dendiği üzere) nedeniyle, isterse de Kinikler sakınmazlıkları ve yabanıllıklarında "köpek gibi" (*kunikoi*) olmaları nedeniyle ortaya çıkmış olsun, adın kalıcı hale gelmesi ikinci nedenden ötürüdür.

da, artık bunun pek olası olmadığı düşünülmektedir.[26] Bunlara karşın, kişisel münasebetleri ne olursa olsun Aristippos ve Antisthenes, daha sonra kendilerini kurucuları olarak kabul eden okullar üzerinde yadsınamayacak şekilde güçlü bir etkiye sahip olmuşlardır.

Kyrenelilerin ince hazcılığı ile Kiniklerin dünya nimetlerinden elini eteğini çekme anlamındaki kaba sofuluğu başlangıçta birbirinden o denli farklı görünür ki, hangi anlamda aynı Sokratesçi hareketin parçaları olabilecekleri kolayca merak konusu olabilir; ne var ki, her iki okul da makul bir şekilde Sokrates'in mirasının bir yönünü geliştirdiğini iddia edebilir.[27] Her halükarda, iki okul arasındaki farklar kolayca abartılabilmektedir; hazcılık hazzı en üstün iyi olarak görürken, sofuluk özdisiplin ve nefsinden feragat etmeyi benimser, ancak "sofu" Kinikler kişinin cinsel arzularını hayvanlar gibi serbestçe tatmin etmesini öğütlerken, "hazcı" Kyreneliler, hazların peşinden ancak, kişinin hazların tahakkümü altında olmadığı, fakat onları kendi iradesince edinip bırakabildiği sürece gidilmesi gerektiği konusunda uyarıda bulunmuşlardır. (*D.L.* II.8.69, 75). Aristippos felsefi bilgelikten yoksun olanların sade köleler olduğu yönündeki Kinik görüşe arka çıkar (II.8.72), ve her iki okul da iradeli olmanın ve kendini inşa etmenin önemini vurgular (krş. Foucault 1985; 1986).

Kyrenelilerin ve Kiniklerin hukuk düşüncesiyle münasebetleri onların sosyal felsefelerinde yatmaktadır. Aristippos da Diogenes de dünyadan belirli bir tür bağımsızlık ve uzaklaşma hali sergilerler; ancak Aristippos için bu, kendisini her sosyal duruma zahmetsiz bir esneklikle uyarlamak anlamına gelirken, Diogenes için bu, sosyal uzlaşıları ve maddi rahatlıkları reddederek, müesses nizam ile alay ederek, ve azami özyeterliği arayarak "geçer akçe olanı tahrif etmek" anlamına gelir. Bu nedenle Diogenes bir çocuğun avcuyla su içtiğini görünce lüzumsuz bir lüks diye tasını fırlatıp atar (*D.L.* VI.2.37). Aristippos, Syrakuzalı Dionysios gibi tiranlardan lütuf dilenerek bir saraylının sosyal zarafeti ve keskin zekasını geliştirirken, Diogenes sosyal farklılıklardan tiksinti duyar ve Büyük İskender'den bir iyilik isteyebileceği söylendiğinde, ondan güneşine gölge etmemesini ister. Yine de Aristippos pekala kendi lüks dolu yaşamını, Diogenes'in sefalet dolu yaşamını gerekçelendirmek için verdiği yanıtın aynısıyla gerekçelendirebilir: Güneş ışığı pisliğe değmekle lekelenmez (*D.L.* VI.2.63). Diogenes

---

26 Argümanın bir özeti için bkz. A. Long 1996, 45. Öte yandan, Goulet-Cazé (1996) Aristoteles'in *Retorik* III.10.1411a24-5'teki *kuôn* "köpek" göndermesinin (genelde düşünüldüğü üzere Diogenes'e değil) muhtemelen Antisthenes'e yapıldığını öne sürer, ki bu da Antisthenes'in ilk Kinik olduğu yönündeki iddiayı destekler.

27 Örneğin Platon'un Sokratik diyalogları her iki grubun ilgi alanlarıyla uyumlu meseleler serimlemektedir; bkz. Irwin 1992 ve 1997, Rudebusch 1999.

Aristippos'tan "kraliyet köpeği" (*basilikon kuôn*; *D.L.*II.8.66) diye söz eder. Yakıştırma (kuşkusuz ki kasten) muğlaktır; övgü niteliğinde "kral Kinik" ile hakaret niteliğinde "kralın süs köpeği" anlamlarının her ikisi de makul bir şekilde savunulabilir.[28]

Yaşlı Aristippos'un genellikle rahatına düşkün yaşam tarzı, torunu Genç Aristippos tarafından kapsamlı bir sistem haline getirilmiştir. Yeni kuram hem etik hem psikoloji açısından hazcı ve benmerkezciydi; çıkarımları (II.8.91-3) arasında "bilgelik kendi başına değil sonuçları nedeniyle iyidir" öğretisi bulunur ve böylece "hiçbir şey doğası gereği adaletli, asil veya aşağılık olmayıp yalnızca uzlaşı [*nomos*] ve alışkanlık/âdet [*ethos*] dolayısıyla öyledir"; bununla birlikte "erdemli kişi yüklenen cezalar ve itibar [*doxas*] nedeniyle uygunsuz hiçbir şey yapmayacaktır." Bu son açıklama, yaşlı Aristippos'un tüm yasalar ilga edilseydi dahi erdemli kişinin eskisi gibi davranmaya devam edecek olduğu ifadesiyle (*D.L.*II.8.68) çelişmekte gibi görünür.[29]

Erken dönem Kyrenelilerden en az bir tanesi, Theodoros (M.Ö. beşinci yüzyılın sonları), yurtseverliğin irrasyonel olduğunu –zira bilge bir kişi aptallarla dolu bir ülkeyi kurtarmak için canını tehlikeye atmayacaktır– ve sosyal uzlaşıların toplulukları bir arada tutmak için, ancak bunun da sadece yurttaşların bilgelikten yoksun olduğu için var olduğunu savunmaktadır (*D.L.*II.8.98-9); zira hırsızlık, zina, kutsala saygısızlık ve benzeri şeyler doğaları gereği yanlış değildir ve durum gerektirdiğinde bunlara meyledilebilir; benzer şekilde kişinin cinsel arzularını kamusal alanda tatmin etmesinde yanlış bir şey yoktur, zira özel alanda uygun olan her şey, kamusal alanda da aynı şekilde uygundur. Genel ahlaki yargılarla karşıtlık içindeki bu tutum Kinikler tarafından da benimsenmiştir; Diogenes hırsızlığı, zinayı ve insan eti yemeyi olumlar (*D.L.* VI.2.72-3) ve kamusal alanda mastürbasyon yaparken bir yandan da yemeğe olan iştahının da aynı kolaylıkla tatmin edilebilir olmadığından ötürü hayıflanır (VI.2.46). Kinik filozoflar Krates (M.Ö. yak. 368-287) ve eşi Hipparkhia da (M.Ö. yak. 350 - yak. 280) benzer şekilde kamusal alanda cinsel ilişkiye girerler (*D.L.* VI.7.97). Halka karşı böylesi bir kayıtsızlık muhtemelen Antisthenes'in yalnızca erdemle ilgilenerek kişinin halk arasındaki itibarını ve sosyal uzlaşıları önemsememe tavsiyesinin geliştirilmiş şeklidir (VI.1.11); hatta bu tutum Sokrates'in erdemli olanlar dışında kimsenin görüşlerini umursamamamız gerektiği

28 Diogenes ve Aristippos arkadaşlarından gelen hediyelere ve paraya bel bağlamaları açısından da benzer olarak tasvir edilmişlerdir, bununla birlikte kuşkusuz yok ki gereken miktarlar alabildiğine farklıydı.

29 Ancak benzer ifadeler Aristoteles'e (*D.L.* V.1.20) ve Ksenokrates'e de atfedilir (Cicero, *Rep.* I.3), dolayısıyla bu basitçe, Aristippos'a iliştirilmiş yaygın bir söylem de olabilir.

hususundaki ısrarına kadar gider, ancak düşüncenin genel ahlaki yargılara karşıtlık haline getirilmesine Diogenes öncülük etmiş gibi görünmektedir.

Kyreneliler ve Kinikler yerel bağların ve bağlılıkların kozmopolitik mahiyetteki reddiyesinde de benzer görüştedirler. Kyreneliler söz konusu olduğunda bize söylenmektedir ki (Ksenophon, *SA* II.1.8-13), Aristippos'un görüşüne göre yönetici olmak, nahoş bir sorumluluk yükü yüklenmektir ve yönetilmek köle olmak demektir; bu nedenle Aristippos herhangi bir rejime boyun eğme mecburiyetinden kaçınarak ve her yerde bir *ksenos* ("yabancı," "misafir," "eloğlu") olarak, yönetme veya kölelik yoluyla değil, fakat özgürlük yoluyla bir "orta yolu" yeğler. Theodoros ise evreni (*kosmos*) yegane vatanı olarak anar (*D.L.* II.8.99). Kiniklere gelince; Antisthenes bilge kişi için hiçbir şeyin yabancı (*ksenon*) olmadığını kabul ederken (VI.1.12), Diogenes "evrenin bir yurttaşı" (*kosmopolitês*; *D.L.* VI.2.63; krş. 72) olduğunu iddia eder ve böylece terimi icat eden kişi de olabilir. Yine, Krates her diyarda evde olduğunu iddia eder (VI.7.98; Diehl frag. 15) ve ayrıca kendisinden, vatanı Penia (Yoksulluk) Ülkesi ve Pera (Sırt Çantası) Kenti olan "Diogenes'in yurttaşı" olarak bahseder (VI.5.93; Diehl frag. 6).

Araştırmacılar bu kozmopolitanizm formlarının "olumlu" mu yoksa "olumsuz" mu olduğunu, yani, küresel bir topluluğa samimi bir bağlılığı mı yoksa yalnızca tüm yerel bağlılıklardan bir yabancılaşmayı mı temsil ettiğini tartışmaktadır. Kinik kozmopolitanizm, daha sonra gelen ve insan yaşamının dışına çıkmak yerine ona katılmayı vurgulayan daha Stoacı kozmopolitanizm formlarıyla karşılaştırıldığında olumsuz görünür. Öte yandan, Kinik kozmopolitanizm Kyrenelilerinkinden daha olumlu görünmektedir; Kyreneliler Kiniklere nispetle dışa yönelik daha fazla uyum sergileyebilirler, ancak yaşlı Aristippos'un her yerde bir *ksenos* olma tavsiyesi ile Kiniklerin her yerde bir yurttaş olma (Diogenes) ve hiçbir yerde *ksenos* olmama (Antisthenes) tavsiyelerinin arasındaki farkın gösterdiği üzere topluma daha az dahil olurlar. (Bununla birlikte, Kyreneliler arasında, Theodoros'un aksine Annikeris ve genç Aristippos yurtseverliğe arka çıkarlar.) Kuşkusuz, Yoksulluk Ülkesi'nin ve Sırt Çantası Kenti'nin yurttaşı olmak, kulağa *kosmopolis* yurttaşı olmaktan bir nebze daha az olumlu gelir ve toplumdan geri çekilmeyi çağrıştırabilir, fakat *kunismos* yayılmacı bir inançtı ve Diogenes toplumsal uzlaşıya karşı alaycı saldırılarını hayırseverlikle güdülenmişlik biçiminde sunar: Diğer köpekler zarar vermek için ısırır, ama o kurtarmak için ısırmaktadır (Stobaios, *Eclogues* III.462)[30]

30 Moles 1996, Kinik kozmpolitanizmin bütünüyle olumsuz bir yorumuna ikna edici bir şekilde karşı çıkar.

Özellikle Diogenes ile daha sonraki Stoacı Kozmopolis kuramına doğru ilk adımları görürüz.[31] Diogenes'in aşağıdaki argümanı sunduğu söylenmektedir (*D.L.* VI.2.72):

(1) *Polis* olmadan medeni (olan) (*asteion*) bir yarar sağlamaz.
(2) *Polis* medenidir (medeni-olandır).
(3) Hukuk olmadan *polis* bir yarar sağlamaz.[32]
(4) Dolayısıyla, hukuk medenidir (medeni-olandır).

Argümanın anlam zemini kaygandır. Schofield (1991, 130-40; 1995, 134) ve Moles (1995, 130-1; 1996, 107-8) Diogenes'in *polis*'e, hukuka ve medeniliğe karşı olumsuz bir tutumu olması gerektiğini varsayarak *asteion*'u yergileyici bir anlamda kabul ederler; Goulet-Cazé (1982) ise aksine *asteion*'u onayıcı bir anlamda değerlendirir, ancak bunu yalnızca –Stoacı paralellikler temelinde– argümanın Stoacı kökenli olduğu ve Diogenes'e hiçbir şekilde atfedilemeyeceği sonucuna varmak için yapar. Ne var ki Diogenes evrenden onu gerçek *polis* ve *politeia* olarak onayıcı bir anlamda söz ettiği için (*D.L.* VI.2.63, 72) *polis*'i ve *politeia*'yı her zaman yergileyici bir anlamda kullanmamıştır; öyleyse neden yeri geldiğinde gerçek *nomos* ile sahte *nomos* arasında bir ayrım yapmamış olsun?

Argümanın Diogenes'e ait olduğu ve Stoacıların bu argümanı ondan aldıkları varsayımından yola çıkarak daha da ileri gidelim ve Diogenes'in *asteion*'dan kastının Stoacıların kastetmiş olduğu anlam olduğunu varsayalım. Klemes'ten (*Strom.* IV.26, akt. *SVF* III.327) ve Areios Didymos'tan (Stobaios, *Eclogues* II.103.14-17, akt. *SVF* I.587) biliyoruz ki, Stoacılar *asteion* olmadıkça hiçbir şeyin gerçek bir *polis* sayılamayacağını savunarak *asteion*'u onayıcı bir anlamda kullanmışlardır. Ayrıca Cicero'dan da (*Leg.* II.12-13) kimi Sotacıların aşağıdaki şekilde akıl yürüttüklerini biliyoruz:

(1) X'siz olmak devleti değersiz kılıyorsa, o halde X iyidir.
(2) Yasasız olmak devleti değersiz kılar.
(3) Dolayısıyla, yasa iyidir.
(4) Ama adaletsiz yasal düzenlemeler iyi değildir.

---

31 Diogenes'in mevcut politik sistemler arasında, şayet olduysa, kendi tercihlerini ayırt etmek güçtür. Anlatılan bir hikayeye göre (*D.L.* VI.2.50), Diogenes'in, bu kendisinin politik hassasiyetleri hakkında ne ima ederse etsin, Thukydides ve Platon'dan farklı olarak Atina demokrasisinin tiran katili kahramanları Harmodios ve Aristogeiton hakkında olumlu düşüncelere sahipti; ancak kendisi aynı zamanda Atina'dan ziyade Sparta'nın hayranıydı.

32 Veya: *Polis* olmadan hukuk bir yarar sağlamaz; *nomou de aneu poleôs ouden ophelos* her iki anlamı da taşıyabilir. Ancak, şayet, makul göründüğü üzere, Diogenes bilinçli olarak Platon'un *Kriton* 53a'da söylediği "yasalar olmadan bir *polis* kim için kabul edilebilirdir ki?" (*tini gar an polis areskoi aneu nomôn*) sözlerini yankılıyorsa ilk okuma daha olasıdır.

(5) Dolayısıyla, adaletsiz yasal düzenlemeler yasa değildirler.

Areios Didymos, Klemes ve Cicero'yu bir araya getirerek Diogenes'in kastettiği argümanı kimi örtük öncüller sağlayarak aşağıdaki gibi yeniden inşa edebiliriz.[33]

(1) [X'siz olmak iyi/medenileşmiş bir şeyi yararsız kılıyorsa, o halde X iyidir/medenileşmiş-olandır.]
(2) Polis olmadan iyi/medenileşmiş-olan bir yarar sağlamaz.
(3) Dolayısıyla, *polis* iyidir/medenileşmiş-olandır. ((1), (2))
(4) Hukuk olmadan, *polis* bir yarar sağlamaz.
(5) [Dolayısıyla, hukuksuz olmak, iyi/medenişleşmiş bir şeyi yararsız kılar.] ((3), (4))
(6) Dolayısıyla, hukuk iyidir/medenileşmiş-olandır. ((1), (5))

(3) ve (6) numaralı önermeler mevcut kentlerin ve yasaların iyi/medenileşmiş olduğu anlamına değil (Diogenes'in kabul etmeyeceği bir iddia olurdu bu), fakat *daha Stoacı* bir şekilde, hiçbir şeyin iyi/medenileşmiş olmadıkça bir kent veya bir yasa sayılmayacağı anlamına gelmelidir. Muhtemelen yalnızca kozmopolis bir kent olarak ve yalnızca aklın buyrukları yasalar olarak kabul edilecektir. Ve belki de Diogenes o yerlere göklere sığdıramadığı yönetme sanatını (*D.L.* VI.2.29, 74) bu kentte uygulayacaktır; zira Diogenes şu argümanı da sunmaktadır (VI.2.37; krş. I.12):

(1) Her şey tanrılara aittir.
(2) Dostlar tüm sahip olduklarını ortaklaşa paylaşırlar.
(3) Dolayısıyla, her şey tanrıların dostlarına aittir. ((1), (2))
(4) Bilgeler tanrıların dostlarıdır.
(5) Dolayısıyla, her şey bilgelere aittir. ((3), (4))

Bu muhtemelen Diogenes'in hırsızlığı haklı çıkarmak için kullandığı argümanlardan biridir (*D.L.* VI.2.72-73), zira eğer her şey bilgelere aitse, o halde bilgeler iyi kullanabilecekleri ne varsa alma otoritesine sahiptirler. Ancak eğer tanrılar evreni yönetiyorsa ve bilgeler tanrıların sahip olduğu her şeyde bir paya sahiplerse, buradan tanrıların ve bilgelerin evreni birlikte yönettikleri sonucu çıkar. Böylece Kinikler, Ksenophon gibi, Helenistik dönemde Stoacılar ve başkaları tarafından geliştirilecek olan daha ayrıntılı doğal hukuk ve kozmpolitanizm kuramlarının temellerini atarken, Kyreneliler ise, sosyal ilişkilerin araçsal karakterine vurgu yaparak, Epikurosçular tarafından savunulacak olan sözleşmeci hukuk yaklaşımının temelini atarlar.

33 Aşağıdaki (3)'ün burada bağımsız bir öncül olarak değil, (2)'den bir çıkarım olarak ele alındığına dikkat ediniz; bu okuma argümanı daha iyi ifade eder ve Cicero'yla paralelliği ortaya çıkarır.

İleri Okumalar

Sokrates geniş bir literatürün konusu olmuştur. Araştırmacılar "Sokratik sorun"u, yani Sokrates'in görüşleri için kaynak olarak Platon, Ksenophon, Aristophanes ve diğer antik otoritelerin değerini karşılaştırmalı olarak tartışmışlardır. Birçok araştırmacı Platon'u en güvenilir kaynak ve *Sokrates'in Savunması* ile *Kriton*'u da Sokrates'in hukuk üzerine görüşleri için bilhassa önemli kaynaklar olarak kabul etmişlerdir. *Sokrates'in Savunması*, Brickhouse ve Smith 1989'da, Reeve 1989'da ve Colaiaco 2001'de ele alınmıştır. Brickhouse ve Smith 2002, Sokrates'in yargılanması üzerine çevrilmiş antik ve modern yazıların mükemmel bir derlemesidir. Sokrates'in *Kriton*'daki hukuka itaat konusundaki görüşleri için bkz. Woozley 1971 ve 1979; Alan 1980 ve Kraut 1984. Araştırmacılar *Sokrates'in Savunması* ve *Kriton*'da Sokrates'e atfedilen görüşlerin birbiriyle tutarlı olup olmadığı üzerinde sıklıkla düşünmüşlerdir; bu mesele Santas 1979, bölüm 2'de ve Brickhouse ve Smith 1994, bölüm 5; 2000, bölüm 6'da ele alınmıştır.

Erken dönem Sokratesçi filozoflar üzerine son dönemdeki en iyi araştırmaların bir kısmı, dördü Ksenophon hakkında olmanın yanında, Platon, Aeskhines, Aristippos ve Antisthenes hakkında da makaleler içeren Vander Waerdt 1994b'de derlenmiştir. Morrison 1988, Ksenophon hakkında paha biçilmez bir bibliyografik bilgi külliyatı oluşturmuştur. Ksenophon üzerine önemli bir çalışma Strauss 1972'dir. Sokrates'in görüşleri için bir kaynak olarak Ksenophon'un yakın tarihli savunuları arasında Morrison 1987 ve Cooper 1999 bulunur. Morrison 1995, Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar*'ının hukukî pozitivist bir yorumunu savunur. Annas 1993, bölüm 11, Kyrenelilerin sosyal felsefesine dair derinlikli bir inceleme sunar. Kinik sosyal felsefe üzerine zengin bir makale kaynağı Branham ve Goulet-Cazé 1996'dır.

Üçüncü Bölüm

PLATONCU HUKUK FELSEFESİ

Richard F. Stalley[1]
Türkçesi: *O. Vahdet İşsevenler*

3.1. Giriş

Aristokrat bir aileye mensup olan Platon (M.Ö. 427-347) genç yaşlarından itibaren Sokrates'in takipçisi olmuştu.[2] Ona ait olduğu düşünülen bir mektupta aslen politikayla meşgul olmayı tasarladığı, fakat Sokrates'in ölümünden sonra kendisini felsefeye adadığı yazar (*Mek.* VII.324b-326b). Bu adayışın neticesinde, Aristoteles'in de öğrencileri arasında yer aldığı Akademi adındaki okulu kurdu. Yaşamının ilerleyen yıllarında, şehrin genç yöneticisine felsefe eğitimi vermek için Syrakuza'ya iki ziyareti oldu (*Mek.* VII.342a-e; 345c-352a). Bu kısa aktif siyaset teşebbüsü başarısızlıkla sonuçlandı.[3]

Platon otuz kadar diyalog kaleme aldı. Sokrates diyalogların çoğunda tartışmayı yönlendiren isimdir ve *Yasalar* dışında hepsinde yer alır. Çağdaş literatür diyalogları üç döneme ayırır (Guthrie 1975, 41-54; Lane 2000, 155-60). Erken döneme ait olanların çoğu epey kısadır. Bu diyaloglar Sokrates'in canlı bir resmini sunar ve genellikle belirsizlikle sonuçlanır. Orta dönem diyalogları daha uzundur; Sokrates'in daha az canlı bir resmini sunar ve "İdealar" teorisine dayanan daha olumlu bir felsefe ortaya koyarlar.[4] Geç dönem diyalogları seleflerinden biçim ve içerik bakımından önemli ölçüde farklıdır. Çoğunda, orta dönem diyaloglarında olduğu gibi idealar teorisine açık atıflara rastlanmaz.[5] Geç dönem diyalogları ile diğerleri arasındaki ayrım kesin olarak stilometrik analize dayanırken, erken ve orta dönem diyalogları arasındaki ayrım edebî ve felsefi değerlendirmeye dayanır (Brandwood 1990; 1992). Çoğu yazar, Platon'un düşüncesinin yıllar

---

1 Aksi belirtilmedikçe tüm çeviriler yazara aittir.

2 Platon'un biyografisi için bkz. Guthrie 1975, 8-30.

3 Mektup'un sahihliği ve Platon'un Syrakuza ziyaretinin esas sebepleri hakkında dikkate değer bir tartışma söz konusudur. Bkz. Schofield 2000a, 298-302.

4 Platon, *Devlet*'te, gündelik deneyimdeki birçok güzel şeyin yanı sıra, tek bir güzellik ideasından bahseder. Gündelik deneyime konu olan güzel şeyler, değişime ve bozulmaya tabidir ve kimisine göre de çirkindirler, ancak Güzellik ideası koşulsuz olarak güzeldir ve değişmez veya bozulmaz. Platon aynı şekilde adalet, eşitlik vb. idealarının da olduğunu iddia eder. İdealar akılla bilinir. İyi ideasına bilgi ve varlığın kaynağı olarak üstün bir rol verilir.

5 Bu durumun aşikar istisnası *Timaeus*"tur. Owen 1953 (Cherniss 1957 tarafından eleştirildi) bu diyaloğun daha erken tarihlendirilmesini önerdi, ancak bu genellikle stilometrik gerekçelerle reddedildi; bkz. Brandwood 1990; 1992.

içinde geliştiğini düşünmektedir. Erken dönemde Platon'un Sokrates'in öğretisine hayli yakın olduğu iddia edilmektedir (Vlastos 1988; 1991; Kahn 1981a tarafından eleştirildi; 1997). Orta dönem diyalogları, İdealar üzerindeki vurgularıyla daha belirgin bir şekilde Platoncu bir felsefeyi temsil eder, ancak Platon geç dönemde diyaloglarında idealar teorisini güncellediği (veya hatta belki de terk ettiği) için felsefesini de önemli ölçüde değiştirdiği düşünülmektedir (Owen 1953; Cherniss 1957). Bununla beraber diğer yazarlar ise sunumdaki esaslı değişime karşın Platon'un felsefesinin temel hatlarının düşünce hayatı boyunca sabit kaldığı kanaatindedir.[6] Bu tartışma, Platon'un hukuk düşüncesine ilişkin anlayışımızı etkiler, zira Platon'un düşüncesinde zaman içerisinde bir gelişim olduğunu iddia edenler, onun orta dönem felsefesinde hukukun ikincil bir yeri olduğunu, sonraki döneminde ise hukuka çok daha fazla önem verdiğini iddia edecektir (Barker 1918; Klosko 1986; ayrıca bkz. Owen 1953).[7]

Bu bölümde beş diyalog incelenecektir. Birlikte ele alındığında, bize Platon'un hukuk hakkındaki görüşlerine dair zengin bir anlayış kazandırır. *Protagoras* ve *Gorgias*, Sokrates'i sofist hareketin temsilî figürleriyle şiddetli bir tartışma içinde tasvir eder. Bu diyalogların göreli tarihlendirilmesi konusunda anlaşmazlıklar olsa da, hemen hemen tüm otoriteler onları Platon'un erken dönemine atfederler. Platon'un eserlerinin en ünlüsü olan *Devlet* orta döneme, *Devlet Adamı* ise geç döneme ait kabul edilir. Platon'un, en uzun eseri olan *Yasalar* üzerinde çalışmakta iken öldüğüne dair kanıtlar vardır[8]

3.2. Platon'un Sofistlik Eleştirisi: *Protagoras* ve *Gorgias*

Şayet *Euthypron*, *Savunma* ve *Kriton*'a dair bu eserde (2. Bölüm ve 2.3.'te) ileri sürülen yorumlar doğruysa Sokrates'e göre doğru ve yanlışın ölçüsü

---

6 Geleneksel görüş, İdeaları, yaşamı boyunca Platon'un düşüncesinin merkezi olarak gördü. İdealara açık bir gönderme yapmayan diyaloglar, onlara işaret ediyormuş gibi okundu. Daha yeni eğilim, Platon'un eserlerinin monografilerden ziyade diyaloglar olduğunu vurgular. Diyalog biçimi, Platon'un, kendisini dogmatik bir konuma bağlamadan, sorulara farklı bakış açılarından yaklaşmasını sağlar. Platon'un yazı biçimine bilhassa eğilen bu daha incelikli yaklaşım, Schofield 2000c ve Laks'ta 2000 açıkça görülmektedir.

7 Alternatif bir görüş, *Devlet* ile *Yasalar* arasındaki farklılıkların, birincisinin bir ideal, ikincisinin ise daha pratik bir model sunmasından kaynaklandığıdır. Böylece Saunders 1970, 28, bu iki diyaloğu "aynı madalyonun zıt tarafları" olarak görür. Laks 2000, Yasaları *Devlet*'i tamamlayıp gözden geçirmek olarak değerlendirir, Platon'un görüşlerinin uygulanmasına da işaret eder.

8 Diogenes Laertios (D.L. III.37), Opuslu Philip'in yasaları "balmumundan" (yani mum tabletlerinden) yazıya döktüğünü bildirir. Kitap V'te diyalog eksikliği ve tutarsızlıkların ve üslupsal kusurların varlığı gibi, çalışmanın son cilasını almadığını gösterebilecek başka işaretler de var.

kanaatler değildir. Bu nedenle, bunların doğadan (*phusis*) ziyade geleneğin (*nomos*) ürünü olduklarına dair Sofistik görüşü reddetmek durumundadır (bkz. bölüm 1, 1.4-5). Ama Platon bunu açıktan ifade etmez. Şimdi Platon'un bunu görünür kıldığı iki diyaloğa bakalım.

Protagoras (diyaloga adını veren büyük Sofist), diyalogun başlarında, bu alanda tanınmış uzmanlar veya öğretmenler olmasa da, erdemin veya politik mükemmelliğin öğretilebileceği iddiasını savunur (319a-320b). Protagoras'ın iddiasını dayandırdığı efsaneye göre insanlar, başlangıçta birbirlerinden ayrı yaşıyor ve hayvanlara yem oluyordu, sonra Zeus onlara birbirleriyle bağ kurup şehirler inşa edebilmelerini sağlayacak saygıyı* ve adaleti hediye etti.[9] Efsane genellikle hukukun ve ahlakın insan yaratımı olduğunu iddia eden doğalcı bir sav olarak yorumlanır (Taylor 1976, 80).[10] İnsanlar hayatta kalabilmek için topluluklar oluşturmalı ve ortak davranış standartları üzerinde anlaşmalıdır. Bu anlaşmalar neyin erdem sayılacağını belirler. Bu temelde Protagoras, şehirlerin aslında erken çocukluktan itibaren erdemli vatandaşlar yetiştirmek için büyük çaba sarf ettiğini öne sürer. Hukuk bu süreç için esastır, çünkü vatandaşlar yasaları öğrenmeye ve onları günlük yaşamlarında kalıp olarak kullanmaya mecburdurlar (326c-d). Cezanın kullanımı, özellikle açık bir şekilde, erdemin öğretilebileceği inancını ortaya koyar, çünkü insanlar doğadan veya tesadüften kaynaklanan hatalar için değil, kötü eğitimden kaynaklanan hatalar için cezalandırılır: Hiç kimse geçip gitmiş bir şey için cezalandırmaz. Zira bu, bir canavar gibi kör intikam almak olurdu. Ceza aslında geleceğe yöneliktir. Amacı hem cezaya maruz kalanın hem de cezaya tanık olanların suçu tekrar etmesini engellemektir (323c-324b; bkz. Saunders 1981; Saunders 1991, 133-6, 162-4; Stalley 1995b). Dolayısıyla adalet, Protagoras için uzlaşıyla tesis edilmiş yasalara dayansa da, onun gözünde hâlâ hayati önemi haizdir, zira toplumun hayatta kalması ve esenliği için esastır.

Sokrates, Protagoras'ın erdem açıklamasına doğrudan saldırmak yerine, erdemin bir şey mi yoksa çok şey mi olduğu sorusunu gündeme getirir ve erdemin bizim için neyin iyi olduğunun bilgisi olduğunu savunmaya

---

* Yazarın *respect* olarak İngilizce ifade ettiği kelime Türkçe tercümelerde edep/utanma olarak karşılanmıştır. Bkz. Paksüt, *Platon ve Platon Sonrası*, Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 58; Platon, *Diyaloglar* içinde: *Protagoras*, çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, s. 405. -çn

10 Çoğu araştırmacı, konuşmanın Protagoras'ın hakiki bir eserinden hareketle yazıldığını ve hatta belki de alıntı yapıldığını varsaymıştır, ancak bunun için çok az gerçek kanıt vardır (bkz. Taylor 1976, 77-84; Kerferd 1982, 125-6; ve de Romilly 1991, 196-203). Protagoras'ın tanrılar hakkındaki bilinemezciliği iyi bilindiğine göre, Platon'un tanrıların varlığına harfiyen inanmayı gerektiren bir doktrini ona yakıştırması pek mümkün görünmüyor.

devam eder (351b-360c). Bu, elbette, Protagoras'ın uzlaşıma dayanan hukuk ve ahlak anlayışının reddedilmesi gerektiğini ima eder. Bununla birlikte, Protagoras'ın açıklamasının bazı özelliklerine, özellikle de erdemin kazanılması için ceza ve eğitimin gerekli olduğu görüşüne dokunulmadan bırakılmıştır. Göreceğimiz gibi, Platon benzer fikirleri kendi teorilerine dahil etmeye başlayacaktır.

Gorgias, görünüşte hitabetin doğası ve değeri üzerine bir tartışmadır. Ancak bazı pasajlar hukuk felsefesiyle ilgilidir. Örneğin, Sokrates, sofist Polus'a karşı, retoriğin ve Sofistliğin sahte sanatlar olduğunu çünkü sadece zevki ve görünüşte iyiyi amaçladıklarını fakat yaptıklarına dair hiçbir rasyonel açıklama veremediklerini öne sürer. Bu sanatlar iyiyi arayan ve rasyonel anlayışı içeren hakiki yasama ve adalet sanatlarıyla tezat oluştururlar. Aslında yasama, jimnastiğin beden için yaptığını ruh için yapar, çünkü bizi ruhun esenliğini artıracak şekilde yaşatır. Yargı ise ilaç gibidir çünkü düzenini yitirmiş ruhları sağlığına kavuşturur (461b-466a). Bu argümanların altında yatan şey, Sokrates'in, yanlış yapmaktansa acı çekmenin ve cezasız kalmaktansa bir kişinin yanlış eylemleri için cezalandırılmasının daha iyi olduğuna yönelik iddialarıdır. Kötülük, aslında, ruhun bir bozukluğu veya hastalığıdır. Hastaları tedavi görsünler diye hekime götürdüğümüz gibi, kötüleri de cezalandırılsınlar diye yargıca götürmeliyiz. Bu nedenle, adil ceza, suçluları kötülüklerinden kurtarır. Gerçekten zavallı kişi, cezasız kalan suçludur. Retorik cezadan kaçmak için değil, bizim ve arkadaşlarımızın bizi kötülüğü iyileştirecek cezayı almasını sağlamak için kullanılmalıdır (472d–481b).

Gorgias'ta cezalandırmanın, suçluları nasıl iyileştireceği anlatılmaz.[11] Ancak Platon, yasamanın iyinin rasyonel bir şekilde anlaşılmasını gerektirdiği, yanlış yapmaktansa yanlışa uğramanın daha iyi olduğu ve yanlış yapanların cezadan yararlandığı iddialarında kesinlikle ciddidir. Bu iddialar, uygun şekilde anlaşıldığında yasamanın yalnızca kabul edilen davranış normlarına uyumu teşvik etmekle kalmayıp, aynı zamanda vatandaşların ruhlarının iyiliğini de güvence altına alması gerektiğini ima eder. Dahası, neyin iyi kabul edileceği, ürettiği haz miktarıyla değil, rasyonel yargıyla belirlenir.

Bu hukuk ve adalet anlayışına Kallikles itiraz eder: Güçlü olanın yönetmesinin, doğa gereği, doğru olduğunu savunur.[12] Yasalar, güçlüleri

11 *Gorgias*'ta (504d-505b) Sokrates, bir ruhun erdemli olması için sağlıksız arzularının dizginlenmesi gerektiğini iddia eder. *Kolasis* ("kısıtlama") kelimesi standart olarak "ceza" anlamında kullanıldığından, burada sadece cezanın arzuları disipline ederek veya kısıtlayarak ruhu sağlığına kavuşturduğuna dair bir öneri vardır; bkz. Irwin 1979, 218.

12 Kallikles karakteri çok tartışıldı. Diğer kaynaklarda geçmiyor, Platonik bir yaratım olabilir. Kimileri için Platon'un gençliğinde ciddi biçimde çekici bulduğu bir görüşü

dizginlemek için zayıflar tarafından yaratılan uzlaşılardan ibarettir. Gerçekten takdire şayan adam, yasanın kısıtlamalarını görmezden gelecek ve arzularını dilediği zaman tatmin edecek kadar güçlü olandır (482c-484c, 488c-492e). Kallikles böylece, yasaların genel olarak topluluğa fayda sağlayan insan yaratımları olduğu konusunda Protagoras'la hemfikirdir, ancak bu şekilde anlaşılan yasaya karşı tutumu tamamen farklıdır. Protagoras'a göre yasalara herkes arka çıkmalıdır zira yasasız hayat çekilmez olur ancak Kallikles'e göre yasaları ihlal edip de yanlarına kâr kalacak kadar güçlü olanlara yasaların diyebileceği hiçbir şey yoktur. Sadece zayıf ve değersizlerin itaat için bir nedeni vardır. Diyalog ilerledikçe Kallikles, Sokrates'in ısrarlı sorgulamasına karşı bu sınırsız kişisel tatmin idealini savunamaz. Bu, Sokrates'in, yaptığımız her şeyin amacı olan iyinin, hazdan ayırt edilmesi gerektiği görüşünü yeniden öne sürmesine imkan tanır. Gerçekten iyiyi arayan bir hatip, dinleyicilerinin ruhlarında tanzim (*taksis*) ve nizam (*kosmos*) yaratmayı amaçlayacaktır. Ruhun bu düzenli hallerine "yasa" (*nomos*) ve "yasal" (*nomimos*) denir.* Ruhları bu şekilde düzenlenmiş olanlar, adalet (*dikaiosunê*) ve kendine hakim olma (*sophrosunê*) (503e-504d) erdemlerine sahiptir. Sağlıksız bir ruhun arzularının kısıtlanmasıyla ortaya çıkarlar. Bu tür kısıtlamaya *kolasis* ("disiplin" veya "düzeltme/ıslah") denir.

Gorgias'ın bu kısmında Sokrates, hukuku düzen ve uyum olarak tanımlar, bilhassa da adil ruhun düzen ve uyumu. Sokrates, aynı ilkelerin sağlıklı bir vücudu, iyi yapılmış bir eseri ve hatta genel olarak evreni karakterize ettiğini iddia eder. Aslında evrene *kozmos* ("düzen") denir, çünkü bilge insanlara göre "gök ve yer, tanrılar ve insanlar topluluk (*koinonia*) ve dostluk (*philia*) ile, düzen, ölçülülük ve adaletle bir arada tutulur" (507e-508a). Böylece, *Gorgias*'ta sunulan görüşe göre, tüm evreni yöneten hukuk sadece bir insan yaratımı olmaktan çok uzaktır. Dünyevi mahkemeler ve yasama meclisleri, elbette, kitlelere hitap eden hatipler tarafından yanlış yönlendirilebilir, ancak Sokrates, diyaloğu tamamlayan efsanevi ilahi yargı açıklamasında, ölümden sonra adillerin ödüllendirileceğini ve kötülerin cezalandırılacağını iddia eder (523a-527e).[13] Dolayısıyla, mevcut

---

temsil eder; bkz. Dodds 1959, 12-15.

* Yasal düzen demeye de gelen *nomos* taksimi, bölüştürmeyi imlerken *taksis* sıradüzen, çekidüzen, *kosmos* ise şeylerin düzeni, yerleşim düzeni, evrendeki düzen, kurulu düzen anlamlarına gelir. Bkz. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları ilgili maddeler. -çn

13 *Phaedo* ve *Devlet*'te de benzer yargı mitleri vardır. *Phaedrus* ve *Yasalar* ayrıca ölümden sonra ruha ne olduğuna dair açıklamalar içerir. Bu mitlerin ayrıntıları değişir ve anlamları çok tartışılmıştır. Ancak Platon kesinlikle ruhun ölümden sonra da var olduğuna ve evrenin gayet organize olduğuna inanıyor ki, bu hayatta önünde sonunda suçlarımız için acı çekeceğiz. Bu doğrultuda beşerî hukuk, ilahi hukuktan

şehirlerin pozitif yasalarında durum ne olursa olsun, hakiki devlet adamları tarafından çıkarılacak olan hakiki yasalar, ruhlarında düzen ve uyum yaratarak vatandaşların hakiki iyiliğini teşvik eder.

3.3. Platon'un *Devlet*'teki Hukuk Felsefesi

Platon'un *Devlet*'i her ne kadar ahlak ve toplum, gerçekliğin doğası ve bilginin olasılığı hakkında birçok başka soruyla da ilgilense de, öncelikle adaletin doğası ve değeri üzerine bir araştırmadır. "Adalet nedir?" ve "Adil olmaya değer mi?" soruları I. Kitap'ta tartışılır. Orada Sokrates, adaletin basitçe, doğruyu söylemek ve borçlu olduğu şeyi geri vermek gibi, geleneksel olarak adil olarak kabul edilen davranış türlerinden ibaret olduğunu düşünen Kephalos'la ve adaleti, arkadaşlara yardım etme ve düşmanlara zarar verme meselesi olarak gören Polemarkhos'la hesaplaşır. Sokrates, her iki görüşün de tutarlı bir şekilde savunulamayacağını gösterir (328b-336a). Daha sonra, "adalet daha güçlünün çıkarıdır" (338c-339a) diyen daha zorlu bir rakip olan sofist Thrasymakhos tarafından sorgulanır. Thrasymakhos'un kastı, "adalet" denilince, genellikle kişinin kendi topluluğunun pozitif yasalarına itaat etmesinin kastedildiğidir. Bu yasalar, aslında, egemen tarafın çıkarlarını somutlaştırmaktadır. Bunun anlamı, insanların, eğer paçayı kurtarabileceklerse, "adalet" mülahazalarını görmezden gelmesi gerektiğidir.[14] Her ne kadar *nomos* ve *phusis* arasındaki Sofistik ayrıma açıkça başvurmasa da, Thrasymakhos açıkça geleneksel ahlakı baltalamak için benzer fikirleri kullanır. Adaletin "başka birinin çıkarı" olduğunu, başka bir deyişle, adil eylemlerin her zaman bir başkasının yararına olduğunu iddia eder. Bu yüzden adaletsiz insan her zaman adil olandan daha iyisini elde eder. Thrasymakhos'un gördüğü şekliyle adalet bu nedenle dümdüz aptallıktır; gerçekten bilge ve takdire şayan insan, haksızlıktan yırtan; bunların en iyisi de, şehri kendi çıkarları için sömüren zorbadır (343b-344c).

Sokrates, Thrasymakhos'u kendisiyle çelişmeye zorlayarak bu iddiaları "çürütür". Argümanları büyük ölçüde yanıltıcı olsa da, Platon'un düşüncesinde önemli rol oynayan fikirleri ortaya koyarlar: Hakiki hükümdar kendi çıkarından ziyade tebaasının iyiliğini arar (341a-342e), herhangi bir şeydeki mükemmellik aşırıya varmak değil doğru standarda ulaşmaktır (349b-351d), adil şehir ve adil insan gerçekten güçlüdür (351e-352b) ve adil olmak iyi yaşamak ve dolayısıyla da mutlu olmaktır (352d-354a).

---

türer ve onun tarafından desteklenir.

14 Thrasymakhos'un konumunun tam olarak yorumlanması bir tartışma konusudur. Esasında, zeminini epeyce değiştiriyor gibi görünüyor. Zaman zaman, Kallikles gibi, güçlülerin yönetme hakkına sahip olduğunu iddia ediyor gibi görünüyor; bkz. Annas 1981, 34-57.

Sokrates'in adaletin yalnızca getirdiği ödüller ve itibar için değil, aynı zamanda kendi başına da iyi olduğunu öne sürdüğü II. Kitap'ta yeni bir başlangıç yapılır (357a-358a). Glaukon'un işaret ettiği gibi, bu, olağan görüş değildir. Çoğu insan adaleti, yararlı sonuçlarından dolayı isteksizce kabul ettiğimiz tıbbi tedavi gibi bir şey olarak düşünür. Bu görüşe göre, eğer isterse başkalarını yaralama yeteneği iyidir, ancak yaralanmaya maruz kalmak kötüdür. Bir tür uzlaşma olarak, insanlar bu nedenle birbirlerine zarar vermemeyi kabul ettiler. "Yasalar ve antlaşmalar" oluşturdular ve bu yasaların gerektirdiği şeyleri "yasal ve adil" olarak adlandırdılar. Glaukon'a göre bunun anlamı, yalnızca ceza ve rezil olma korkusunun insanları adaletli davranmaya ittiğidir (359b-360d). Adaletin kendine özgü bir değeri yoktur. Bunu görmek için, aşırı talihsizliklere uğrayan adil bir insanı, yaptığı her şeyde başarılı olan ve adaletsizliğin normal cezaları olan ceza ve rezillikten kaçınan adaletsiz bir adamla karşılaştırmamız yeterlidir. Aklı başında hiç kimse, ıstırap çeken adil bireyin hayatını, başarılı olan adaletsiz birinin hayatına tercih etmez (360e-361d).

Tartışılan pasajda anlatıldığı gibi, adalete ilişkin yaygın görüş, Protagoras'ınkine çok yakındır. Dolayısıyla Platon burada, görünürdeki tüm akla yatkınlığına rağmen, uzlaşımcılığın ciddi zayıflıkları olduğunu gösterir. Eğer adalet sadece karşılıklı olarak kendini korumak için yapılan anlaşmalara dayanıyorsa, ortaya çıkma korkusu olmadan suç işleyebilen birinin adil olmak için hiçbir nedeni yoktur. Böylece Protagorasçı teori, Kallikles ve Thrasymakhos'la aynı ahlaksızlık batağına saplanır. Adaleti savunmak için, onun pozitif hukuktan başka bir temele sahip olduğunu göstermek gerekir.

Platon'un Sokrates'e söylettiği cevap uzun ve karmaşıktır. İlk önce, ortaya çıkan bir şehri inceleyerek adaleti aramayı önerir. Bir şehrin en iyi şekilde işlemesi, her vatandaş doğası ve eğitimiyle kendisine uygun düşen bir göreve bağlı kalmasıyla mümkün olur. Bu, asker sınıfı ile ekonomik faaliyetlerde bulunan çiftçiler, zanaatkarlar ve tüccarlar arasında net bir ayrım yapılmasını gerektirir. Askerler, karakterlerini geliştirmek için şiir, müzik ve jimnastik konusunda ayrıntılı bir eğitimden geçmelidir (II. 376c-III.412b). Özel mülkleri, eşleri veya aileleri olmadan ortaklaşa yaşayacaklardır (III.416c-417b). Bu askerlerin en iyileri, yöneticiler veya "muhafızlar" olarak seçilecektir (412a-414b). Bunlar şehirde üçüncü bir sınıf oluşturur (414b-415d). Şehrin esenliği ve bekası her bir sınıfın kendi görevine bağlı kalmasını gerektirdiğinden, şehri adil yapan da bu olsa gerektir. Böylece Platon, "kişinin kendi işini yapması ve kendisinin olmayana karışmaması" şeklinde şaşırtıcı bir şehir adaleti tanımı yapar (IV.433a, çev.

Grube). Daha sonra birey için de benzer bir adalet açıklaması yapar. Ruhlarımızın üç bölümü vardır: akıl, ruh ve arzu. Bunların her biri kendi işini yaptığında, yani aklın –ruhun yardımıyla– hükmettiği ve arzunun akla itaat ettiği (441e) durumda adil oluruz. Tersine, ruhun düzeni bozulduğunda ve arzular kontrolü ele geçirdiğinde adaletsiz oluruz.

Devlet'in hem şehirdeki hem de bireydeki adalet anlayışı, herhangi bir sıradan adalet anlayışından çok farklıdır. Bu nedenle bazı yorumcular diyaloğun tam da merkezinde bir yanlışlık gördüler (Sachs 1963; Vlastos 1971 tarafından tartışıldı; 1977; Demos 1964; Annas 1981, 118-23, 152-9). Platon, adaletin kendisi için olduğu kadar sonuçları için de iyi olduğunu gösterdiğini iddia eder, ancak gerçekte bahsettiği şey, normalde anlaşıldığı şekliyle adalet olmadığı için, yapmaya karar verdiği şeyi yapmamıştır. Burada bu konudaki kapsamlı literatürü gözden geçirmek imkansızdır, ancak iki nokta çok önemli görünüyor: (a) Platon'un, adaleti tanımlamak için ideal durumu tanımlaması gerektiğine inandığı açıktır. Bu nedenle, mevcut kusurlu şehirlerde neyin adalet sayılacağıyla değil, mümkün olan en iyi şehrin hakiki adaletiyle ilgilenir. Benzer şekilde, sıradan kanaate göre adil sayılabilecek birini değil, ideal olarak adil bireyi tanımlamayı amaçlar. (b) Adaletin doğru ve yanlış eylemlerin listelerini vererek tanımlanamayacağını farkındadır. Bu nedenle, bireyin adil olmasının, ruhunun doğru teşekkülü olduğunu iddia eder. Eylemler gerçekten adil bir bireyin yapacağı şeye yakınsa, bu eylemlerin ikincil anlamda adil olduğunu düşünebiliriz, ancak bir yasa koyucunun birincil kaygısı, yalnızca dışsal davranışlarını kontrol etmekten ziyade vatandaşların karakterini şekillendirmek olmalıdır.

Devlet'in orta kitapları, uzun bir felsefe eğitiminin, yöneticilerin nihayetinde iyilik, adalet ve benzerlerinin İdealarını kavramasını nasıl sağlayacağını açıklar. VIII. ve IX. Kitaplar, askerî ve siyasi hırsla hareket edenlerin yönetimi olan timokrasiyle başlayıp, oligarşi ve demokrasiden, tiranlığın nihai bozulmasına doğru ilerleyerek, anayasaları/devlet düzenlerini liyakat sırasına göre tanımlayarak adalet ve adaletsizlik açıklamasını kuvvetlendirir. Sokrates bu anayasaların her birine karşılık gelen bir karakter tanımlar. Bu tanımları, özellikle de ruhuna ezici bir şehvetin hükmettiği tiranın tanımını, adil kişinin gerçekten de adaletsiz olandan daha iyi durumda olduğunu göstermek için kullanır (IX.571a-580c). Diyalog, ölümden sonra adillerin nasıl ödüllendirildiğini ve adil olmayanların nasıl cezalandırıldığını anlatan bir mitle sona ererek bu ahlaki düzeni göklerin görünür düzeniyle ilişkilendirir (X.612a-621d).

Çoğu yorumcuya göre, *Devlet*'teki Platon, gerçekten bilge yöneticilere sahip bir şehrin yasaya çok az ihtiyaç duyacağını veya hiç gerek duymaya-

cağını savunur (Barker 1918, 225-7; Klosko 1986, 134, 190; Annas 1981, 105-7). Yöneticiler, şehrin işlerini yasalarla kısıtlanmadan mümkün olan en iyi şekilde yönlendirebileceklerdir. En azından ilk bakışta, ideal şehir tasvirinin hukuka çok az atıfta bulunduğu doğru görünüyor. Hiçbir yasama prosedürü tanımlanmamıştır ve bir yargı sisteminden yalnızca kısaca bahsedilmiştir (III.409a-410a). Dahası, IV. Kitap'taki bir pasaj, ideal şehrin yasamaya (425b-e) ihtiyacı olmadığını açıkça söyler. Sokrates, muhafızlar ve askerler uygun şekilde eğitilmişse, düzenli ve yasalara saygılı karakterlere sahiplerse, onlardan istenenlerin geri kalanının çok zor olmaması gerektiğini iddia eder. Mesela küçüklerin büyüklerine karşı davranışları gibi görgü kuralları hakkında kanun çıkarmaya gerek kalmayacaktır. Bu tür konularda yazılı kurallar etkisizdir, uygun şekilde eğitilmiş kişilerin davranışlarını düzeltmek için daha fazla teşvike ihtiyacı yoktur. Aynı şekilde, sözleşmeler ve vergiler gibi ticari konular hakkında kurallar koymak da uygun değildir, çünkü iyi ve onurlu insanlar bunları kolayca keşfedeceklerdir (425c-d). Kendi taşkınlıkları nedeniyle hastalanan ancak daha sağlıklı bir yaşam tarzını benimsemeyi reddeden insanlar gibi küçük düzenlemeler yapmak ve değiştirmek için zaman kaybetmemelidirler (425d-e).

Bu pasajı ve *Devlet*'te hukuka genel olarak yapılan vurgunun eksikliğini düşünürken, akılda tutulması gereken birkaç nokta var. Birincisi, *Devlet*'teki şehir açıkça bir idealdir. Hiç şüphe yok ki ideal bir topluluğun vatandaşları, eğer varsa, nadiren hukuka başvururlardı. Erdemli oldukları ve ülkenin üzerine kurulduğu ilkeleri tam olarak kabul ettikleri için anlaşmazlıkları dostane bir şekilde çözecekler ve yaptırım tehdidi olmadan yükümlülüklerini yerine getireceklerdir. Ancak bu ideale pratikte ulaşılması pek olası değildir. Öyleyse Platon, bildiğimiz şekliyle dünyada yasaya olan ihtiyacı kabul etmelidir. Demokratik şehirlerin yasaları açıkça çiğnediği için kınanması (VIII.557e-558a), hukukun en azından ideal olmayan topluluklarda önemli bir rolü olduğunu ima eder.

İkincisi, Platon, neredeyse tüm dikkatini, karakter gelişimine odaklanan yoğun bir eğitim almış ve para veya mal-mülkle ilgilenmeyen yöneticilere ve askerlere verir. Vatandaş topluluğunun en büyük bölümünü oluşturan çiftçiler, zanaatkarlar ve tüccarlar, görünüşe göre aynı eğitimi almayacaklardır ve bunun yanında mülkleri ve aileleri olacaktır. Askerlerin ve yöneticilerin yasa/hukuk olmadan işlerine devam etmesi mümkün olsa bile, ekonomik açıdan faal insanların bunu nasıl yapabileceğini anlamak zordur.

Üçüncüsü, Platon sık sık Sokrates ve arkadaşlarını yasa koyucu ya da yasa yapan (*nomoi*) olarak tanımlar (ör. III.409e-410a, 417b; IV.424c-e,

430a; V.458c; VI.501a; VII.530c). Yöneticilere "yasaların muhafızları" denir (VI.504a; VII.521c; Morrow 1993, 582) ve hatta muhafızların kendilerini bağlayıcı bir yasaya atıfta bulunulur (VII.519e-520a). Bu, şehrin hayli geniş bir hukuk sistemine sahip olacağını düşündürebilir. Gerçekten de, farklı sınıfların işlevlerini tanımlamak için *nomos*'un gerekli olduğu iddia edilebilir. Böylece *nomos* kentin adalet biçimini somutlaştırmasını sağlayacaktır. Zorluk, Yunanca *nomos* kelimesinin yalnızca bir yönetim tarafından ilan edilen ve mahkemeler tarafından uygulanan tedbirlere değil, aynı zamanda esas olarak sosyal baskılar tarafından uygulanan gayriresmi türdeki geleneklere ve sözleşmelere de atıfta bulunabilmesidir. Devlet'in *nomoi*sinin yazıya geçirilip geçirilemeyeceği veya herhangi bir resmî yargılama ve uygulama sisteminin olup olmayacağı açık değildir. Ancak görgü kuralları hakkında yasaya ihtiyaç olmadığı iddiası (IV.425b) kanunlar ve gayriresmi örfler arasında bazı ayrımları varsayar.[15]

Dördüncüsü, IX. Kitap'ın son sayfaları, eğer gerçekten mutlu olmak istiyorsak, ruhumuzdaki alt unsurların aklın ilahi gücüne tabi olması gerektiğini vurgulayarak *Devlet*'in ahlaki argümanını özetliyor. Kendi içlerinde bu güce sahip olmayanlar, kendi iyilikleri için ona sahip olanlara "boyun eğdirilmelidir". Hem şehirdeki herkesin "müttefiki" olan hukukun hem de aralarında bir "anayasa" (*politeia*) kuruluncaya kadar çocukların özgür olmasına izin vermeyen eğitimin amacı budur (590c-e). Bu pasaj ister mevcut şehirlere ister ideal şehre atıfta bulunsun, hukukun, henüz kendi kendini yönetme gücünü geliştirmemiş olanlar için bir kılavuz ve kısıtlama aracı olarak gerekli olduğunu ima eder.

Bu hususlar ışığında okunduğunda, IV.425c-e'deki ıvır zıvır meselelere dair çıkarılan yasalara yönelik eleştiri, açıkça hukuka düşmanlığı ima eder şekilde alınamaz. Piyasalar ve benzerleri hakkında kanun teklif etmeye gerek yoktur, çünkü ideal şehrin iyi eğitimli yöneticileri bunu kendileri için yapabilir. Aynı şekilde, sürekli yeni kanunlar yaparak vatandaşların hayatını iyileştirmeye çalışanlara yönelik saldırı, mevzuata hiç ihtiyaç olmadığı anlamına gelmez. Mesele şu ki, sistem temelde sağlamsa ve vatandaşlar iyi eğitimliyse, hayatlarının her detayını düzenlemeye gerek kalmayacaktır. Öte yandan, sistem sağlıklı değilse veya vatandaşlar iyi eğitimli değilse, hiçbir yasa sorunu çözemez.

---

15 Platon'un yasama gerektiren konuları alışkanlık ve örflere bırakılabilecek olanlardan nasıl ayırt edeceği tam olarak açık değildir. Devletin esas teşkilatının, eğitim sisteminin ve üreme yöntemlerinin yasalarca belirlendiği açıktır (II.380c; III.417b; V.452c, 453d, 457b-c). Bunlar etkin bir şekilde çalışırsa vatandaşlar iyi karaktere sahip olacak, kılık-kıyafet ve adabımuaşeret gibi konularda mevzuata ihtiyaç kalmayacaktır (IV.425b-c).

Eğer bu doğruysa, *Devlet*'in hukuk anlayışı *Gorgias*'ınkiyle tutarlıdır. Şehrin ve bireyin temel amacı adalet olmalıdır. Ancak adil olmak, insanların genel olarak varsaydığı gibi, yalnızca uzlaşımsal normlara uyma meselesi değildir. Adalet, daha çok aklın hükümranlığıdır. Ruh, rasyonel unsur tutkulara ve arzulara hükmettiği zaman adildir. Şehir tam da muhafızlar sınıfı tarafından yönetildiği zaman adildir, adalet ancak tüm sınıflar anayasanın/siyasal düzenin temel yasalarına uyduğunda gerçekleşebilir. Kanunlar sadece sosyal hayatı mümkün kılmakla kalmaz, aynı zamanda rasyonel yönetimin de önkoşuludur. Ne var ki bu kanunlar, düzenli bir şehirde yaptırımlardan çok eğitim yoluyla iş görürler. Gençler ve gelişmiş akli yetileri olmayanlar için erdemli davranış alışkanlıkları edinmelerini sağlayan bir kılavuz işlevi görürler. Bu da onların ruhlarında bir düzen ve rasyonel yönetim yaratır.

3.4. Platon'un *Devlet Adamı*'nda Hukuk

Devlet Adamı'nda Elea'dan isimsiz bir "yabancı" devlet adamı tanımı arayışına girer.[16] Bu araştırmayı yürütürken onun temel varsayımı, devlet adamının "krallık sanatına" sahip bir uzman olduğudur. Bu onu, geleneksel anayasa sınıflandırmalarına itiraz etmeye yönlendirir. Bunlar, yöneticilerin sayısı (bir, az veya çok) ve yönetme biçimleri gibi faktörlere dayanır: Yöneticiler güç kullanımına mı yoksa rızaya mı dayanıyor, zengin mi yoksa fakir mi, yazılı yasaları kullanıyor mu kullanmıyor mu?[17] Yabancı, gerçek bir anayasa arayışıyla ilgisi olmayan bu tür konuları reddeder. Gerçekten önemli olan tek şey, hükümdarın (ya da hükümdarların) gerçek yönetim bilimine sahip olup olmadığıdır (*DA* 292a-293e).

Yabancı, yasaların genel oldukları için özel koşullara uyarlanamayacağını öne sürerek, yasa kullanımının yönetim biçimlerinin sınıflandırılmasıyla alakasız olduğu iddiasını savunur. Bu özellikleriyle, hiç kimsenin talimatlarını değiştirmesine veya sorgulamasına izin vermeyen "kendi iradesine tutulmuş cahil bir kişiye" benzerler (*DA* 294b–c). Ancak Yabancı, yasaların pratikte gerekli olabileceğini kabul eder. Salonun her bir üyesine bireyselleştirilmiş tavsiyelerde bulunma imkanı olmayan bir jimnastik ant-

16 *Devlet Adamı*'nın yapısı ve amacı net olmaktan uzaktır. Diyalog görünüşte felsefi yönteme dair bir kanıtlamadır ve tartışmayı Sokrates'ten çok Yabancı yönetir. Diyaloğun Platon'un siyaset ve hukuk hakkındaki görüşleriyle ilgili olduğu açıktır, ancak onu Platon'un kendi görüşünün bir açıklaması olarak alıp alamayacağımız şüphelidir.

17 Geleneksel görüşe göre beş yönetim biçimi vardır. Tek adam tarafından yönetim, hukuki ise krallık hukuk dışı ise tiranlıktır; birkaç kişinin yönetimi, hukuki ise aristokrasi değilse oligarşidir; çoğunluğun (demokrasi) yönetimi için ise bir ayrım yapılmaz.

renörünün çoğunluk için en iyi olanı reçete etmesi gerektiği gibi, her vatandaşın bireysel ihtiyaçlarına cevap veremeyen kanun koyucular da çoğunluğa uygun kararlar verir (293e-295b). Bundan başka, yurt dışına çıkmadan önce danışanlarına yazılı talimat bırakan bir hekim veya eğitmen, seyahatinden erken dönse, bunlarla bağlı olmaz, değişen koşullar ışığında onları memnuniyetle değiştirirdi. Benzer şekilde, uzman yöneticiler de yazdıkları hiçbir şeye bağlı kalmamalıdır (295b-296a). Bu tip hakiki yöneticileri, halkın geneli tarafından onaylanan yasalara tabi kılmak daha da saçma olurdu. Bu, hekimlerin, denizcilerin ve benzerlerinin görevlerini, mesleki değerlendirmeye yer bırakmadan demokratik bir meclis tarafından belirlenen kurallara sıkı sıkıya bağlı olarak yerine getirmeleri gibi olacaktır. Bununla birlikte, bu tür yasaları koyan bir şehir, tavsiye alarak ve çoğunluğu bu yasaları geçirmeye ikna ettikten sonra, yetkililerin istediği zaman bunlardan vazgeçmesine izin verse daha da kötü olurdu (300b). Sonuç olarak, yalnızca uzmanlık bilgisine sahip yöneticiler yasaları görmezden gelebilir. Diğer insanlar onları taklit etmelidir fakat yasaları görmezden gelerek değil, onları uzmanların verdiği yazılı talimatlar addederek. Bunun ışığında Yabancı, uzmanların yönetimini imleyen doğru biçimin yanı sıra altı anayasa biçimini tanımamız gerektiğini iddia eder: Şehir bir kişi tarafından, birkaç kişi tarafından veya birçok kişi tarafından yönetilebilir ve her birinde yönetim hukuki yahut hukuksuz olabilir (300b-303c).[18]

Pek çok yorumcu, hukuktan vazgeçebilen uzman yöneticinin *Devlet*'teki filozof-kral olduğunu varsaymaktadır. *Devlet Adamı*'nın ise, böyle bir yöneticisi olmayan şehirlerin yasaları kullanabilmesini mümkün kılarak, *Devlet*'in gerçekçi olmayan ütopyacılığından daha pratik mahiyetteki yasayla yönetim idealine geçtiği iddia edilir (Klosko 1986, 194-7). Ancak bu yorum, *Devlet*'in filozofları ile *Devlet Adamı*'nın uzman yöneticisi arasındaki önemli farklılıkları gözden kaçırmaktadır. Filozof-kralların bilgisi, diğer herhangi bir uzmanlık biçiminden tür olarak farklıdır. Bunu başarmak için karakterlerini geliştiren ve İyi İdeasını kavramalarını sağlayan uzun bir eğitimden geçmeleri gerekir. İyinin bu kavrayışını, onları, belirli amaçlara nasıl ulaşılacağını bilen ancak bunların peşinden gitmeye değer olup olmadığını söyleyemeyen diğer uzmanlardan ayırır. Yöneticinin bilgisini diğer beceri veya uzmanlık biçimleriyle özümseyen *Devlet Adamı*'nda bunların

18 Hukuki biçimlerin en katlanılabilir olanı tek kişinin yönetimi, en az katlanılabilir olanı ise birçok kişinin yönetimidir, ancak hukuk dışı biçimler söz konusu olduğunda sıra tersine çevrilir. Böylece liyakat sırasına göre biçimler şu şekildedir: Krallık (bir kişinin hukuki yönetimi), aristokrasi (birkaç kişinin hukuki yönetimi), hukuki demokrasi, hukuk dışı demokrasi, oligarşi (birkaç kişinin hukuk dışı yönetimi) ve son olarak tiranlık (tek kişinin hukuksuz yönetimi).

hiçbirinden söz edilmez.

Devlet Adamı'nın uzman yöneticisi ile *Devlet*'in filozofları arasındaki bir diğer fark, *Devlet*'in hukuktan vazgeçmemesidir. *Devlet*'in mesajlarından biri, bir şehrin doğru kurumlara sahip olması gerektiğidir. Özellikle filozof-kralın ortaya çıkmasını sağlayacak, diğer yurttaşların da filozofların talimatlarına isteyerek uymasını sağlayacak bir eğitim sistemine ve sosyal yapıya ihtiyacı vardır. Yasalar bu kurumları mümkün kılar ve akıl gücüne sahip olmayanlar için kılavuz görevi görür. *Devlet Adamı*'nda bu noktalar basitçe göz ardı edilir. Ayrıca, bir hekimin veya jimnastik antrenörünün talimatlarıyla hukuku karşılaştırması açıkça kusurludur. Antrenörler, her bireye ayrı talimat veremedikleri için bütün bir sınıfa genel talimat verirler, ancak hukukun genelliği sadece üzücü bir gereklilik değildir. İnsanların faaliyetlerini koordine etmelerine ve kompleks kurumlar oluşturmalarına olanak sağlayan şey, yasaların genel olmasıdır. *Devlet*, bu noktaları özel olarak konu etmese de bunların farkındadır.

Devlet Adamı'nın hukuka getirdiği izahın yetersizliği bu tür argümanları zayıflatır zira yasalarla yönetilen bir şehrin en iyi pratik olasılık olduğunu gösterme çabasındadır. Kaldı ki kanunlar hakkında gönülsüz şekilde olumlu şeyler söylenir. Aslına bakılırsa Yabancı, tıbbın ve denizciliğin tamamen yasalarla icra edildiği bir şehir tasviriyle, kanunla yönetilen şehri hicveder. Yasa koyucuların, esaslı devlet adamında somutlaşan hakikati taklit edebileceği yönündeki daha olumlu fikri sürdürse de (*DA* 300b-e), bu fikri geliştirmek için hiçbir şey yapmaz. Platon, uzman yönetimine en iyi pratik alternatif olarak yasayla yönetimi savunmayı amaçlamış olsaydı, bunu daha az inandırıcı bir şekilde yapamazdı. *Devlet Adamı*'nın, filozof-kral idealinden yasayla yönetim idealine geçişi işaret ettiği şeklinde yorumlanması bu nedenle sorgulanabilir (bkz. Rowe 1995a, 5-19; 2000, 244-51; Gill 1995, 301-4; Lane 1995; Schofield 1999a; Laks 2000, 270-3). İncelediğimiz pasajlar, görünüşte felsefi yöntem sorularına ayrılmış bir diyaloğun yalnızca bir bölümünü oluşturuyor. Hukuk felsefesi için birincil önemi, açıkça söylenmeyen ancak dikkatli bir okur için açık olması gereken şu şeyde yatabilir: Yönetim ile diğer uzmanlık biçimleri arasında ve yasalar ile profesyonel tavsiye arasında bir ayrım vardır. Yönetim herhangi bir zanaat olmadığından, yasalar doğası gereği yönetimin/devletin esasındandır.

3.5. Platon'un *Yasalar*'ı

Yasalar, üç yaşlı adam –isimsiz bir Atinalı, Megillus adında bir Spartalı ve Klinias adında bir Giritlinin– arasındaki konuşmayı anlatır. Üçlü, efsaneye göre Zeus'un Kral Minos'a yasalar verdiği mağaraya doğru yü-

rümektedir. Atinalı, arkadaşlarına kendi şehirlerinin yasalarının bir tanrının mı yoksa bir insanın eseri mi olduğunu sorarak tartışmayı başlatır. Her ikisi de kendi sistemleri için ilahi bir köken iddiasında bulunurlar ve bunun savaşta başarı için tasarlandığını öne sürerler (I.624a-626c). Ancak Atinalı, bu anlayışın yetersizliklerini gösterir. İç anlaşmazlıklar, dış savaşlardan daha büyük bir tehlikedir. Bu nedenle, yasa koyucu, diğer şehirlere karşı zafer kazanmanın yanı sıra, şehir içindeki daha iyi unsurların daha kötülere karşı galip gelmesini sağlamalıdır. Ancak, daha kötü unsurların daha iyiye memnuniyetle itaat etmesi için barış ve uzlaşma sağlamak daha da iyidir. Birey hakkında da benzer noktalara değinilmiştir (626c-628e). Giritli ve Spartalı yasa koyucular, savaşta zafer kazanmaya çalıştıklarından, tek bir erdeme, yani cesarete odaklanmışlardır Ancak yasa koyucu bir bütün olarak erdemi hedeflemelidir (630d-631a; bkz. III.688a-b). O zaman vatandaşları gerçekten mutlu edebilecektir, zira bilgelik, ölçülülük, adalet ve cesaret erdemleri ilahi iyiliklerdir. Onlar olmadan sağlık, güzellik, güç ve zenginlik gibi insani değerlere ulaşılamaz. O halde yasa koyucu, bütün emirlerinin bu ilahi iyiliklere yönelik olduğunu, beşerî iyiliklerin onlara tabi olduğunu ve ilahi iyiliklerin bizzat aklın önderliği altında olduğunu ilan etmelidir. Yurttaşların hayatlarının doğumdan mezara kadar her yönünü bu amaca yönlendirmelidir. Yasalara en çok uyanlar onurlandırılmalı, itaatsizler ise cezalandırılmalıdır. Bu şekilde akıl, yasamanın zenginlik ve hırstan ziyade erdeme tabi olduğunu gösterecektir (I.631a-632c; bkz. III. 697b-c).

Bu sayfalar, diyalogun geri kalanının temelini ihtiva eden, yasamaya yönelik tutum hakkında çok şey ortaya koymaktadır. Hakiki hukuk ilahi bir armağandır ve muhtemelen her şeyi kapsayan bir sistem yaratan tek bir ilham verici yasa koyucunun eseridir. Nihai amacı vatandaşları erdemli kılmaktır, ancak *Yasalar* ve *Devlet*, erdem anlayışlarında önemli ölçüde farklılık gösterir. *Devlet*'te, kelimenin tam anlamıyla erdemin iyiye dair bir içgörü gerektirdiği, bu yüzden yalnızca filozofların gerçekten erdemli olabileceği ima edildi. Ama *Devlet*, aynı zamanda, askerlerin ya da yardımcıların özelliği olan ikincil bir erdem türünü de tanıyor gibiydi. Bunlar sadece doğru ya da yanlış hakkında doğru fikirleri öğrenmekle kalmamış, aynı zamanda hangi ayartmalarla karşılaşırlarsa karşılaşsınlar doğru yolda yaşamak üzere eğitilmişlerdir (III.412b-414a; IV.429e-430c). *Yasalar*'da öngörülen erdem türü daha çok ikincisine benzer, dolayısıyla yasamanın amacı vatandaşların doğru ve yanlış hakkında doğru yargılarda bulunmalarını sağlamak ve tutku ve duygularını bu yargılarla uyumlu hale getirmektir (II.653b-c, 654b-d). Doğru olandan zevk almayı ve yanlış olandan nefret etmeyi öğ-

renmelidirler (659d-e). Bu erdemi sadece filozoflar değil, tüm vatandaşlar edinebilir.[19]

Bu görüşün hem şehirler hem de bireyler için etkileri, Kitap I-III'ün geri kalanında incelenmiştir. Daha sonra Giritli, kendisinin ve arkadaşlarının, Girit'te kurulmak üzere olan yeni bir şehir için bir anayasa ve kod hayal ederek sohbetlerine devam etmelerini önerir (III.702b-e). Bu, diyaloğun geri kalanını kuşatır. Bir şehrin belirli bir yerde kurulacağı gerçeği, tartışmalarına uygulanabilirlik havası verir ve Platon'un yasamanın belirli bir topluluğun koşullarına uyarlanması gerektiğini vurgulamasına olanak tanır (704a-705c). Öte yandan, üç yaşlı adam yeni şehir için yasa yapmadıklarından, ince işlerden ziyade ilkeler hakkında konuşmakta özgürdürler (V.745e-746d).

Yasalar'ın şehri, *Devlet*'inkinden çok farklı görünmektedir. Örneğin, filozof-kral yoktur ve *Devlet*'teki gibi vatandaşları üç sınıfa ayırmak söz konusu değildir. Hepsi kamu işlerine katılmak ve asker olarak hizmet etmek zorundadır (753b). Göreve seçilenler deneyime, pratik bilgeliğe ve iyi bir ahlaki karaktere sahiptir, ancak özel bir felsefi eğitimleri yoktur. Bununla birlikte, diyaloğun sonunda "gece konseyi" adı verilen bir organ hakkında kısa bir bilgi ediniyoruz; görünüşe göre bu organ yönetime bazı felsefi girdilerin dahil olmasını sağlayacaktır (XII.951c–952d, 961a–968c). Aynı şekilde *Yasalar*, muhafızların ailelerine veya kendilerine ait özel mülkleri olmaması gerektiği fikrini terk eder. Ortak aileler ve mülkiyet teorik bir ideal olabilir, ancak bu yalnızca tanrılar veya tanrıların çocukları arasında gerçekleşebilir (V.739a-e). Tüm vatandaşlardan evlenmeleri istenecek ve vatandaşların kendi çiftlikleri olacak (739e-741a), ancak ticaret ve imalatla uğraşmalarına izin verilmeyecektir (VIII.846d–847b).

Siyasi düzenlemelerin altında yatan anahtar fikir, hukukun egemenliğidir. Yöneticileri yasaların kölesi olan şehirlere her türlü başarı gelirken, yasaların geçersiz kılındığı şehirler yıkım tehdidi altındadır (IV.715d). Pek tabii, farklı hiziplerin kendi çıkarları için güç kullandıkları şehirlerin gerçekten anayasal yönetime sahip oldukları söylenemez (715b). Hukukun egemenliği fikri iki ana yolla işlenir. İlk olarak, değiştirilmesi zor olan sabit bir kanun kodu olmalıdır (VI.772b-d; XII.957a-b), çünkü şehirdeki herhangi bir grubun üyeleri kanunu istedikleri zaman değiştirebilirlerse, yasalar değil onlar üstündür (IV.712e-715d).[20] İkinci olarak, memurlar yap-

19 Çoğu araştırmacı bunu, *Yasalar*'da filozof-kralın olmaması gerçeğinin bir sonucu olarak görür, ancak Bobonich'e göre (1994, 1995 ve 2002), Platon görüşünü değiştirdi ve sıradan insanların, erdemli olabileceğine inanmaya başladı, nitekim bu da politik düşüncesinde büyük değişikliklere yol açtı.

20 Yasaları değiştirmenin ne kadar zor olacağı konusunda anlaşmazlık var. Morrow

tıkları her şeyde kanuna tabi olmalıdır. Bu, karmaşık anayasal düzenlemelerle sağlanır.[21] Neredeyse görevde bulunan herkes, bireyler olarak değil meslektaşlar topluluğunun üyeleri olarak hareket eder; anayasadaki farklı unsurlar, birbirleri üzerinde bir denge ve denetim görevi görür ve tüm yetkililerin eylemleri, her zaman yasalara uymalarını sağlayacak bir denetime tabidir (945b-948b; Morrow 1941; Morrow 1993, 219-29, 244-5, 538-40, 550-1; Stalley 1983, böl. 8). Böylece hiç kimse sınırsız güç kullanmaz. Bu elbette *Devlet*'te öngörülenden çok farklıdır. Orada hukuka yer olsa bile hakim düşünce filozofların yönetimiydi. *Yasalar*'da bunun yerini hukuk devleti almıştır.

Çoğu araştırmacı, bunun, Platon'daki bir fikir değişikliğini yansıttığını düşünüyor (Barker 1918, 338-43). Geleneksel olarak bu, Syrakuza'ya yapılan başarısız ziyaretlerden sonra Platon'un *Devlet* şehrinin uygulamaya dökülebilecek bir olasılık olmadığını idrak etmesine bağlanmıştır. Daha makul bir öneri, onu ahlak psikolojisi görüşündeki bir değişiklikle ilişkilendirir. Bu yorumda Platon, ruhun akıl, ruh ve arzu bölümleri olduğu fikrini ve filozof-kral idealini terk etti. Bazıları ise iki diyalog arasında geniş bir tutarlılık olduğunu iddia etmektedir (Saunders 1970, 20-8). *Devlet*, akılla yönetim idealini ortaya koymak için filozof-kral figürünü kullanır, ancak Platon her zaman bu idealin pratikte elde edilmesinin olası olmadığını fark etti. Buna en yakın olanı, aklın ilkelerini içeren yasalara boyun eğmektir (Morrow 1993, 563-9; Stalley 1983, 21, 92-3, 113-5).

Yasalar'ın başından itibaren, akılla bilinebilen ve hukukta somutlaştırılabilen nesnel doğru ve yanlış standartlarının olduğu açıktır. Örneğin, I.644d-645b'de Atinalı, insanları, hem tutku ve arzuların "demirden ve sert" ipleriyle oynatılan "kuklalar"la hem de "şehrin ortak yasası" adı verilen akıl yürütmenin "esnek altın ipi" tarafından da oynatılan tanrıların "kuklalar"ıyla karşılaştırır. IV.713e-714a'da, tanrı Kronos'un doğrudan insanlığa hükmettiği hayali bir altın çağı anlattıktan sonra, insanların hükümdar olarak tanrılara değil ölümlülere sahip olduğu her durumda, tanrının yönetimini taklit etmedikçe, evlerini ve şehirlerini "içlerindeki

---

(1993, 570-1), bunun son derece zor olduğunu iddia eder ki bu, Stalley (1983, 82) ve Klosko (1986, 323; 1988, 87) tarafından takip edilen bir görüştür, ancak Bobonich (2002, 395-408) tarafından eleştirilmiştir.

21 Platon, V.735a ve VI.755a'da bir anayasanın (*politeia*) oluşumunda iki unsur olduğunu belirtir: yargı kurumu tesis etmek ve bu kurumun uygulaması için kanunlar vazetmek. Bu, anayasa ile yasalar arasında bir ayrım olarak okunmuştur; bkz. Laks 2000, 263. Ancak her iki unsur da *politeia*'nın bir parçası olarak görüldüğünden ve *nomos* (hukuk) kelimesi anayasal tedbirler olarak düşündüğümüz şeyi tarif etmek için kullanıldığından, Platon'un anayasal kurallar ve alt derece kanunlar arasında net bir ayrım ortaya koyduğunu söylemek güçleşiyor.

ölümsüz öğeye" itaat ederek düzenlemedikçe, insanların beladan kurtulamayacaklarını söyler. Bu rasyonel düzene verilen isim "hukuk"tur.

Bu görüş, X. Kitap'taki ateizm hakkındaki yasanın uzun ve dikkatli bir şekilde tartışıldığı önsözüyle desteklenir. Bu, doğayı (*phusis*) gelenekten (*nomos*) ayıran ve ikincisini tüm etik standartların kaynağı olarak görenleri hedef alır (888e-890b). Buna karşı, evrenin insan işleriyle ilgilenen ilahi bir ruh (veya ruhlar) tarafından yönetildiği ileri sürülür (893c-899b, 901d-903c). Böylece evren nihai olarak rasyonel tasarımın ürünüdür. Bu nedenle yasa koyucu, hukukun doğası gereği ya da "aklın ürünü" (890d) olduğu için "doğadan daha aşağı olmayan bir nedenle" var olduğu konusunda ısrar etmelidir. Başka bir deyişle hukuk, evrende düzeni yaratan aynı ilahi aklın ürünüdür.

İlahi aklın ilkelerini dünyevi şehirlerin pozitif yasalarına çevirme görevi ideal olarak bilge bir yasa koyucuya aittir. Bu yasa koyucunun nitelikleri hakkında çok az şey öğreniyoruz, ancak Platon, felsefi eğitimden ziyade doğal zekaya, deneyime ve iyi karaktere güveniyor gibi görünüyor. Birçok noktada yaşlıların bilgeliği ve deneyimi neyin doğru olduğuna yönelik rehber olarak görülür (I.634d-e; II.659d; IV.715d-e). Şehrin felsefi temelleriyle ilgilenmek Gece Konseyi'nin işidir. Şehir yasalarının altında yatan rasyonel ilkeleri anlamak şarttır, ancak işlevinin ayrıntıları çok belirsiz bırakılmıştır. Platon'un eskinin sağduyusuna duyduğu güven ve mevcut şehirlerin (özellikle Atina'nın) kodlarından yaptığı alıntılar, geleneksel aklın yasama için kabul edilebilir bir temel olabileceğini düşündürür (Morrow 1993, 295-6, 533-5, 546-8; Saunders 1991, 353). Belki de temel fikir, çoğu bireyin iyiyi bir ölçüde kavradığı ve bunun önemli ölçüde mevcut hukuk kurallarına yansıdığıdır. İyi bir eğitim almış, artık gençliğin tutkularının egemenliğinde olmayan, konulara sakin ve tarafsız bir şekilde karar verebilen deneyimli insanlar, sağlam yasalar yapmak için iyiyi yeterince anlayacaklardır. Bu görüş, tüm inancımızı filozof krallara bağlamamızı gerektirmediği için *Devlet*'in tutumuna tercih edilebilir görünebilir. Ancak yine de ciddi itirazlara karşı savunmasızdır. Uygulamada, en bilge ve en deneyimli insanlar bile neyin iyi olduğu konusunda fikir ayrılığına düşebilir. Ve ne tür şeylerin iyi olduğu konusunda hemfikir olanlar bile onlara atfettikleri önceliklerde farklılık gösterebilir. Bu noktalar, yalnızca tek bir nesnel iyi standardı varsa karşılanabilir. Bu iddianın da İdealar teorisi gibi bir şeye dayandırılması gerekebilir.

Hakiki hukuk aklın eseriyse, rasyonel ilkelere dayanmayan mevcut devletlerin sözde yasaları ne olacak? Platoncu külliyattaki üç pasaj, bunlara yasa denmemesi gerektiğini ima eder, ancak bunların hiçbiri Platon'un

kendi görüşünün bir ifadesi olarak pek inandırıcı değildir.[22] Bu nokta *Yasalar*'da açıkça dile getirilmez. Ancak yöneticilerinin kendi çıkarlarını gözettiği şehirlerin ne anayasaları ne de doğru yasaları olduğu iddiası (IV.715b) onların "yasalarının" geçersiz olduğunu ima ediyor görünmektedir. Öte yandan, Platon, mevcut şehirlerin kodlarının temelde sağlam olan birçok şeyi içerdiğini görmeseydi, geleneksel bilgeliğe bu kadar saygı göstermezdi. Belki de bu kodların "yasalar" olarak adlandırılabileceğini ve adaletin talepleriyle tutarlı oldukları sürece bunlara uyulması gerektiğini savunuyordu. Bununla birlikte, bir hükümdar tebaasından haksız taleplerde bulunursa, bunlar gerçek yasalar değildir ve bunlara uyulması gerekmez.

Gördüğümüz gibi, yasa koyucunun görevi, yalnızca dışsal davranış normlarına uyumu sağlamaktan ziyade erdemi telkin etmektir. Bunun bir anlamı, yasa koyucunun çocukların eğitimine ve yetiştirilmesine çok dikkat etmesi gerektiğidir, çünkü bu, ahlaki karakterin gelişimini açıkça etkiler (ör. bkz. I.643b-644b; VII.804c-d). Aynı zamanda yasa koyucuyu, özel alana ait olduğunu veya en iyi şekilde toplumsal geleneğe bırakıldığını görebileceğimiz konularla ilgilenmeye zorlar. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, *Yasalar*'ın şehrinde eğitim müfredatı, bilgi veya pratik beceriler kadar karakterle de ilgilidir. Müzik, dans, şiir ve hatta çocuk oyunları sıkı bir şekilde düzenlenir. Eğitim bakanı tüm görevlilerin en önemlisi olarak kabul edilir (VI.766e). Birçok da aile yaşamını güçlendirmek için tasarlanmıştır, ancak diğer bazı alanlarda olduğu gibi bunda da Platon, "yazılı olmayan yasalar" dediği şeye, yani resmî yaptırımlardan ziyade toplumsal baskı tarafından uygulanan örfe yer açar (VII.788a-c, 790a-b).

Yasalar'ın çarpıcı bir özelliği, yönetimin zorlamadan ziyade iknaya dayanması gerektiği fikridir. Çoğu yasa koyucu sadece talimat verir ve itaat etmeyenlere ceza verir. Ancak, *Yasalar*'a göre, ikna yöntemini kullanmak tercih edilmeli, yalnızca ikna başarısız olduğunda cezaya başvurulmalıdır. Bu nedenle, tüm yasaların başında, gönüllü itaati sağlamak için tasarlanmış giriş bölümleri bulunmalıdır (IV.720e-722c). Bu nedenle, bir bütün olarak yasal kodun genel bir girişi ve ayrıca belirli önlemler için özel girişler vardır. Örneğin, erkeklerin otuz beş yaşına kadar evlenmesini şart koşan yasa, erkeklerin doğal ölümsüzlük arzusunu ancak evlenerek ve çocuk sahibi olarak tatmin edebilecekleri argümanıyla başlar. Buna ikna olmayan ve evli olmayanlar, yıllık para cezası ve onurdan yoksun bırakma ile cezalandırılır (721b-e).

---

22 Pasajlar *BH* 284d-e, *Krat.* 429a-b ve *Minos* 314-5. Çoğu araştırmacı *Minos*'un sahte olduğuna inanır ve bazıları *Büyük Hippias* ile aynı görüşü benimser. *Büyük Hippias*'ta iddia, Sokrates'e çok fazla ironi içeren bir bağlamda ifade ettirilir. *Kratylos*'ta argüman Kratylos'a atfedilir ve Platon'un kendi görüşünü temsil etmeyebilir.

Güç yerine iknaya yapılan bu vurgunun önemi barizdir. Hiçbir hukuk sistemi sadece ceza tehdidine dayanarak ayakta kalamaz. Dahası, nedenlerini anlamayan ya da kabul etmeyen insanlara ceza vermek onları yabancılaştırabilir ve hukuka olan saygılarını azaltabilir. İknaya başvurmak aynı zamanda cezaların elem ve külfetinden de kurtarır. Ne var ki ikna daha kötü sonuçlara yol açabilir: Devlet, karşıt görüşlerin ifade edilmesine müsaade ederse, belirli görüş ve düşünce tarzlarını topluma aşılayamaz. Dolayısıyla iknaya verilen yer *Yasalar*'ın, çağdaş okurun tadını kaçıracak bir yanıyla, düşünce ve ifade özgürlüğüne hasmane tutumuyla bağlantılıdır. Bunun en çarpıcı göstergesi, ısrarcı ateistlerin idam edilmesine dair hükümdür (X.908e-909a).

Bazı yorumcular iknanın rolünü daha iyimser bir bakış açısıyla görürler ve bunu, yasa koyucunun vatandaşların rızasını rasyonel argüman yoluyla güvence altına alması gerektiğini ima eder şekilde alırlar. Eğer bu doğruysa, sadece *Yasalar* ile, filozofların doğru ve yanlışı rasyonel bir şekilde kavradığı ve diğer sınıfların basitçe itaat ettiği *Devlet* arasında büyük bir fark olacaktır (Hall 1981, 93-6; Bobonich 1992; Stalle 1994). Ama mesele bu olamaz. Müziğin, şiirin ve çocuk oyunlarının (II.656d-660a; VII.797a-798e) sıkı denetimi gibi *Yasalar*'ın başka yerlerinde getirilen öneriler, Platon'un büyük ölçüde rasyonel olmayan ikna yöntemlerine güveneceğini açıkça ortaya koymaktadır. Aynı durum önsöz için de geçerlidir. Örneğin, yukarıda açıklanan evlilik yasası, birinin bekarlarla, bekarlar tuttukları yolun yanlışlığını görene kadar mantıklı bir şekilde tartışmasını gerektirmez. Aksine, sadece evlilik için hayli şüpheli bir argüman sunar ve ardından ikna olmayanlara bir ceza verir (IV.721b-e). Diğer birçok önsöz, rasyonel argümanı daha da az kullanır. Bunlar çoğunlukla akıldan çok önyargıya dayanan geleneksel öğütlerdir (ör. bkz. V.741a; VI.772e-773a; VII.823d-824a). Bunun dikkate değer istisnası, insan işleriyle ilgilenen bir tanrının varlığının kapsamlı kanıtıyla birlikte dinsizlik yasasıdır. Ancak bu önsöz rasyonel argüman kullansa da, kesinlikle bireyin kendi kararını verme hakkına saygı göstermez. İkna olmamanın cezası nihayetinde ölümdür. Dolayısıyla Platon'un kuvvetten ziyade iknaya yaptığı vurgu, başlangıçta göründüğü kadar çekici değildir. Yasa koyucunun vatandaşların özgür ve bilgilendirilmiş rızalarının sağlanmasını beklemez ve hukukun otoritesini kesinlikle bu rızaya dayalı görmez.

3.6. Platon'da Cezalandırma

Protagoras'ta, yukarıda 2. Bölüm'de gördüğümüz gibi, Platon, Sofistin intikama yönelik cezalandırma anlayışını kınar (324a-b). Cezanın geleceğe

yönelik olması gerektiğinde ısrar eder ve caydırıcı rolünü vurgular. *Gorgias*'ta, Sokrates de pür intikamcı bir anlatımı reddeder. Yargıçları hekimlerle karşılaştırır ve tıbbi tedavinin bedenleri fiziksel hastalıktan iyileştirdiği gibi, adil cezanın suçlunun ruhunu kötülüğünden iyileştirdiğini ileri sürer (476a-479c). *Devlet*'teki birkaç pasaj da benzer bir görüş ileri sürer (II.380a-b; III.409e-410a; IV.445a; IX.591a-b). Platon, *Yasalar*'da bir kez daha cezalandırmanın tamamen intikamcı açıklamalarını kınar ve birincil amacının yanlış yapanları iyileştirmek olduğunu birçok kez tekrarlar. Ancak suçlular tedavi edilemeyecek kadar ahlaksızlarsa, idam edilmelidirler (IX.854d-855a, 862c-863a, 933e-934c; XII.941d, 957e-958a). Bu, şehri onların varlığından kurtaracak ve diğerlerine de örnek olacaktır (IX.862e; XII.942a, 957e-958a). Gerçekten de, bu tedavi edilemez karakterlerin, ahlaksızlıklarıyla yaşamalarındansa ölmeleri daha iyi olacaktır. Birkaç pasaj da cezanın başka amaçlarına işaret ediyor. Örneğin, giriş bölümlerinde uygulanan ikna ile cezaların içerdiği güç arasındaki karşıtlık, bir caydırıcılık teorisi önerir: İkna başarısız olursa, ceza korkusu bizi yasalara uymaya zorlamalıdır.

Yasalar'da öngörülen cezalar hayli çeşitlidir. Birçok suç para cezasıyla cezalandırılır. Hırsızlık gibi yurttaşların kaybını veya yaralanmasını içeren durumlarda, genel ilke, suçlunun mağdurunu tazmin etmesi ve ceza olarak ek bir meblağ ödemesidir (IX.857a-b). Diğer suçlar, özellikle devlete karşı işlenen küçük suçlar için, ceza, belirli medeni haklardan yoksun bırakmayı veya bir tür kamusal utandırma biçimini içerir (VI.754e-755a, 762c, 784d). Bedensel ceza bazen köleler veya yabancılar için ve çok nadiren de vatandaşlar için öngörülmüştür (IX.881d). Sürgün cezaları esas olarak, geleneksel dine göre, katilin şehirde sürekli varlığının kirliliğe neden olacağı cinayet vakalarında kullanılır (IX.864e, 867c-868e). Birkaç suç için ceza, genellikle bir yıllık bir süre için hapistir (IX.880b-c; XI.919e-920c; XII.954e-955a). Ölüm cezası, kasten adam öldürme gibi bireylere karşı işlenen çok ciddi suçlar ve tapınaklardan hırsızlık, rüşvet alma ve ısrarlı ateizm gibi aleni suçlar için kullanılmaktadır (IX.854e, 871d, 877b-c; X.910c; XII.955b-d). Hapis cezasının ceza olarak kullanılması alışılmadık olsa da, bu önerilerin çoğunun Atina'da veya diğer Yunan şehirlerinde emsalleri vardır (Saunders 1991, böl. 8-14).

Bu cezalar caydırıcılık açısından etkili olabilir, ancak suçluları kötülüklerinden nasıl arındıracakları açık değildir. Gerçekten de, amaç suçluyu iyileştirmekse, geleneksel anlamda acı verici veya hoş olmayan bir şeyin verilmesi olarak anlaşılan cezanın neden uygulanması gerektiğini merak edebiliriz, çünkü insanları daha iyi hale getirmesi için açık bir neden yoktur. Bazı

yorumcular Platon'un iyi niyetli bir dilekte bulunduğu sonucuna varmışlardır (Dodds 1959, 254). Platon, cezanın ancak suçluyu iyileştirdiği takdirde gerekçelendirilmiş olacağına kati surette inanıyordu. Aslında bu düşüncenin haklı olmadığını tasavvur edemezdi, bu yüzden bunun bir tedavi olduğu sonucuna varmıştı. T. J. Saunders (1991, 131-95; Stalley 1996 tarafından eleştirildi), Platon'un *Timaios*'unun fizyolojisinin, acı deneyiminin ruhu düzene sokmaya yardımcı olduğunu tamamen tıbbi terimlerle tartışmasına izin verdiğini savunur. Bu argümanla ilgili temel sorun, Platon'un fiilen öngördüğü cezaların (birkaç tanesi fiziksel acı içerir) bu etkiye sahip olmasının görünür bir yolunun olmamasıdır. Daha makul bir açıklama, Platon'un, Yunanistan'da aşağı yukarı evrensel olduğu görülen, çocukların cezalandırılmasının onların asi arzularını sınırlayarak karakterlerini geliştirdiği görüşünden etkilenmiş olması olabilir (*Prot.* 225d). *Devlet*'in ve *Yasalar*'ın vatandaşlarına karşı benimsediği genel paternalist tutum göz önüne alındığında, Platon'un bu fikrin yetişkinler için de geçerli olabileceğini kabul etmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Bu, mevcut şehirlerde uygulanan cezaların, uygulandıkları kişilere mutlaka fayda sağladığı anlamına gelmez, çünkü Platon yalnızca cezanın ruhu iyileştirdiği fikrine bağlıdır (*Gorg.* 476d-477a). Ama bunun gerçekten faydalı olabileceğini muhtemelen, vatandaşların topluluklarıyla özdeşleşmeleri ve değerlerini içselleştirmeleri için her türlü teşvikin olduğu ideal bir şehirde iddia edebilirdi (Stalley 1995a).

Burada getirilen yorumlar doğruysa, Platon'un hukuk düşüncesinde esaslı bir süreklilik vardır. İlk yazılarından itibaren, neyin adil olduğuna dair nesnel bir ölçüt olduğunu ve bunun vatandaşlar arasındaki bir anlaşmayla veya bir yasa koyucunun iradesiyle belirlenmediğini savunmaktadır. Tanrılar bilge ve iyi olduklarından, yasaları her zaman adildir. Öte yandan, insan yasaları adil olanın gerisinde kalabilir, bu nedenle bazen onlara uymamak doğru olabilir. Platon'un sonraki eserlerinde bu temel iddialar geliştirilip genişletilseler de, sorgulanmadan kalırlar.

Platon'un hukuk düşüncesine ayırt edici karakterinin çoğunu, bu yazılarda öne çıkan iki tema vermektedir. Birinci tema, hukukun amacının yalnızca dışsal davranış normlarına uygunluğu sağlamak değil, aynı zamanda, erdemin ruhun düzenli ve uyumlu bir durumu olarak anlaşılmasıyla insanları erdemli kılmak olduğudur. Bu, hukukun farklı iyi anlayışları arasında tarafsız olamayacağını, hayatın tüm alanlarıyla ilgilenmesi gerektiğini ve eğitimden ayrılamayacağını ima eder. Bu açılardan Platon'un görüşü, rekabet halindeki iyi anlayışları arasında tarafsız olan ve vatandaşların özel hayatlarına müdahale etmeyen bir devleti savunan modern liberallerin görüşünden çok farklıdır. Gerçekten de, onun argümanlarının

komüniteryan liberalizm eleştirmenleriyle ortak bir yanı vardır.

Hukukun aklın ürünü olduğu şeklindeki ikinci tema, kendi içinde özellikle tartışmalı görünmeyebilir. Ne de olsa, bir topluluk, üyeleri tarafından bir bütün olarak kabul edilebilir davranış normları üzerinde anlaşmak istiyorsa, rasyonel tartışma gereklidir ve kanun koyucular, tekliflerinin olası etkilerini değerlendirmek için akıl yürütmeyi kullanmalıdır. Ancak, yasamanın amacının erdem olduğu fikriyle birleştiğinde, aklın yasa koyucuların iyi hakkında doğru bir kavrayış oluşturmalarını sağladığını ima eder. *Devlet*'te bu görüş, İdealar teorisi ve buna bağlı filozof-kral doktriniyle desteklenir. *Yasalar*, bilgeliğin deneyimle birleşen doğal zekanın ürünü olduğu izlenimini verir, ancak yine de, insan istek ve arzularından bağımsız olan nesnel bir iyilik ölçütü varsayar. Böyle bir kriterin nasıl olabileceğini ve nasıl bilinebileceğini açıklama sorunu, Platon'un hukuk teorisi için en büyük zorluğu oluşturmaktadır.

İleri Okumalar

Platon'un hukuk felsefesinin ana metinleri *Protagoras*, *Gorgias*, *Devlet* (özellikle I, II ve IV. Kitapları), *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da bulunur. *Yasalar*'ın hemen hemen her sayfasının konuyla bir ilgisi olmasına rağmen, I. ve IV. Kitapları özellikle Platon'un hukuk anlayışı bakımından, IX. Kitap da ceza görüşü bakımından önemlidir. Cooper, tüm Platonik külliyatın modern çevirilerini içerir ve çoğu diyalogun çevirileri Hackett tarafından yayımlanan ayrı basımlarda da mevcuttur. Saunders'ın yararlı notlar içeren bir *Yasalar* çevirisi okunabilir, ancak bazen net değildir. Bury genellikle daha güvenilirdir. Bloom'un *Devlet* ve Pangle'ın *Yasalar* çevirileri, belirli pasajları dikkatli bir şekilde incelemek isteyen Yunanca bilmeyen okurlara yardımcı olabilir. Clarendon'ın Platon serisi, *Protagoras* (Taylor) ve *Gorgias*'ın (Irwin) felsefi yorumlarıyla (analitik bir bakış açısından) literal çevirilerini içerir.

Guthrie (1975 ve 1978), Platon'un biyografisine ilişkin kanıtlara, eserlerinin kronolojisine ilişkin görüşlere ve her bir diyaloğun yorumlarına ilişkin çok yararlı tartışmalar sunar. Kraut 1992, Platon'un diyaloglarının tarihlendirilmesi ve sonraki siyasi düşüncesi üzerine bölümler içerir. Rowe ve Schofield (2000) Platon'un hukuk düşüncesinin bağlamına ışık tutan siyaset felsefesinin önde gelen araştırmacıların yetkin yaklaşımlarını içerir. De Romilly (1971), Yunan hukuk düşüncesinin genel tarihi boyunca birçok Platoncu pasajı tartışır. Bunun haricinde, Platon'un hukuk felsefesi üzerine çok az sistematik yazı vardır. Devlet hakkındaki yorumlar hukukla ilgili sorulara çok az ilgi gösterse birlikte hepsi de onun adalet teorisine merkezî

bir yer verir (bkz. ör. Annas 1981; Santas 2001). Platon'un siyaset felsefesine dair çoğu inceleme, Platon'un, ancak ideal durumunu gerçeğe dönüştürmekten umutsuzluğa kapıldığı geç bir dönemde hukukla ciddi şekilde ilgilenmeye başladığını varsaymaktadır (ör. Barker 1918; Klosko 1986). Bu yorum tarzı Kahn 1995 ve Rowe 1995b'ye katkıda bulunan diğer birkaç kişi tarafından eleştirilmiştir. *Devlet Adamı*'na dair yeni incelemeler için bkz. Rowe 1995a ve 2000; Lane 1998; ve Schofield 1999a.

Saunders ve Brisson 2000, *Yasalar* için eksiksiz bir kaynakça verir. Morrow 1993, *Yasalar*'ın kurumsal önerilerinin genişletilmiş bir açıklamasını sunar ve bunları Yunan uygulamasıyla ilişkilendirir. Stalley 1983, hukukun doğası hakkında sorular da dahil olmak üzere, *Yasalar*'a felsefi bir giriş kitabıdır. Saunders 1992 ve Laks 2000, *Yasalar*'a çok farklı bakış açılarından genel bir bakış sunar. Laks, diyaloğun biçimine ve yapısına özel önem verir. Laks 1991a, 1991b ve 1995'de *Devlet* ile *Yasalar* arasındaki ilişkiye dair tartışmalar vardır. Yeni büyük bir çalışmada, Bobonich (2002), Platon'un sonraki siyaset felsefesinin, onun önceki görüşlerinden radikal bir ayrılma olduğunu ileri sürmektedir.

Platon'un ceza teorisine ilişkin literatür için bkz. Mackenzie 1981, Saunders 1991 ve Stalley 1995a ve 1995b.

Dördüncü Bölüm

ARİSTOTELES'İN HUKUK FELSEFESİ

Fred D. Miller, Jr.[1]
Türkçesi: *Ertuğrul Uzun*

4.1. Aristoteles'in Hayatı ve Eserleri

Aristoteles M.Ö. 384 yılında Kuzey Yunanistan'da yer alan Stagira'da doğdu. Babası Makedonya Kralı II. Amyntas'ın hekimi Nikomakhos'tur. On yedi yaşında Atina'da Platon'un Akademisi'ne girdi ve on dokuz yıl boyunca burada eğitim gördü. Bu dönemde, şu an için kayıp olan bir dizi diyalog yazmanın yanı sıra, *Retorik* üzerinde de çalışmaya başlamış olabilir. Platon'un ölümünden (348) kısa bir süre sonra okulla ters düşerek Atina'dan ayrıldı. Bir süre Assos'ta ikamet etti; burada felsefe eğitimi almış tiran Hermeias'ın yeğeni Pythias'la evlendi. Daha sonra Midilli adasındaki Mytilene'de yaşadı. 343 yılında Makedonya Kralı Philippos tarafından on üç yaşındaki oğlu İskender'i eğitmesi için davet edildi. Daha sonra Philippos ve halefi İskender, Yunan şehir devletlerinden oluşan bir ittifakı yenilgiye uğrattı ve İskender Pers İmparatorluğu'nu fethederken Atina da dahil olmak üzere Yunanistan'ın büyük kısmı Makedon hegemonyasına boyun eğdi. Aristoteles, Philippos'un ölümünden sonra 335 yılında Atina'ya döndü ve bir *metoikos* (yerleşik yabancı) oldu. Şehir dışındaki Lykeion'da okulunu [Lise] kurdu ve kariyerinin en verimli dönemi başladı. Sabahları teknik felsefe (mantık, fizik ve metafizik), akşamları ise daha popüler konular (retorik, etik ve siyaset) üzerine dersler veriyordu. Ayrıca ünlü bir kütüphane oluşturdu ve öğrencileriyle birlikte 158 anayasanın* tarifini derledi. Bu dönemde muhtemelen *Politika*'nın büyük bir kısmı da dahil olmak

---

1 Aksi belirtilmediği müddetçe çeviriler yazara aittir. [Aristoteles'in eserlerinden yapılan iktibaslarda çevrilen metindeki İngilizce metne sadık kalınacaktır. -çn]

* Yunanca *politeae* kelimesi yurttaşlıktan başlayıp yönetim/hükümet biçimine giden farklı anlamlara gelir. Bu farklı anlamlara bağlı olarak gerek İngilizcede gerekse Türkçede farklı şekillerde karşılanmaktadır. İngilizce çevirilerde, bu metinde olduğu gibi kelimenin karşılığı olarak *constitution* kelimesinin tercih edildiği durumlarda çeviride *constitution*'ı nasıl Türkçeleştirmek gerektiğine dair ikinci bir sorun çıkar. Bu makalede, yazarın ilerleyen satırlarda siyasal birliğin/devletin yazılı ve yazısız temel kuralları anlamında *'constitution*'ın doğru çeviri olduğu açıklamasına binaen, bu metin açısından yaygın kullanıma uygun olarak 'anayasa' kelimesini tercih etmek durumundayım. Ancak bağlama göre siyasal birliğin temel yapılanmasına ilişkin kurallar anlamındaki daha geniş anlamdaki anayasanın yanında devletin/siyasal birliğin temel yapılanmasının/düzeninin de önce çıkabileceği unutulmamalıdır. Nitekim aynı ifade bu kitabın İkinci Bölümünde 'anadüzen' şeklinde çevrilmiştir. -çn

üzere en önemli eserlerini kaleme almıştır. Karısının ölümünden sonra Stagiralı Herpyllis adında bir metres tutmuş, ondan Nikomakhos adlı oğlu doğmuştur. *Nikomakhos'a Etik*'in ismi buradan gelir. Bu eser muhtemelen Aristoteles'in daha önceki bir eseri olan *Eudemos'a Etik*'in revizyonudur; *Nikomakhos'a Etik*'te bu eserin üç bölümü yeniden kullanılmıştır (*Eudemos'a Etik*'teki IV-VI. Kitaplar, *Nikomakhos'a Etik*'in V-VII. Kitapları olmuştur).

İskender'in ani ölümünden sonra Atinalılar Makedonlara karşı ayaklandılar. İskender'in valisi Antipatros'un arkadaşı olan Aristoteles, Makedonlar aleyhindeki hissiyatın yükünü sırtlanmak durumunda kaldı. Dinsizlikle suçlanan Aristoteles, Atina "felsefeye karşı ikinci bir günah daha işlemesin" diye şehri terk etti. Theophrastos'u Lise'nin başına halefi olarak atayarak Kalkis'e giden Aristoteles, çok geçmeden burada öldü (322).

Aristoteles'in yazıları eski bir gelenek uyarınca ölümünden sonra ortadan kaldırılır; yeniden bulunması ise ancak M.Ö. birinci yüzyılda gerçekleşir. Rodoslu Andronikos çok sayıda papirüs parşömenini risaleler halinde bir araya getirmiş ve bunlar iki bin yıl boyunca el yazmaları halinde yeniden çoğaltılmıştır. Sonuç olarak, Aristoteles'in şu anda elimizde bulunan eserleri birçok zorluğu beraberinde getirmektedir. Bu durum Aristoteles'in hukuk felsefesini içeren başlıca eserleri olan *Politika*, *Nikomakhos'a Etik* ve *Retorik* için de geçerlidir. Bu eserlerin hangisi söz konusu olsa, araştırmacılar şu soruları tartışmak durumunda kalır: Bu eserin bölümleri hemen hemen aynı zamanda mı yazılmıştır yoksa Aristoteles'in hayatının farklı aşamalarındaki düşüncelerini mi ifade eder? Eserin yapısı Aristoteles'in niyetini yansıtıyor mu yoksa daha sonraki bir editörün (Aristoteles'in kastına aykırı olabilecek) kurgusu mu? Eser şu anki haliyle tutarlı bir felsefi görüşü ifade ediyor mu? Bu sorulara ilaveten, hukuk hakkında ifadeler barındıran bir başka eser olan *Magna Moralia*, Aristoteles tarafından değil, Lise'nin erken dönemdeki bir üyesi tarafından yazılmış olabilir. Erken tarihli sahte bir eser olan *İskender'e Retorik* de konuyla ilgili bazı parçalar içerir. Son olarak, Aristoteles'in 158 anayasası dağınık alıntılar dışında tamamen ortadan kaybolmuş durumdadır; bir tek on dokuzuncu yüzyılın sonlarında *Atinalıların Anayasası*'nın önemli bir parçasının bulunmuştur. Bu eser de Aristoteles'in ilk dönem öğrencilerinden biri tarafından, Aristoteles hayattayken yazılmış olabilir.

4.2. Aristoteles'in Hukuk Anlayışına Genel Bakış

Hukuk kavramı Aristoteles'in siyaset felsefesinde köklü bir yere sahiptir. Yazılarında hukuki terminolojiye sıkça rastlansa da, Aristoteles'in bizzat kendisi sistematik ve bütünlüklü bir hukuk incelemesi sunmaz. Sık sık başkalarından alıntılar yapar (ya da ifadeleri kendince aktarır) ve onların

görüşlerini kendine mal eder; bu da hukuka dair çeşitli nitelendirmelerinde kayda değer bir belirsizliğe ve tutarsız bir görünüme neden olur. Hukuku kimi yerde akılla kimi yerde anlaşmayla kimi yerdeyse düzenle özdeşleştirir. Aristoteles'in hukuk felsefesini yeniden inşa ederken, bu farklı nitelendirmelerin birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu açıklamak gerekmektedir.

Aristoteles'in "hukuk/yasa" için kullandığı ana terim *nomos* ismidir (çoğ. *nomoi*). İlgili ifadeler *kata ton nomon*, "yasaya/hukuka göre", *nomikos*, "yasal/hukuki" ve *nomimos*, "yasaya/hukuka uygun"dur. *Nomimon* ismi aynı zamanda "yazılı hukuk kuralı/vazedilmiş yasa" anlamına da gelebilir. Buna karşılık, *para ton nomon* "yasaya/hukuka aykırı", *paranomos* ise "yasadışı" ya da "kanunsuz" anlamına gelir. Bu terimlerin kesin anlamları bağlama göre değişir. Aristoteles bazen yazılı olmayan örfün (*ethos*) (örneğin kişinin ebeveynlerine saygı göstermesi, arkadaşlarına iyilik yapması ve hayırseverlere iyilikle karşılık vermesi) aksine yazılı hukuktan bahseder (*Pol.* III.16.1287b5-8; *NE* X.9.1180b4; krş. Sahte Aristoteles, *İR* 1.1421b35-1422a1). Ancak yazılı olmayan hukuk ile yazılı hukuk arasında da ayrım yapar (*Pol.* VI.5.1319b40; *NE* X.9.1180a35; *Ret.* I.10.1368b7, I.13.1373b4). Ayrıca *nomos*'u Sofistlerin *phusis*'le ("doğa") karşıtlık içinde konumlandırdığı "gelenek/uzlaşım" için daha gevşek bir şekilde kullanır (SE 12.173a7-30). Aristoteles'in *nomos* terimi ya belirli bir yasayı ya da soyut anlamda hukuku ifade edebilir.

Belirli bir yasa, çeşitli fiil türlerinin yapılmasını öngören veya yasaklayan bir kuraldır (*kanôn*) (bkz. *NE* I.2.1094b5). Örneğin, yurttaşlara savaş zamanında görev yerlerini terk etmemelerini, zina yapmamalarını veya fena muamelede bulunmamalarını, başkalarını darp etmemelerini veya hakaret etmemelerini vb. emreder (bkz. *NE* V.1.1129b19-23). Genel eylem sınıflarını emrettikleri ve yasakladıkları için, yasalar biçim itibarıyla evrenseldir: "Yasa evrensel olarak konuşur" (*NE* V.10.1137b13, 20; krş. 7.1135a5-8). Yasaların evrenselliğinin bariz bir avantajı vardır: Yurttaşlar yasaların neyi gerektirdiğini öğrenebilir, davranışlarını onlara uyarlayabilir ve itaat alışkanlığı edinebilirler.

Ancak yasalar evrensel olduklarından olağanın haricindeki durumlar için bir şey söyleyemezler. Örneğin, meclis şehir devletinin (*polis*) yardımına gelen yabancı bir hükümdara onursal vatandaşlık vermek isteyebilir. Bunun için *ad hoc* bir kural gerekir. Otoriter bir rejimde buna "ferman" (*epitagma*), halka dayanan bir anayasada ise "kararname" (*psêphisma*) denir. Bu tür kurallar yapılması gereken tekil eylemlerle ilgilidir (*NE* VI.8.1141b27-8); evrensel olamazlar (*Pol.* IV.4.1292a37).

Evrensel bir kuralı, diğer evrensel kurallardan ayırıp yasa kılan şey nedir? Bu soyut anlamda "Hukuk/yasa nedir?" sorusudur. Aristoteles bu

soruyu elimizdeki metinlerde sistematik bir şekilde ele almaz ancak nasıl yanıtlayabileceğine dair önemli kanıtlar vardır: Hukuk "bir tür düzendir" (*Pol.* VII.4.1326a30; krş. III.16.1287a18; II.5.1263a23). Ne yazık ki Aristoteles bu iddiayı açıklamaz, ancak metafizik eserlerinde düzeni nasıl anladığını göz önünde bulundurarak bunun ne anlama geldiğini anlayabiliriz. Düzen, karşıtların birbirine nispetle orantılı ya da uyumlu olmasıdır (*Fiz.* VIII.1.252a14-15). Aristoteles düzen kavramını, düzeni konum ve şekil ilişkilerinden ayıran atomcu kuramcılar Demokritos ve Leukippos'u tartışırken örneklendirir. Örneğin, A şekil bakımından N'den, AN düzen bakımından NA'dan ve A konum bakımından NA'dan farklıdır (bkz. *Met.* I.4.985b17; *Fiz.* I.5.188a24). Bu örnekten de anlaşılacağı üzere düzen, öncelikli olan unsurlar ile ikincil unsurlar arasındaki orantılılık veya uyumdur (bkz. *Met.* VII.12.1038a33). Sosyal bağlamda temel öncelik türü yönetenin yönetilene olan önceliğidir:

> Her ne zaman farklı şeylerden tek bir şey meydana gelip tek bir müşterek şey oluşsa, her zaman onda bir yönetici ve yönetilen zuhur eder. (İster hareketli parçalardan isterse sabit parçalardan meydana gelsin, bu söylenen vakıadır.) Bu [yöneten ile yönetilen ilişkisi] canlı şeylerde vardır ama tümüyle doğadan gelir. Zira ruhu olmayan şeylerde bile bir tür yönetim vardır; mesela, uyum. (*Pol.* I.5.1254a28–33)

Bu yönetim ilkesine göre, toplumsal düzen yönetici bir unsur tarafından sağlanmalı ve sürdürülmelidir. Bu varsayım, Yunanca isim olan *taxis*, "düzen" ("düzenleme", "organizasyon", vs.) ile fiil olan *tassein*, "emretmek" ("buyurmak", "düzenlemek", vs.) arasındaki bağlantıyı yansıtır. Benzer şekilde, canlı bir organizmada ruh beden üzerinde doğal bir yönetici ve otoritedir (*RÜ* I.5.410b10-15; krş. Platon, *Pha.* 79e-80a). Aristoteles ayrıca tüm kozmosun düzenini bir ordunun düzenine benzetir; askerî düzen nasıl komutandan kaynaklanıyorsa, kozmik düzen de Tanrı'dan kaynaklanır. Her iki durumda da parçalar tek bir amaç uğruna düzenlenmiştir (*Met.* XII.10.1075a13ff.).

Tamam, hukuk bir tür düzendir, peki bu düzen nereden gelmektedir? Aristoteles düzenin iki farklı nedeni olduğunu söyler: doğa ve akıl. Fiziksel dünyada, insan yaratımı dışında, "doğa her yerde düzenin nedenidir" (*Fiz.* VIII.1.252a12). Aristoteles burada "doğayı" (*phusis*) varlıkların doğal amaçları/erekleri olduğuna şeklindeki teleolojik teorisi temelinde anlar. Doğa, bir cismin düzenli bir şekilde hareket etmesine veya hareketsiz kalmasına neden olan içsel bir yönlendirme ilkesi sağlamaktadır (*Fiz.* II.1.192b20-3). Örneğin, bir meşe palamudu doğası gereği büyüyerek bir meşe ağacına dönüşür. Meşe palamudu içsel doğası nedeniyle düzenli bir

şekilde büyür. Dolayısıyla, "düzen algılanabilir nesnelerin uygun doğasıdır" (*GÜ* III.2.301a5-6). Yani, düzenlilik şeylerin doğal durumudur (*HÜÜ* III.10.760a31) ve düzensizlik doğal olmayandır (*GÜ* III.2.301a4-5). Ancak insan üretimi söz konusu olduğunda düzeni sağlayan doğadan değil akıldır (bkz. *NE* III.12.1119b17). Örneğin, bir inşaatçı bir ev formu tasarlar ve bu formu bir tuğla yığınına dayatır, evi belirli bir aşamalar dizisiyle inşa eder: temeller, duvarlar, çatı, vs... O halde, tüm düzen ya doğadan ya da insan aklından kaynaklanıyorsa, hukukun/yasanın nedeni bunlardan hangisidir?

Aristoteles'e göre hukukun/yasanın birincil kaynağı, bir insan yasakoyucuda somutlaşan akıldır. *Atinalıların Devleti*, Solon'un M.Ö. altıncı yüzyılın başındaki yasama faaliyetini anlatır:

> Daha sonra Solon bir anayasa oluşturdu ve başka yasalar koydu; ve Drakon'nun cinayetle ilgili olanlar haricindeki emirlerine uymayı bıraktılar. Yasaları [bir eksen üzerinde dönen sütunlara iliştirilmiş] tahta tabletlere yazdılar ve onları Basileus'un Stoa'sına (sundurma) yerleştirdiler ve herkes bunlara uymaya yemin etti. Dokuz *arkhon* da taş üzerine yemin ederek, herhangi bir yasayı çiğnedikleri takdirde altın bir heykel adayacaklarını beyan ederlerdi. Günümüze kadar gelen bu yeminin kökeni budur. Solon yasalarını yüz yıl boyunca sabitledi ve anayasayı şu şekilde düzenledi [...]. (*AD* 7.1-2)

Yunanca "yasakoyucu" anlamına gelen *nomothetês* sözcüğü *nomos*-"yasa" ve *tithenai*-"koymak" sözcüklerinden türemiştir. Dolayısıyla "yasakoyucu", yasaların varlıklarını bir insan üreticiye borçlu olduklarını ima eder; bu kişi aynı zamanda yasaların ya da anayasanın "mimarı/zanaatkârı" (*dêmiourgos*) ile karşılaştırılır (*NE* X.9.1180a21-2; *Pol.*I I.12.1273b32-3). Bir dokumacı ya da gemi yapımcısı gibi, yasakoyucu da kendi materyaline, özellikle de şehir devletinin halkına belli bir biçim dayatır (*Pol.* VII.4. 1325b40-1326a5). Hukuk düzeni Tanrı'nın neden olduğu kozmik düzene benzer (1326a29-34). Yasakoyucular arasında Spartalı Lykurgos ve Atinalı Solon gibi anayasaların kurucularının yanı sıra hem yazılı hem yazılı olmayan belirli yasaları koyan meclisler ya da *magistratus*lar da yer alır (*Pol.* IV.1.1289a22,14.1298a17; VI.5.1319b40; *NE* X.9.1180a35-b1).

Aristoteles, bazı modern sosyal bilimciler tarafından benimsenen "kendiliğinden düzen" kavramını muhtemelen reddederdi. Zira Sokrates öncesi bazı filozofların kozmosun düzeninin daha önceki olaylardan tesadüfen ortaya çıktığı yönündeki teorilerini eleştirmiştir, çünkü düzenli sonuçların tesadüfi olaylardan kaynaklanamayacağını savunur: "Şans/tesadüf, düzensiz veya gelişigüzel bir şekilde bir nedendir" (*MM* II.8. 1206b39-1207a1; bkz. *Fiz.* II.4.196a24-b5, 8.198b34-6 ve *GÜ* III.2.301a10). Eğer düzen doğadan kaynaklanmıyorsa, o zaman ancak rasyonel tasarımdan kaynaklanabilir. Sonuç olarak, Aristoteles hukuk düzeninin sayısız in-

san etkileşimiyle kendiliğinden, sanki "görünmez bir el tarafından" (ama aslında öyle de değil) geliştiği önerisini reddederdi.

Bununla birlikte Aristoteles, hukuk düzeninin ancak yurttaşlar yasalara uyduğu takdirde var olabileceğini de kabul eder. Bu nedenle hukuku bir tür ortak anlaşma (*homologia*) (*Pol.* I.6.1255a6) ve "genel olarak bir tür gelenek/uzlaşma [*sunthêkê*]" (*Ret.* I.15.1376b9-10; krş. *Pol.* III.9.1280b10-11) olarak nitelendirir. Demek istediği, yalnızca hukukun uzlaşımsal olduğu değil, aynı zamanda hukuka göre yönetmenin gönüllü olarak yönetilmekle el ele gittiğidir (*Pol.* IV.10.1295a15-16). Hatta şöyle der: "Yasanın itaati buyurma gücü yoktur, sadece alışkanlık yaratabilir" (*Pol.* II.8.1269a20-1). Alışkanlıkla ortaya çıkan itaat, yasanın "zorlayıcı gücünün" ön koşuludur (*NE* X.9.1180a21'de değinilir). Peki, hukukun anlaşmadan kaynaklandığı iddiası, aklın hukukun kaynağı olduğu teziyle nasıl telif edilebilir? Cevap, Aristoteles'in tmel neden ile yan neden (*sunaition*) arasında yaptığı ayrımda aranabilir. Mesela Aristoteles ısının biyolojik büyüme konusunda bir yan neden olduğunu, ancak bir temel neden olmadığını, çünkü sürecin ne zaman tamamlanacağını belirlemediğini savunur (*RÜ* II.4.416a14). Keza, Atina yasalarının kanun gücüne sahip olabilmesi için de Atina vatandaşlarının genel mutabakatı bulunmalıydı. Aslında Solon'un anayasası, kısmen varlıklı sınıfın "meydana gelen büyük değişiklik nedeniyle anayasadan duyduğu genel memnuniyetsizlik" nedeniyle kısa sürede başarısız olmuştur (*AD* 13.3). Aristoteles'in *İskender'e Retorik*'inde aklın ve uzlaşmanın katkıları kabul edilmektedir: "Yasa, basitçe tanımlanırsa, şehir devletinin ortak anlaşmasına [*homologia*] göre tanımlanan ve her tür eylemi düzenleyen akıldır [*logos*]" (1.1420a25; krş. 1422a2-3, 2.1424a9-12).

Hukukun amacı anayasayla ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Aşağıdaki pasaj, hukuka ilişkin incelemenin anayasaya tabi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır:

> Anayasalar yasalara göre değil yasalar anayasalara göre düzenlenmelidir (zaten herkes onları bu şekilde düzenler). Bir anayasa, şehir devletlerindeki makamların düzenlenmesidir [*taxis*]: Makamların ne şekilde dağıtıldığı, anayasada hangi unsurun otoriteye sahip olduğu ve her bir topluluğun amacının/gayesinin ne olduğu. Ancak anayasanın tezahürü olan yasalardan ayrı yasalar da vardır: Yargıçlar bu yasalara göre yönetmelidir ve ihlal edenlere karşı bu yasaları korumalıdırlar. (*Pol.* IV.1.1289a13-20)

Hukuk gibi anayasa da (*politeia*) bir tür "düzendir" (bkz. Pol. III.1.1274b38) ve üç soruya yanıt verir: (1) Siyasi makamlar nasıl dağıtılır? (2) Egemen ya da otorite sahibi unsur nedir? (3) Şehir devletinin gayesi nedir? Aristoteles ilk iki soruya büyük önem verir ve bu bakış açı-

sından anayasa hükümetle/yönetimle/devletle (*politeuma*) özdeşleştirilir (III.6.1278b8-11). Bu nedenle bazı çevirmenler *politeia*'yı "rejim" olarak çevirir. Ancak *politeia* şehir devletinin düzenini ya da "biçimini" ifade ettiği ölçüde (III.2.1276b7), "anayasa"ya karşılık gelir. Yunan şehir devletlerinin modern anlamda yazılı anayasaları olmamasına rağmen, Solon örneğinde olduğu gibi, anayasalar genellikle yazılı kanunlar aracılığıyla düzenlenirdi. Yukarıdaki pasaj (IV.1.1289a13-20) üç tür yasayı birbirinden ayırır: anayasayı gösteren yasalar, yani resmî görevlilerin belli bir usul dairesinde seçimine ilişkin yasalar (bkz. III.16.1287a18); muhtemelen yurttaşlar arasında düzeni sağlamak için *magistratus*lar tarafından uygulanan yasalar; ve suçun önlenmesi ve cezalandırılmasına ilişkin yasalar. Bu tür yasalar gereklidir: "Şehir devletinin selameti yasalara bağlıdır" (*Ret.* I.4.1360a19-20; krş. *Pol.* V.9.1310a34-6). "Yasaların otoritesinin olmadığı yerde", der Aristoteles, "anayasa da yoktur" (*Pol.* IV.4.1292a32). Yine de yasalar anayasaya tabidir ve anayasa, yasakoyucunun ilk ele alması, ilgilenmesi gereken şeydir (III.1.1274b37).

Anayasa, şehir devletinin amacı veya hedefiyle ilgilidir. Aristoteles'in siyaset felsefesinin temel ilkeleri bu hususu isabetli bir şekilde tanımlar: Birincisi, şehir devleti iyi yaşam ya da mutluluk için vardır (*Pol.* I.2.1252b30, III.9.1281a1-2). Dolayısıyla yasa koyucu, siyasi topluluk için mutluluğu ve onun bileşenlerini üretme ve koruma kapasitesine sahip yasalar oluşturmaya çalışmalıdır (bkz. *NE* V.1.1129b17-25). İkinci olarak, en iyi yaşam veya mutluluk, erdemli eylemlerden mürekkep bir yaşamdan oluşur (*NE* I.7.1098a16; *Pol.* III.9.1281a2-3, VII.1.1323b40-1324a2). Bu nedenle, yasakoyucunun en yüksek amacı yurttaşları erdemli kılmaktır (*NE* X.9.1180b23-5). Yasalar "doğru bir şekilde belirlendiğinde", yurttaşlara "her bir mükemmelliğe göre yaşamayı buyurur ve her bir kötülüğe göre yaşamamızı [yasaklar]" (V.2.1130b23-4, 1.1129b23-5). Bu açıdan bakıldığında anayasa "şehir devletinin yaşam biçimidir" (*Pol.* IV.11.1295a40). Yasalar altında alışkanlık kazanan yurttaşların kendi kendilerini yöneten ruhları olacaktır, yani iştahtan ziyade akıl tarafından yönetileceklerdir. Yasayı içselleştiren erdemli birey "kendi başına bir yasa" haline gelir (*NE* IV.8.1128a32; *Pol.* III.13.1284a13).

Nasıl ki hekim amacının sağlık olduğunu daha baştan verili kabul eder, "bir devlet adamı [da] iyi hukuk üretsem mi üretmesem mi diye uzun uzadıya düşünmez, başka hiç kimse de [onun] amacı hakkında enine boyuna düşünmez" (*NE* III.3.1112b14-15; krş. *EE* I.5.1216b18; krş. *Pol.* III.9.1280b6). İyi hukuk/yasa (*eunomia*) normatif terimlerle tanımlanır: "Yasa/hukuk belirli bir düzendir ve iyi yasa da iyi düzendir" (*Pol.*

VII.4.1326a29-31). Ancak Aristoteles "iyi yasa" derken yalnızca yasaların iyi olduğunu değil, aynı zamanda şehir-devletin iyi bir hukuki durumda olduğunu da kasteder:

> İyi yasa/hukuk, eğer yasalara itaat edilmiyorsa, iyi yasalar koymaktan ibaret olmaz. Bu nedenle, şöyle düşünmemiz gerekiyor: İyi yasa/hukuk bir yandan, belirlenmiş yasalara fiilen itaat edilmesini kapsar, diğer yandan da fiilen itaat edilen yasaların iyi bir şekilde koyulmuş olmasını (çünkü kötü konulan yasalara da itaat edilebilir). (*Pol.* IV.8.1294a3-7; krş. *HHÜ* 10.703a30-4)

İyi yasalara sahip bir şehir devleti, yapılması gereken doğru şeyi bilen ve buna göre hareket eden erdemli insana benzer. Ancak bir yasakoyucunun vatandaşların uymadığı iyi yasalar koyması da mümkündür. Örneğin, Atinalılar Solon'un anayasasına uymadılar ve kısa süre sonra tiran Peisistratos iktidara geldi (bkz. *AD* 13-14). Böylesine tutarsız bir şehir devleti ahlaki açıdan zayıf bir insana benzer: "Çıkarması gereken kararnameleri çıkarır ve mükemmel yasalara sahiptir, ancak bunları kullanmaz" (*NE* VII.10.1152a20-1).

Dolayısıyla Aristoteles'in hukuku/yasayı "düzen", "akıl" ve "anlaşma" olarak farklı şekillerde nitelendirmesi arasında yakın bir bağlantı vardır. Yasalar, yurttaşların eylem ve arzularına bir tür düzen getiren, yasa koyucu tarafından rasyonel bir şekilde tasarlanan ve ancak yönetilenler bunları kabul edip itaat ederse etkili olan genel kurallardır. Yasama rasyonel bir faaliyet olduğu için Aristotelesçi bir bilim için de uygun bir konudur.

4.3. Yasama Bilimi

"Yasama" (*nomothetikê*) olarak adlandırılan özel bilim, Aristotelesçi bilimlerin üç ana bölümün olan teorik, pratik ve üretimsel bilimlerden ikincisine, pratik olana aittir. (*Top.* VI.6.145a15-16; *Met.* VI.1.1025b25, XI.7.1064a16-19; *NE* VI.2.1139a26-8). Her birinin kendine özgü bir amacı vardır. Teorik düşünmenin amacı (ör. fizik, matematik ve teoloji) sırf kendisi için bilgi ya da hakikattir; üretimsel düşünmenin amacı (ör. şiir, tıp ve mimari) üretici faaliyetten farklı bir nesnenin yaratılmasıdır; pratik düşüncenin amacı ise sırf kendi uğruna iyi eylemdir. "Pratik" düşünme, eylemi (*praksis*) hedeflediği için bu şekilde adlandırılır. Pratik düşünmenin mükemmel hali, insan için iyi ya da kötü olan eylemler hakkında doğru yargılarda bulunan pratik bilgelik veya sağduyudur (*phronêsis*) (bkz. EN-VI.5.1140b4-6). Bunun üç alt türü vardır: bireyi ilgilendiren pratik bilgelik, hane halkını (*oikos*) ilgilendiren ekonomi (*oikonomikê*) ve şehir devletini ilgilendiren siyaset bilimi (kısaca "politika"). Politika, yasama bilimini (*nomothetikê*) ve, müzakere ve yargılama gibi gündelik siyasi faaliyetleri

içeren daha bilindik anlamda politikayı içerir (*NE* VI.8.1141b29-33; *EE* I.8.1218b12-14). İkincisi somut durumlarla ilgilidir; örneğin, bir yargıç belirli bir suçun işlenip işlenmediğine karar vermelidir (*Ret.* I.1.1354b13-15). Dolayısıyla yasama bilimi siyasetin bir parçasıdır (*NE* X.9.1180b30-1). Aristoteles "yasa koyucu" terimini "devlet adamı" (*politikos*) ile birleştirir (*Pol.* III.1.1274b37, IV.1.1288b27, V.9.1309b35; krş. *NE* I.13.1102a7-10) ve yasaları "siyaset biliminin eylemlerine/işlerine [*erga*]" benzetir (*NE* X.9.1181a23).

Aristoteles yasama bilimini siyasetin temel taşı olarak görür:

> Pratik bilgeliğin kent devletiyle ilgili olan [kısmı/yönü], kontrol sağlayıcı bir rol oynayan pratik bilgelik, yasama bilgeliğidir; bununla, tikellerin tümelleriyle olan ilişkisi gibi ilişkili olan ise, "politik(a)" adıyla bilinir. Bu tikellerle ilgili olanın mahiyetinde uygulamaya dönüklük ve derin düşünme vardır; çünkü bir kararname bireysel bir eylem biçiminde yerine getirilecek bir şeydir. Sadece bu sanatın temsilcilerinin siyasette yer alması gerektiğinin söylenmesi bu yüzdendir; çünkü sadece bunlar zanaatkarların yaptığı gibi şeyler yaparlar (*NE* VI.8.1141b24-9).

Dolayısıyla yasama bilimi insani iyinin "ana/en başta gelen bilimidir" (*NE* I.2.1094a26-b7). Yasama çalışmaları ve özellikle de anayasa teorisi, "insani işlerin/insanca şeylerin felsefesini" tamamlamak için gereklidir (X.9.1181b12-15).

Aristoteles *Politika* IV.1-2'de "yasa koyucunun ve gerçek devlet adamının" görevlerini ele alır (1288b27). Her tam bilim ya da zanaat, konusuyla ilgili çok çeşitli meseleleri incelemelidir. Politika (yani yasama) bilimi bir dizi anayasayı inceler (1288b21-35): Sadece ideal anayasayı değil, aynı zamanda sıralamada aşağıda kalan diğer sistemleri de inceler. "Birçok kişi için en iyi anayasaya ulaşmak muhtemelen imkansızdır, bu nedenle yasa koyucu ve gerçek devlet adamı mutlak en iyi anayasayı da koşullar çerçevesinde en iyi olan anayasayı gözden kaçırmamalıdır" (1288b24-7). Yasa koyucu üç tür anayasa hakkında bilgi sahibi olmalıdır: birincisi, mutlak en iyi, yani "dışsal bir engelden uzak, dualarımıza en çok uyan" (1288b23-4); ikincisi, belirli bir halk için mevcut koşullar altında en iyi olan; üçüncüsü, belirli bir şehir devleti halkının sahip olduğu amaca hizmet eden ve en iyi olduğu varsayılan anayasa:

> Çünkü [politika bilimci] belirli bir anayasanın hem başlangıçta nasıl ortaya çıkmış olabileceğini hem de ortaya çıktığında en uzun süre ne şekilde korunabileceğini inceleyebilmelidir; kastettiğim, mesela, belirli bir şehrin en iyi anayasa ile yönetilmiyor olması, hatta gerekli şeylerle bile donatılmamış olması, ve ayrıca mümkün olan [en iyi] mevcut koşullara sahip olmayıp, daha basit bir türden bir anayasa ile yönetiliyor olması. (1288b28-33)

Bu pasaj çok farklı şekillerde yorumlanmıştır: Bazıları Aristoteles'in "Makyavelist gerçekçilik"i onayladığını düşünmektedir, zira burada siyaset bilimci "belki de kötü bir amaç için kullanılan siyasi gereçler"le donatılmış "kiralık bir danışman"dır (Barker 1931, 164; Irwin 1985, 155). Diğerleri ise Aristoteles'in anayasal ıslah vurgusuna (*Pol.* IV.1.1289a3-4) dikkat çekerek "anayasal reformun/ıslahın siyasi bir ideali önvarsaydığını" savunur (Keyt 1999, xv; F. Miller1995, 183-90).

Aristoteles önceki teorisyenleri (şüphesiz Platon da dahil bunlara) ideal teoriye takılıp pratik gerekliliği ihmal ettikleri gerekçesiyle paylar. Yasakoyucu/devlet adamı "insanların kolayca kabul etmeye ikna olacakları ve katılabilecekleri bir anayasal düzen" kurmaya çalışmalıdır, çünkü bir anayasada ıslahat gerçekleştirmek en baştan bir anayasa yapmaktan daha kolay bir iş değildir (*Pol.* IV.1.1288b35-1289a7). Bu, anayasalar hakkında kapsamlı bir bilgi gerektirir: ne tür anayasalar vardır, kaç tane vardır, birbirleriyle nasıl birleştirilebilirler. "Bu aynı pratik bilgelikle kişi en iyi yasaları ve her bir anayasaya uygun olanları bilir. [...] Dolayısıyla, her bir anayasa türünün çeşitlerini ve sayısını kavramak, yasalar koymak için de şüphesiz gereklidir" (IV.1.1289a13-22).

Aristoteles, ortak çıkarı destekleyen doğru anayasalar ile yöneticilerin çıkarını destekleyen sapkın anayasaları birbirinden ayırır ve bunu, yönetici sınıfın bir kişiden, birkaç kişiden ya da çok sayıda kişiden oluşabileceği gözlemiyle birleştirir. Dolayısıyla, altı temel anayasa/siyasi düzen biçimi vardır (*Pol.* III.7):

	Doğru	*Sapmış*
Tek yönetici	KRALLIK	TİRANLIK
Birkaç yönetici	ARİSTOKRASİ	OLİGARŞİ
Çok sayıda yönetici	POLİTEİA	DEMOKRASİ

Doğru anayasalar adil ve doğaya uygun, yanlış anayasalar ise adaletsiz ve doğaya aykırıdır (*Pol.* III.6.1279a18-20, 17.1287b36-41). Yasalar anayasaya tabi olduğu için de, "doğru anayasalara uyan yasalar adil, sapmış anayasalara uyanlar ise adaletsiz olmalıdır" (III.11.1282b10-13).

Yukarıdaki altılı şema[2] Aristoteles'in anayasa sınıflandırması için yalnızca bir başlangıç noktasıdır, çünkü her türün pek çok çeşidi vardır. Atina gibi büyük bir demokraside zengin toprak sahibi aristokratlar, çiftçiler, zanaatkarlar, tüccarlar, denizciler, balıkçılar ve el işçileri bulunabilir.

2 Bu şema, Platon'dan (*Devlet* 300-303c) uyarlanmıştır. Bkz. bu kitapta Bölüm 3, Kısım 3.4.

Demokrasinin karakteri bu farklı sınıfların göreli gücüne bağlı olacaktır (IV.3.1290a8). Aristoteles mütevazı bir malvarlığı koşulu bulunan ılımlı bir formdan ("basit" vatandaş türü böylece dışarıda tutulmuştur), ne kadar yoksul ve eğitimsiz olursa olsun demagojinin hitap edebileceği tüm özgür doğmuş kişileri içeren aşırı bir forma kadar ortaya çıkabilecek bir dizi demokratik anayasayı birbirinden ayırır (IV.4.1291b14-1292a13). Genel olarak, "yasakoyucu ve devlet adamı, hangi demokratik önlemlerin bir demokrasiyi koruduğunu ve yok ettiğini ve hangi oligarşik önlemlerin bir oligarşiyi koruduğunu veya yok ettiğini bilmelidir" (*Pol.* V.9.1309b35). Bu, farklı anayasa türlerinin ve bunların çeşitli türlerde "karma" anayasalar haline gelmek üzere nasıl birleştirilebileceğinin bilinmesini gerektirir (*Pol.* IV-VI). Aristoteles'in görüşü yine farklı yorumlara açıktır: Yasa koyucular, gerçek demokrasileri veya oligarşileri ideal anayasaya daha benzer hale getirerek gerçek bir reform gerçekleştirmeye çalışmalı mıdır? Yoksa daha adil olmasalar bile kendi türlerinde daha istikrarlı ve uygulanabilir anayasalar yaparak nispi bir reform için mi çabalamalıdırlar?

Yasa koyucu her halükarda en iyi anayasa için insan kültürleri hakkında geniş bilgiye sahip olmalı ve yasaları değişken sosyal bağlamlara uyarlayabilmelidir: "Mükemmel bir yasa koyucu, bir şehir devletinin, insan ırkının ya da başka herhangi bir topluluğun iyi bir yaşama ve kendileri için mümkün olan mutluluğa nasıl iştirak edebileceğini gözlemlemelidir." Misal, askerî meseleler söz konusu olduğunda, yasakoyucu açıkça şehir devletinin karşı karşıya olduğu gerçek tehditleri dikkate almalıdır: "Bununla birlikte, çıkarılan kanunlarda farklılıklar olacaktır; ve eğer komşular varsa, yasama biliminin görevi, hangi tür insanlarla ilgili olarak ne tür eğitimlere ihtiyaç duyulduğunu ve her türle ilgili olarak hangi önlemlerin alınması gerektiğini görmektir" (*Pol.* VII.2.1325a7-14). Ancak, öncelikli bir amaç olarak, "yasakoyucu, askerî düzenlemeleri ve diğer mevzuatı boş zaman ve barış için düzenleme konusunda daha ciddi olmalıdır" (VII.14.1334a3-5).

Aristoteles yasamanın iki farklı ama birbiriyle ilişkili uygulamasından bahseder: kanun koymak ve vatandaşları eğitmek (VII.14.1333b9). Bunları sırayla ele alalım. Yasalar ve örf-âdet kuralları; evlilik ve aile ilişkileri, sözleşmeler, mülkiyet, gönüllü işlemler ve haksız fiiller de dahil olmak üzere eylemlerin tüm yönlerini düzenler; ancak bunların en önemlisi şehir devleti içindeki siyasi iktidarın dağılımıyla ilgilidir. Aristoteles her anayasanın üç unsur içerdiğini savunur: müzakere (ör. halk meclisi), yargılama (ör. jüri mahkemeleri) ve kamusal görevler (ör. haznedarlar, gardiyanlar ve denetçiler). Mükemmel yasakoyucu her bir anayasa için bunlardan hangisinin avantajlı olduğunu düşünmelidir (IV.14.1297b38). Bu unsurlar çok farklı

şekillerde olabilir; mesela, tüm yurttaşların müzakerelere katılma hakkı olabilir (ör. aşırı demokrasiler) veya sadece bazı yurttaşların müzakere etmesine izin verilebilir (ör. oligarşiler) veya ılımlı demokrasilerde ve yönetimlerde olduğu gibi, yurttaşların hepsi bazı meseleler hakkında müzakere edebilir (ör. bir kararname çıkarıp çıkarmama), ancak bazı meseleler hakkındaki müzakerelere katılamayabilir (ör. bir kararnamenin hukuka/yasaya uygun olup olmadığını belirleme). Aristoteles (*Pol.* IV.14-16) bu meselelerin farklı "tarzları" ya da ele alınış biçimleri hakkında sistematik ve neredeyse kapsamlı bir açıklama sunar; örneğin, hangi kişiler kamusal görevler için uygundur, nasıl seçilirler, ne şekilde seçilirler vs. Bu sistematik ve neredeyse kapsamlı kip envanteri, Aristoteles'in mevcut şehir devletleri üzerine yaptığı kapsamlı ampirik çalışmanın meyvesidir. Yasakoyucu bu bilgiye dayanarak her anayasa için uygun yasalar oluşturabilir.

Eğitim, yasama biliminin bir diğer önemli konusudur. Çünkü yasakoyucu sadece iyi yasalar koyarak görevini tamamlamış sayılmaz. Solon'un talihsiz örneğinin de gösterdiği gibi, yurttaşlar yasalara uyma eğiliminde olmayabilir. Aristoteles'e göre ceza tehdidi, vatandaşların ve resmî görevlilerin anayasayı ve yasaları desteklemesi için yeterli bir garanti değildir (bkz. *Pol.* IV.5.1292b11-17). Dolayısıyla yasaların kendileri de eğitici bir işleve sahip olmalıdır: "Eğer yasalar aracılığıyla iyi olabiliyorsak, ister çok ister az sayıda olsun, insanları önemsediğinden onları daha iyi hale getirmek isteyen her kişi, yasa yapma yeteneğine sahip olmaya çalışmalıdır" (*NE* X.9.1180b23-5). Şöyle der: Rasyonel ahlaki argümanlar iyiliğe veya asalete çağrı içerir. İnsanlar, ruhları önce "tohumu besleyen toprak gibi" işlenmedikçe, yani alışkanlıkla iyi ve asil olanı sevmeyi ve kötü ve alçak olandan nefret etmeyi öğrenmedikçe, yalnızca zevk ya da acıyla motive olacaklardır (1179b25-6). Erdemin içsel değerinin farkına ancak erdemli eylemleri tekrar tekrar gerçekleştirerek varacaklar, böylece erdemli davranma alışkanlığı kazanacaklardır. Dolayısıyla, önce ahlaki olarak alışkanlık kazanmadıkları takdirde rasyonel ahlaki argümanlara yanıt vermeyeceklerdir. Dahası, henüz ahlaki olarak alışkanlık kazanmamış olanlar yalnızca "zorlayıcı güce" yanıt vereceklerdir, ki bu da emirlerin yalnızca yasayla desteklendiklerinde sahip oldukları bir güçtür (1180a21). Dolayısıyla, insanlar ancak yasalar altında alışkanlık kazanırlarsa ahlaki olarak eğitilebilirler.

Yasama bilimi önemli bir pedagojik işleve sahip olduğundan, Aristoteles ideal anayasa/düzen tartışmasının yarısından fazlasını bu anayasanın/düzenin eğitim sistemine ayırır (*Pol.* VII-VIII). Yasa koyucu, yurttaşların bedenlerinin ve ruhlarının gelişimini teşvik edecek bir eğitim sistemi tasarlarken insan doğası hakkında bilgi sahibi olmalı ve insan yaşamları-

nın ve eylemlerinin çeşitliliğinin farkında olmalıdır (VII.14.1333a37-41, 15.1334b6-28). Doğum öncesi ve bebek bakımı, beden eğitimi ve okuma yazma, matematik ve müzik dahil olmak üzere genel bir eğitim için ayrıntılı bir program olmalıdır. Eğitim sistemi, yurttaşların tek bir ortak amacı olduğu ve bu amaca ancak her yurttaş eğitilirse ulaşılabileceği gerçeğinden hareketle, kamusal olmalıdır (VII.13.1332a31-6; VIII.1.1337a21-6). Ancak yurttaşlık erdemi eğitimi, sapmış anayasalar için de gereklidir. "En faydalı yasalar, yönetimdeki herkes tarafından onaylansa bile, halk anayasaya (yasalar demokratikse demokratik şekilde, yasalar oligarşikse oligarşik şekilde) alıştırılıp eğitilmedikçe, hiçbir fayda sağlamayacaktır" (*Pol.* V.9.1310a14-18).

Kamusal bir eğitim sisteminin olmadığı durumlarda bile, yurttaşlar çocuklarını ve arkadaşlarını eğitmeyi üstlenmelidir ve eğer yasa yapma becerisine sahiplerse bunu daha etkili bir şekilde yapacaklardır. "Çünkü kamusal ilginin yasalarla, makul ilginin ise mükemmel yasalarla gerçekleştiği açıktır. Üstelik, yasaların yazılı ya da yazısız olmasının, tek bir kişinin ya da birçok kişinin bu yasalar aracılığıyla eğitilmesinin herhangi bir farkı yoktur" (*NE* X.9.1180a34-b2). Dahası, ebeveynlerin söyledikleri ve alışkanlıkla yaptıkları şeyler, evlerde, şehir devletlerindeki yasalara ve alışkanlıklara benzer bir güce sahip olabilir, belki de doğal sevgi ve itaat etme eğilimiyle desteklendikleri için daha da fazladır bu güç. Aristoteles bireyselleştirilmiş eğitimin kitlesel eğitime göre bir avantajı olduğunu kabul eder. Tıpkı bir hekimin tek bir hastayı tedavi edebilmesi gibi, öğretmen de öğretim tekniklerini tekil öğrencinin özel ihtiyaçlarına ve koşullarına uyarlayabilir. Ancak aynı zamanda, tıpkı hekimin herkes için ya da belirli türden kişiler için neyin iyi olduğuna dair evrensel bilgiye ihtiyaç duyması gibi, eğitimcinin de evrensel bilgiye ihtiyaç duyduğunu belirtir: "Eğer yasalar aracılığıyla iyi olabiliyorsak, ister çok ister az sayıda olsunlar insanları ilgilenerek, bakarak daha iyi hale getirmek isteyen kişi, yasa yapma yeteneğine sahip olmaya çalışmalıdır" (*NE* X.9.1180b23-5).

4.4. Adalet ve Hukuk

Hukuk ve adalet Aristoteles'in düşüncesinde sık sık bir araya getirilir. "İnsan mükemmelleştiğinde hayvanların en iyisidir" der, "ama hukuk ve adaletten ayrıldığında hepsinin en kötüsüdür" (*Pol.* I.2.1253a31-3). İki kavram arasındaki yakın bağlantı, adalet üzerine incelemesinin önemli bir temasıdır (*NE* V= *EE* IV). Aristoteles adaletin ahlaki bir erdem olduğunu vurgulayarak başlar; adalet, "insanları adil şeyler yapmaya eğilimli kılan, adil davranmalarını ve adil şeyler istemelerini sağlayan durumdur" (*NE* V.1.1129a7-9). "Adalet"ten farklı anlamlara gelecek şekilde (yani muğlak

bir şekilde) bahsedildiğini söyler; ki bu durumu, zıddı olan "adaletsizlik"e baktığımızda daha açık bir şekilde anlarız. Bazen bir kişi "hukuka/yasaya aykırı davranan" (*paranomos*) anlamında adaletsiz olarak adlandırılırken, bazen de "haksız/hakkaniyete uygun davranmayan" ya da "çok fazla şey alan" anlamında adaletsiz olarak adlandırılır (bkz. *Pol.* VII.2.1324b27-8). Benzer şekilde, "adil" sözcüğünün geniş ya da evrensel bir "hukuka/yasaya uygun" (*nomimos*) anlamı olduğu gibi, dar ya da özel bir "hakkaniyete uygun" anlamı da vardır. Buna göre, "adalet"in evrensel anlamı bir yasama teorisini varsayar:

> Hukuka/yasaya aykırı davranan kişi adaletsiz ve hukuka/yasaya uygun davranan kişi adil olarak [görüldüğüne] göre, tüm hukuka uygun şeylerin bir şekilde adil olduğu açıktır. Çünkü yasama bilimi tarafından öngörülen eylemler hukuka uygundur ve bunların her birinin adil olduğunu söylüyoruz. Yasalar tüm meseleleri ele aldıklarından, ya herkesin ortak yararını ya da en iyi kişilerin ya da erdeme ya da başka bir temele dayalı otoriteye sahip olanların yararını amaçlar; sonuçta, bir anlamda siyasi topluluk için mutluluğu ve onun bileşenlerini üretme ve koruma eğiliminde olan eylemleri adil olarak adlandırırız. (V.1.1129b11-19)[3]

Dolayısıyla (evrensel anlamda) adil bir kişi yasalarla aynı amacı, yani siyasi topluluğun refahını gözetir (bkz. Kraut 2002, 111-18). Bu evrensel anlamda adalet, cesaret gibi tikel bir erdem değildir. Bunun yerine, kendi içinde değil ama diğer kişilerle ilişkisi içinde tam erdemle aynıdır. En kamil anlamıyla tam erdemdir, çünkü sahibi erdemini sadece kendisiyle değil, diğer kişilerle de ilişkili olarak kullanabilir. Benzer şekilde, zıddı –evrensel adaletsizlik– ahlaksızlığın bütünüyle özdeştir. Evrensel adalet, yasakoyucunun yasal ve yasadışı eylemleri tanımlayabileceği standardı sağlar:

> Genel olarak hukuka uygun eylemlerin [*ta nomima*] çoğu bir bütün olarak erdem dikkate alınarak buyurulanlardır; çünkü yasa bize her erdemi uygulamamızı buyurur ve her bir ahlaksızlığı icra etmemizi de yasaklar. Ve bir bütün olarak erdem üretme eğiliminde olan şeyler, kamu yararı için eğitim amacıyla buyurulmuş olan hukuka uygun eylemlerdir. (*NE* V.2.1130b22-6)

Bunun anlamı, tamamen erdemli kişilerin yasalar çerçevesinde eğitildikleri ve yurttaşlarının ortak yararını gözeten, tamamen yasalara uyan bireyler olduklarıdır.

"Adalet" aynı zamanda cesaret ya da ölçülülükle aynı düzeyde özel bir erdemi de ifade edebilir ve bu durumda onun karşıtı, aşırı kazanç arzusunu

---

3 Göründüğü kadarıyla metinde fuzuli kısımlar bulunuyor. Editörler iki çözüm önermektedir: Susemihl'in Teubner metni 1129b15-16'datu *ê tois aristois*'i ("ya da en iyi kişilerin") siler ve b16'daki *ê*'yi *kat*'tan önce okur. Bywater'ın Oxford Klasik Metni b16'daki *kat' aretên*'i ("erdeme dayalı") silmiştir. İki çözüm de aynı kapıya çıkar.

içeren hakkaniyete aykırılık ya da çok fazla alma (*pleonexia*) erdemsizliğidir. Aristoteles özel adalet biçimlerini; dağıtıcı adalet, düzeltici adalet ve belki de mübadele adaleti olmak üzere ayırır.[4]

Dağıtıcı adalet, makamların, onurların, malların veya vatandaşlar arasında paylaştırılabilecek diğer şeylerin dağıtımında söz konusudur. İnsanlara liyakatleri ya da hak edişleri açısından eşit muamele edilmesi gerektiği anlamına gelir. Bu "geometrik" bir eşitliği içerir, çünkü taraflar tam olarak aynı payları almak yerine liyakatlarıyla orantılı paylar almalıdır. İhtilaflar genellikle dağıtıcı adalet konusundaki anlaşmazlıklardan kaynaklanır: "Herkes dağıtımdaki adaletin bir anlamda liyakate göre olması gerektiği konusunda hemfikir olsa da, liyakati aynı şey olarak adlandırmazlar; demokratlar buna özgür doğum, oligarşiyi savunanlar zenginlik, aristokrasiyi savunanlar ise erdem derler" (3.1131a25-9). *Politika*'daki anayasa teorisi açıkça Aristoteles'in dağıtıcı adalet teorisine dayanmaktadır.[5] Aristoteles'e göre demokrasi ve oligarşi gibi düzenler ideal olandan sapmış mahiyettedir çünkü dağıtıcı adalet anlayışlarına dayanmaktadır. Bu adalet anlayışları yanlış bir liyakat standardına ve nihayetinde şehir devletinin sonu hakkında yanlış bir hipoteze sahip olmaları nedeniyle mutlak anlamıyla adaletten yoksundurlar: Demokratlar amacın özgürlük, oligarklar ise zenginlik olduğunu düşünürler. Aristoteles için doğru adalet anlayışı, özgürlük ve yeterli malvarlığıyla birlikte ahlaki erdemi liyakat ölçütü haline getirir. Ancak yasakoyucu, bir şehir devletinin anayasasını ve yasalarını hazırlarken sapkın adalet anlayışlarının da farkında olmalıdır, aksi takdirde hiziplerle ve hatta devrimle boğuşacaktır.

Düzeltici adalet geçmişteki adaletsizliklerin düzeltilmesiyle ilgilidir; burada kayıp/zarar/elden çıkma iradi de olabilir (ör. borç veya satış) irade dışı da (ör. zina, dolandırıcılık, cinayet veya soygun). "Geometrik" eşitliği içeren dağıtıcı adaletin aksine, düzeltici adalet taraflara göreli değerleri uyarınca pay verir ve bu nedenle "aritmetik" bir oranlama içerir. İhlalciyi ve mağduru eşit olarak ele alır: "Yasa yalnızca zararın ayırt edici niteliğine bakar ve biri haksızsa diğeri haksızlığa uğramışsa ve biri zarar vermişse diğeri zarar görmüşse taraflara eşit muamele eder" (4.1132a4-6). Yargıç

4 Mübadele adaleti veya "karşılıklı" (*antipeponthos*) adaletin Aristoteles'in teorisindeki yeri tartışmalıdır. *NE* V.2.1130b30-1131a9'da, açıkça iki tür tikel adalet arasında ayrım yapar: dağıtıcı adalet ve düzeltici adalet (bkz. 1131b25). Ancak 5.1132b31-4'te, mübadele adaletini hem mübadele topluluklarında yer alan farklı bir tür olarak tanır hem de önemini vurgular (bkz. *Pol.* II.2.1261a30-1). Bu bahis, mübadele adaletinin Aristoteles'in hukuk düşüncesinde bir yeri olduğunu varsayar.

5 *Pol.* III.9.1280a18'daki ifade *NE* V.3.1131a14-24'e ve *Pol.* III.12.1282b20'daki ifade de *NE* V.3.1131a11-14'e atıfta bulunmaktadır. Aydınlatıcı bir tartışma için Keyt 1991'e bkz.

adil bir karara varmak için failden mağdura, mağdurun kaybına/zararına eşdeğer bir meblağı aktararak eşitliği yeniden tesis etmeli, böylece mağdur yeniden tam hale getirilmelidir. Böylece cezanın eşitliği yeniden tesis etmesi amaçlanır. Aristoteles, insanların mahkemeye gidip adalet aradıklarında genellikle akıllarında olan şeyin bu olduğunu savunur. Yargıç bir tür "arabulucudur"; kendisinden, haksız/adalete aykırı bir kazanç ile haksız/adalete aykırı bir zarar arasında orta yolu bulan bir dağıtımı temsil eden adil bir çözüme varması beklenir.

Aristoteles'in düzeltici adalet açıklaması, haksız fiil hukukunun erken bir açıklaması olarak görülebilir. Bu açıklama makul bir şekilde "davacının tazminat hakkını davalının tazmin etme yükümlülüğüne bağlar" (Gordley 1999, 96). Ancak bir cezalandırma teorisi olarak tatmin edici görünmemektedir, çünkü suçlu taraf sadece haksız kazançlarından vazgeçmek zorunda kalırken, suç teşkil eden eylemleri sebebiyle gerçek bir kayba uğramaz. Ancak Aristoteles başka bir yerde, yasanın sadece tazminat teşkil etmekten öte, ayrıca bir ceza gerektirebileceğini de belirtir. Örneğin, intihar eden kişi başkasına bir zarar vermemiş bile olsa yasa intiharı yasaklar. İntihar eden kişi şehir devletine karşı bir haksızlık yaptığı için (muhtemelen bir yurttaş olarak görevlerini yerine getirmediği için), yasa onu cezalandırabilir, mesela ölümünden sonra yurttaşlık haklarını kaldırarak onu "onursuzlaştırabilir" (11.1138a9-14). Yine, bir devlet görevlisini yaralayan kişi, karşılığında sadece aynı derecede yaralanmamalı, aynı zamanda ek bir cezaya da maruz kalmalıdır (5.1132b29-30). Aristoteles'in sarhoşluk durumunda cezaların iki katına çıkarılmasını onayladığı da anlaşılıyor (III.5.1113b31-2). Ancak düzeltici adalet tartışmasının ötesinde ve üzerinde bir ceza teorisine ihtiyaç olduğunu düşündüğüne dair hiçbir emare yoktur.

Bununla birlikte Aristoteles cezalandırmayla ilgili olarak "iradi eylem ile gayriiradi eylem arasındaki farkı" da tartışır (V.5.1132b30-31). Bu ayrımı anlamak "erdem araştırmacıları için gereklidir ve onurlandırma ve cezalandırma amacıyla yasakoyucular için faydalıdır" (III.1.1109b34-5; krş. *EE* II.10.1226b36-1227a1). Onun iradilik konusunu ele alışı (*NE* III.1-5; krş. *EE* II.6-11) sonraki hukuki sorumluluk teorilerini etkilemiştir. Kısaca belirtmek gerekirse: Bir olay zorlama altında ya da bilgisizlik nedeniyle gerçekleşiyorsa gayriiradidir. "Zorlama altında olmak", hareket ettirici ilkenin söz konusu tarafın/failin dışında olması anlamına gelir: Bu durumda kişinin olayın gerçekleşmesine hiçbir katkısı yoktur; mesela rüzgarın bir gemiyi sürüklemesi veya birileri tarafından kaçırılmış olmada olduğu gibi. "Bilgisizlik nedeniyle", örneğin baba katline karşı evrensel bir kuralı bilmemek değil (kişi bunun için kusurludur), bir eylemin somut koşullarını veya konusunu bilmemek

anlamına gelir; mesela, savaşta düşman olduğunu düşünerek kendi babasını öldürmek. Tersine, "iradi eylemde ise, fail eylemin somut koşullarını bilmekle birlikte, hareket ettirici ilke de failin kendisinde gibi görünmektedir" (*NE* III.1.1109b35-1111a24). Bu açık ve net gibi görünse de, Aristoteles ince ve tartışmalı ayrımlarla ele aldığı birkaç karmaşık durumdan bahseder. Mesela, baskı altında yapılan eylemler (ör. akrabalarını rehin tutan bir tiranın emriyle yasayı çiğnemek) veya acil bir durumda yapılanlar (ör. fırtınada yükü denize atmak) Aristoteles'in anladığı şekliyle iradidir. Bunları "karma" eylemler olarak adlandırır (çünkü iradidirler ancak kimse mecbur kalmadıkça bu tür eylemlerde bulunmayı seçmez) ve "insan doğasını aşan ve kimsenin katlanamayacağı etmenler nedeniyle hatalı bir eylemde bulunduğunda" affetmenin gerekli olabileceğini öne sürer. Aristoteles ayrıca sarhoşluk veya öfke nedeniyle işlenen bir suçun da gayriiradi olduğunu reddeder. Sarhoş bir kişi farkında olmadan zarar verirse, bilgisizlik nedeniyle değil "cahilce" hareket etmiş olur, çünkü cahil halinden bizzat sorumludur. Aristoteles ayrıca, failin kınanamayacak bir şekilde ne yaptığını bilmediği bir haldeki eyleminden sonradan pişmanlık duymaması durumunda, söz konusu eylemin gayriiradi olduğunu reddeder (çok ikna edici değildir) ve bu durumu "iradi olmadan yapılan" olarak sınıflandırır.

Mübadele adaleti veya karşılıklı adalet, şehir devletini bir arada tutar (*NE* V.5.1132b33-4), çünkü gönüllü bir mübadelenin taraflarının her birinin adil veya eşit bir sonuç almasını sağlar. Bu eşitlik, Aristoteles'in hayli muğlak bir şekilde söylediği gibi, ihtiyaç (*khreia*) açısından ölçülür. Parayı, ihtiyacın temsilcisi olarak sunan gelenektir/uzlaşımdır (*sunthêkê*). Doğası gereği değil, yasa (*nomos*) gereği vardır, bu yüzden ona *nomisma*, yani "para" denir (*NE* V.5.1133a25-31; krş. *Pol.* I.9.1257b10-11, *MM* I.34.1194a23). Aristoteles mübadelelerin eşit olması gerektiğini düşündüğünden, ticaretin kâr elde etmek için kullanılmasını kötüler: "Çünkü bu doğal değildir, birbirimizden kazanç sağlamanın bir yoludur sadece. Tefecilikten nefret edilmesi çok yerindedir, çünkü paranın ortaya çıkış amacından değil, kendisinden zenginlik yaratır. Çünkü para değişim amacıyla ortaya çıkmıştır, ama faiz onu daha büyük hale getirir. [...] Dolayısıyla, tüm edinim biçimleri arasında en doğal olmayanı budur" (*Pol.* I.10.1258b1-8). Bunun açık anlamı, adil yasaların ticareti ve bankacılığı yasaklayacağı ya da ciddi şekilde sınırlayacağıdır.

Adaletin üç özel biçimini tartıştıktan sonra Aristoteles, adaletin şehir devletine tatbikini ele alır. "Siyasi adalet, kendi kendine yeterlilik amacıyla bir yaşam biçimini paylaşan, özgür olan ve oransal ya da sayısal olarak eşit olan kişiler arasında vardır." Eğer bu koşullar yerine getirilmezse, siyasi adalet yoktur, sadece nitelikli ya da benzer anlamda adalet vardır. Çünkü

hukuk ve yargı süreçleri adil olan eylemler ile adil olmayan eylemler arasında ayrım yapar (*NE* V.6.1134a26-32). Siyasi adalet "yasaya göre"dir (*kata nomon*) ve doğal olarak yasaya itaat edebilecek kişiler için geçerlidir. Bunlar özyönetim yeteneğine sahip insanlardır, çünkü yönetme ve yönetilmeyi eşit olarak paylaşabilirler (1134b13-15).

4.5. Doğal Hukuk

Hukuk ile doğa arasındaki ilişki, Aristoteles'in hukuk felsefesindeki en zorlu konulardan biridir. Özellikle doğal hukuk konusundaki tutumu tartışmalıdır. Aristoteles "doğal hukukun babası" olarak adlandırılır ve Aquinalı Thomas gibi daha sonraki doğal hukuk kuramcıları üzerinde tartışmasız derin bir etkisi olmuştur (Shellens 1959, 72; krş. Barker 1946, 336; Friedrich 1958, 22-3; Crowe 1977,19). Yine de Aristoteles "doğal hukuk"tan sadece *Retorik*'te açıkça bahseder ve bu bahisler etikle ve politikayla ilgili eserlerinde açıklanan öğretilerle tutarsız görünmektedir. Hatta bazı akademisyenler Aristoteles'in doğal hukuk geleneğine ait olduğunu dahi reddetmektedir (Ritchie 1895; Kelsen 1957, 128; Yack 1990, 216). Bu bölümde *Retorik*'teki doğal hukuk tartışması özetlenecek. Bir sonraki bölümde ise Aristoteles'in etikle ve politikayla ilgili eserlerindeki doğal adalet konusu incelenecek ve bu eserlerdeki adalete ilişkin farklı tartışmaların ne ölçüde uzlaştırılabileceği ele alınacak.

Doğal hukuk fikri üç farklı pasajda ele alınır.[6] Bu tartışmalar temelde birkaç noktada hemfikirdir: Yasa hem tikel (*idios*) hem de evrenseldir (*koinos*) (10.1368b7, 13.1373b4). Evrensel hukuk tüm insanların üzerinde anlaştığı şeylerden oluşur (10.1368b7-9, 13.1373b6-9) ve doğaya göre hukuktur (*kata phusin, phusei*) (13.1373b6-7, 10; 15.1375a32). Örfi hukukun evrensel ya da doğal adaletle eşdeğer olduğu zımnen varsayılır (13.1373b6-9; 15.1375a27-9, b3-5). Örfi hukuk ebedidir ve asla değişmez, çünkü doğaldır (13.1373b9-13, 15.1375a31-b2). Evrensel hukuk, aynı eylemin doğal hukuku ihlal edebilmesi ancak tikel yasaya uygun olması anlamında tikel hukukla çatışabilir. Aristoteles burada, Thebai tiranının fermanına karşı gelerek kardeşi Polyneikes'i gömen, Sophokles'in Antigone'sini örnek gösterir (13.1373b9-13; 15.1375a27-9, a33-b2, 7-8).

Üç tartışma da tikel hukukun uzlaşımsal olduğu konusunda farklı ama birbirini tamamlayan noktalara işaret etmektedir: Tikel hukuk, insanların kendilerini yönettikleri hukuktur (10.1368b7-8). Her grup kendilerine referansla tikel hukuku/yasaları belirler (13.1373b4-5) ve bir tür antlaşmadır (15.1376b7-11). Dolayısıyla, evrensel hukukun aksine, somut

6 Bu kısımdaki referanslar, aksi belirtilmedikçe *Retorik I. Kitap*'a aittir.

yazılı yasalar sıklıkla değişir (15.1375a32-3). Aristoteles'in Sophokles'ten yaptığı alıntılar ve Alkidamas'a yaptığı atıflar da doğal ya da evrensel hukukun ilahi bir kökene sahip olduğunu düşündürtür (13.1373b9-18, 15.1375a33-b2), ancak bu iddianın *Retorik*'te açıkça dile getirilmediği vurgulanmalıdır.[7] Yine de Aristoteles önceki iddialardan çıkabilecek bir sonucu açıkça dile getirir: Doğal hukuk, bir eylem bazı kişiler için adilse herkes için adil olması anlamında herkesin hukukudur (13.1373b14-17). Yani, evrensel/doğal hukuk, mutlak olması bakımından tikel hukuktan farklıdır; oysa tikel yasalar, yürürlüğe konmaları üzerinde anlaşan topluluklar bakımından görelidir.

Şimdiye kadar, bu tartışmalar, bazı bariz tutarsızlıklar içermelerine rağmen, genel olarak tutarlı bir doğal hukuk açıklaması sunuyor. Söz konusu tutarsızlıklardan en dikkate değer olanı yazılı olmayan hukuk (*agraphos nomos*) kavramıyla ilgili. Tikel hukuk 10.1368b7-8'de yazılı hukukla özdeşleştirilirken, 13.1373b5-6'da yazısız ya da yazılı olarak belirtilir. Bu tutarsızlığın en makul açıklaması, "yazılı olmayan yasa"nın Aristoteles için tek bir sabit anlamı olan teknik bir ifade olmadığı, neyle kıyas edildiğine bağlı olarak bağlamdan bağlama değiştiğidir.[8] *Retorik* I.10'da "yazılı olmayan hukuk", tikel ya da "yazılı hukuk"un aksine, insanlığın geneli için geçerli olan kurallardan oluşan evrensel/doğal hukuk için kullanılır. *Retorik* I.13'te ise "yazılı olmayan yasa", bir topluluğun tikel hukukunun, yazıya geçirilmiş hukuk kurallarına karşılık gelen kısmı için değil yazılı olmayan geleneklerden oluşan ve defin gelenekleri gibi topluluklar arasında farklılık gösterebilen kısmı için kullanılır (bkz. Sahte Aristoteles, *İR* 2.1421b35-1422a4).

Retorik, küçük tutarsızlıklar dışında, daha sonraki doğal hukuk geleneğiyle kayda değer benzerlikler taşıyan tutarlı bir doğal hukuk anlatısı sunar. Bu açıklamanın merkezî bir özelliği, doğal hukukun ebedi ve değişmez olduğu iddiasıdır. Aristoteles, Sophokles'in Antigone'sinden (456-7) şu alıntıyı yapar:

> Ne bugün yapıldı bu yasalar
> Ne de dün. Ezelden beri varlar,
> Ve bilmez kimse ne zaman gün yüzüne çıktıklarını.
> (*Sophokles*, Ant. 456-7, çev. Woodruff)

---

7 Alkidamas'ın köleliği ve Empedokles'in de hayvanların öldürülmesini kınaması, Aristoteles tarafından onaylanan ilkeler olmaktan ziyade, doğal hukukun tanıdık çağrışımları gibi görünmektedir.

8 *Agraphos nomos*'un farklı kullanımları hakkında Ostwald 1973'e bkz. Bazı bağlamlarda "yazılı olmayan", "hukuka uygun" (*kata nomon*) ile karşılaştırılır (ör. *NE* VIII.13.1162b21-3), burada konu adil/haklı taleplerin yazılı veya yazılı olmayan anlaşmalardan kaynaklanıp kaynaklanmadığıdır.

Bu pasaj doğal hukuk ile tikel hukuk arasındaki çatışmayı göstermektedir (öz. bkz. I.15.1375a25-b25).[9] İkna edici bir konuşmacı, doğal hukukun ebedi ve değişmez adalet ilkelerini içerdiğinden bahisle, yazılı hukuka karşı doğal hukuka başvurmalıdır. Ancak yazılı yasa davamızı destekliyorsa, bu sefer jüri üyelerinin bu yasayı uygulama görevi olduğunu savunmalıyız. Aristoteles'in yaklaşımı, davanın taraflarının, yazılı yasalara ilişkin zayıf bir iddiaları/savunmaları olduğunda doğal hukuka başvurmaya daha yatkın olduklarını göstermektedir.

4.6. Hukuki Adalet ile Doğal Adalet

Aristoteles etikle ilgili eserlerinde "doğal hukuk"tan bahsetmez. Bunun yerine *Nikomakhos'a Etik*'te "hukuki adalet" ile "doğal adalet"i birbirinden ayırır.[10] Aristoteles siyasi adaletin iki biçimini birbirinden ayırır: doğal adalet ve hukuki adalet (*NE* 1134b18-19; krş. *MM* 1194b30-1). Doğal (*phusikon*) adalet her yerde aynı güce sahiptir ve insanların bir şeyin şöyle mi yoksa böyle mi olduğunu düşünmelerine bağlı değildir. Hukuki/yasal (*nomikon*) adalet ise öyle bir adalettir ki, başlangıçta şöyle mi yoksa böyle mi olduğu fark etmez, ama bir kez konuldu mu, artık öyle mi yoksa böyle mi olduğu fark eder; mesela, bir tutsağın fidyesinin bir mina olması ya da özel durumlarda Brasidas onuruna kurban kesilmesi durumlarında olduğu gibi (1134b20-4; krş. *MM* 1195a4-5). Aristoteles'in hukuki adaleti Ortaçağ'ın pozitif hukuk düşüncesini müjdeler.[11] Aristoteles ayrıca hukuki adaleti geleneğe/uzlaşıma (*sunthêkê*) dayalı (1134b30-3, b35-1135a1) ve insan ürünü (1135a3-4) olarak tanımlar. Bu, *Retorik*'te geleneksel/uzlaşımsal adalet ile tikel hukuk arasında kurulan paralellikle uyumludur.

Ne var ki *Nikomakhos'a Etik*, iki önemli meselede *Retorik*'le uyuşmazlık içindedir. İlki, yasalardaki değişim ve çeşitlilikle ilgilidir. *Retorik*, doğal hukukun ebedi ve değişmez olduğunu iddia eder, *Nikomakhos'a Etik* ise doğal adaletin imkanına karşı bir itirazı değerlendirirken bunu sorgular:

> Doğası gereği var olan şey değişmez ve her yerde aynı güce sahiptir, tıpkı ateşin burada da İran'da da yakması gibi.
> Adil şeyler ise değişime uğrar. Bu nedenle, doğal adalet yoktur, fakat tüm adil şeyler yasal olarak adildir. (1134b24-7)

---

9 Bu kitabın 1. Bölüm, 1.5.3. nolu kısmındaki bahisle karşılaştırınız.

10 Bu açıklama genel olarak *Nikomakhos'a Etik*'i takip ediyor, ancak *Magna Moralia*'da yer alan bu konuya paralel tartışmadaki bazı önemli farklılıklardan da bahsedilecektir. Bu bölümdeki alıntılar aksi belirtilmedikçe *NE* V.7 veya *MM* I.33'ten yapılmıştır.

11 Genel olarak Ortaçağ pozitif hukuk teorileri hakkında bkz. Ullmann 1975, 62-3; Van den Eynde 1949. Abelardus'ta pozitif hukuk tartışması için bkz. bu kitap, Bölüm 12, Kısım 12.3.3; ve Aquinalı'da pozitif hukuk tartışması için bkz. Bölüm 13, Kısım 13.5.

Aristoteles tanrılar söz konusu olduğunda değişimin olmamasının doğru olabileceğini, ancak insani alanda bazı şeylerin değişebilir olsalar dahi doğal olabileceklerini söyler (1134b27-30; krş. X.8.1178b10-12). Başka şeylerin de hem doğal hem de değişebilir olabileceğini gözlemler; örneğin, sağ el doğal olarak sol elden daha güçlüdür, ancak herkes pratik yaparak iki elini de kullanabilir (*NE* 1134b30-5; krş. *MM* 1194b33-7). Keza, adil şeylerin başka türlü olabilmeleri de onların doğal olmadıklarını göstermez.

Nikomakhos'a Etik'in sağ el kullanımına yaptığı atıf hayli muğlaktır. Bu durumda *Magna Moralia*, "çoğunlukla ve büyük zaman için geçerli olan şey, doğası gereğidir" (1194b37-9) şeklindeki eklemeyle meseleyi biraz daha aydınlatır. İstisnalar olsa da insanlar çoğunlukla sağ ellerini kullanırlar. O halde analoji yoluyla, çoğunlukla adil olan şey açıkça doğası gereği adildir. Bu, Aristoteles'e yukarıdaki itiraza vereceği yanıtı sunar: Şeyler bizim kullanımımıza bağlı olarak değişseler bile, doğal adalet yine de vardır (1195a1-4).

Magna Moralia'nın bu katkısını ciddiye almak için iyi bir neden vardır. Çünkü doğal olan ile her zaman veya çoğunlukla geçerli olan arasındaki bağlantı Aristoteles'in etik harici incelemelerinde sıkça bulunur.[12] Söz konusu bağlantı, *Nikomakhos'a Etik*'in kendisinde, Aristoteles'in soylu ve adil olanın farklılık ve çeşitliliğe tabi oldukları için doğal olmaktan ziyade geleneksel/uzlaşımsal oldukları argümanına verdiği yanıtta zımnen varsayılır. Aristoteles bunu kabul eder ama devam eder:

> O halde, bu tür konulardan ve bu tür öncüllerden bahsederken gerçeği kabaca ve ana hatlarıyla belirtmekle ve sadece çoğunlukla aynı türden öncüllerle daha iyi olmayan sonuçlara varmakla yetinmeliyiz. (I.3.1094b19-22)

Bu pasaj *Magna Moralia*'da açıkça ortaya konan argümanı mündemiçtir: Adaletle ilgili ahlaki önermelerin sadece çoğunlukla geçerli olduğu gerçeğinden, bu önermelerin sadece geleneksel/uzlaşımsal olarak doğru oldukları sonucu çıkmaz.

Bu, *Retorik*'teki "doğal hukuk" ile *Nikomakhos'a Etik* ve *Magna Moralia*'daki "doğal adalet" arasındaki temel bir farkı netleştirmeye yardımcı olur: Retorik doğal olanı ebedi ve değişmez olarak görürken, Aristoteles'in etik hakkındaki eserleri doğayı, biyolojik eserlerinde olduğu gibi, değişimle ve "çoğunlukla" geçerli olanla tutarlı olarak anlar. Aristoteles, Platon'un doğal hukuk ve adalet teorisinin metafizik temellerini reddettiği için bu biyolojik perspektifi benimsemeyi gerekli bulmuştur. Platon'un *Yasalar*'ı adaleti ve hukuku ilahi bir kökene sahip olma anlamında "doğal" olarak sunar (bkz.

12 Bkz. *BÇ* I.3.25b14, 13.32b5-6; *Fiz.* II.8.198b35-6; *HKÜ* III.2.663b28-9; *HÜÜ* I.19.727b29-30, IV.4.770b11-13, 8.777a19-21; ve hatta *Ret.* I.10.1369a35-b2 (krş. *Met.* VI.2.1027a8-11).

IV.715e7-716a3, 716c4-6; X.888d7-890d8). Platon'un *Devlet*'inde doğa, Formlar teorisini içeren aşkın, ebedi ve değişmez bir ilkedir (V.501b2; krş. X.597c2, 598a1; ayr. *Pha.* 103b5). Aristoteles bu Platoncu idealin yerine, tözlere içkin olan ve en azından ay-altı âlemde her zaman ya da çoğunlukla geçerli olan bir değişim ilkesi olarak doğa kavramını koymuştur.[13]

İkinci önemli anlaşmazlık doğanın insan yasalarıyla ilişkisi hakkındadır. Bir önceki bölümde *Retorik*'in (ilahi) doğal hukuk ile (beşerî) yazılı hukuk arasındaki olası hasmane ilişkiyi vurguladığına dikkat çekilmişti; bu çatışma Sophokles'in Antigone'siyle örneklendirilmişti. *Magna Moralia* da benzer bir noktaya değinerek doğal adaletin hukuki adaletten daha iyi olduğu sonucuna varır ve ardından şöyle der: "Ama bizim aradığımız siyasi adalettir; ama siyasi adalet doğayla değil, hukukla/yasayla vardır" (1195a6-8). *Magna Moralia* burada hukuk ile doğayı karşı karşıya getirerek *Retorik*'ten ayrılsa da, ikisi de doğal adalet ile siyasi adalet arasında bir karşıtlık olduğu konusunda hemfikir görünmektedir. Bunun paradoksal sonuçları, doğal adaletin üstün olmasına rağmen hukuk işlerinde sadece marjinal bir rol oynadığı ve siyasi adaletin doğal olmaktan ziyade geleneksel/uzlaşımsal olduğudur.

Nikomakhos'a Etik çok farklı bir yaklaşım benimser: Siyasi adaleti şehir devletinin mensupları arasında bulunan adalet olarak tanımladıktan sonra (bkz. V.6.1134a26-8), hukuki adalet ile doğal adaleti, siyasi adaletin farklı parçaları olarak ele alır, böylece doğal adalet siyasi adalete karşıt olmaz, bilakis onun içinde yer alır. Bu ayrımı anlamanın iki yolu vardır: Siyasi adaletin farklı yasa setlerine dikey olarak bölünmesi ya da her yasanın doğal ve hukuki (geleneksel/uzlaşımsal) bir yönü olduğu yatay bir ayrım. İkincisi Aristoteles'in yaklaşımıyla daha tutarlı görünmektedir (bkz. Burns 1998). Dolayısıyla doğal olan, siyasi adalete nüfuz eden ya da onun içine işlemiş olarak görülmektedir. Buna göre, adil bir şehir devletinin anayasası, yasaları ve örfleri incelenecek olursa, doğal olarak adil olan bazı özelliklerinin ve koyulana kadar adilliği bakımından bir şey söylenemeyecek olan (esirlerin fidye miktarı örneğinde olduğu gibi) diğer bazı özelliklerinin farkına varılacaktır. *Nikomakhos'a Etik* "anayasalar [aynı] değildir, ancak her yerde doğaya göre en iyisi sadece biridir" (1135a4-5) derken, anayasaların doğal olarak adil özelliklere sahip olma derecelerine göre daha iyi veya daha kötü olarak değerlendirilebileceğini ve karşılaştırılabileceğini ima etmiş olur.

13 Bkz. Maguire 1947; Morrow 1941; Moser 1952; ve bu kitap, Bölüm 3, Kısım 3.3. Platoncu ideal, Aristoteles'e atfedilen *De Mundo*'da (M.Ö. 50 ile M.S. 100 yılları arasında yazılmıştır) varlığını sürdürmektedir: "Tanrı bizim için bir yasadır, tarafsızdır, düzeltme ya da gözden geçirme kabul etmez ve inanıyorum ki tabletlere yazılmış olanlardan daha iyi ve daha güvenlidir" (6.400b28-31). Aristoteles ve sonraki doğal hukuk teorisyenleri arasındaki farklar hakkında bkz. Striker 1996b.

Siyasi adaletin hem hukuki hem de doğal bileşenleri olduğu iddiası, Aristoteles'in *Politika*'sında savunulan siyasi doğalcılık teorisiyle bağlantılıdır. Bu, şehir devletinin doğası gereği var olduğu (*Pol.* I.2.1252b30), insanların doğası gereği siyasi hayvanlar olduğu (1253a2-3) ve şehir devletinin doğası gereği bireyden önce geldiği (1253a25-6) iddialarını içerir. Ancak Aristoteles, siyasi birlikteliğin doğal olduğu iddiasını, yasa koyucunun vazgeçilmez bir rol oynadığının kabulüyle birleştirir:

> Bu nedenle, doğası gereği herkeste böyle bir topluluk için bir dürtü vardır; ancak bunu [topluluğu] ilk kuran kişi en büyük iyiliğin nedeni olmuştur. Çünkü insan nasıl mükemmelleştiğinde hayvanların en iyisi olur, işte aynen öyle hukuk ve adaletten ayrıldığında da hepsinin en kötüsü olur. Çünkü adaletsizlik, silahlara sahip olduğunda en acımasız halini alır; ama insan, pratik aklın ve erdemin kullanımı için silahlara sahip olarak doğar, ki bunlar tam aksi şekilde kullanıma da bilhassa uygundurlar. Bu nedenle, erdemden yoksun olduğunda, en kutsal olmayan ve en vahşi [hayvan] olur; keza bu durumda yeme içme ve cinsellik konusunda da en kötüsüdür. Ancak adalet politiktir; çünkü adaletin [*dikē*] idaresi politik topluluğun düzenidir [*taxis*] ve adaletin idaresi adil olana ilişkin bir yargıdır.[14] (1253a29-39)

Aristoteles burada insan doğasını ve yasakoyucuyu şehir devletinin ortak nedenleri olarak kabul eder: İnsanların siyasi hayata katılmaya doğal bir eğilimi vardır, ancak yasakoyucu insanların doğal insani amaçlarını gerçekleştirmek için ihtiyaç duydukları yasal düzeni sağlar (bkz. Barker 1959, 327; F. Miller 1995, böl. 5; Saunders 1995, 63; Burns 1998, 155; karşıt bir yorum için bkz. Keyt 1991). Yasakoyucular, insanların doğal büyüme ve davranış biçimlerini dikkate alarak doğanın rehberliğini izlemelidir (bkz. *Pol.* VII.17.1337a1). Yine de belirli şehir devletlerine uygun yasalar oluşturmak için çoğu zaman yaratıcılıklarını kullanmaları gerekir. Yasa koyucu başarılı olduğu ölçüde, şehir devleti doğal bir durumda olacaktır, yani doğru ya da adil bir anayasaya sahip olacaktır.[15]

4.7. Hukukun Üstünlüğü ve Hukuki Değişim

Aristoteles'in hukuk felsefesi bir dizi zorluğa yol açar ve o da bunların bir kısmının üstesinden gelmeye çalışır. Bu zorluklardan biri, klasik

---

14 1253a38'deki *dikē*'yi, Dreizehnter ve el yazmalarıyla birlikte okuyorum.

15 Kelsen (1957, 128), Aristoteles'e göre, doğru dağıtıcı adalet anlayışının yalnızca pozitif hukuk tarafından tanımlanabileceğini savunur: "Yalnızca, pozitif hukukun yurttaşlara hangi hakların verileceği ve aralarındaki hangi farklılıkların önemli olduğu sorusuna karar verdiği varsayılıyorsa, Aristoteles'in dağıtıcı adalete ilişkin matematiksel formülü uygulanabilir." Kelsen'e göre (1957, 125) adaletin içeriği sadece pozitif hukuk tarafından belirlenebilir. Kelsen hukuki adaleti vurgulamakta haklıdır, ancak insanın doğal amaçlarının Aristoteles'in etik ve siyasetindeki önemini dikkate almamaktadır.

Yunan'da genel kabul gören bir ideal olan "hukukun üstünlüğü" [hukukun yönetimi/hükümranlığı] ile ilgilidir. Aristoteles'e göre, adaletin doğru yorumlanmasına dayanan en iyi anayasa, siyasi otoriteyi erdemli bireylere verir (*Pol.* III.9 ve 12; bkz. yuk. Bölüm 4.4). Aristoteles "bazı kişilerin" bunun hukukun üstünlüğü anlamına geldiğini düşündüğünü belirtir:

> [B]azı insanlar, şehir devletinin benzer kişilerden kurulduğu durumlarda, bir kişinin tüm yurttaşlar üzerinde otorite sahibi olmasının doğaya uygun olmadığını düşünmektedir. Çünkü doğaları gereği benzer olan kişiler, doğaya göre zorunlu olarak aynı hakka ve aynı liyakate sahiptir. (...) Sonuç olarak, yönetmek yönetilmekten daha adil değildir ve sırayla [yönetmek ve yönetilmek] adildir. Ama yasa/hukuk zaten budur; çünkü hukuk [makamların paylaşıldığı] düzendir [*taxis*]. Bu nedenle tek bir yurttaşın üstünlüğündense/yönetmesindense hukukun üstünlüğü/yönetimi müreccahtır. (III.16.1287a10-14, 16-20)

Politika III.15-16'daki hukukun üstünlüğüne ilişkin ifadeler, Aristoteles'in mutlak krallığı savunanlar ile karşı çıkanlar arasındaki konuşmaları incelikle yorumladığı bir bağlamda yer alır, dolayısıyla bu pasajın dikkatli bir şekilde yorumlanması gerekir. Ancak Aristoteles daha sonra, yurttaşların gerçekten de benzer ve eşit olması koşuluyla, yukarıdaki argümanı ikna edici bulduğunu söyler (*Pol.* III.17.1287b41-1288a5; krş. *NE* V.6.1139a26-30, b13-15).

Aristoteles hukukun üstünlüğünün bazı temel unsurlarından bahseder ve bunu salt istek ya da iradeye göre hareket eden bir birey ya da grubun yönetimiyle karşılaştırır. Hükümdarlar yasaların yerine fermanları ya da demokratik çoğunluklar kararnameleri geçirdiğinde irade temelli bir yönetim ortaya çıkar (*Pol.* IV.4.1292a6-7, 18-21). Hukukun üstünlüğü tipik olarak yurttaşların sırayla göreve geldikleri ve bu görevlere uygunluk, seçim, denetleme vb. hususların kurallarla belirlendiği durumlarda ortaya çıkar (III.6.1279a8-13). Hukukun üstünlüğü, meclislerin ya da yargıçların yasaları çiğnememesini sağlayan "yasaların koruyucuları" gibi özel görevliler tarafından uygulanabilir (bkz. IV.14.1298b26-1299a1).

Aristoteles'in argümanlarından bazıları Platon'u yansıtırken (*Yasalar* IV.714b3-715d6), diğerleri sıradan şeylerdir: Yasa tarafsızdır (*Pol.* III.16.1287a41-b5; bkz. *NE* V.6.1134a35-b2). Eğer tüm siyasi faaliyetler bireylerin vaka bazında verdikleri kararlara bırakılsaydı, bu kararların adaletten ziyade dostluk, düşmanlık ve kişisel çıkar gibi belirli faktörlerden etkilenmesi tehlikesi olurdu. Yasaların çerçevesini çizme süreci önemli ölçüde müzakere içerir ve yasa koyucu meselelere daha geniş bir açıdan bakabilir (bkz. *Ret.* I.1.1354a34-b11; krş. *Pol.* III.9.1280a14-16). Dahası, yasa, "arzusuz düşüncenin [*nous*]" somutlaşmış halidir (III.16.1287a32; krş. Platon *Yasalar* IV.714a1-2, ve I.644d103, 645a1-2, VIII.835e4-5). Dolayısıyla

hukukun egemenliği insanın egemenliğinden daha üstündür: "Tutku kapasitesi yasalarda mevcut değildir, ama her insan ruhu buna zorunlu olarak sahiptir" (*Pol.* III.15.1286a18-20). Yasanın akılla eşitlenmesi (yuk. Bölüm 4.2'de tartışıldı) Aristoteles tarafından, yasamanın pratik bilgelikle donatılmış ve dolayısıyla en iyi anayasayı ve hukuk düzenini oluşturabilecek bir yasa koyucunun ürünü olduğu iddiası olarak yorumlanacaktır.

Bu etkili argümanlar hukukun üstünlüğünü desteklemek için sıklıkla alıntılanmıştır. Yine de Aristoteles'in kendisi "yasaların hüküm sürmediği yerde anayasa da yoktur" ilkesinin önemli bir istisnasını kabul eder (IV.4.1292a32). Aristoteles, kendi dağıtıcı adalet ilkesi uyarınca, bir kişinin (ya da az sayıda kişinin) ahlaki erdem ve siyasi yetenek bakımından diğerlerinin onunla kıyaslanamayacak kadar üstün olması durumunda, bu üstün kişinin herkes üzerinde tam bir otoriteye sahip olması gerektiğini teorik bir olasılık olarak kabul etmek zorundadır. Böyle bir kişi yeryüzündeki bir tanrı gibidir ve onun tam otoritesini reddetmek adaletsiz ve doğal olmayan bir davranış olacaktır (III.13.1284a3-11, 17.1288a24-9). Aristoteles mutlak kralların kendi başlarına bir yasa olduğunu söyleyerek sorunu hafifletmeye çalışır (13.1284a13-14,17.1288a3). Belki de böyle bir kişinin yasalara tutarlı bir şekilde itaat eden sıradan bir insan gibi kendi isteğiyle hareket ettiğini ima etmek istemektedir. Ancak yine de, mutlak krallık tam anlamıyla hukukun üstünlüğü olarak nitelendirilemez (bkz. E. Miller 1979). Nitekim Aristoteles başka bir yerde mutlak kral için gerçek bir aday olmadığını, dolayısıyla bunun yalnızca teorik bir olasılık olduğunu ve "birçok nedenden ötürü herkesin sırayla yönetmeyi ve yönetilmeyi paylaşması gerektiği açıktır" der (VII.14.1332b23-7). O halde pratikte en iyi anayasa, erdem bakımından en azından orantılı olarak eşit olan yeterli sayıda yurttaş olması koşuluyla hukukun üstünlüğünü içerir (bkz. Platon, *DA* 301d8-e4; *Yasalar* IX.875c3-d5). Zira dağıtıcı adalet ilkesi, çokluğun pratik bilgeliği (toplamda) en iyi insanınkinden daha ağır basıyorsa, çokluğun yönetimini haklı çıkarabilir (bkz. Keyt 1991; Waldron 1995).

Aristoteles ayrıca hukukun uygulanmasıyla ilgili bir sorundan da bahseder: "Tüm yasalar evrenseldir ancak bazı şeyler hakkında doğru olan evrensel bir açıklama yapmak mümkün değildir" (*NE* V.10.1137b13-14). Yasa koyucular neredeyse her zaman doğru olan yasalar koymaya çalışırlar ve istisnai durumların ortaya çıkacağını fark etmeyebilirler. Ya da "şeyleri tam olarak tanımlayamadıklarını ve meselelerin yalnızca büyük bir kısmının geçerli olduğu ya da ortaya çıkabilecek sınırsız sayıda durum nedeniyle eksiksiz olmanın kolay olmadığı yerlerde (örneğin yaraları açmak için kullanılabilecek silahların türleri ve boyutları gibi, zira bunları saymaya

ömür yetmez) evrensel olarak yasa yapmak zorunda olduklarını" kabul ederler (*Ret.* I.13.1374a26-33; krş. *MM* II.1; *AD* 9.2). Mesela, yazılı yasa başka bir kişiye metal bir silahla vurmayı yasaklayabilir ama her istisnayı belirtmeyebilir. Bir kişi yüzük takarken bir başkasına vurursa suç işlemiş olur mu? Yazılı yasaya göre işlemiştir ama gerçekte işlememiştir. Bunun istisnai bir durum olduğunu anlamak için, katı yasallık anlamında adalet erdemine değil hakkaniyet (*epieikeia*) erdemine ihtiyacımız vardır (*NE* V.10. 1137b34-1138a3; *Ret.* I.13.1364a33-b1). Hakkaniyet, bir yasanın, evrenselliği nedeniyle kusurlu olduğu ölçüde düzeltilmesidir. Böyle bir durumda hakkaniyete uygun karar adildir, çünkü yasakoyucu orada olsaydı bu özel koşullarda bu kararı verirdi. Her şey yasalara göre kararlaştırılamaz; bazı durumlarda bir resmî kurala ihtiyaç vardır. Aristoteles resmî kuralların kullanımını yumuşak kurşundan yapılmış bir Lezbos cetvelinin kullanımına benzetir: Bu esnek cetvelin kendini taşın şekline uydurması gibi, yasa da belirli koşullara uyarlanır (*NE* V.10.1137b26-32). Bu, hukukun üstünlüğüne bir sınırlama getirir: "Yasalar doğru bir şekilde ortaya koyulduklarında otoriteye sahip olmalıdırlar; ancak ister tek ister çok sayıda olsun, hükümdar yasaların kesin olarak konuşamadığı bu konularda otoriteye sahip olmalıdır çünkü her şey hakkında evrensel bir beyanda bulunmak kolay değildir" (*Pol.* III.11.1282b1-6; krş. 15.1286a10). Her ne kadar yasalar yurttaşların otoriteyi paylaşabileceği ve iyi yaşamı arayabileceği bir yapı sağlama konusunda vazgeçilmez olsalar da, yine de yurttaşların hayatta kalması ve refahı nihai amacına tabidirler.

Aristoteles yasalarda değişiklik yapmanın bazen gerekli olabileceğini kabul eder: "Çeşitli zanaatlarda olduğu gibi, siyasi düzende de her şeyin tam olarak yazılı hale getirilmesi imkansızdır; çünkü evrensel [yasalar] yazmak gerekmektedir, eylemler ise tikellerle ilgilidir. Bu nedenle bazı yasaların bazen değiştirilmesi gerektiği açıktır." Ancak hemen bir uyarı notu düşer: "Fayda azsa ve yasaları gelişigüzel değiştirme alışkanlığı kötüyse, yasakoyucuların ve yöneticilerin bazı hataları kendi haline bırakılmalıdır. (...) Çünkü yasanın alışkanlık dışında itaati emretme gücü yoktur ve bu da ancak uzun bir zaman içinde gerçekleşir, dolayısıyla eski yasalardan yeni yasalara kolayca geçmek yasanın/hukukun gücünü zayıflatır" (*Pol.* II.8.1269a9-12, 14-17, 20-4). Aristoteles hukukta değişiklik yapılması ihtiyacını kabul eder (IV.2.1289a4-5) ve mevcut anayasalar için birçok çözüm önerir (öz. bkz. *Pol.* V), ancak hukuka duyulan saygıya verilen zararın değişikliklerin getireceği faydalara daha ağır basabileceğinin de bilincindedir.

Aristoteles'in hukuk felsefesi; doğa bilimleri ve ahlak felsefesi ve özellikle de adalet teorisi dahil olmak üzere diğer görüşleriyle yakından bağlan-

tılıdır. Bu bir yandan kuvvet bir yandan da zayıflık kaynağıdır. Avantajı, hukuk teorisinin farklı unsurlarının anlam ve gerekçelerinin sisteminin diğer kısımlarında bulunabilmesidir. Zayıflığı ise, elbette, Aristoteles'in diğer öğretileri eleştiriye uğradığında, hukuk felsefesinin de sorgulanmasıdır. Bununla birlikte, hukuki meselelere ilişkin tartışmaları derin ve kavrayışlıdır ve her görüşten hukukçuyu etkilemeye devam edegelmiştir.

4.8. Antik Yunan'da Hak Anlayışları

M.Ö. dördüncü yüzyılın sonuna gelindiğinde Yunanlar hukuki, siyasi ve diğer türden durumlarda talepte bulunmak ve bu talepleri reddetmek için kullanılan bir dizi deyime sahipti. Klasik Yunanca metinlerin pek çok çevirmeni bu tür taleplerin modern dillerdeki "hak" temelli iddialara/taleplere eşdeğer olduğunu varsaymıştır. Ancak bazı yazarlar, MacIntyre'la (1981, 67) aynı fikirdedir: "Ortaçağ'ın sonlarına kadar hiçbir antik ya da Ortaçağ dilinde bizim 'hak' ifademize doğru bir şekilde çevrilebilecek bir ifade yoktur." Ostwald da (1996) eski Yunanların vatandaşlığı bireysel "haklar" yerine toplumsal "paylar" olarak düşündüklerini ileri sürmektedir.[16] Bu yazarlar genel olarak bazı Yunanca kelimelerin "hak(*/right*)" fiiliyle[17*] kabaca eşdeğer olduğunu kabul etseler de, herhangi bir Yunanca terimi [kişilerin sahip olabileceği] "*bir* hak" ifadesiyle çevirmenin hata olduğunu iddia etmektedirler. Çünkü onlara göre, eski terimler yalnızca adaletin nesnel bir koşuluna, örneğin şeylerin kişilere doğru bir şekilde atfedilmesine veya ilişkilendirilmesine atıfta bulunur ve bu nedenle *öznel/sübjektif bir hakkı*, yani bir bireyin sahip olduğu bir hakkı ifade edemez. Bu nedenle, bu sorunu çözmek için, öznel hak kavramını açıklamak gerekir ki bu da birbiriyle tutarsız modern hak teorilerinin geniş çeşitliliği göz önüne alındığında zordur.

Modern hukukçu Hohfeld'in "hak" deyimlerine ilişkin analizi (1923), hakların teorik temellerine ilişkin asgari kabullere dayanması hasebiyle faydalıdır.[18] Hohfeld, bir X kişisinin başka bir Y kişisine karşı bir "hakka" sahip olabileceği dört anlamı ayırt eder: Birincisinde, X'in Y'ye yönelmiş bir A *talebi* (*claim*) vardır, bu durumda Y'nin X'e karşı A'yı yapmak şeklin-

16 Bu görüş Strauss 1953 ve Villey, örneğin 1996 gibi başkaları tarafından da paylaşılmaktadır. Villey'in Roma hukukunda hak diye bir şey olmadığı tezi de bu kitabın 6. Bölüm 6.6. kısmında tartışılmaktadır.

17 *İngilizcede *right* kelimesi fiil olarak kullanıldığında 'hakkı olan şeyin gerçekleşmesini sağlamak, hakkını almak, hakkını savunmak, haklı olduğunu kanıtlamak, bir şeyi yerli yerine koymak' gibi anlamlara gelir. -çn

18 Hohfeld'in analizi, son dönem hukuk teorisyenleri ve filozoflar tarafından hak taleplerinin mantıksal formunun temel bir açıklaması olarak geniş ölçüde kabul görmüştür.

de mütekabil bir yükümlülüğü/ödevi vardır (ör. bir borcun geri ödenmesi hakkı); ikincisi, X'in Y'ye karşı A yapma yetkisi/ehliyeti (*privilige*) veya serbestisi (*liberty*) vardır, bu durumda X'in Y'ye karşı A yapmaktan kaçınma yükümlülüğü yoktur (ör. kişinin kendi mülkünde tasarruf serbestisi); üçüncüsü, X'in Y'ye karşı A yapma erki (*power*) veya yetkesi (*authority*) vardır*, bu durumda Y'nin X'in A yapmasına ilişkin mütekabil bir yükümlülüğü vardır (ör. birini tutma/yakalama/alıkoyma yetkesi/erki); ve dördüncüsü, X'in, Y'nin A yapmasına karşı bir bağışıklığı/muafiyeti vardır, bu durumda X'in, Y'nin A yapmasına karşı hiçbir sorumluluğu yoktur (ör. kendi aleyhine tanıklık etme zorunluluğundan muafiyet/bağışıklık). Hohfeld, modern "hak" teriminin anlamını çözümleyerek modern hukuk söylemine değerli bir ışık tutmaktadır. Eski Yunanların "hak" kelimesine karşılık gelen tek bir kelimeleri olmasa da, Hohfeld'in ayırt ettiği kavramlara karşılık gelen bir terimler ailesine sahip olmaları dikkat çekicidir:

HOHFELD	YUNANCA
haklı talep	*to dikaion*
serbesti, ehliyet	*exeinai*
erk, yetke	*kurios*
muafiyet, istisna	*aderia, ateleia*

Bu ifadeleri önce bazı epigrafik kanıtlar, ardından da hem Aristoteles hem de çağdaşı hatip Demosthenes'ten (M.Ö. 384-322) alınan örnekleri göz önünde bulundurarak sırayla ele alacağız.

4.8.1. Haklı Talep (to dikaion)

Bir hakkın özünde yer alan haklı talep, bir topluluğun bir üyesinin topluluğun diğer üyelerine karşı sahip olduğu bir adalet talebidir. Bu an-

* Hohfeld'in hak analizinin temelini oluşturan *claim*, *duty*, *privilige*, *liberty*, *power* ve *authority* kelimelerinin Türkçeleştirilmesinde bu ünitede yazarın Antik Yunan hak anlayışı çerçevesinde yaptığı tartışma dikkate alınmıştır. *Common law* sistemi ile Kıta Avrupası hukuk sistemi arasındaki farklılıkların da yarattığı zorluk sebebiyle Türkçedeki tekil tercihlerin her halükarda bazı kullanımları Türkçe (ve Kıta Avrupası Hukuk Sistemi) bakımından şüpheli hale getireceğini düşünmek mümkündür. Söz konusu kelimelerin Hohfeldçi anlamdaki açıklamalarına ve Türkçeleştirilmeleriyle ilgili değerli tartışmalara şu iki kaynaktan bakılabilir: Nazime Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, On İki Levha, 2015; Burçin Aydoğdu, *Kazanılmış Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Temellendirilmesi*, On İki Levha, 2020. -çn

lamdaki en önemli Yunanca deyim *to dikaion*'dur (çoğ. *ta dikaia*), kelimenin tam anlamıyla "adil/haklı (şey)", "adil" anlamına gelen sıfatın nötr biçimiyle nötr belirli artikelden oluşan isim tamlamasıdır. Bazen "adalet" (*dikê*, *dikaiosunê*) anlamında olsa da, genellikle adaletin gerektirdiği veya adalet icabı hak edilmiş bir eylemi ifade eder.

To dikaion ifadesi, yeni topraklara yerleşen bir Lokrialı topluluktan (yaklaşık M.Ö. 525-500) kalma bronz bir levhaya kaydedilmiş bir yasada mera haklarıyla bağlantılı olarak geçer: "Mera hakları [*epinomia*] ebeveynlere ve oğullara aittir; eğer oğul yoksa, evlenmemiş kıza; evlenmemiş bir kız yoksa, erkek kardeşe; eğer erkek kardeş yoksa, aile bağının derecesine göre; ki insan adil olana göre [*ka to dikaion*] mera sürsün" (çev. Fornara 1977, no. 33; krş. Meiggs ve Lewis 1988, no. 13; ayr. bkz. Jeffery1961, 104f., pl. 14). Bu pasajda *to dikaion* ifadesi "adalet" (*dikaiosunê*) ile eş anlamlıdır ve "objektif hak" anlamındadır. Ancak bu bağlamda ima edilen, yerleşimcilerin bir yerde otlak hakkına sahip oldukları ve bu hakkın yasanın öngördüğü şekilde akrabalık derecesine göre miras yoluyla intikal ettiğidir.[19]

Dördüncü yüzyıla gelindiğinde, örneğin, Akropolis'teki mermer bir stel üzerine kaydedilmiş olan, Antikles'in (M.Ö. 325/4) arkhonluğundaki bir Atina kararnamesinde *to dikaion* "sübjektif hak" anlamına gelir. Yazıtta, kıtlık sırasında Atina'ya adil bir fiyat karşılığında buğday teslim eden ve ayrıca halk için daha fazla buğday satın alınması için 3.000 drahmi katkıda bulunan Salamisli Heraklides'le ilgili kararnameler kaydedilmiştir. İlk kararname onu *proksenos* ve hayırsever unvanlarıyla onurlandırır ve ayrıca çeşitli hukuki haklar verir (aşağıda tartışılacaktır). İkinci kararnamede Herakleia sakinlerinin Atina'ya giden Heraklides'e müdahale ederek yelkenlerine el koyduklarından bahsedilir. Kararname, "Herakleialı Dionysius'a gidecek ve Heraklides'in yelkenlerini iade etmesini ve Atina'ya gidenlere daha fazla haksızlık/adaletsizlik yapmamasını talep edecek; ve bunları yaparak adil şeyler [*ta dikaia*] yapacak ve Atina halkının adil şeylerinden [*tôn dikaiôn*] hiçbirini elde etmekte başarısız olmayacak" bir elçi seçilmesine izin verir.[20] Dolayısıyla kararnamenin amacı soyulan Heraklides'in haklı taleplerini desteklemek ve Atinalılar ile müttefiklerinin haklı taleplerini korumaktır.

Dikaion ifadesi Demosthenes'in *Afobus'a Karşı* ilk söylevinde belirgin bir şekilde yer alır. Davalı tahkime gitmeyi reddettiği için, Demosthenes'e mahkeme salonunda ondan haklı taleplerini (*ta dikaia*) almaya çalışmaktan

19 Krş. Tod 1948, no. 174.14-16; bu, mülkiyet haklarını Elaeus vatandaşlarına genişleten bir Atina kararnamesidir (M.Ö. 340), "Elaeus halkının Atina ve Hersonesos halkıyla birlikte doğru ve adil bir şekilde [*dikaiôs*] kendi konutlarına sahip olmaları".

20 IG II2.360; Schwenk 1985, no. 68.37–42: *outhenos atuchêsei tou dêmou tou Athenaiôn tôn dikaiôn.* Benzer bir yorum için bkz. Ksenophon, HG III.1.23: *tôn dikaiôn oudenos.*

başka seçenek kalmaz (27.1) ve jüriden "haklı talepler konusunda [kendisine] yardım etmelerini" ister (27.3). Başka bir yerde de jürinin ihtilaflıların haklı taleplerini birbirlerine karşı karara bağladığından bahseder (13.16). Demosthenes'in *dikaion*'u sübjektif bir hakkı ifade etmek için kullandığı, bu tür iddiaları iddia sahiplerine ait olarak ele almasından anlaşılmaktadır: "bu haklı talebe [*to dikaion*] *sahip olmakla* arkhona miras için dava açtık" (44.29). Yine *dikaion*'a iyelik zamiri ekleyerek "*bizim* haklı taleplerimizi" "*başkalarının* haklı talepleriyle" karşılaştırır (3.27; krş. "*sizin* haklı talepleriniz", 24.3).

Bu terim Aristoteles tarafından da kullanılır ve tartışmacıların adil olanı (*to dikaion*) elde etmek için bir yargıca gittiklerini belirtir (*NE* V.4.1132a19-24). Yargıcın anlaşmazlığı doğru bir şekilde çözdüğünü düşünürlerse, anlaşmazlığa düşenler "kendilerinin olana sahip olduklarını söylerler". Bu bağlamda, *to dikaion*, bir kişinin bir anlaşmazlığın adil bir şekilde çözülmesiyle elde ettiği şeydir, yani "kendisinin olan" şeydir. Bu açıkça davacının haklı talepte bulunduğu şeydir (bkz. *Pol.* IV.4.1291a39-40). Bu terimin, çeşitli tarafların kimin siyasi makamda bulunmaya hakkı olduğu konusunda anlaşmazlığa düştüğü siyasi bağlamda da önemli bir uygulaması vardır. Hatalı bir adalet veya eşitlik anlayışına sahip olanlar "siyasi hak taleplerinde [*tôn politikôn dikaiôn*] aşırıya kaçacaklardır" (*Pol.* III.12.1282b29). Bunun anlamı, yalnızca doğru bir dağıtıcı adalet standardının savunulabilir bir siyasi hak tahsisi sağlayacağıdır.

4.8.2. Serbesti veya Yetki/Ehliyet

Serbestiler veya ehliyetler, bireylerin *gerçekleştirebilecekleri* eylemlerle ilgilidir, yani bunlardan kaçınma yükümlülükleri yoktur. Bu tür haklar tipik olarak *exesti* fiili (masdarı *exeinai* veya *exeimen*) veya *exousia* ismi ile ortaya konur. Hukuki alanda bu haklar bir kişinin neleri yapmasına izin verilebileceğini belirtir ve böylece failin seçim yapmakta özgür olduğu bir özgürlük alanı tayin eder. Bu deyim, Hipoknemidyalı Lokrialılar tarafından Naupaktus'taki kolonileriyle ilgili olarak bronz bir levhaya yazılmış bir yasada geçer (yak. M.Ö. 500-475?). Bu terim yerleşimcilerin bir dizi temel hakkını savunmak için kullanılır. Örneğin, bir yerleşimci "dinî ayrıcalıkları paylaşmakta serbest olacak [*exeimen*] ve eğer isterse orada bulunduğu zaman bir ziyaretçi [*xenos*] olarak kurban kesebilecektir." "Eğer Hipoknemidyalı Lokrialılar mecbur kalıp Naupaktus'tan ayrılırlarsa, her biri giriş ücreti ödemeden geldiği yere dönme serbestisine [*exeimen*] sahip olmalıdır." "Bir yerleşimci (Lokria'da) babasını ve (babasına bıraktığı) malının bir kısmını geride bırakırsa, (babası) öldüğünde, malını geri almakta serbest olacaktır [*exeimen*]" (bkz. Fornara 1977, no. 47; Meiggs ve Lewis 1988, no. 20.2-3, 8-10, 35-7).

Eleuetheros ("özgür/serbest") kelimesi de bu anlamda kullanılabilir. Örneğin, mermer bir stel üzerine kaydedilmiş bir Hallikarnassos yasası (M.Ö. 465-450), yasaya uyan herhangi bir Halikarnassos vatandaşının mülkiyetle ilgili bir dava açmakta özgür (*eleutheroneinai*) olduğunu belirtir (Meiggs ve Lewis 1988, no. 32; Fornara 1977, no. 70). Buna ek olarak olumsuz biçimi *mê exeinai* genellikle yasaklar için kullanılır, örneğin: "Atina halkı sürgünleri geri getirme özgürlüğüne sahip değildir [*mêexeinai*] [...]" (Klazomenai'yle ilgili Atina kararnamesi, M.Ö. 387; bkz. Tod 1948, no. 114).

Demosthenes *exeinai* terimini sıklıkla bir özgürlüğü/serbestiyi savunmak için kullanır, örneğin: "Gerçekten de Kallikles, eğer senin toprağını çitle çevirme özgürlüğün [*exesti*] varsa, elbette bizim de kendi toprağımızı çitle çevirme özgürlüğümüz vardı. Ama babam kendi toprağını çitlemekle size haksızlık ettiyse, siz de kendi toprağınızı çitlemekle bana haksızlık ediyorsunuz" (*Afobus'a Karşı* 55.29). Bunun anlamı, başkalarına zarar vermemek kaydıyla, mülk sahiplerinin mülkleri üzerine duvar inşa etme özgürlüğüne sahip olduğudur. Özellikle önemli olan, kişinin çocuğu olmadığında bir varis tayin etme özgürlüğüdür. Örneğin, *Leptines'e Karşı* söylevinde Demosthenes, "Solon'un, kişinin meşru çocukları yoksa şeylerini [yani mallarını] istediği kişiye verme özgürlüğüne [*exeinai*] sahip olduğuna dair bir yasa yaptığını" belirtir (20.102).

Demosthenes, bireylerin mülklerini savunma özgürlüğüne sahip olduğunu ileri sürer: "Dünya ve tanrılar! Bir düşmanmışım gibi gelip mallarımı zorla alan bir kişiye karşı kendimi savunma özgürlüğümün [*exeinai*] olmaması canavarca ve açıkça hukuka aykırı –sadece yazılı hukuka aykırı değil, aynı zamanda tüm insanların ortak [hukukuna] aykırı demek istiyorum– değil mi?" (23.61). Bu, bireylerin mülklerini korumak için doğal bir hakka sahip olduğuna dair modern görüşleri öngörüyor gibi görünmektedir.

Bu deyim Aristoteles'in nihai yurttaş tanımında da önemli bir role sahiptir: Yurttaş, "müzakere ve yargı görevine katılma özgürlüğüne [*exousia*] sahip olan kişidir" (*Pol.* III.1.1275b18-19). Farklı anayasalar bu özgürlüğü tayin etmek için farklı kriterler belirler. Örneğin, ılımlı demokratik bir anayasada, bireyler görevde bulunma özgürlüğüne (*exousia*) sahip olmak için düşük bir malvarlığı sahibi olma şartını karşılayabilirler (IV.4.1291b40-1). Ilımlı bir oligarşide malvarlığı sahibi olma şartındaki miktar o kadar yüksektir ki yoksul olan çoğunluk bunu karşılayamaz, ancak yeterli malvarlığına sahip olan bir kişi anayasaya/düzene katılma özgürlüğüne (*exousia*) sahiptir (5.1292a41). Aristoteles yasaklama için *exousia*'nın olumsuz biçimini de kullanır: Örneğin, Platon'un *Yasalar*'ında hiçbir yurttaşın, en küçük malvarlığının beş katından fazlasına sahip olma özgürlüğüne (*exousia*) sa-

hip olmadığını söyler (*Pol.* II.7.1266b5-7, krş. 5.1265b21-3, Platon *Yasalar* V.744d-e üzerine).[21]

*4.8.3. Yetke (*kurios*)*

Kurios terimi, sahibinin belirli bir alanda eylemde bulunma erkine/yetkisine sahip olduğunu ifade eder. Yetkenin alanı dar veya geniş olabilir ve yetke özel bir şahsa, gruba, devlet görevlisine, siyasi organa, şehir devletine, andlaşmaya, sözleşmeye, iradeye ya da yasanın kendisine ait olabilir. Bir yetkeyi ayırt eden şey, başkalarına hak verme ve yükümlülük yükleme yeteneğidir. *Kurios* kelimesi genellikle özel şahısların malları üzerindeki yetkileri için kullanılır. Eşanlamlı terim *karteros*'u içeren bu kullanımın önemli bir örneği Girit'teki Gortina'nın (dairesel bir duvarın iç yüzeyine kazınmış) medeni kanunlarında bulunur. Mirasla ilgili bir bölüm şöyle başlar: "Babanın, çocukları ile mallarının paylaşımı üzerinde, annenin de kendi malları üzerinde yetkesi [*karteron*] vardır" (çev. Arnaoutoglou 1998, no. 3; IG IV.72; Meiggs ve Lewis 1988, no. 41). Bu sistemde baba ve annenin her biri kendi malları üzerinde yasal yetkeye sahipti. Kadının malvarlığı kocasınınkiyle birleştirilmezdi ve kadınlar kendi başlarına miras alabilirlerdi. Kadının mallarını kocası da oğlu da başkasına devredemez ya da taahhüt edemezdi. Bu durum, kadın mirasçıların erkeklerin mal sahipliği için sadece birer kanal olduğu Atina sistemiyle tezat oluşturmaktadır.

Kamu kararnamelerinin yer aldığı yazıtlar anlaşılır bir şekilde *kurios* teriminin birçok siyasi uygulamasını içerir. Tipik bir formülde, meclis bir kararnameyi kabul ederken, bunu yerine getirmesi için konseye takdir yetkisi verir. Örneğin, Adriyatik'e bir koloni gönderilmesine karar veren Atina meclisi (M.Ö. 325/4), bir temsilciler heyetinin seçilmesi de dahil olmak üzere uygulamayı denetlemesi için danışma meclisine talimat verir: "Bu kararname temsil için ek bir şeye ihtiyaç duyduğu takdirde heyet[in] bu konuda yetke [*kurian*] sahibi [olduğu], ancak heyet[in] halk tarafından kararlaştırılan hiçbir şeyi geçersiz kıla[mayacağı] kararlaştırılmıştır" (IG II^2.1629; Tod 1948, no.200 .262-6; bkz. no. 157.35-6).[22] Bazen daha güçlü bir terim olan *autokratôr*, münhasır yetkinin verildiğini belirtmek için kulla-

21 Ostwald (1996, s. 60, n. 41) bu pasajdaki *exousia*'nın "bir vatandaşın en küçük malvarlığının beş katından fazlasına sahip olmama 'hakkına' atıfta bulunmasının mümkün olmadığına" itiraz eder. Ancak burada Aristoteles açıkça hiçbir vatandaşın bu kadarına sahip olma özgürlüğüne sahip olmadığını kastetmektedir ("X'e sahip olma hakkına sahip olmamak" ile "X'e sahip olmama hakkına sahip olmak" karıştırılmamalıdır).

22 Yetke/otorite, bir kararnameye de atfedilmiştir: Tod 1948, no. 162.11, 34; başka bir yerde ise yasaya (162.16-7), andlaşmaya (142.19) ve genel olarak şehir devletine (114.10, 202.23-4).

nılır; örneğin Kallias tarafından çıkarılan bir Atina kararnamesinde (M.Ö. 434/4), otuz mali görevlinin ne zaman toplanacağı konusunda danışma meclisinin münhasır yetkili (*autokratôr*) olduğu söylenir (IGI2.91; bkz. Fornara 1977, no. 119; Meiggs ve Lewis 1988, no. 58.9).[23]

Demosthenes *kurios* terimini bir kişinin yasal otoriteye sahip olduğunu belirtmek için de kullanır. Örneğin, bir efendi bir köle üzerinde *kurios*'tur, ancak köle kendi üzerinde bile *kurios* değildir (*Afobus'a Karşı* 37.51, 47.14-15). Hür olmak, köle olmanın aksine, kendi üzerinde *kurios* olmaktır (59.46). Demosthenes memurları ve jüri üyelerini otorite sahibi olarak tanımlar (27.159, 19.71, 59.12; krş. Isaeus 2.47) ve meclisin belirli bir alanda konseye otorite/yetki devrettiğinden (kelimenin tam anlamıyla, *itkuria* yaptığından) bahseder (19.154). "Egemen" anlamında *kurios* terimi, "her şey üzerinde *kurios*" olan Makedonyalı Philippos için geçerlidir (1.4). İdeal olarak, Atina halkı egemendir: Eski güzel günlerde, "halk her şey üzerinde otoriteye [*kurios*] sahipti ve bir birey onlardan onur, makam ve ödülden pay almakla yetinirdi" (13.31; krş. 3.30-1). Demosthenes de *kurios* sıfatını yasalara (20.8, 34; 24.205), kararnamelere (23.96), vasiyetnamelere (36.34) ve sözleşmelere (47.77, 59.46) atfeder.

Aristoteles de *kurios* terimini "egemen" anlamında kullanır. Örneğin, "Solon her halükarda halka en gerekli yetkeyi/gücü, yani makamları seçme ve denetleme yetkisini vermiş görünmektedir; çünkü eğer bu konuda yetkesi [*kurios*] olmasaydı, halk köle olur ve [anayasaya/düzene] düşmanı olurdu" (*Pol.* II.12.1274a15-18; krş. 10.1272a5).

*4.8.4. Bağışıklık (*adeia*) ve Muafiyet (*ateleia*)*

Bağışıklık için kullanılan yaygın bir terim olan *adeia*, kişinin bir başkasının otoritesine tabi olmadığını ifade eder. Bu tür bir hukuki hak, yukarıda bahsi geçen, Atina akropolündeki çalışmalar için fon tahsis eden Kallias kararnamesi ile örneklendirilmiştir. Kararname, fonların başka bir amaç için kullanılmamasını şart koşuyordu: "Paralar başka hiçbir amaç için kullanılmayacaktır, meğerki halk, emlak vergileri hakkında oylama yaptığı zaman olduğu gibi bir bağışıklık [*adeian*] kabul etmiş olsun. Eğer herhangi biri, bağışıklık tanıyan bir karar alınmadan, Athena [tapınağına ayrılan] fonların kullanılmasını önerir ya da oylamaya sunarsa, emlak vergisi alınmasını öneren ya da bunu oylamaya sunanla aynı cezaya çarp-

23 Bir başka kararnamede (M.Ö. 445 civarı) Atina'nın Brea kolonisinin valisi Demoklides'in "koloniyi elinden geldiğince en iyi şekilde kuran *autokratôr*" olduğu kabul edilir. Bunun anlamı, konsey ya da meclisin kısıtlamaları olmaksızın kendi takdirine göre hareket etme yetkisine sahip olduğudur; bkz. Meiggs ve Lewis 1988, 49.9; krş. Fornara 1977, no. 100.

tırılacaktır." Normalde, fonları başka bir amaca yönlendirmeyi teklif eden herkes kovuşturmaya tabi tutulacaktı, ancak bu kararname meclisin böyle bir kovuşturmadan muafiyet tanıyan özel bir kararname çıkarabileceğini öngörmektedir (çev. Fornara 1977, no. 119; IG I^2.92; Meiggs ve Lewis 1988, 58 B15-19; krş. Meiggs ve Lewis 1988, no. 77; krş. Fornara 1977, no. 144).

Demosthenes *adeia*'yı yabancı askerlere (*Afobus'a Karşı* 23.159) ya da turnedeki bir aktöre (5.6) verilen güvenli geçiş için kullanır. Sadece Atina'nın düşmanları, yani Makedonyalılar adına konuşmak için bağışıklık/dokunulmazlık (*adeia*) verdiğini beyan eder (8.64). *Timokrates'e Karşı*'da Demosthenes aşırı derecede özel bağışıklık tanınması sorununu ele alır: Timokrates, şehir devletine borçlu olan herkese, kefalet vermesi halinde yılın dokuzuncu *prutanis*ine kadar cezadan muafiyet/bağışıklık (*adeia*) tanıyan anayasaya aykırı bir yasa önerdiği için yargılanır (24.103).

Aristoteles de bağışıklığın önemini kabul eder ve yasanın pazarda alım satım yapmak için bağışıklık (*adeia*) sağladığını gözlemler (ENV.4.1132b15-16). Siyasi bağlamda *adeia* "cezasızlık/cezadan muafiyet" anlamına da gelebilir. Örneğin, bir yönetimde (ılımlı bir rejimde), yoksullar jürilerde görev almazlarsa para cezasından muaf olmalı (*adeia*) ya da zenginlerden daha az cezaya çarptırılmalıdırlar (*Pol.* IV.13.1297a21-4).

İlgili bir kavram da kamusal mükellefiyetlerden, özellikle de vergiden muafiyettir (*ateleia*). Bir Eritre yazıtı (M.Ö. 411), şehir devletinin Atina'ya karşı ayaklanmasına yardım eden bir yabancıya böyle bir muafiyet tanır: "Tarentumlu Hegelekos hem kendisi hem de oğulları için *proksenos* ve hayırsever olacak ve kentin Atinalılardan kurtarılmasına katıldığı için kendisine ve oğullarına ülkedeyken kamusal yardım, kamu yüklerinden muafiyet [*ateleia*] ve oyunlarda oturma ayrıcalıkları verilecektir" (çev. Fornara 1977, no. 152; IG XII.9.187; Meiggs ve Lewis1988, no. 82; krş. Fornara 1977, no. 199). Atinalılar sık sık benzer ihsanlarda bulunurlardı, örneğin M.Ö. 338/7'de Akarnalılara, yerleşik yabancılardan alınan vergiden muafiyet (*atelesi*) ve mahkemelerde ve özel vergilerin ödenmesinde vatandaşlarla eşitlik tanınmıştı (IG II2.237; Schwenk 1985, no.1.24-8). Bu Akarnalılara *enktesis*, yani mülk edinme ve sahip olma ayrıcalığı da tanınmıştı. Yerleşik bir yabancının bir vatandaşla aynı oranda vergi ödeme hakkı başka bir yerde *isoteleia* olarak adlandırılır (bkz. Schwenk 1985, no.12.17; IG II2.276).[24]

Ateleia verilmesi, Demosthenes'in ilk konuşması olan *Leptines'e Karşı*'nın (M.Ö. 355) konusudur. Leptines kamu hizmetinden muaf tutma [*ateleia*] uygulamasının kaldırılmasını önermiştir: "hiç kimse kamu hizmetlerinden muaf/

24 Yukarıda bahsi Herakleides'e de *enktesis* ve *isoteleia* verilmişti; bkz. IG II^2.360; Schwehk 1985, no. 68.19-21.

bağışık tutulmamalıdır" (bkz. 20.1-2,127). Demosthenes ise *polis*'i korumak için halkın *ateleia* verme hakkını savunmuş ve Leptines'i yanlış bir sınıf kıskançlığı göstermekle eleştirmiştir (20.24). Aristoteles Sparta anayasasındaki bir muafiyet örneğinden bahseder: Üç oğlu olan bir baba askerlik hizmetinden, dört oğlu olan bir baba ise devletin tüm yüklerinden muaftır. Aristoteles'in kendisi bu politikayı yanlış bulmaktadır, zira mülkiyetin haddinden fazla bölünmesini ve yurttaşların yoksullaşmasını teşvik etmektedir (*Pol.* II.9.1270b1-6).

Sonuç olarak, Yunan yazıtlarının yanı sıra Demosthenes ile Aristoteles'in yazılarında da haklara ilişkin bol miktarda kanıt bulunmaktadır. Aristoteles ile Demosthenes'in ortak bir haklar sözlüğünü paylaşmaları ilginçtir, çünkü M.Ö. dördüncü yüzyılın sonlarındaki ideolojik yelpazede zıt kutupları temsil etmektedirler. Demosthenes demokratik eşitlik ve özgürlük ideallerine derinden bağlıyken, Aristoteles erdem aristokrasisini tercih etmiştir. Bu farklılıklara rağmen, onlar ve çağdaşları hukuki ve siyasi meseleleri haklar açısından, yani adalet, özgürlük, otorite ve bağışıklık gibi mütekabil talepler açısından anlamışlardır.[25]

İleri Okumalar

Hukuk felsefesi ve doğal hukuk üzerine yapılan tarihsel araştırmalarda genellikle Aristoteles'e bir bölüm ayrılır. Rowe ve Schofield 2000, Aristoteles'in hukuk düşüncesinin bağlamına ışık tutan siyaset felsefesi üzerine önde gelen akademisyenlerin yetkin incelemelerini içermektedir. Kitap uzunluğunda bir çalışma Hamburger 1951'dir. Wormuth 1948 (1972'de yeniden basılmıştır) ve Schroeder 1981'in faydalı makaleleri vardır. Aristoteles'in "doğal hukuk" geleneğindeki tartışmalı yeri Shellens 1959, F. Miller 1991 ve Burns 1998 ve 2011 tarafından tartışılmıştır. Phillips 2013, ilk tarihsel denemeden (M.Ö. yedinci yüzyılın sonları) demokrasinin çöküşüne (M.Ö. 322) kadar uzanan kapsamlı bir edebi ve epigrafik kaynak koleksiyonunun doğru bir İngilizce çevirisini sunmaktadır.

Aristoteles'in hukuk tartışmaları, başta *Nikomakhos'a Etik*, *Magna Moralia*, *Politika* ve *Retorik* olmak üzere çeşitli eserlerine dağılmıştır. Güvenilir İngilizce çevirilerden oluşan uygun bir derleme Barnes 1984'tür. Hukukun adaletle ilişkisi, *Magna Moralia* I.33'te de ele alınan hukuki adalet ile doğal

25 Ostwald (1996, 55) "[Aristoteles'in] kelime dağarcığında 'talep' veya 'hak sahipliği' anlamında bizim 'hak' kavramımıza tam olarak karşılık gelen hiçbir şey olmadığını" iddia eder. Bununla birlikte, bu bölümde tartışılan terimler ailesinin, talep veya hak olarak anlaşılan hukuki ve siyasi haklar için kullanılan modern terimlerle paralel olduğu açıktır. Hansen'in de belirttiği gibi, "pratikte [Atinalılar] demokratik anayasalarıyla bağlantılı ehliyetleri ve serbestileri biliyorlardı; nitekim bu haklara çok değer veriyorlardı ve yine bu haklar demokrasinin en iyi düzen olduğuna dair inançları için çok önemliydi" (1996, 96).

adalet arasındaki ayrım da dahil olmak üzere *Nikomakhos'a Etik* V'in ana temalarından biridir. Adalet tartışması için bkz. Hardie 1980, bölüm. 10, ve Kraut 2002, bölüm. 4. Adaletin Aristoteles'in siyaset teorisi bakımından önemine dair aydınlatıcı bir analiz Keyt 1991'de yer almaktadır. *Nikomakhos'a Etik* X.9 hukukun ve yasama biliminin eğitici işlevini tartışır, bu konuda bkz. Curren 2000. Aristoteles'in *Politika*'sında hukuka çok sayıda atıf vardır; bu konuda Newman 1887-1902 hâlâ en önemli şerhtir. *Politika* III ve IV özellikle anayasalar ve hukukun üstünlüğü tartışmalarını içerir, bu konuda Robinson 1995'e bakınız. *Politika*'daki hukuk üzerine genel olarak Keyt ve Miller 1991, F. Miller 1995 ve Kraut 2002'ye bakınız. *Retorik* I doğal hukukla ilgili önemli tartışmalar içerir; Grimaldi 1980'in faydalı yorumuna bakınız. *Atinalıların Devleti* (muhtemelen Aristoteles'in gözetiminde yazılmıştır) için Rhodes 1981 (1993'te gözden geçirilmiştir) ve von Fritz ve Kapp 1950'nin yorumlarına bakınız.

Beşinci Bölüm

HELENİSTİK DÖNEM HUKUK FİLOZOFLARI

Roderick T. Long[1]
Türkçesi: *Serdar Ünver*

5.1. Helenistik Dönem: Hukuk Düşüncesi Açısından Yeni Bir Siyasi Ortam

M.Ö. 338 ve 323 yılları arasında, Yunanistan, Mısır ve Batı Asya'nın büyük bir kısmı da (Pers İmparatorluğu'ndan geriye kalanlar) dahil olmak üzere tüm Doğu Akdeniz bölgesi Makedon egemenliği altına girdi. Bu yeni imparatorluk, kurucusu Makedonyalı İskender'in ölümünden sonra birliğini koruyamasa da, parçalarından oluşan çeşitli daha küçük imparatorluklar sonraki yüzyıllar boyunca bölgedeki hakimiyetini sürdürdü. Bu gelişme, bağımsız Yunan *polis*inin ("kent devleti") sonuna işaret ediyordu; ancak ortaya çıkan yerel imparatorlukların başında Yunan efendiler olduğu için, bu yeni dönem aynı zamanda kısa sürede tüm bölgede hakim hale gelen Yunan dil ve kültürünün etkisini de genişletti. Böylece, İskender'in fetihleri bir çağın (Klasik) sonuna, bir diğer çağın ise (Helenistik Çağ) başlangıcına işaret eder; bu dönüm noktasının tarihi geleneksel olarak İskender'in M.Ö. 323'teki ölümü olarak belirlenir. Helenistik çağın diğer ucu kimilerince Roma'nın Yunanistan'ı fethine (M.Ö. 146), kimilerince de çok daha sonrasına, Roma'nın Mısır ve Batı Asya'yı fethine yerleştirilir (biraz da gelişigüzel şekilde M.Ö. 31-27 dolaylarına sabitlenen kademeli bir süreçtir).

Doğal olarak, Helenistik dönemin yeni siyasi koşulları genel olarak felsefe ve özel olarak da hukuk felsefesi üzerinde etkili olmuştur. Ne yazık ki Helenistik döneme ait az sayıda felsefi eser günümüze sağlam bir şekilde ulaşabilmiştir; Presokratikler, Kireneliler ve Kiniklerde olduğu gibi, bu döneme ait felsefenin büyük bir kısmı da çoğunluğu Roma'ya ait daha sonraki kaynaklar aracılığıyla bilinmektedir ve fikirlerin asıl hallerini daha sonraki açıklamalardan (ve belki de çarpıtmalardan) ayırmak çoğu zaman zordur; bilhassa da hukuk felsefesi söz konusu olduğunda böyledir, zira bu durumda Romalı yazarlar Yunan kaynakları hakkında tartışırken, Roma'nın hukuk düşüncesine yaptığı özgün katkılardan türeyen fikirleri eklemeye daha bir eğilimli olabilmektedir. Roma felsefe eserleri de Yunan

1 Aksi belirtilmediği sürece tüm çeviriler yazara aittir.

muadillerine göre daha geniş ve daha az bilgili bir kitleyi hedefleme ve bu nedenle de orijinal metinlerin daha ince teorik ayrıntılarının bir kısmını gizleme eğilimindedir. Buna ek olarak, Helenistik filozoflar genellikle belirli bir okula ya da geleneğe bağlılıklarını ilan ederler ve bir yazarın, bağlı olduğu akımın tamamının ortodoks fikir birliğini mi beyan ettiği yoksa belirli bir durumda yalnızca kendi adına mı konuştuğu her zaman açık değildir. Bunun sonucunda, Helenistik düşünceyi yorumlama ve yeniden kurgulamada tahminlerin rolü kaçınılmaz olarak Ksenophon, Platon ya da Aristoteles çalışmalarında olduğundan daha büyüktür.

Helenistik hukuk felsefesinin İskender'in fetihleriyle başlayan siyasi bağlam içinde anlaşılması gerekmekteyse de bu bağlantı abartılmamalıdır. Önemli kaynaklarından biri Zeller (1903) olup popülerliğini sürdüren bir yoruma göre, Helenistik düşünce her şeyden önce iktidarın *polis*'ten imparatorluğa doğru kayışına bir yanıttır; bu kayma bir yandan özel, içe dönük bir yaşam ve kişisel mutluluk lehine siyasal katılıma verilen önemin azalmasına (yönetimde pay sahibi olma umudu artık yalnızca imparatorluk hanedanlarına aittir), diğer yandan da yerel, dar bakışlı bağlılıkların küresel toplumla kozmopolit özdeşleşme lehine zayıflamasına yol açar. Sokrates'in Atina'ya olan bağlılığının aksine, düşünürlerin İskenderiye gibi yeni öğrenim merkezlerine göç etmeleriyle Helenistik dönemde entelektüellerin hareketliliği artmıştır. Önceden *polis*'in sınırlarıyla eş olan ilginin sınırları aynı anda hem bireyin içine doğru daralmış hem de tüm dünyaya doğru genişlemiştir. Buna eşlik eden köksüzlük ve güvensizlik duygusunun, Helenistik düşünürleri soyut, teknik felsefeyi reddederek, kanaatkarlığa ve kendine yeterliliğe doğru giden "öz-yardım" yolları sunan pragmatik doktrinlere yönlendirdiği iddia edilmektedir. Bunun sonucunda, Helenistik dönem bazı açılardan bir düşünsel gerileme çağı olarak görülür. Bu yorumda doğruluk *payı* olsa da üç sebeple yararlı olmaktan ziyade yanıltıcıdır.

İlk olarak, Helenistik filozofların izlediği düşünsel yollar yalnızca toplumsal ve çevresel koşullara uyum sağlamakla sınırlı değildi, aynı zamanda *teorik* kaygıları da mevcuttu; Helenistik teoriler birçok açıdan Klasik felsefedeki temaların yanıtlanması ve bunların geliştirilmesi olarak değerlendirilebilir.[2] Bu, felsefenin dışındaki baskıların felsefe dahilindeki baskıları güçlendirebileceğini ve mutat olarak da güçlendirdiğini inkar etmek değildir; ancak felsefi gelişmelerin tek taraflı psikolojist, sosyolojik açıklamaları, tek taraflı tarih dışı, bağlamından koparılmış açıklamalardan daha iyi değildir.

İkinci olarak, bağımsız şehir devletleri çağından her şeyi yutan impa-

2 Her halükarda, kozmopolitanizm, kendine yetme ve siyasal katılımdan geri durma, daha öncesi bir yana, Sokratik akımda zaten mevcuttu; Demokritos bile bilgeler her yerde evlerindedir ve vatanları evrendir, demekteydi (*DK* 68 B 247).

ratorluklar çağına radikal bir geçiş yaşandığı ifadesi abartılıdır. Gruen'in (1993, 341) işaret ettiği gibi, Klasik dönemin büyük bölümünde de Yunan şehirlerinin çoğu Atina, Sparta yahut Pers İmparatorluğu gibi bir imparatorluk hegemonyası altındaydı; öte yandan Helenistik dönemde dahi çoğu şehir belli ölçüde özerkliğe sahip olmayı sürdürüyordu. Entelektüellerin hareketliliği de yeni bir şey değildi; Klasik dönemde bile, kendi memleketlerine bağlı kalan filozoflar kural değil istisnaydı. Dahası, siyasi katılımdan vazgeçmek bir yana, birçok Helenistik filozof kralların ve prenslerin danışmanı sıfatıyla kamu politikası üzerinde kayda değer bir tesire sahipti.

Üçüncü olarak, Helenistik felsefenin Klasik felsefeden daha az soyut ve teknik olduğu iddiasının savunulması mümkün değildir. Mantık, etik ve dil felsefesindeki en karmaşık ve incelikli gelişmelerden bir kısmı bu döneme aittir; örneğin Hrisippos bu açıdan herhangi bir Klasik düşünürle kolayca boy ölçüşebilir.

Klasik dönem toplum felsefesinin *polis* sınırlarını aşan ahlaki ilişkiler hakkında söyleyecek hiçbir şeyi olmadığını söylemek büyük bir çarpıtma olsa da[3], Klasik sosyal felsefe için öncelikli ilgi nesnesinin polis *dahilindeki* toplum olduğu kesinlikle doğrudur. Dolayısıyla, Helenistik dönemde kişinin yurttaşlarıyla olan ilişkisinden genel olarak insanlıkla olan ilişkisine doğru açık bir önem kayması yaşanmıştır.

Yunan toplum felsefesinin büyük bir kısmı *phusis* ("doğa") kavramının farklı anlamlarına odaklanır. Bu terim hem Yunancada hem de İngilizcede (en azından) üç açıdan muğlaktır. Bir yandan doğa, onlar hakkında hiçbir şey yapılmadığı takdirde şeylerin olma eğiliminde olduğu hal anlamına gelebilir; buna olağan doğa denebilir. Öte yandan, bir şeyin doğal hali, *başarılması gereken* bir şey olarak görülebilir. (Bu ayrım kabaca Annas'ın [1993, 142-58] doğa ve *salt* doğa ayrımına karşılık gelir). Ancak başarım olarak doğa da iki şekilde görülebilir: orijinal, yozlaşmamış bir sadeliğe ulaşmak için tüm yabancı eklemeleri temizlemek şeklinde (buna iyileşme olarak doğa diyelim) ya da kişinin *telos*'una ("erek") ulaşmak için kişinin doğuştan gelen eğilimlerini geliştirme şeklinde (buna tamamlanma olarak doğa diyelim).[4] Olağan doğa açısından bakıldığında, bir bitkiyi sulamak bitkiyi doğal olarak maruz kalacağı çürümeden kurtaran yapay bir müda-

3 Örneğin Aristoteles, bu konuda özellikle dar görüşlü olarak görülse de, kişinin kendi *polis*inin dışındakilere karşı hem dostluk (NE 1108a9-28, 1126b19-1127a2, 1155a16-31) hem de adalet (NE 1159b34-1160a8, 1161b4-8; EE 1242a19-28; Pol. 1275a7-10, 1324b22-36, 1333b26-40) yükümlülüklerini onaylamaktadır; krş. R. Long 1996, 783-4.

4 Antik Çin felsefesinde ve erken modern Avrupa felsefesinde de bu ayrımın benzerleri vardır; Hobbes ve Xun Kuang olağan doğayı, Locke ve Mensiyüs tamamlanma olarak doğayı, Rousseau ve Taocular ise iyileşme olarak doğayı tercih eder.

haledir; oysa tamamlanma olarak doğa açısından bakıldığında, bir bitkiyi sulamak bitkinin doğal eğilimlerine karşı durmak yerine onlarla birlikte çalışmaktır. Belki de Aristoteles ile Sofistler arasında insanların doğal olarak toplumsal ve politik olup olmadıkları konusundaki anlaşmazlığın bir nedeni, Aristoteles için "doğal" olanın insanların en yüksek potansiyelleri anlamına gelirken, sofistler için "doğal" olanın eğitim ve hukuk olmasaydı insanların olacakları hal anlamına gelmesidir. Kiniklerin, yapay geleneklere ve soyut teorileştirmeye olan düşmanlıklarıyla, iyileşme olarak doğaya uygun bir yaşam tarzını destekledikleri değerlendirilebilir; Kinizmden Stoacılığa geçiş, tartışmalı bir iyileşme olarak doğa idealinden daha Aristotelesçi bir tamamlanma olarak doğa idealine geçiştir.

Ortaya çıkan kozmopolitanizm, özellikle de Kinik-Stoik biçiminde, belirli bir kurumsal biçim almamaya yatkındı. Örneğin, erken dönem Helenistik filozofların kozmopolisi henüz, daha sonra görüleceği şekilde, Roma İmparatorluğu ya da Hıristiyan Kilisesi gibi belirli bir dünyevi toplulukla özdeşleştirilmemişti. Bu kozmopolisin Makedon emperyalizmine ideolojik destek olarak tasarlanmadığı açıktır; Plutarkhos'un sonradan İskender'in Zenon gibi filozofların yalnızca teorisini kurduğu kozmopolisi eylemde gerçekleştirdiği iddiasına (*Alex. Fort.* VI. 329a-c) muhtemelen çok az[5] kişi katılırdı. Benzer şekilde, (her ne kadar Ksenophon bunun mümkün olduğuna işaret etmişse de) henüz Kinik-Stoik doğal hukuk anlayışı gerçek dünyevi hukuk kurallarıyla ilişkilendirilmemişti ve kişinin *kosmopolitês* ("kozmos yurttaşı") olarak rolü ile gündelik dünyada kendini içinde bulduğu belirli rol arasındaki bağlantı henüz açıklığa kavuşturulmamıştı. Helenistik felsefenin bu dönüşümünü gerçekleştirmek, Helenistik görüşleri daha kullanışlı hale getirirken bir yandan da onları keskinliklerinden ve radikalliklerinden yoksun bırakmak pratik zekalı Romalılara düştü.

5.2. Akademikler

Platon'un Akademisi (Hekademos korusundaki konumu nedeniyle bu adı almıştır) sadece bilgi için bilgiye adanmış modern bir araştırma üniversitesine değil, aynı zamanda yasamayı ve anayasal reformu etkilemek gibi pratik bir amacı olan bir kamu politikası enstitüsüne veya "düşünce kuruluşuna" da benziyordu (Klosko 1986, 188). Böyle bir hedef kesinlikle donkişotvari değildi; Atina'daki felsefe okulları, mezunları arasında prensler ve devlet adamları barındırıyordu ve filozoflardan sık sık yasaların hazırlanmasında danışmanlık yapmaları isteniyordu. Dahası, Yunan dünya-

5 Muhtemel istisnalar arasında keskin bir heterodoks Kinik olan Onesicritus (bkz.: Moles 1995, 144-9) ve *İskender'e Krallık Üzerine*'nin yazarı sayılabilir (bkz. Aşağıda Bölüm 5.3.).

sında yeni kolonilerin kurulması gayet sık rastlanan bir olguydu, dolayısıyla sıfırdan yeni bir siyasi sistem tasarlama ihtimali bile genellikle sanıldığı kadar gerçeklikten uzak değildi. Ne yazık ki Platon'un yaşadığı dönemden sonra ilk akademiklerin hukuk teorileri hakkında çok az şey bilinmektedir; Diogenes Laertios'un, okulun ilk liderleri olan Speusippos ile Ksenokrates'in eserleri kataloğunda *Yasama Üzerine*, *Adalet Üzerine*, *Yurttaş Üzerine*, *Devlet Üzerine*, *Hakkaniyet Üzerine* ve *Hukukun Gücü Üzerine* (D.L. IV.2.12) gibi kışkırtıcı başlıklar görürüz, ancak bunların içerikleri bilinmemektedir.

Bununla birlikte, erken dönem Akademi'den elimizde hukuk konularını ele alan dört Sokratik diyalog bulunmaktadır: *Minos, Adalet Üzerine, Sisyphos* ve *Demodokos*. Bu eserler bize Platoncu külliyatın bir parçası olarak ulaşmıştır, ancak (*Minos* hariç) Platon'un eseri değildirler.[6]

Minos, Sokrates ile isimsiz bir yoldaşı arasında hukukun tanımına ilişkin bir konuşmayla ilgilidir ve Ksenophon'un konuyu ele alışıyla açıkça bağlantılıdır (bkz. bu ciltte 2. Bölüm, 2.3. Kısım).[7] *Sokrates'ten Anılar*'daki Perikles ve Hippias gibi, buradaki yoldaş da pozitivist ve ahlakçı hukuk anlayışları arasında kalmıştır. Yoldaş (313b-c) başlangıçta *nomos*u yani yasayı, *nomizomenon* ("gelenekle kabul edilen") olarak tanımlar; burada yasa olarak *nomos* ile gelenek olarak *nomos* arasındaki dilsel bağ pozitivizmin hizmetinde kullanılmaktadır. Ancak Sokrates, görmenin görülen şey olmayıp, şeyleri görmemizi sağlayan şey olması gibi, *nomos*un da *nomizomenon* değil, şeyleri *nomizomena* yapan şey olması gerektiği şeklinde itiraz eder. Yoldaşın bir sonraki hamlesi hukuku devletin hükmü olarak tanımlamaktır; ancak Perikles gibi o da adalet ile hukuk arasındaki bağlantıya duyarlıdır. Dev-

6 Dört kitap arasından orijinallik iddiası en güçlü olan *Minos*'tur. Gerçek olmadığına ilişkin savlardan biri Stoacı bir etki görüldüğü iddiasıdır. Yalnızca adil yasaların gerçek yasalar olduğu (*Minos* 314d-e, 317c) ve yalnızca bilge kralların gerçek krallar olduğu (317a-318b) doktrinleri Stoacılar tarafından da kesinlikle kabul edilmektedir; ama bu doktrinlerin her ikisinin de benzer şekilde Platon ve Ksenophon'da bulunması nedeniyle bu zayıf bir iddiadır. Hukuk üzerine söz konusu görüşler için bkz. Ksenophon, *SA* I.2.41-6; Platon, *BH* 284b-285b, *Yasalar* IV.715b. Krallarla ilgili söz konusu görüşler için bkz. Ksenophon, *SA* III.9.10-11, IV.6.12; Platon, *Devlet* I.347d, *Euthd.* 292a-c. Gerçek yargıçların ahlaki tanımları (Platon, *SS* 39e-40a), çalışma (Ksenophon, *SA* I.2.56-7), güç (Platon, *Gorg.* 466b-470b), dostluk (Platon [?], *Alk.* I. 126c-127d, *Klei.* 409d-e), güzellik (Ksenophon, *SA* III.8.5-10, *Şölen* V.3-4; Platon, *Gorg.* 474d-475b) ve zenginlik ve kazanç (Ksenophon, *Oik.* I .5-13, *SA* IV.2.37-9, *Şölen* IV.34-45; Platon [?], *Hippark.* 230a-231e, *Ery.* 399e-400e) konuları Platon ve Ksenophon'un eserlerinde de bulunmaktadır. Sokratik diyaloglar, "Stoacı görünümlü" tezler içerir çünkü Stoacılar bu tezleri ilk olarak bu eserlerde bulmuşlardır.

7 Platon tarafından yazılmadıysa, muhtemelen Ksenophon'a bir yanıttır. Öte yandan, eğer Platon'a aitse, o zaman Ksenophon'un buna yanıtı olabilir veya her iki yazar da başka bir düşünüre –belki de Sokrates'in kendisine– yanıt veriyor olabilir.

letin hükümleri bazen adaletsiz olduğu için, hukuku devletin *doğru* hükmü olarak yeniden tanımlamak zorunda kalır. Sokrates'in ifadesiyle (*Minos* 315a): "[Y]asa, olanın keşfi olmak ister."[8] Ancak bu durumda nasıl olur da farklı yerlerde farklı yasalar olabilir? Sokrates'in cevabı, tüm bu yasaların bir anlamda uyuşup başka bir anlamda uyuşmadığıdır: Hepsi *adaleti* yasalaştırma konusunda uyuşmaktadır, ancak hangi şeylerin adil olduğu konusunda uyuşmamaktadırlar; bu yüzden uyuşamasalar bile uyuşmayı *hedeflerler*. Bunlar, muhtemelen, uyuşmadıkları değil uyuştukları ölçüde gerçek yasalar olurlar.

Peki yasalar zaman içinde nasıl değişebilir? Sokrates, muğlak bir şekilde, "oyun taşları gibi hareket ettirilerek aynı kalırlar" diye cevap verir (*Minos* 316c). Bu iddianın anlamı açık değildir, ancak savaş ve barış hakkındaki Ksenophoncu benzetmeyi anımsatır ve belki de uygulamaları değiştiğinde de aynı kalan ilkeler hakkında benzer bir şeyi ileri sürmektedir. Birisi şöyle diyebilir: "Önceden piyonumu ileriye taşıyabiliyordum ama şimdi yapamıyorum! Kurallar değişmiş olmalı!" Ancak kurallar değil, koşullar –örneğin o karede artık başka bir taşın bulunması– değişmiştir. Benzer şekilde, tüm yasalar, yasa oldukları ölçüde, aynı ilkeyi barındırırlar; ancak uygulama koşullardaki bir değişiklik ya da yasaları uygulayanların cehaleti ve beceriksizliği nedeniyle farklılık gösterebilir.

Minos'a göre gerçek hukuk krallık sanatının bir ifadesidir; krallık sanatı da hangi yasaların çıkarılacağının bilgisinden ibarettir. Burada öznelci değil nesnelci bir ölçüt vardır: Krallık, insan ruhunun refahını destekleme sanatıdır. Girit'in efsanevi hükümdarı Minos, şu nedenlerle gerçek bir kral olma konusunda en kuvvetli iddiaya sahiptir: Öncelikle, yasaları değişmediği için, ki bu yasaların bilgiye dayandıklarının (bir ölçüde) kanıtıdır, çünkü bilgiye dayanan yasalar değişmez (peki ya oyun taşları?) ve ikinci olarak da, bunları Zeus'tan öğrendiği için (ki bu da muhtemelen yasalarının faydalı olduğunun kanıtıdır). Ancak Minos, bilgelik anlayışı şairlerin savunduğu türden bilgelikle çatıştığı için Atina'da kötü bir üne sahiptir. Ama aslında insan ruhu için neyin en iyisi olduğunu keşfedene kadar, krallığın özünü tam olarak kavrayamayacağız. Diyalog burada sona erer.

Diğer üç diyalog daha zayıf eserlerdir. *Adalet Üzerine*, esasen çeşitli Platonik diyaloglardan özetlenen argümanlardan oluşur; tek orijinal katkısında (Sahte Platon, *Adalet Üzerine* 373c-e) Sokrates, yargıçların neyin adil neyin adaletsiz olduğuna karar verirken, tıpkı tartıcı ve ölçücülerin neyin ağır ya da hafif, neyin uzun ya da kısa olduğunu belirlemek için terazi ve

8 Bu mantığa aykırı görünebilir, ancak Hayek 1973, hukuk kavramının yapılan değil keşfedilen bir şey olduğu anlayışının, pozitivist anlayıştan hem daha eski hem de daha savunulabilir olduğunu savunur; ayrıca krş. Leoni 1991.

ölçü çubukları kullanması gibi *konuşmayı* kullandıklarını iddia eder. Sokrates şu soruyu ortaya atar (ama yanıtlamaz): Konuşmanın adalet hakkındaki anlaşmazlıkları çözme aracı olduğunun doğru olabilmesi için adalet ne tür bir şey olmalıdır?

Demodokos ve *Sisyphos* da meclislerde ve mahkemelerde müzakere ve tartışmanın meseleleri çözmenin nasıl rasyonel bir yolu olabileceği sorusunu da ele alır. Kaygı duyulan husus şudur; eğer kimse ne yapılacağını bilmiyorsa, kamusal tartışma anlamsızdır; eğer birileri ne yapılacağını biliyorsa, kamusal tartışma fuzulidir. Bu argümanlar ya bir demokrasi eleştirisi ya da epistemolojiye yönelik güçlü bireyci yaklaşımların bir *reductio ad absurdum*'u olarak, ve böylece, dolaylı olarak, kamusal müzakerenin yasal kurumlarının gerekliliğinin doğrulanması olarak okunabilir (krş. Aristoteles, *Pol.* III.11.1281a42-b10; R. Long 2000, 27-9, 101-3, 112-4).

Üçüncü yüzyılda Akademi, Platon'un diyaloglarını tamamen *aporetik* olarak yorumlayarak Akademi'yi şüpheci bir yola yönlendiren Arkesilaos'un (yak. M.Ö. 318-242) liderliği altına girdi. Şüpheci Akademi açısından hiçbir felsefi sorun kesin olarak çözülemez, bu yüzden yargıda bulunmanın askıya alınması zorunludur. Şüpheci Akademiklerin, yargının askıya alınmasını psişik huzur kazanmanın bir yolu olarak savunan Pyrrhon'un (yak. M.Ö. 360-270) daha eski şüpheci akımından ne derece etkilendikleri belirsizdir.[9] Her iki Şüpheci ekol de zihni, yargıda bulunmayı askıya almaya sevk etmek için her sorunun iki tarafını da tartışmaya çalışır.

Bazı Pyrrhoncular hukuku tamamen pozitivist biçimde,[10] vatandaşlar arasında cezayla desteklenen yazılı bir sözleşme olarak tanımlar (Sextus Empiricus, *PH* I.146) ve yasaların ve törelerin kültürel göreliliği nedeniyle neyin kendinde ya da doğası gereği doğru ya da yanlış olduğunu söyleyemeyeceğimizi, yalnızca bize nasıl göründüğünü ifade edebileceğimizi savunur (Sextus, *PH* I.148-63, M XI.140; krş. D.L. IX.11.83-4, 101). Dolayısıyla, hiçbir şey adil olmayandan daha adil değildir; *nomos* (burada "töre" anlamına gelir) ve *ethos* ("alışkanlık") tüm insan eylemlerine hakimdir (D.L. IX.11.61).

Şüpheci Akademi'nin hukuk felsefesine katkıda bulunduğu bilinen ilk üyesi, Roma'da biri adalet lehinde diğeri aleyhinde olmak üzere iki meşhur söylev veren Karneades'tir (yak. M.Ö. 213-129). Bunlardan en çok ilgi

9 Sedley (1983), Pyrrhon'un Arkesilaos üzerinde etkisi olduğunu savunur ve Decleva Caizzi (1996) ise buna karşı çıkar. Pyrrhon hakkında aktarılan (şüphesiz abartılı) hikayeler, Kinik bir geri çekiliş ve kayıtsızlığı akla getirirken, Akademikler sosyal tutumlarında daha çok Aristippos'a benzemektedir.

10 Ancak zorlanmaları durumunda muhtemelen pozitivizmin kendisinin doğruluğu konusunda yargıda bulunmayı askıya alacaklardır.

uyandıranı adalete karşı olan söylevdir ve günümüze ulaşamamış olsa da hakkında çok sayıda aktarım ve yorum bulunmaktadır. Karneades'in söylevi hem Pyrrhoncu hem de sofist savları birleştirir gibi görünmektedir. Pyrrhoncular gibi, adalet bir uzlaşım değil de doğa meselesi olsaydı, tüm ülkelerin ve tüm zamanların aynı yasalara sahip olacağını savunur (Cicero, *Rep.* III.818). Sofistler gibi o da adaletin kişisel çıkarlarla çatıştığını savunur (Cicero, *Rep.* III.24; Lactantius, *Inst.* V.16-VI.9). Platon'daki Glaukon'un meydan okumasına (*Rep.* II) dayanarak, adaletin, adaletsizliği cezasızlıkla sağlamaya çalışmak şeklindeki cazip ama aşırı riskli alternatife kıyasla zayıf bir ikinci en iyi durum olarak görülen bir karşılıklı saldırmazlık anlaşması olduğunu savunur (Cicero, *Rep.* III.23). Dolayısıyla, çokça övülen "karma anayasa", herhangi bir gruba çok fazla güç vermekten kaçınma ihtiyacını kabul etmesinden ötürü karşılıklı güvensizliğin doğal ve dolayısıyla adaletin doğal olmadığının açık bir itirafıdır (Cicero, *Rep.* III.23). Dolayısıyla, siyasi adalet (yani, adaletsizliğin hukuk eliyle cezalandırılması durumunda adil davranmak) adalet değil, yalnızca sağduyudur; doğal adalet (yani adaletsizliğin hukuk eliyle cezalandırılmadığı durumda adil davranmak) ise budalalıktır (Lactantius, *Inst.* V.16).

Şüpheci Akademi'ye karşı Şüphecilik karşıtı tepki, Platon'un bir "dogmacı" (yani yargıda bulunmayı askıya almak yerine kesin doktrinlere bağlı olan biri) olarak yorumlanmasını yeniden canlandırmaya çalışan ve Stoacı ve Peripatetik doktrinden de büyük ölçüde etkilenen bir Platonculuk versiyonu üreten Aşkelonlu Antiokhos'un (yaklaşık M.Ö. 130-yaklaşık M.Ö. 68) önderliğinde yürüdü. Cicero (*Leg.* I.23) Antiokhos kaynaklı olması muhtemel bir argümanı nakleder:

(1) Akıl tüm rasyonel varlıklarda ortaktır.
(2) Aklın aynı olduğu kişiler açısından doğru akıl da aynıdır.
(3) Dolayısıyla, doğru akıl tüm akıl sahibi varlıklar tarafından paylaşılır. [(1), (2)]
(4) Yasa = doğru akıldır.
(5) Bu nedenle, yasa tüm rasyonel varlıklar tarafından paylaşılır. [(3), (4)]
(6) Her kim ki yasada/hukukta müşterektir, onlar yurttaşlardır.
(7) Bu nedenle, tüm akıllı varlıklar yurttaştır. [(5), (6)]

Bu kozmopolis anlayışı esasen Stoacıdır (Marcus Aurelius, *Med.* IV.4'te de yinelenir), ancak Dillon'ın (1977, 80) ileri sürdüğü gibi, "Cicero'nun *Yasalar Üzerine* I'indeki Doğal Hukuk tartışmasının temelde Antiokhosçu olması çok muhtemeldir" zira "Antiokhos'un varlığının karakteristik işareti olan eski Akademi'nin doktrinlerinin incelenmesini ve Zenon'un onunla mutabakatını içermektedir". Argüman ayrıca Antiokhos'un

dostluğun tüm insan ırkına yayılması gerektiği doktriniyle de uyumludur (Cicero, *Fin.* V.65; Augustine, *CD* XIX.3).

Hukuk felsefesi açısından en önemli Akademi düşünürü Marcus Tullius Cicero'dur (M.Ö. 106-43). Bununla birlikte, etik, sosyal ve siyasi konulardaki yazılarında genellikle Stoacı bir tutumu benimser ve bir Pyrrhonçudan ziyade bir Akademik Şüpheci olarak Stoacı doktrinleri bilgi olarak değil, makul görüşler olarak kabul edebileceğini ifade eder (*Off.* II.7-8). Her halükarda, Cicero teknik açıdan (en azından iki tanımından daha geniş olanına göre) Helenistik döneme dahil olsa da, açıkça Roma düşüncesi bağlamına aittir ve bu nedenle bu kitabın 6. bölümünde ele alınacaktır.

5.3. Peripatetikler

Atası Akademi gibi, Aristoteles'in okulu da –*Peripatos* (okulun toplandığı *peripatos* ya da sütun dizisine göndermeyle) ya da *Lykeum* (*peripatos*un bulunduğu halka açık Apollo Lykeios korusuna göndermeyle)– diğer özelliklerinin yanı sıra, devlet danışmanlarını etkilemeyi amaçlayan ve bunda başarılı da olan bir kamu politikası enstitüsüydü. Aristoteles'in İskender'in hocası ve (iddiaya göre) Stagira'nın yasa koyucusu olarak kendi katkılarına ilaveten, Aristoteles'in okulun başı olarak seçtiği halefi Theophrastos da (yaklaşık M.Ö. 370-286), Atina'nın, öğrencisi olan Phaleronlu Demetrios tarafından yönetildiği dönemde yasama üzerinde önemli bir etki yaratabilmiştir. Demetrios'un iktidardan düşmesinden sonra da Peripatetiklere siyasi danışman olarak duyulan talep sona ermedi; Demetrios, Straton ve Lykon siyasi danışman olarak hizmet vermek üzere yabancı saraylara davet edildiler (D.L. V.58, 67-8, 78; Lynch 1972, 151). Ancak Straton ve Lykon'un hukuk düşüncesine katkıları hakkında çok az şey biliyoruz; Aristoteles sonrası Peripatetik hukuk felsefesi hakkındaki bilgilerimiz üç kişiye odaklanmaktadır: Theophrastos, Dikaiarkhos ve Demetrios.

Theophrastos'un (günümüze sadece *fragmenta* ve *testimonia* olarak ulaşan) hukuk üzerine eserleri arasında *Yasalar* (görünüşe göre Theophrastos, Aristoteles'in anayasa derlemeleri yaptığı gibi yasa derlemeleri yapmıştır) ve *Kritik Anlar Üzerine* (bu başlık Theophrastos'un özel duruma odaklanmasını mükemmel bir şekilde yansıtmaktadır) yer almaktadır.

Theophrastos, her olasılığı önceden göz önüne alarak yasaları evrensel olarak uygulanabilir hale getirme çabalarını eleştirir. Yasalar, nadiren karşılaşılan durumlar için değil genellikle karşılaşılan durumlar için hazırlanmalıdır, (Iustinianus, *Dig.* I.3.3, 6, Fortenbaugh vd., 1992, 629-30; krş. Fortenbaugh, 1993). Bu nedenle, özel durumlar gerektirdiğinde, değerleri birbirine karşı dikkatle tartarak, yasaların ve normal ahlaki kuralların ihlal

edilmesini tavsiye eder zira nasıl çok miktarda bronz az miktarda altına ağır gelebilirse, genellikle daha az önemli olan hususlar da genellikle daha önemli olanlara zaman zaman ağır basabilir (Gellius, *Noctes Atticae* I.3, Fortenbaugh vd., 1992, 534). İstisnalara yönelik bu hoşgörü, Theophrastos'un kendi tikelcilik eğilimiyle tutarlıdır (Sharples, 1998, 270).

Theophrastos'a göre, iyi insanların kötü insanlara göre daha az sayıda yasaya gereksinimi vardır (Stobaeus, *Eclogues* III.37.20, Fortenbaugh vd. 1992, 628'de aktarıldığı üzere). Bunun neden böyle olduğuna dair kullanışlı bir örnek, sözleşmeler hukukunun öfke ve sarhoşluk için istisnalar gerektirecek şekilde yeniden düzenlenmesine dair tavsiyesidir. (Stobaeus, *Eclogues* IV.2.20, akt. Fortenbaugh vd. 1992, 650). Kendi görüşüne göre, yalnızca ara sıra olan şeylerin göz ardı edilmesi gerektiğinden, yasanın öfke ve sarhoşluğu yalnızca bunların istisnai değil olağan vakalar olması halinde dikkate alması gerektiği sonucu çıkar; dolayısıyla, hukuktaki değişiklik öfke ve sarhoşlukla sık sık karşılaşılan bir toplum için tasarlanmış olmalıdır ve bu nedenle daha fazla sayıda insanın erdemli olduğu bir toplumda gerekli olmayacaktır.

Cicero Theophrastos, Dikaiarkhos ve Demetrios'un üçüne de karma anayasaya ve güçler ayrılığına bağlılık atfeder (*Leg.* III.14- 17). Dikaiarkhos, *Tripolitikos* adlı eserinde üç ilkenin, demokrasi, oligarşi ve monarşinin bir karışımını savunmuştur: (Cicero, *Att.* XIII.32; Athenaios, *Deipn.* IV.19.141a-c; Photius, *Bibl.* 37; krş. Lintott 1997, 72). Theophrastos bir tür kozmopolit doktrin benimsemiş görünmektedir (Porphyrios, *Abst.* II.162.6; krş. III.22, 25); benzer kaygılar Dikaiarkhos'un şiddet yüzünden ölenlerin sayısının doğal musibetlerden ölenlerden daha çok olmasına dair ağıdında (Cicero, *Off.* II.5.16-17) ve çekişmelerden arınmış yitik bir altın çağ tasvirinde de (Porphyrios, *Abst.* IV.2.1-9) görülmektedir.

Phaleronlu Demetrios (yak. M.Ö. 350-280), Atina ile Makedonya arasındaki müzakereler sonucunda her iki taraf için de kabul edilebilir bir kişi görüldüğünden on yıl boyunca Atina valisi (kimilerine göre diktatörü) olarak görev yaptı[11]; dolayısıyla da kendi siyasi teorilerini uygulamaya koymak için azami imkanı oldu. Demetrios liturji ve trierarşileri (zorunlu himaye)* kaldırarak yerine vergilendirmeyi esas aldı, böylece özel kişilerin himayesinin gücünü zayıflattı ve iktidarı devlette merkezileştirdi. Hukuk

11 Meteklerin idaresindeki Aristoteles okulu Peripatos, toplandığı araziye sahip olabilme hakkını nihayet Demetrios döneminde kazanmıştır.

* Liturji/leitourgia (λειτουργία), Antik Yunan şehir devletlerinde varlıklıların kamu harcamalarını kendi varlıklarıyla karşılamaları esasına dayanan kamu hizmeti görme yöntemidir. Liturjinin bir türü olan Trierarşi bir yıl boyunca bir *trirem*enin (gövdenin her iki tarafında üçer sıra kürek bulunan bir savaş gemisi türü) donatım ve mürettebat masrafının üstlenilmesine dayanır. [Ç.N.]

mahkemelerinde reform yaptı: Demetrios döneminde davalar hızla azaldı zira mahkemelerdeki başarı artık güç ve itibara giden yol değildi; güç ve itibar harici güçlere dayanır hale gelmişti (bkz. Gagarin 2000, 361-2; krş. Tacitus, *Dial.* 40-41). Demetrios ayrıca giyim kuşam yasaları çıkardı (kendisini bu yasalardan muaf tutması dile düşmüştür) ve *gunaikonomoi* ("kadınların yöneticileri") adı verilen görevlileri kamu ahlakını denetlemekle görevlendirdi. Demetrios'un *nomophulakes*'i ("yasa muhafızları") demokratik Meclis'in kararlarını geçersiz kılma gücüne sahip görünmektedir. Demetrios'un siyasi haklara sahip olmak için getirdiği 1000 drahmi şartı, daha önceki Poliperkhon rejiminde herhangi bir mülkiyet şartının bulunmamasıyla karşılaştırıldığında oligarşik yönde bir hareket (Gottschalk 2000, 369) ya da Antipatros rejimindeki 2000 drahmi şartıyla karşılaştırıldığında demokratik yönde bir hareket olarak görülebilir (Tracy 2000, 338-9). Her iki durumda da Aristoteles'in "dengeli anayasa" savunusuyla uyumludur.

Hukuk felsefesiyle bağlantılı meseleler, geleneksel olarak Aristoteles'e atfedilse de genellikle erken dönem Peripatos'tan kaynaklandığı düşünülen iki eser olan *Problemata* ve *İskender'e Krallık Üzerine*'de de gündeme gelmiştir. *Problemata* öncelikli olarak doğa bilimleriyle ilgili konularla ilgilenir fakat iki bölümü (29 ve 30) ortak hukuk uygulamalarını aklileştirmeye yönelik ilginç denemeler içerir. Kullanılan metodoloji Aristotelesçi karakterdedir; mevcut uygulamaların az ya da çok doğru olduğu varsayımından yola çıkılır ve bunları gerekçelendirecek ya da açıklayacak ve ortaya çıkardıkları tereddütleri çözecek ilkelere ulaşılmaya çalışılır.

Sadece Arapça olarak korunmuş olan, Aristoteles'e atfedilen *İskender'e Krallık Üzerine* mektup, hem kozmopolitan hem de antikozmopolitan duyguları barındırmaktadır. Kozmopolitan yönüyle mektup İskender'e tüm insanlığı çatışmalardan uzak, rahatlamaya ve tefekküre adanmış tek bir krallık (8) ve tek bir şehirde (4) birleştirmesi çağrısında bulunur (8). Daha az iyiniyetli bir okumayla, Yunan yanlısı kayırmacılık (6) ve Perslere karşı etnik temizlik (8) çağrısında bulunarak bu tür evrensel kardeşlik anlayışlarını reddediyor görünmektedir.[12]

Stern (1968) eserin hakiki bir Aristoteles mektubu olduğu görüşüne meyletmektedir. Mektubun, Aristoteles'in *NE* V.5.1132b2-5'te kınadığı Rhadamanthys'in *lex talionis*'ini ("göze göz dişe diş" ilkesi) onaylaması (8)

12 Görünüşe göre, Plutarkhos, *Alex. Fort.* VI.329b, İskender'e Yunanlara dost, Perslere ise *hayvan* ya da *sebze* gibi davranmasını tavsiye eden ve Aristoteles'e ait olduğu iddia edilen bir mektuptan haberdardı. Bu, *İskender'e Krallık Üzerine*'deki her şeyden daha serttir. Plutarkhos artık kayıp olan farklı bir eserden mi alıntı yapıyordu? Yoksa sadece serbestçe mi yorumlamaktaydı? Ve eğer yorum yapmaktaysa, bir mektuptan ziyade Aristoteles'in *Politika*'sındaki doğal kölelik savunusunu yorumluyor olabilir mi?

bunun aksini göstermektedir; ancak Stern (1968, 32) Aristoteles açısından "Yunanlar için adil olmayan bir şeyin barbarlar için pekala adalet olabileceğini" savunur. Aristoteles İskender tarafından yönetilen bir kozmopolisi tercih etmiş olabilir mi? Farklı tarih gelenekleri Aristoteles'i eski öğrencisinin emperyal amaçlarının hem dostu hem de düşmanı olarak göstermiştir. Aristoteles'in kendi yazılarındaki kanıtlar net değildir. Aristoteles genellikle imparatorluğu reddeder, çünkü hem emperyalist hakimiyet adaletsizdir (*Pol.* VII.2.1324b23-1325a8) hem de imparatorluk münasip bir siyasi topluluk olamayacak kadar büyüktür (VII.4.1326a34-b13). Buna ek olarak, günümüzde tüm kralların tiran olduğunu söylemesi (V.8.1313a4-5) Makedon Krallığı'nı pek onaylar görünmemektedir. Yine de, emperyalist hakimiyet barbarlar üzerinde uygulandığında adaletsiz olmayabilir; ve Aristoteles'in Yunanların tek bir *politeia* olarak birleşmeleri halinde tüm insan ırkını yönetebileceklerine dair görüşleri (*Pol.* VII.6.1327b34) İskender'in imparatorluğu için daha olumlu görünmektedir. Stern mektubu gerçek olarak görme eğilimine rağmen, "Dikaiarkhos'un ifadeleri ile bu metin arasında bazı benzerlikler" olduğunu kabul eder (Stern. 1968, 60-1). Mektubun yazarı Dikaiarkhos ise, kozmopolitan duyguları onun tüm doğaya içkin tek bir üniter yaşam gücü doktrininden kaynaklanıyor olabilir (Cicero, *Tusc.* I.21).

5.4. Polybios

Polybios (yak. M.Ö. 200-yak. M.Ö. 118) öncelikle bir tarihçi ve devlet adamı olsa da *Historiai*'de taslağını çizdiği anayasa teorisi, hukuk felsefesinin bir dönüm noktasıdır. Akha Birliği'nin (bu birlikte kendisi de siyasi olarak aktifti) demokratik politikalarına yönelik bazı övgü sözlerine karşın (*Historiai* II.38, 42), Polybios'un tercih ettiği anayasal düzen monarşik, aristokratik ve demokratik unsurların bir karışımıdır. Bu sistemin erdemi, denge ve denetleme sağlayan güçler ayrılığıdır; bunlara gereksinim vardır zira hiç kimseye tam bir serbestlik ve denetlenmeyen güç emanet edilemez; bunun nedeni insan doğasının niteliği gereği yozlaşmış olması değil, tam serbestlik ve denetlenmeyen gücün yozlaşmaya neden olma potansiyelidir (bkz. Platon, *Yasalar* 694a-695d). Hiçbir anayasayı kalıcı olarak istikrarlı hale getirmek olanaklı olmasa da, kuvvetler ayrılığını içeren anayasalar içermeyenlerden daha uzun ömürlü olma eğilimindedir, zira ikincisinde gücünü sınırsız bulan iktidar partisi konumunu kötüye kullanmaya başlar ve böylece bir devrimi kışkırtır.[13] Polybiosçu rejim daha esnektir: Olağa-

13 Polybios'a mahsus anayasalar döngüsü versiyonunda, monarşi olgunlaşarak krallığa dönüşür, yozlaşarak tiranlığa dönüşür ve yerini aristokrasiye bırakır, aristokrasi yozlaşarak oligarşiye dönüşür ve yerini demokrasiye bırakır, demokrasi yozlaşarak oklokrasiye dönüşür ve yerini bir kez daha monarşiye bırakır. (*Historiai* VI.4-9).

nüstü durumlarda, üç güç ortak yarar uğruna birlikte çalışabilir; öz-çıkarlara yönelik saiklerin baskın olduğunda barış zamanında, her gücün öz-çıkarı, bu gücün, diğer güçlerin kendini yüceltme eğilimlerini kısıtlamasına neden olur (Polybios, *Historiai* VI.18). Polybios, Sparta ve Roma'yı kendi tercih ettiği sistemin örnekleri olarak gösterir ve başarılarını bu sisteme borçlu olduklarını düşünür. Bunlar, temelde iki yönden farklılık gösterirler: Sparta sistemi (Polybios'un varsayımına göre) tek bir hamlede uygulamaya konan rasyonel bir planla kurulmuşken, Roma sistemi belirli durumlara göre parça parça yapılan bir dizi düzenlemeyle gelişmiştir (VI.9-10; bkz. Cicero, *Rep.* II.2); ve Sparta'nın ticaret alanındaki ciddi kısıtlamaları ekonomik gücünü zayıflatarak imparatorluğu sürdürmede Roma'dan daha az etkili olmasına neden olmuştur (Polybios, *Historiai* VI.48-50).

Polybios'un kendinden önceki düşünürlere ne ölçüde dayandığı net değildir. Onun karma anayasa versiyonu ne ilk Stoacılar (Zenon'un bilgeler topluluğunda güçler dengesine ihtiyaç duyulmazdı) ne de Epikurosçular (göründüğü kadarıyla hiçbir zaman anayasal yapı meseleleriyle aşırı ilgilenmemişlerdir) hakkında bildiklerimize uymaktadır.[14] Polybios'un anayasa döngüsü Platon ya da Aristoteles tarafından önerilenlerle aynı olmasa da yaklaşım benzerliği gösterdiğinden, Akademik ya da Peripatetik etkiyi yansıtması daha muhtemeldir. Dahası, Hahm'ın da (1995, 16) dikkat çektiği üzere, Polybios'a mahsus anayasa döngüsü versiyonu "insan tinindeki iki unsur arasındaki gerilim üzerinden işler: (1) emsalsiz bir şekilde insani, rasyonel bir unsur ve (2) insan aklından bağımsız olarak işleyen ve insanların diğer hayvanlarla paylaştığı bir unsur". Bu kesinlikle Stoacı ya da Epikurosçu olmaktan çok Akademik ya da Peripatetik görünmektedir. Polybios Aristoteles'in tarihin tümel olanla değil tikel olanla ilgilendiği için felsefi olamayacağı suçlamasına (*Historiai* III.1) karşı da tarihi savunmakla meşguldür ki bu da Aristotelesçi yazın teorisine aşina olduğunu göstermektedir. Dahası, Hahm'ın (1995, 42-5) tekrar dikkat çektiği üzere, Polybios'un tarih yasaları koşullu bir biçim almaktadır: öncül zorunlu değildir, ancak öncül mevcut olduğunda sonuç onu takip eder; bu da Akademik "yasal akıbet" doktrinine aşina olunduğunu gösterir (Alkinoos, *Did.* 26.179.1-20; Sahte Plutarkhos, *Fat.* 569e-570b; Tacitus, *Ann.* VI.22; Calcidius, *Tim.* 150, 179; Nemesius, *Nat. Hom.* 38). Bilhassa Dikaiarkhos'un (Aristoteles'in oligarşik ve demokratik unsurlar arasındaki ikili ayrımının aksine) monarşik, oligarşik ve demokratik unsurlara dayalı *trinal* [üçlü] bir Güçler ayrımını savunduğu bilindiğine ve bu Polybios'un modelinin de temel özelliği

14 Bununla birlikte Polybios'un medeniyetin kökeni anlayışı Epikurosçu kurguya kısmen borçlu olabilir.

olduğuna göre, Dikaiarkhos'un onu bu açıdan etkilemiş olması mümkün görünmektedir. Polybios'un bir tür evrensel siyasi düzen olarak Roma İmparatorluğu'na tutkusu da (*Historiai* I.1-2, VI.50) Dikaiarkhos'un bir yansıması olabilir.

5.5. Epikurosçular

Klasik dönemde hukuk düşünürleri, adaleti yaptırımlar yoluyla itaate yönlendiren uzlaşıya dayalı bir anlaşma olarak mı yoksa kendi için değerli olan içsel bir psişik durum olarak mı görmeleri gerektiği konusunda bölünmüşlerdi. Epikuros (M.Ö. 342-271) ve ekolünün, her iki görüşün çeşitli yönlerini tek bir anlayışta bir araya getirmeye çalıştığı söylenebilir (bkz. Mitsis 1988, 59-97; Annas 1993, 293-302): Adalet bir sözleşme olarak tanımlanır, ancak bilge kişinin adil davranmasının saiki ceza korkusu değildir.

Epikuros'a göre haz en üstün iyidir; dolayısıyla tüm erdemler içkin değil araçsal bir değere sahiptir (bkz. Oinoandalı Diogenes, *New Frag.* 26.1-3) ve adalet de bunun istisnası değildir. Adalet başlı başına anlamlı değildir, der Epikuros, bilakis sadece karşılıklı yarar için yapılan bir sözleşmedir, zarar vermeme ve zarar görmeme anlaşmasıdır (Epikuros, KD 31, 33); dolayısıyla, bu tür sözleşmeleri yapamayan ya da yapmak istemeyenler arasında hiçbir şey adil ya da adaletsiz eylem olarak görülmez (*KD* 32). Genel hatlarıyla adalet evrensel olarak aynıdır, ancak somut ayrıntıları zamana ve mekana göre değişir çünkü aynı şeyler her zaman yararlı değildir (*KD* 36-7) ve bir yasa toplumsal ilişkiler için yararlı olmaktan çıktığında adil olmaktan da çıkar (*KD* 37-8).[15]

Peki hukuki sözleşmeye uyma nedenimiz nedir? Burada kaynaklarımız ayrılmaktadır. Epikuros'un *Kuriai Doxai*'deki (*Temel Öğretiler*) kendi sözlerine göre, adaletsizliğin kötülüğü adaletsizliğe içkin herhangi bir şeye değil, yalnızca ceza korkusuna bağlıdır (*KD* 34). Ancak bu, Epikuros'un öğrencisi Hermarkhos'un (yak. M.Ö. 325-yak. M.Ö. 250) ifadeleriyle çelişkili görünmektedir (Hermarkhos'un *Empedokles'e Karşı* adlı risalesi kayıptır fakat Porphyrios tarafından bolca alıntılanmıştır). Hermarkhos hukukun kökenine ve gerekçelendirilmesine dair Epikurosçu açıklamayı sunarken, bilge insanların ceza korkusuyla değil, yararını fark ettikleri için yasaya itaat ettiklerini söyler; cezalarla yönlendirilmesi gerekenler yalnızca akılsızlardır. Dolayısıyla, eğer tüm insanlar bilge olsaydı, yasalara ihtiyaç duyulmazdı (Porphyrios, *Abst.* I.7-12). Epikurosçu hukuk düşüncesine dair iki ana bilgi kaynağımız bir yanda *Kuriai Doxai*, diğer yanda Hermarkhos'tur. Aralarındaki bu bariz anlaşmazlıktan ne çıkarmalıyız?

15 Öte yandan yasa olmaktan da çıktığı yolunda bir iddia bulunmamaktadır.

Epikuros'un niyetinin kanıtı olarak, Epikuros'un bizzat kullandığı ifadelerin, Porphyrios'un Epikuros'un öğrencilerinden birinden yaptığı alıntılara üstün gelmesi gerektiği aşikar görünebilir. Fakat işler o kadar da açık değildir. Diogenes Laertios'un *Yaşamlar*'ının son kitabında (D.L. X.35-117, 122-35, 139-54) dört Epikurosçu eseri kelimesi kelimesine aktarma yönündeki mutluluk verici kararı sayesinde, diğer erken dönem Helenistik düşünürlere nazaran Epikuros'un bizzat kendisine ait daha fazla malzemeye sahibiz; nitekim *Kuriai Doxai* de bunlardan biridir. Bununla birlikte, Diogenes'in bize ulaştırdığı eserler popülerleştirilen cinsten kısaltılmış özetlerdir (X.35-6); Epikuros'un *Doğa Üzerine*'sinin günümüze ulaşan parçalarından, tüm teknik ayrıntılarıyla Epikurosçu teorinin, özetlerin önerdiğinden daha karmaşık ve kapsamlı olduğu açıktır. Dolayısıyla, *Kuriai Doxai*'yi okurken muhtemelen daha incelikli bir teorinin basitleştirilmiş bir versiyonuyla karşı karşıya olduğumuzu aklımızda tutmalıyız. O halde ideal olarak, *KD* 34'ün yaklaşık olarak doğru görünmesini sağlayacak bir yorum bulmaya çalışmalıyız. Sıradan bir insanın yasaya itaat etmek için tek motivasyonu ceza korkusu ise, Epikurosçu bilgenin motivasyonu ne olabilir?[16] Hermarkhos'a güvenecek olursak, cezadan daha fazla bir şey, cezayla tamamen bağlantısız bir şey değil yoksa *KD* 34'ü çarpıtmış oluruz.

Epikuros hedonizmin Kirene versiyonunu reddeder, ancak hedonist seleflerinin görüşlerini ciddiye aldığı kesindir ve bu onun itaat ve yasa hakkındaki görüşüne dair bir ipucu sağlayabilir. Tüm yasalar kaldırılsa bile bilge adamın doğru davranmaya devam edeceğini söyleyen yaşlı Aristippos (D.L. II.8.68) ile bilge adamın "verilen cezalar ve itibar nedeniyle" doğru davrandığını söyleyen genç Aristippos (D.L. II.8.91-3) arasındaki bariz çatışmayı hatırlayın (bu cildin 2. Bölümü, 2.4. Kısım). Bu görüşler çelişkili gibi görünse de öyle olmayabilir. Genç Aristippos bize yasalara uymak için iki neden verir: ceza ve *doxai* ("itibar"). Yaşlı Aristippos'un tasarladığı durum söz konusu olduğunda, tüm yasaların kaldırılması ceza kaygısını ortadan kaldırabilir, ama muhtemelen itibar kaygısını kaldıramaz.

Epikurosçu bilge neden itibarını önemser? Elbette övgü veya şöhret kazanmak için değilse de belki de karşılıklılık ilişkilerini kolaylaştırmak için önemseyecektir. Sonuçta, ilk etapta sözleşme yapmanın saiki devlet görevlileri tarafından cezalandırılma korkusu değil (çünkü bu tür kurum-

16 Epikuros erdemin hazzın olmazsa olmazı olduğunu savunur; yiyeceksiz mutlu olabiliriz ama erdem olmadan mutlu olamayız; bkz. D.L. X.138. Bunun nedeni büyük olasılıkla yiyecek yokluğuna uyum sağlayabilirken erdem yokluğuna uyum sağlanamamasıdır, zira erdem öncelikle arzularımızı uyarlamamızı sağlayan şeydir. Krş. Platon'un Euthydemos'taki öğretisine göre erdem, insanoğlunun yaşamında yanlış kullanamayacağı yegane araçtır çünkü kendisi doğru kullanımın standardıdır. Ancak bu başka bir soruya iter: Adalet neden bir erdemdir?

lar sözleşmeden önce mevcut değildir), kişinin komşularının misilleme yapması korkusudur. Başkalarının bana saldırmak yerine benimle işbirliği yapmasını istiyorsam, onları güvenilir bir işbirliği ortağı olduğuma ikna etmeliyim; çünkü barışçıl davranacağıma güvenemezlerse, bana karşı tek çareleri şiddet olacaktır (*Abst.* I.12). Bu nedenle, işbirliğine dayalı ilişkilerde üzerine düşeni yapacağına güvenilebilecek biri olarak itibar kazanmak benim çıkarıma olacaktır; karşılıklılık normlarına uymak "karşılıklı ilişki için yararlıdır" (*KD* 38; krş. Axelrod 1985). Güvenilirlik konusunda kendi itibarımı zedelemek ve böylece başkalarının bana karşı şiddet içeren davranışlarda bulunma güdüsünü artırmak, Ksenophon'un adaletsizliğin *doğal* cezası olarak adlandırdığı şeydir (bu kitabın 2. Bölümü, 2.3. Kısım).[17] Ancak bu doğal ceza faile bir anda uygulanmaz; sonuçları kademeli ve düzensizdir. Dolayısıyla, bilge kişi doğal cezayı adaletsizlik açısından yeterli bir caydırıcı olarak görecektir, ancak sıradan insanlar basiretsiz olma eğilimindedir ve bu nedenle daha çabuk, daha kesin ve unutulması yahut göz ardı edilmesi daha zor olan bir şeye ihtiyaç duyarlar: *yasal* cezalar.

Hermarkhos'taki iki grubun motivasyonları arasındaki farkın bu olduğu açıktır. Dolayısıyla *KD* 34 *tam olarak* doğru değildir, çünkü yasal cezaları adaletsizlikten kaçınmanın tek nedeni olarak kabul etmektedir.[18] Ancak diğer insanlar tarafından zarar görme korkusu, cezalandırılma korkusuna o kadar yakındır ki, KD 34, Hermarkhos'un kesinkes reddi olarak değil, aceleye gelmiş bir özeti olarak ele alınabilir.[19]

Bununla birlikte, Epikuros açısından şu ikilem ortaya atılabilir: Epikurosçu karşılıklı saldırmazlık anlaşması, bilgenin başkalarına zarar vermek için sahip olduğu bazı arzulardan vazgeçmesini veya bunları dizginlemesini gerektirir mi? Eğer cevap evet ise, o zaman ortaya çıkan tablo Glaukon veya Karneades'e fazlasıyla benziyor demektir: Bilge ideal olarak başkalarına karşı adaletsizlik yapmak ister ama sonuçlarından korkar ve bu yüzden ikinci en iyi olarak adaletle yetinir. Öte yandan, eğer cevap bilgenin zarar verme güdüsünden yoksun olması sebebiyle hayır ise, o zaman bilge başkalarının kendisiyle sözleşme yapmasını sağlamakta zorlanacak gibi görünmektedir, çünkü bu tür sözleşmelerin yapılmasının nedeni karşı

17 Muhtemelen bu kaygıyla Epikuros adaleti bu *doğal* adalet olarak adlandırır, bkz. *KD* 31.

18 *KD* 34'teki "bu tip şeylerin sorumluluğunu üstlenen cezalandırıcılar" (*huper tôn toioutôn ephestêkotas kolastas*) salt kişisel misillemeye değil kurumsal cezalandırmaya işaret etmektedir.

19 Epikurosçuluğun önde gelen Romalı yorumcusu Lucretius da (yak. M.Ö. 99-yak. M.Ö. 55) bu yorumu destekler; bkz. RN V.959-1028; açıkçası, burada ceza kurumu şahsi misilleme korkusunun ötesinde ve üstünde *ilave* bir caydırıcı olarak tasarlanmıştır.

taraftan zarar görmekten kaçınmaktır ve kimse bilge tarafından zarar görme tehlikesi altında değildir.

Bilgenin başkalarına zarar verme güdüleri var mıdır? Öncelikle *mukaddem* zarar verme güdüleri ile *savunma amaçlı* zarar verme güdülerini birbirinden ayıralım. Açıkça görüldüğü üzere, bilgenin savunma amaçlı zarar verme güdüleri vardır ve bu güdülerle hareket eder: Hermarkhos'un betimlediği şekliyle Epikürcü topluluk hem sözleşmeyi ihlal edenlere (yasayı ihlal edenlerin cezalandırılmasında olduğu gibi) hem de sözleşmenin dışında kalanlara (tehlikeli hayvanların öldürülmesinde olduğu gibi) karşı şiddet uygular.[20] Dolayısıyla Epikürcü bilgeyi, karşı taraf ne kadar sık cayarsa caysın, işbirliği yapan bir kurban olarak görmek hata olur. Sözleşme bilgenin savunma amaçlı zarar verme güdülerinden vazgeçmesini gerektirmez; hatta bunların muhafaza edildiğini varsayar.

Öte yandan, bilgenin *mukaddem* zarar verme güdüsü yoktur, çünkü bu tür zarar verme arzusu nefret, kıskançlık veya küçümsemeden (*kataphronêsis*) kaynaklanır ve bilge bunların hiçbirine tabi değildir (D.L. X.117).[21] Epikürcü bilge politik yaşamdan kaçınır ve doğal olmayan ve gereksiz tüm arzulara hakim olarak sadelik içinde, rahatsız edilmeden, "bilinmeden yaşamayı" seçer. Dolayısıyla adalet sözleşmesi bilgenin değer verdiği hiçbir şeyi feda etmesini gerektirmez; sözleşmenin amacı bilgenin zarar *vermesini* değil, zarar *görmesini* engellemektir (Stobaeus, *Eclogues* IV.142).

O halde Epikurosçcu değerler yayıldıkça, yasal cezalara duyulan ihtiyaç da buna bağlı olarak azalmalıdır. Epikurosçcu kozmopolis, Kinik-Stoik muadilinden farklı olarak[22], şimdiki zamanda bir gerçeklik değil, gelecek için bir hayaldir; Epikurosçcu propagandacı Oinoandalı Diogenes (*Yeni Frag.* 21.1. 4-14, 2.10-14) adalet ve dostluğun, yasaların (bkz. Hermarkhos) ve şehir surlarının yerini alacağı ve insanların "tanrıların hayatını" yaşayacağı altın çağı beklemektedir.[23] Bu açıkça herkesin Epikurosçcu bir bilge

---

20 Epikuros, sözleşme yapamayan "hayvanlar" (*hosa tôn zôiôn*) arasında adalet yükümlülüğü olmadığını düşünür (*KD* 32; krş. 39). Eğer Epikurosçu sözleşmenin gereklilikleri gerçekten de geleneksel toplumsal sözleşme teorisinden daha esnek ve daha gayrıresmiyse, insan olmayan bazı hayvanların ahlaki topluluğa giriş gerekliliklerini karşılayabileceği düşünülebilir. Epikuros bunu mu amaçlamıştır? Bu soruya bazı kaynaklar (Epikuros, *Nat.* 34.25.22-34; Lucretius, *RN* V.855-77) olumlu, diğerleri (Hermarkhos, Porphyrios'tan akt. *Abst.* I.12.5-6) ise olumsuz yanıt verir.

21 Kişinin, saldırıya karşılık olarak kurbanlarına verebileceği savunma amaçlı zararın hafife alınması "küçümseme" kapsamına girebilir.

22 Ancak Sahte Aristoteles, *İskender'e Krallık Üzerine* 8'e benzer şekilde.

23 İfade tarzı Stoacı etkiyi düşündürmektedir. Yüzyıllar önce, (Stoacı kimliğiyle) Cicero'nun, insanların birbirleriyle olan evrensel akrabalıklarının farkına varmaları halinde "tanrıların hayatını" yaşayacaklarını yazdığını görürüz (*Leg.* I.33, fragman,

haline geldiği ve kendilerine güvenilir bir şekilde işbirliğinin faydalarını seçtiği bir dünyadır. Ancak bu tasavvurun günümüz için de sonuçları olabilir: Epikuros dostluğun dünyanın etrafında dans ettiğinden bahsederken (*Sent. Vat.* 52) ve kendi dostlarının şehirler dolusu olduğu söylenirken (D.L. X.9; Cicero, *Fin.* I.65) [24] Oinoandalı Diogenes tüm dünyayı vatanı olarak nitelendirmektedir (Yeni *Frag.* 25.2.3-11).

Romalı şair Lucretius'a (yak. M.Ö. 99-yak. M.Ö. 55) göre Epikuros "gerçekten de, şimdi Bilgelik olarak adlandırılan rasyonel yaşam sistemini ilk keşfeden ve sanatıyla yaşamı bu denli çalkantı ve karanlıktan böylesine bir dinginlik ve ışığa taşıyan bir tanrıydı" (RN V.9-12). Onun *Şeylerin Doğası Üzerine* adlı epik şiiri, Epikuros'un "rasyonel yaşam sistemini" altı mısralık dizelerle ortaya koyma gibi zorlu bir görevi üstlenmiştir.

Göründüğü kadarıyla, Lucretius'un hukuka dair kısa irdelemesi –özellikle Hermarkhos'un (Porphyrios, *Abst.* I.7-12) anlattığı iki seviyeli versiyonda– Epikuros'un sözleşmeci anlayışını izlemektedir, çekişme korkusu irfan sahibi olanları gayriresmi bir sözleşmeye uyma yönünde saik teşkil ederken, düşüncesizler resmî cezanın da yönlendirmesine ihtiyaç duyarlar. (Epikuros hakkındaki kaynaklarımızın yetersizliği göz önüne alındığında, Lucretius'un ne derece özgün olduğunu değerlendirmek zordur). Lucretius bize, insan toplumunun başlangıcına dair varsayımsal bir tarihte, ilkel atalarımızın hukukun üstünlüğünün karşılıklı faydalarının farkında olmadıklarını, güçlerinin onlara kazandırabileceği her şeyi birbirlerinden kaptıklarını söyler. Ancak cinsel aşk en nihayetinde istikrarlı ailelerin oluşmasını sağlamış ve bu da insan ruhunun yumuşamasına yol açmıştır. Artık "zarar vermekten ve zarar görmekten kaçınmaya hevesli" her aile, komşularıyla karşılıklı saldırmazlık anlaşması yapma motivasyonuna sahipti (*RN* V.959-1028).[25] Ancak uygarlığın büyümesi statü eşitsizliklerini, hırsı ve çatışmayı beraberinde getirdiğinden, insanlar çekişmelerden bıkıp cezalarla desteklenen bir "katı yasalar ve haklar" sistemini kabul etmeye istekli hale geldiler (1105-61). Lucretius'a göre resmî hukuk, insanlığın kendi aptallığı için ödediği bedeldir.

---

akt. Lactantius, *Inst.* V.8); ayrıca Stoacılar kozmopolisi genellikle insanların ve tanrıların ortak yaşam alanı olarak tanımlar.

24 Arkadaşlarımızın refahını önemsemek, mutluluğumuzu arkadaşlarımızın kötü şansına karşı savunmasız hale getirerek (Kireneli Theodoros'a göre) kendi kendimize yeterliliğimizi neden zedelemiyor? Görünüşe göre bunun nedeni Epikuros'un arkadaşlarımızın geçmiş ya da gelecekteki mutluluğundan, onların şimdiki mutluluğu kadar zevk alabileceğimizi düşünmesidir (*KD* 19-20, 40, 66; Cicero, *Tusc.* V.95; D.L. X.137; Lucretius, *RN* III.1087-94; Plutarkhos, *Contr. Ep. Beat.* 1105e).

25 Günümüzün "varsayımsal sözleşme" teorilerinin aksine Lucretiusçu sözleşme, meydana getirmek için nedenlerimiz olan (zımni de olsa) gerçek bir anlaşmayı temsil eder.

5.6. Stoacılar

Çeşitli Helenistik okullar arasında en etkili olanı, kurucusu Kinik Krates'in öğrencisi Kıbrıslı Zenon (yak. M.Ö. 334-yak. M.Ö. 262) olan Stoa okuludur (adını okulun toplandığı *stoa poikilê* ya da "boyalı sütun dizisi"nden almıştır). Stoacıların erdem dışında her şeye kayıtsız kalmaya ve öz-ustalığa vurguları, Stoacılıktaki Kinizim izlerini gösterir. İlk Stoacıların yazıları kayıp olduğundan, Stoa'nın ayırt edici doktrinlerinin ne kadarının Zenon'dan ne kadarınınsa Stoacılığın "ikinci kurucusu" Hrisippos'tan (M.Ö. 280-208) geldiği belirsizdir. Ancak, erken dönem Helenistik Stoa'nın –Zenon, Kleantes ve Hrisippos'un Stoası– Roma'nın gölgesinde büyüyen daha saygın geç dönem Helenistik Stoa'ya –Babilli Diogenes, Tarsuslu Antipatros, Panaetios, Poseidonios, Hekaton ve haleflerinin Stoası– kıyasla Kinik kökenlerinin antinomianizmine [yasa tanımazlığa] çok daha yakın olduğu açıktır. Daha sonraki Stoacıları en çok utandıran iki eser aynı zamanda Stoacı hukuk düşüncesinin de başlangıç noktasıdır: Zenon'un *Devlet*'i ve Hrisippos'un *Devlet Üzerine*'si (Zenon'un *Devleti*'nin şerhidir).[26]

Zenon'un savunduğu şehirde yalnızca erdemlilerin dost ya da yurttaş olduğu; kadın-erkek eşitliğinin tek tip kıyafet[27] ve karşılıklı rızaya dayalı açık cinsel ilişkiler lehine evliliğin kaldırılması yoluyla tesis edildiği; tapınakların, mahkemelerin, *gymnasium*'ların ve paranın yasaklandığı söylenir (D.L. VII.1.33). Bu önerilerin çoğu, Ksenophon'un övdüğü Sparta kurumlarını mantıksal olarak en uç noktalarına taşımaktadır (*SD* I.3-4, VI.1-3, VII.3-6). Belli ki Hrisippos da Zenon'un programının çoğunu onaylamış (DL VII.1.131), buna doğru koşullar altında mastürbasyon, ensest ve yamyamlığın meşruiyetinin savunusunu eklemiştir (DL VII.1.121, 188; Plutarkhos, *Stoic. Rep.* 1044b-1045a; Sextus Empiricus, *PH* III.247-8).

Zenon-Hrisippos *Devleti* üzerindeki en açık etki eden iki kaynak Platon ve Diogenes'in aynı adlı eserleridir. Ancak Stoacı devlet Platon'unki gibi bağımsız bir şehir devleti ve ütopik bir bilgeler topluluğu taslağı mıdır? (Diogenes Laertios'un [D.L. VII.1.33] Zenon'u *şehirlerde* mahkemeleri vs. yasaklamasını betimlemesi, öngörülen topluluğun tüm dünyayı kucaklamadığını düşündürebilir). Yoksa dünya çapında bir Stoa imparatorluğunun daha ütopik bir taslağı mıdır? (Plutarkhos bize [*Alex. Fort.* VI.329a-c] Zenon'un yerel toplulukların yerini kozmopolisin almasını savunduğunu söyler). Yoksa bilgelerin halihazırda, mevcut evrensel toplulukta, Kinik

26 Geç Stoacıların bir kısmı Zenon'un *Devlet*'ini, onu yok etmeye çalışacak kadar utanç verici bulmuşlardır krş. D.L. V.1.34; Klement, *Strom.* V.9.58.2.

27 Muhtemelen, Platon'un kız öğrencileri de Kinik Hipparkhia'yı (D.L. VI.7.96-7) örnek alarak erkek kıyafetleri giyiyordu (D.L. III.46; Philodemos, *Acad. Ind., Herc.* 1021).

kozmopoliste nasıl davranmaları gerektiğinin bir tarifi midir? (Zenon Devlet'ine [Philodemos, *Stoic.* 18] kendi yeri ve zamanıyla ilgili olduğunu ifade ederek başlamıştır). Öte yandan, bu üç yorumun birbirleriyle tutarsız olması gerekmez. Zenon bilgelerin nasıl etkileşimde bulunacağını anlatmaktadır; bu anlayış, birlikte yaşayan küçük bir bilge topluluğuna da, yeryüzüne dağılmış tüm bilge topluluklarına da, herkesin bilgeliğe eriştiği bir dünyaya da aynı şekilde uygulanacaktır.[28] Eğer bilgeler kendi şehirlerini inşa ederlerse, ister yerel ister küresel bir şehir olsun, herhangi bir tapınak ya da *gymnasium* inşa etmeyeceklerdir; eğer bilgeler bu tür şeyler inşa eden insanlar arasında yaşarlarsa, mevcut yapılara tapınak ya da *gymnasium* muamelesi yapmayacaklardır. Tapınaklar normalde izin verilen davranışların yasaklandığı yerlerdir (kutsal şeylere saygısızlık gibi); *gymnasium*lar ise normalde yasak olan davranışlara (kamusal çıplaklık) izin verilen yerlerdir. Zenon bu tür yapay ayrımları reddeder; tıpkı Kiniklerin özel ve kamusal alanda farklı davranış kuralları fikrini reddetmesi gibi, Zenon da farklı yerlerde farklı davranış kuralları fikrini reddeder.[29] Zenon'un vücudun sürekli örtülmesi gereken bir kısmı olmadığı kuralı (D.L. VII.1.33) tüm dünyayı bir *gymnasium*a dönüştürür.

Yine de ideal topluluğun kuralları halihazırda bilgeler için geçerliyse, Zenon ve Hrisippos'a atfedilen (D.L. VII.1.121; Seneca, *Otio* III.2), bilgenin koşullar gerektirdiğinde siyaset ve evlilik gibi sıradan medeni kurumlarda yer alacağı iddiasına ne anlam vermeliyiz? Belki de bir bilgenin diğer bilgelerle etkileşimi ile sıradan insanlarla etkileşimi arasında bir fark vardır.[30] Stoacıların hem Sokrates'e hem de Diogenes'e duyduğu saygı, belki de birinin evliliğini ve (kuşkusuz sınırlı) siyasi katılımını diğerinin antinomianizmiyle bir şekilde uzlaştırmayı gerektirmiştir.[31] (Stoacılığın kinizmden arındırılması-

28 Schofield 1991, Zenoncu devletin bireysel bir topluluk olduğunu ileri sürerken; Erskine 1990 ve Vander Waerdt 1994c kozmopolit bir açıklamayı savunmaktadır. Schofield'in argümanlarından biri (1991, 26), Zenon'un "üyeleri birbirini tanıyan ve birbirine az ya da çok yakın yaşayan bir topluluk" tanımlamıyor olması halinde "kadınların ortak olmasına karar vermenin ne anlama geleceğini" hayal edemeyeceğimizdir. Ancak Zenon'un "kadınlar topluluğu", cinsel ilişkilerin açık ve yalnızca karşılıklı rızaya dayalı olması gerektiği anlamına gelir; bunu uluslararası hale getirmek, bu tür bir seçim özgürlüğünün ulusal sınırlarda sona erdiğini kabul etmemektir. Helen ve Paris uluslararasılaştırılmış haliyle "kadınlar topluluğu"nun uygulayıcılarıydı.

29 Plutarkhos (*Stoic. Rep.* 1034b) Zenon'a tapınak yasağının biraz farklı bir nedenini atfeder: insan eliyle yapılan hiçbir şey kutsal olamayacaktır. Para yasağı da benzer bir gerekçeye sahip olabilir.

30 Örneğin, kadınlar topluluğu bilgeler arasında geçerliyse fakat bilge ile akılsız arasında geçerli değilse; bilge, Kratesin karısı Hipparkhia ile zina yapabilir ama Menelaos'un karısı Helen'le yapamaz.

31 Seneca farklı bir açıklama getirir (*Otio* III.2-3, VIII.1-4). Zenon ve Hrisippos'un

nın bir parçası olarak, daha sonraki Stoacılar evliliği ve siyasi faaliyeti sosyal hayvanların doğal eğilimlerinin ifadeleri olarak savunacaklardır).

Stoacı kozmopolisin yurttaşları kimlerdir? Bazı kaynaklar, yalnızca bilgelerin yurttaş olduğunu söylerken (D.L. VII.1.33; Philodemos, *Herc.* 1428.7-8; Plutarkhos, *Lyc.* 31); diğerleri ise yurttaşlığı tüm akıl sahibi varlıklara yaymaktadır (Cicero, *Off.* I.50-51, *Leg.* I.61; Plutarkhos, *Alex. Fort.* VI.329a-c). Olası bir çözüm Dion Khrysostomos tarafından önerilmiştir (*Or.* XXXVI.23): tanrılarla birlikte, insanlar da (yani akılsızlar, gerçek insanlar) tıpkı insan şehirlerinde çocukların yetişkinlerle birlikte vatandaş sayılması gibi kozmopolisin vatandaşları olarak sayılırlar, çünkü henüz bu potansiyeli kullanamasalar bile vatandaşlık işlevleri için doğal bir potansiyele sahiptirler. Schofield (1991, 78) Dion'un bakış açısının muhtemelen ortodoks Stoacı bakış açısı olduğunu belagatle savunur. O halde kozmopolis hem potansiyel olarak herkesin topluluğu hem de fiilen bilgelerin topluluğudur. (bkz. Obbink 1999).

Kozmopolis düşüncesinin normatif sonuçları nelerdir? Cicero'ya göre (*Leg.* I.61-2), kozmosun yurttaşları olarak gerçek statümüzün farkına vardığımızda, doğal olarak sıradan kaygıları küçümsemeye (ki bu kulağa oldukça Zenoncu geliyor) ve söylevler vermeye, yasalar çıkarmaya, erdemlileri övmeye, zayıfları korumaya, kötüleri cezalandırmaya ve ulusları yönetmeye başlayacağız (tüm bunlarsa kulağa Zenonculuktan ziyade Romalı geliyor). Dolayısıyla Zenon ve Hrisippos'un katkılarının nerede bittiğini ve Roma etkisinin nerede başladığını bilmek zordur. Ancak makul olarak, erken dönem Stoacıların kozmopolisin pozitif hukuktan üstün bir ahlak yasası tarafından yönetildiğini düşündüklerinden emin olabiliriz. Zenon insan ırkının ortak bir yasa tarafından beslenen ortak bir yurttaşlığı paylaştığını ifade eder (*Alex. Fort.* VI.329a-c) ve Hrisippos da yasayı yüce yönetici, adalet ve adaletsizliğin ölçütü ve siyasi hayvanlar için doğru davranış standardı olarak tanımlar (Marcianus, *Institutiones* I.2.25, akt. *SVF* III.314). Tek gerçek yasa –yani normatif hükme sahip tek kural– doğru akıldır (Cicero, *Leg.* I.23; Marcus Aurelius, *Med.* IV.4). Doğru aklın tanımladığı adalet uzlaşımsal değil doğaldır (D.L. VII.1.128; Cicero, *Leg.* I.28, 44). Tüm zamanlar ve mekanlar için aynıdır ve ondan sapan yasalar gerçek yasa de-

---

kuralına göre, bir bilge kendisini engelleyen bir şey olmadığı sürece siyasete katılacaktır. Ancak, Seneca'ya göre eğer devlet bilgenin tavsiyelerine uymayacak kadar yozlaşmışsa, bu onu engellemek için yeterli olacaktır. Bununla birlikte, Atina'da Sokrates'in (ve dolaylı olarak Nero yönetimindeki Seneca'nın) akıbetinin gösterdiği gibi, her devlet bilgenin tavsiyesine uyamayacak kadar yozlaşmıştır; bu nedenle Zenon-Hrisippos kuralı aslında siyasi katılımı tamamen ortadan kaldırır. Eğer birisi "fırtına çıkması muhtemel denizlerde olmamak şartıyla, yelken açmayı" tavsiye ederse Seneca'ya göre bu, "denize açılmamayı" tavsiye etmek anlamına gelir.

ğildir, aksine bir suç çetesinin emirlerinden daha üstün bir statüye sahip değillerdir (Cicero, *Leg.* I.17-19, 42, II.8-14; *Rep.* III.33; krş. Augustinus, *CD* IV.4). Doğa yasasını ihlal eden herkes, tüm dünyevi cezalardan kaçsa bile cezalandırılacaktır, çünkü en ağır ceza kişinin rasyonel bir varlık olarak kendi doğasını çiğnemesidir (Cicero, *Off.* II.36; Lactantius, *Inst.* VI.8 [cf. V.11]; Epiktetos, *Diss.* IV.1.118-22).[32]

Aquinas ve Locke gibi daha sonraki doğal hukuk düşünürleri için doğa yasasına itaat; doğru aklın, insanlar için uygun olduğunu bulduğu belirli kurallara itaati içerir. Cicero'nun *Yükümlülükler Üzerine*'sinde kaydedilen kazuistik tartışmalar ve Diogenes Laertios'taki (VII.1.107-9) uygun Stoacı eylemler listesinin de kanıtladığı gibi, bu durum muhtemelen sonraki Stoacılar için de geçerlidir. Ancak bu erken dönem Stoacılar için de aynı şekilde doğru mudur? Vander Waerdt (1994c) erken dönem Stoacıların kurala uyma esaslı bir doğal hukuk anlayışından ziyade eğilimsel bir anlayışa sahip olduklarını ileri sürer; bilgenin uyduğu yasa kendi muhakemesidir, ancak bu muhakeme soyut bir kuralın uygulanmasından ziyade belirli bir durumun gerekliliklerine dair bir kavrayışa dayanır. Seneca öncesinde (*Ep.* 94-5) resmî Stoacı doktrin, bilge insanın kuralları (*praecepta*) kavrayacağı ve uygulayacağı yönündeydi, ancak Seneca'nın konuyu irdelemesi, bu sorunun bir zamanlar tartışma konusu olduğunu göstermektedir.[33] Zenon'un *Devlet*'indeki düzenlemelerin çoğu kuraldan ziyade, kurallardan feragat etme olarak görülebilir: Kişinin herhangi bir mekana özel muamele etmesine (tapınaklar, *gymnasium*lar), vücudunun belirli bir kısmını örtmesine, kişinin bir başkasının eşiyle cinsel ilişkiden kaçınmasına gerek yoktur; bununla birlikte para yasağını bu kalıba uydurmak daha güçtür.[34]

Sonraki nesiller, Zenon ve Hrisippos döneminin Kinik eğilimli Stoacılığından Panaitios ve çağdaşlarının daha Aristotelesçi Stoacılığına geçişe tanık oldu. Bu geçiş iki önemli değişikliği içeriyordu: iyileşme olarak doğa idealinden tamamlanma olarak doğa idealine geçiş ve bu tamamlanma tanımlanırken doğal rollerimizin yanı sıra toplumsal olarak atanan rollerimizi de hesaba katma konusunda daha büyük bir isteklilik. Bunun sonucunda günün sosyal ve hukuki kurumlarıyla daha sıkı bir ilişki kurulmuş ve buna bağlı

32 Antiphoncu basit, doğal cezalar fikrinin, Ksenophon ve Epikuros tarafından sonuççu bir yönde ve Platon ve Stoacılar tarafından da sonuççu olmayan bir yönde nasıl geliştirildiğini görmek ilginçtir.

33 Seneca'nın kural-karşıtı Stoacı örneği Ariston'dur ve kendisi hakkında genelleme yapmanın tehlikeli olacağı kadar alışılmışın dışındadır. Stoacılıkta kural-içgörü karşıtlığı meselesi hakkında bkz. Kidd 1979; Inwood 1986; Annas 1993, 96-108; ve Striker 1996b.

34 Ancak bu, elbette, Kiniklerin üzerinde anlaşılan "para birimini tahrif etme" emrinin lafzına göre uygulanmasıdır.

olarak da bu kurumları Kinikler gibi toptan reddetmek yerine iyiyi kötüden ayırma ihtiyacı artmıştır; özellikle Babilli Diogenes böyle bir dönüm noktasına işaret eder. Bu, geç Stoa'nın kazuistik dönüşünü ve dolayısıyla daha kural odaklı bir doğal hukuk biçiminin gelişimini açıklamaya yardımcı olur.

Zenon ve Hrisippos'un başardığı şey, Kiniklerin sert bağımsızlıkçı yaşam tarzını alıp onu, diğer okulları hızla savunma konumuna itecek derecede güçlü ve keskin bir mantıksal sisteme dönüştürmekti. Stoacılar kısa süre içinde Helenistik dönemin felsefi gündemini ve tartışma koşullarını belirlemeye başladılar, öyle ki Stoacı doktrine karşı çıkanlar bile Stoacı kavramları ve terminolojiyi kullanmak zorunda kaldılar. Paradoksal olsa da, göz kamaştırıcı bir argümanın sonuçlarını sonuna kadar takip etme diyalektik becerisi Yunanların zihinlerini kazanmanın yoluydu. Ancak Romalıların zihinlerini kazanmanın yolu bu değildi; antik felsefenin gelişimindeki bir sonraki aşama yeni bir yaklaşıma ihtiyaç duymaktaydı ve bu yaklaşım da bulundu. Babilli Diogenes'le Stoa yüzünü Batı'ya dönmeye başlar. Stoa'yı, gündelik pratik deneyimimizi çerçeveleyen ve ona nüfuz eden toplumsal ve hukuki kurumlarla ilişki içine sokma sürecini başlatan Diogenes'tir. Önemli bir başka husus, Diogenes'in, Yunan felsefesini Roma dünyasına taşıyan heyete (M.Ö. 155) katılmış olmasıdır.

Stoa, mantık öğrenerek Yunanistan'ı fethetmiştir. Roma'yı fethetmek için ise hukuku öğrenecektir.

İleri Okumalar

Helenistik filozofların yazıları çoğunlukla fragmanlar şeklinde günümüze ulaşmıştır. Long ve Sedley (1987) mükemmel bir kaynaktır, alıntıların ve tanıklıkların metinlerini ve çevirilerini değerli açıklayıcı materyallerle birlikte vermektedir. Yakın tarihli iki eser, Helenistik ve Roma dönemlerinde hukuk felsefesi üzerine daha ileri çalışmalar için vazgeçilmez bir başlangıç noktası olarak dikkat çekmektedir. Helenistik felsefenin en başarılı kuş bakışı anlatımı, bu bölümde tartışılan düşünürleri farklı yazarlarca hazırlanmış bölümlerle daha geniş bir felsefi bağlama yerleştiren Algra ve ark. 2000'dir. Rowe ve Schofield 2000, Kinizm, Epikurosçuluk, Stoacılık ve belirli düşünürler üzerine tartışmaları da içeren kapsamlı bir Helenistik filozoflar bölümüne sahiptir. Annas 1993 Helenistik ahlak ve sosyal düşünce üzerine aydınlatıcı bir genel çalışmadır. Adalet ve cömertlik temalarının vurgulandığı Laks ve Schofield 1995, Helenistik toplum ve siyaset felsefesi üzerine faydalı bir makale derlemesidir. Vander Waerdt 1994b, Sokrates'in Stoacı ve Septik olarak kavranışı üzerine makaleler içerir. Sorabji 1993, öncelikle hayvanların ahlaki statüsü ile ilgili olsa da, He-

lenistik ahlak ve sosyal düşüncenin tüm yönleri hakkında muazzam bilgiler ve değerlendirmeler sunar.

Standart Theophrastos *fragmenta* ve *testimonia* derlemesi (günümüze bütün olarak ulaşan eserleri içermez) Fortenbaugh vd. 1992'dir. Van Ophuijsen ve van Raalte'nin (1998) makaleler derlemesi Theophrastos'a iyi bir giriş niteliğindedir. Fortenbaugh ve Schütrumpf 2000'de diğer erken dönem Peripatetiklerden, Phaleronlu Demetrios, Fortenbaugh ve Schütrumpf 2001'de ise Messanalı Dikaiarkhos metin, çeviri ve yorumları bulunmaktadır. Stern 1968, Aristoteles'e atfedilen *İskender'e Krallık Üzerine Mektup*'taki "kozmopolit" kısımlar üzerine özenli bir çalışmadır.

Epikuros'un yazılarının ve tanıklıklarının çevirisi için en iyi kaynak Inwood ve Gerson 1994'tür. Mitsis 1988, Epikuros'un etik ve sosyal düşüncesi üzerine yapılmış en yetkin çalışmadır. Schofield 1991, Zenon'un ve erken dönem Stoa'nın siyaset teorisine dair kanıtlar üzerine özenle detaylandırılmış, ikna edici bir incelemedir. Aynı kanıtları daha geniş bir tarihsel ve siyasi bağlamda ele alan Erskine (1990), erken dönem Stoacıların daha demokratik ve eşitlikçi bir yorumunu savunur. Ierodiakonou 1999, Stoacı sosyal teori üzerine faydalı makaleler içerir. Geç dönem Stoacı kazuistik yöntemi üzerine önemli bir değerlendirme Annas 1989'da yer almaktadır.

Altıncı Bölüm

ROMA FELSEFESİNDE HUKUK

Brad Inwood ve *Fred D. Miller, Jr.*[1]
Türkçesi: *Barkın Asal*

6.1. Roma Hukukunun ve Roma Hukuk Düşüncesinin Tarihsel Bir Hülasası

Geç İlkçağ'da hukuk felsefesinin, Roma'nın geleneksel kuruluşundan (M.Ö. 753) Doğu Roma (veya Bizans) İmparatorluğu'nun yıkılışına (M.S. 1453) kadar evrimleşmeye devam eden bir sistem oluşturan Roma Hukukuyla ilişki içinde anlaşılması icap eder. Roma ilk olarak, haklarında çok az kesin şey bilinen krallar tarafından idare edilmiştir. Onlara atfedilen ve *Pontifex* Papirius tarafından derlenen bir dizi yasa da (*leges regiae*) muhtemelen, evlilik, aile ilişkileri, cenaze ritüelleri ve benzerleriyle alakalı âdet ve dinî normların kaydıydı (Johnson, Coleman-Norton ve Bourne 1961, 3-6). Roma Cumhuriyeti (M.Ö. 509-27) ise ilkin *pleb*ler ve *patricius*lar arasındaki öldürücü mücadele tarafından tehdit edildi. Bu çatışma kısmen, *decemviri* denilen görevlilerin hazırladığı ve *patricius* sınıfından *magistratus*lar tarafından keyfî olarak değiştirilemeyen aleni bir yazılı kod olan On İki Levha Kanunu sayesinde çözüldü. Romalı Tarihçi Titus Livius'un "kamu ve özel bütün yasaların kaynağı" (*Roman History* [*Roma Tarihi*] 3.34.6, çev. Jones) olarak isimlendirdiği bu yasalar mecmuu kaybolmuştur, ancak daha sonra yaşamış Romalı yazarın yaptığı çok sayıdaki alıntı, tefsir ve tasvirle muhafaza edilmiştir (Johnson, Coleman-Norton ve Bourne 1961 9-18; Warmington 1967; ayr. bkz. A. Watson 1975).

Cumhuriyetin kuruluşunun üç unsuru vardı: *Magistratus*lar, Senato ve Meclisler. (Çoğu bir yıl görevde kalan) en önemli *magistratus*lar arasında, iki konsül, (her ikisi de *imperium* denen yargı yetkisini de gerektiren icbar gücünü elinde tutan) *praetor*lar, (temel görevleri, düzenlemelere riayet yoluyla kamu düzeninin muhafazası olan) *aidilis*ler, (mesuliyetleri büyük ölçüde mali alanla alakalı olan) *quaestor*lar ve (nüfus sayımından ve ahlakın denetiminden sorumlu) *censor*lar yer alıyordu. Olağanüstü hallerde genelde senatonun tavsiyesiyle *imperium* sahibi bir *magistratus*, senato tarafından da onaylandığı

1 6.2-6.5 arasındaki kısımlar Brad Inwood, 6.1 ve 6.6 kısımları ise Fred Miller tarafından kaleme alındı. 6.1 kısmında Thomas Banchich ve Richard Epstein'ın önerilerinden istifade edildi. Inwood'un tartıştığı kesimler, Inwood 2003'te daha tam bir şekilde geliştirilmiş ve genişletilmiş biçimde yer almaktadır. 6.4 ve 6.5 kısımları ise Fred Miller'ın katkılarına çok şey borçludur. Çeviriler, aksi belirtilmedikçe yazarlara aittir.

durumlarda, en fazla altı ay süre için en üst *imperium*u elinde tutan diktatörü atayabilmekteydi. (Lafzi olarak "ihtiyar heyeti" demek olan) senato, ahlaken bağlayıcı bir yetki olan *auctoritas* üzerine kurulu tamamen istişari bir role sahipti, ama nihayetinde hükümran siyasi yapı haline geldi. Çoğu eski *magistratus* olan ve hayat boyu görev yapan 300 (sonradan 600) üyesi vardı. Çeşitli meclisler arasında en eskisi, On İki Levha Kanunları'nı tasdik eden, ama peyderpey önemini yitiren, 30 *curia*dan müteşekkil *comitia curiata*'ydı. En kudretli meclis ise askerî gücün de bir nişanesi olarak zenginlik üzerine dayalı sınıflar halinde örgütlenmiş, en büyük iktidara (*imperium*) sahip konsül gibi *magistratus*ları seçen, savaş açmaya ve andlaşmalar akdetmeye yetkili *comitia centuriata*'ydı. *Comitia tributa* daha aşağı düzey *magistratus*ları seçtiği gibi önemli olmayan bazı davaları da karara bağlardı. Son olarak da *plebius*lar, *patricius*larla aralarındaki çatışmayı çözmeye yardımcı olması için, aşama aşama önemli bir yasama organı halini alacak, on *tribunus*un riyaset ettiği kendi meclislerini (*concilium plebis*) ihdas etti. *Tribunus*lar, *magistratus*ların ve kendileri haricindeki diğer *tribunus*ların önerilerini veto etme hakkını da ihtiva eden, git gide artan bir güce sahip oldular. Bu meclisler tabii değişikliğe de uğramıştır. Örneğin *comitia tributa*'nın *patricius* ve *plebius* üyelikleri, *pleb* meclisinin safi *plebius* olan üyeliğiyle tedricen karışmış ve bu meclis, Roma Cumhuriyeti'nde hakim yasama ve seçim organı haline dönüşmüştür.

Her reşit erkek vatandaş, *comitia curiata*, *comitia centuriata* ve *comitia tributa* azasıydı ve her *pleb* de (vatandaşların büyük çoğunluğu) *pleb* meclisi azası olma hakkına sahipti. Her vatandaş oy kullanabilse de, oyları *curia*, *tribus*, *centuria* (bu sonuncusu kendisini silah bakımından daha iyi teçhizatlandırabilen varlıklı yurttaşların lehine ağırlık kazanmıştır) gibi gruplar içinde sayılırdı. Romalılar hukuk (*ius*, çoğ. *iura*) için farklı kaynakları kabul etmişlerdi. Cumhuriyet döneminde bir meclis tarafından onaylanan hüküm, kanun (*lex*, çoğ. *leges*) olarak adlandırılırdı. (*Plebiscita* olarak adlandırılan) *Pleb* meclisi kararları, M.Ö. 287 tarihli Hortensia Kanununun kabulünün ardından bütün vatandaşları bağlayan bir yasa gücüne kavuştu. Bir meclisin yetkisi, yasalaştırmayı başlatamadığından dolayı sınırlıydı. Meclis, senato tarafından önceden tartışılmış ve onaylanmış, bir *magistratus* tarafından da önüne koyulan bir tedbiri tasdik eder veya reddederdi. Bu kararlar, meclis bunların gereğini yapma imkanı bulamadan, bir *tribunus* veya *imperium* sahibi bir *magistratus* tarafından veto edilebilirdi. *Magistratus*lar tarafından ilan edilen *edictum*lara da yasa gözüyle bakılırdı. Bazı durumlarda, bu *edictum*lar senatonun kararlarının teyidine hizmet ederlerdi (*senatus consulta*).[2]

2 Johnson, Coleman-Norton ve Bourne 1961 ve Crawford 1996, kanunların, *edictum*ların, *rescriptum*ların ve diğer hukuki metinlerin düsturudur. Bkz. A. Watson 1974.

Hukukçular da (*iuris consulti* veya *prudentes*) Roma Hukukunun gelişiminde mühim bir rol oynadılar (bkz. Lenel 1889; Frier 1985; Bauman 1971 ve Johnston 2000). Aslen rahip olan, ama sonradan olağan durumda eski *magistratus*lar arasından gelen bu kişiler, *praetor*a konseyinin bir üyesi olarak tavsiyelerde bulunan hukuk uzmanlarıydı. (M.Ö. 95 yılının konsülü ve Medeni Hukuk üzerine etkili bir incelemenin yazarı) Quintus Mucius Scaevola'nın, öğrencisi (M.Ö. 66 yılının *praetor*u) Aquilius Gallus'un, (M.Ö. 51 yılının konsülü) Servius Sulpicius Rufus'un ve (M.Ö. 39 yılının konsül vekili*) Alfenus Varus'un içinde bulunduğu bazı hukukçular geniş çapta neşredilen ders kitapları yazdılar. Senatoda hukuki meselelerin tartışıldığı bir okul da (*secta* veya *schola*) bulunmaktaydı. Hukukçular ayrıca yasalara ve resmî *edictum*lara ilişkin hukuki sorulara cevap verirlerdi (*responsa prudentium*). Akitler ve vasiyetler gibi hukuki belgelerin hazırlanmasına yardımcı oldukları gibi davalarda hakimlere ve taraflara danışmanlık da yaparlardı. Onların kanaatleri daha sonraki kararlar için emsal teşkil edecek mahkeme kararlarında tecessüm ederdi. Hukukçular, tıpkı Yunanlarda olduğu gibi Romalıların da yazılı hukuktan (*scriptum*) ayırt ettiği yazılı olmayan hukukun (*non scriptum*) veya âdetin (*mos*, çoğ. *mores*) yorumuna da tesir etmişlerdi.

Tarihçi Polybios (M.Ö. yak. 200-118) Roma'nın yönetim biçimini monarşik, aristokratik ve demokratik ögeleri bir araya getiren "karma bir yönetim"in hakiki örneği olarak görmüştür:

> Bir mukiminin dahi kesin olarak sistemin aristokratik mi, demokratik mi, yoksa monarşik mi olduğunu söylemesi imkansızdı. Bu aslında oldukça tabiiydi. Çünkü bir kişi konsülün yetkilerine gözlerini dikince, yönetim tamamıyla monarşik ve kralcı gibi görünürdü; senatonunkine dikince, bu sefer aristokratikmiş gibi gelirdi ve kitlelerin iktidarına baktığında ise, açık bir şekilde demokratikmiş izlenimi uyandırırdı. (Polybios, *Historie* [*Historiai*] VI. 11.12, çev. Paton)

Polybios'un tarif ettiği gibi Roma Cumhuriyeti'nde her kesimin müstakil bir yetkisi vardır: Konsüller özellikle de savaş konusunda en üst *magistratus*tur; aynı zamanda meclisleri toplar, tedbirler alır ve kararların uygulanmasına riyaset eder. Senato kamu maliyesini denetler; ihanet, ifsat ve suikast gibi suçları soruşturur, ayrıca yabancı ülkelere giden elçilerden mesuldür. Halk meclisleri onurlandırma ve cezalandırma tasarrufları üzerinde ve vazifelere atamada tek yetkili otoriteye (*kurios*) sahiptir. Polybios aynı zamanda "halk kanunları [*nomôn*] tasdik veya reddetme yetkisini [*kurian*] haizdir ve en önemlisi de savaş ve barış konusunda müzakere ederler" diye yazar (*Histories*, VI.14.10, çev. Paton). Kuruluşun üç unsuru, çeşitli yol-

* *Interim* ifadesi yerine kullanılmıştır: Bir konsülün görevden çekilmesi veya ölmesi üzerine yerine görev ifa eden kişi için kullanılmaktadır. -çn

larla birbirlerine karşı hareket edebilmeye ve işbirliği yapabilmeye kadirdir. Örneğin halk senatoya itaat etmeye ve riayetkar olmaya mecbur olmasına rağmen (VI.17.1), meclisler senatonun geleneksel otoritesini (*exousia*) dizginleyebilir ve *tribunus*lar onu eylemde bulunmaktan alıkoyabilir (VI.16.3-4). Polybios kuvvetler ayrılığı ve denge ile fren mekanizmaları içeren Roma sistemine hayranlık duyar: "Her bir unsurun diğerine engel olmak veya onunla işbirliği yapmak gücü olduğundan bunların birliği bütün olağanüstü durumlara uygundur, öyle ki bundan daha iyi bir siyasal sistem bulmak imkansızdır" (*Histories*, VI.18.01, çev. Paton).

Polybios, Kartaca'yı ortadan kaldırmış, aynı zamanda güçlü bir siyasetçi olan komutan Scipio Aemilianus'un hocası ve arkadaşıydı. Scipio, Polybios'un dengeli Roma yönetim sistemi idealini paylaşıyor, ama ihtimal dahilindeki gerilemesinden korkuyordu. Bu ideal, (*tribunus*lara ve *pleb* meclisi ile *comitia tributa*'ya dayanma eğiliminde olan) *populares* ve (senatoya ve *magistratus*lar tabakasına bel bağlayan) *optimates* olarak adlandırılan Roma yönetici sınıflarının kendi içindeki tartışmaya yansıyan zenginler ile fakirler arasındaki bölünmeyle giderek daha fazla tehlikeye girdi. Siyasal düzen, bir *tribunus* olan Tiberius Sempronius Gracchus'u ölüme götüren (M.Ö. 133), onun senatoyu es geçerek *pleb* meclisi vasıtasıyla toprak reformu yapma teşebbüsünün dahil olduğu bir dizi bunalımla sarsıldı. Reformları, kardeşi Gaius Sempronius Gracchus (öl. M.Ö. 121) tarafından devam ettirildi; onun çıkardığı yasalardan biri jürilerin *equites*lerden (atlılardan) seçilmesini gerektiriyordu. Her ne kadar bu halkçı bir tedbir olarak telakki edilmiş olsa da, bir çıkar grubu olarak *publicani*yi (mültezimleri) kuvvetlendirme ve siyasal istikrarsızlığı keskinleştirme gibi beklenilmeyen neticeleri oldu. Sonradan L. Cornelius Sulla kendini belirsiz bir süreyle diktatör atatmak için orduyu kullandı (M.Ö 81-79). Marius'un, Pompeius'un, Iulius Caesar'ın, Marcus Antonius'un vs. dahil olduğu *imperium* yetkisinin güçlü sahipleri arasındaki birbirini takip eden şiddetli çatışmalar, Cumhuriyet'i ortadan kaldırdı.

Marcus Tullius Cicero (M.Ö 106-43) bu çalkantılı dönemin etkili simasıydı. Siyasi bakımdan köklü olmayan, ama varlıklı bir ailenin evladı olarak hukukçu Mucius Scaevola'nın yanında hukuk tahsili yapmış, belagat melekesiyle mahkemelerdeki başarıları sayesinde kişisel bir nüfuz kazanmıştı. *Optimates* taktiklerinin taraftarı Cicero, Roma Cumhuriyeti'ni benzeri bulunmayan karma bir yönetim yapısı olarak müdafaa etmişti. Cicero Atina'da felsefe eğitimi almış, Roma'da Yunan entelektüellerle düşüp kalkmış ve kendi hemşerileri arasında Yunan felsefesini yaygınlaştırmıştı. Hayatının sonlarına doğru, siyasetten uzaklaşmak zorunda kalarak *De*

Officiis'in (*Yükümlülükler Üzerine*), (muhatabı Scipio Aemelianus olan) *De re publica*'nın (*Devlet Üzerine*) ve *De Legibus*'un (*Yasalar Üzerine*) içinde bulunduğu hukuk felsefesiyle ilgili diyaloglar kaleme aldı. Bu son ikisi ilhamını Platon'un diyaloglarından almıştı. Geleneksel hukukçuları, "çatılardan akan su ya da ortak duvar" misali özgül hukuki konular üzerine odaklanmakla ve hukukun kaynağı ile adalet üzerine soruları göz ardı etmekle eleştiriyordu (*Leg* I.14). (Görüşleri aşağıda 6.2 kısmında tartışılacaktır.) Iulius Caesar'ın öldürülmesinden sonra (M.Ö. 44), Cicero siyasete yeniden girmiş ancak ezeli düşmanı Marcus Antonius'un emriyle öldürülmüştür; nitekim Marcus Antonius da Caesar'ın yeğeni, M.Ö. 27 yılında devlet yönetimini Caesar Augustus olarak kontrol altına alacak Octavianus tarafından mağlup edilmiştir. "Birinci kişi" (*princeps*) olarak cumhuriyeti restore ettiği iddiasına rağmen, gerçekte ilk Roma imparatoru Augustus'tur.

İmparatorluk tarihinin iki ana dönemi vardır: Principatus (M.Ö. 27-M.S 284) ve Dominatus (M.S. 284-585).[3] Principatus'un erken dönemlerinde yasal otorite giderek, halkın "bütün yetki ve iktidar"ı tevdi ettiği imparatora kaymıştı (Iustinianus, *Dig.* I.4.1). Tabii olarak meclis tarafından yapılan yasama, üstünlüğü imparator iradelerine (*constitutio*) bırakmış ve son kanun (*lex*) İmparator Nerva zamanında (M.S. 96-98) kabul edilmişti. İlk başta imparator tekliflerini tasdik edilmek üzere senatoya sunmakla birlikte bu usul aşama aşama göstermelik hale gelmiş ve nihayetinde tatbiki son bulmuştu. Bununla beraber bu dönemde hukuka hatırı sayılır bir ilgi vardı. Augustus'un idaresi altında senatoda birbiriyle mücadele eden iki hukuk okulu (eğitim kurumu değil, entelektüel hareket anlamında) gelişti: Proculusçular ve Sabinusçular. (Augustus'u eleştiren Labeo tarafından kurulmuş) ilk okul, (Capito yönetimindeki) ikincilerin daha geleneksel bakış açısına meydan okuyunca, içtihat konusunda şiddetli münakaşaların baş göstermesi de kaçınılmaz oldu. Augustus ise bu durumda bazı hukukçulara kanun gücünde cevap verme hakkı (*ius respondendi*) bahşetmiş; ancak bu tatbikat M.S. 2. yüzyılda kaybolmuştu. İmparatorlar da git gide daha çok *edictum*lara, mahkeme kararlarına ve (devlet görevlilerinin sorularına verilen yazılı cevaplar olan) *rescriptum*lara yaslandılar. İmparator Hadrianus zamanında (117-138) senatodaki hukukçuların güçleri azalmıştı; ama *rescritum*larından biri, imtiyazlı hukukçuların mutabık oldukları yazılı kanaatlerinin kanun gücünde olduğunu, bununla birlikte hemfikir olmadıklarında hakimin takdir yetkisini kullanabileceğini tespit ediyordu.

Roma İmparatorluğu'nun ilk iki yüzyılında, Stoacı filozoflar hukuk düşüncesine önemli katkılarda bulundular. Bunların en dikkat çekenleri

3 Roma İmparatorluğu'nda hukuk için bkz. Buckland ve Stein 1975 ve Schulz 1967.

arasında devlet adamı ve oyun yazarı Seneca (1-65), azat edilmiş bir köle Epiktetos (60-140) ve İmparator Marcus Aurelius (doğ. 121, iktidarı 161-180) yer alır (bu bölümün 6.3-5 kısımlarında ele alınmaktadır).

Ancak Roma İmparatorluğu'nun tarihteki seyri boyunca, hukuk bilimine yönelik hayli büyük ilmî bir ilgi devam etmiştir (bkz. Honoré 1994).[4] Bununla birlikte Iustinianus'un *Digesta*'sında (bkz. 10. Bölüm, 10.1. kısım) müteaddit iktibas muhafaza ediliyor olsa da, bu konudaki birçok eski eser, ne yazık ki kaybolmuştur. Milattan sonraki ilk yüzyılda Masurius Sabinus, hukukçuların mütalaalarının tedvini olan *Libri tres iuris civilis*'i neşretmiştir. Diğer alimler gibi o da, sadece Roma vatandaşlarına uygulanan *ius civile*yi, yabancılarla Romalılar arasındaki (uluslararası ticaret gibi) davalarla ilgili Roma hukukuna işaret eden *ius gentium*dan ayırmıştır. Daha sonraki yazarlar tarafından da takip edilen bir yaklaşımla ayrıca *ius civile*nin faklı kısımlarını (miras hukukunu, kişi hukukunu, borçlar hukukunu, eşya hukukunu) birbirinden ayırt etmiştir. Milattan sonraki ilk üç yüzyıl boyunca, Proculus'un *Epistolae*'sının (1. yüzyılın ortası), keza Neratius Priscus'un (ölümü 133'ten sonra) *Epistolae*'sının, Iulianus'un *Digesta*'sının (2. yüzyıl), Celsus'un *Digesta*'sının ve diğer çalışmalarının (2. yüzyıl), Pomponius'un *Enchiridion*'usunun (2. yüzyıl), çok saygı duyulan Papinianus'un (öl. 212) *Quaestiones*'inin ve *Responsa*'sının, Marcianus'un *Instituones*'inin (erken 3. yüzyıl), Paulus'un, bugüne kaim kalmış *Sententiae*'de sonradan parçaları toplanan çok sayıda eserinin (öl. 235'ten sonra) dahil olduğu pek çok hukuki mütalaa derlemesi dolaşımdaydı. Gaius'un, 1816'da bulunmuş bir elyazmasındaki *Instituones*'i (yak. 160), çağdaş hukukçular açısından özellikle ilgi çekici olmuştur.[5] Bir hukukçunun büyük ölçüde zarar görmeden günümüze ulaşmış tek eseri olan bu metin, kişiler hukukunu, mülkiyet hakkı ile mirası ve davaları içermektedir. Belki de hukukçuların en etkilisi olan Ulpianus (öl. 228) ise, bir *Digesta* ile seleflerinden birçok alıntıya yer veren çok sayıda başka çalışma yayınlamıştır. Mevcut *Epitome* ise, yazılarından yapılan alıntıların sonradan tedvininden meydana gelmiştir.[6] Büyük hukukçulardan sonuncusu Herennius Modestinus'tur (3. yüzyıl). *Fragmenta Vaticana* (4. yüzyılın ortası), Papinianus, Paulus ve Ulpianus'tan iktibasların yanı sıra bunlardan daha ileriki tarihlerden *rescriptum* ve mütalaaları da içeren bir kıymetli bir derlemedir. Hukuk uzmanlarından aktarmalar yaparak

4 Robinson 1997, 3. bölüm, mevcut metinlerin eleştirel basıları, çevirileri ve çalışmaları hakkında kıymetli bir özet sunar.

5 Gordon ve Robinson 1988 metin ve çevirisinden müteşekkildir. Honoré 1962 ise Gaius üzerine yapılmış bir çalışmadır.

6 Muirhead 1880 tarafından tercüme edildi.

Roma Hukuku ile Musa Hukukunu karşılaştıran (yak. 390-438 arasında derlenen) *Mosicarum et Romanarum Legum Collatio* da ayakta kalmıştır (bkz. 7. Bölüm 7.1. Kısım).

Bu otoriteler, özgün hukuk düşünürlerinden ziyade, alim ve naşir sayılıyorlardı. Ancak onların eserleri de büyük oranlarda okunuyor ve bunlara mahkeme kararında sıklıkla atıf yapılıyordu. Bunlardan bazıları (ör. Proculus, Neratius Priscus, Celsus) daha katı ilkeli Proculusçu bakış açısını tutarken diğerleri (ör. Masurius Sabinus, Cassius Longinus, Iulianus, Gaius) daha geleneksel ve pragmatik Sabinusçu konumu tercih ediyordu. Hukuk felsefesindeki farklılıkları bazı özel, örneğin bir şeyin fiyatının nakdi mi (Proculusçu) yoksa takasta olduğu gibi ayni de mi (Sabinusçu) olabileceği gibi meselelerdeki anlaşmazlıklarından neşet etmekteydi (bkz. Gaius, *Inst.* III. 140-1). Özellikle Gaius, Paulus ve Ulpianus gibi bazıları, kavramları farklı anlasalar da Aristoteles'in ve Stoacıların doğa ve yasa tartışmalarından çok etkilenmişlerdi. Örneğin Gaius genellikle, Aristoteles'in yasal ile doğal arasındaki ayrımını içerecek şekilde hukuk ve adalet değerlendirmesini izliyordu. Gaius "her halkın kendisi için yaptığı" ve "kendine has" *ius civile*yi, bütün halklar için ortak olan *ius gentium*dan ayırmaktaydı: "Doğal aklın bütün insanlık için oluşturduğu hukuk, her yerde aynı şekilde uygulanır." Gaius burada hukuki tatbikattaki müşterekliğin, makuliyetin delili olduğunu iddia ediyordu. *Ius civile* farklılıkları ise gerçekte umumi umdelerin (ör. taahhütlerin bağlayıcılığı) uygulanmasındaki farklı biçimler demek olan yerel sözleşmeleri yansıtıyordu. Gaius böylece farklı yerel hukuk sistemlerine hoşgörü gösteren Roma Hukuku bakış açısını ifade etmekteydi. Gaius'a göre doğal akıl, aynı zamanda (ilk iktisapta da olduğu üzere) doğal hukuku da açığa vururdu, böylece aslında *ius gentium* da doğal hukuka eşdeğer hale gelirdi (*Inst.* I.1, II.65-66; krş. Iustinianus, *Dig.* I.1.9; Bakınız Honoré, 6. bölüm). Ulpianus ise aksine bu kavramları keskin bir şekilde ayırdı:

> Özel hukuk, doğal hukukun, *ius gentium*un, *ius civile*nin umdelerinden türetilmiş, üçlü bir yapıdan müteşekkildir. Doğal hukuk, doğanın bütün hayvanlara öğrettiği hukuktur; çünkü insan türüne özgü olmayıp bütün hayvanlar için müşterektir [...]. Bundan bizim evlilik dediğimiz kadın ve erkeğin birlikteliği, çocuk doğumu ve onun yetiştirilmesi çıkar [...]. *Ius gentium* bütün insanların riayet ettiği hukuktur. Doğal hukukla aynı kapsamda olmadığı basitçe kavranabilir, çünkü doğal hukuk bütün hayvanlarda müşterek iken, *ius gentium* sadece insanların kendi aralarında ortaktır. (Ulpianus, *Inst* I *ap.* Iustinianus *Dig.* I.1.1).

Ulpianus bu ayrımı kullanarak örneğin "herkes, doğal hukuka göre tabii ki özgür doğduğundan" kölelik ve buna bağlı olarak azat etmenin *ius gentium*la alakalı olduğu sonucuna varmıştı (Ulpianus, *Inst* I *ap.* Iustinianus *Dig.* I.1.4; krş. 3-4). Ulpianus bu noktada Tryphoninus (*Disputationes* VII *ap.* Ius-

tinianus *Dig.* XII.6.64) ve Florentinus'la da (*Institutiones* XII *ap.* Iustinianus *Dig.* I.5.4) hemfikirdir (bkz. Caryle 1936, cilt 1: 39). Ancak ne yazık ki doğal hukukla *ius gentium* arasındaki can alıcı ayrım hukukçuların günümüze kalan metinlerinden daha fazla aydınlanmamaktadır. Olağan veya makul olarak gördükleri şeyler için kullandıkları anlaşılan "doğal" kavramının kullanımını da açıklamamaktadırlar (Levy 1949, 7; Kelly 1992, 57-63).

Hukuk kavramıyla alakalı olarak hukukçular, Yunan hatip ve filozoflardan eklektik bir biçimde istifade ettiler. Örneğin Marcianus, Demosthenes ve Chrysippus'u alıntıladı. Nitekim Demosthenes'e dayanarak herkesin hukuka itaat etmesinin neden gerektiğine ilişkin üç sebep sıralamıştır: "Bu bir keşif ve Tanrı'nın bir hediyesidir."; "Bilge insanların bir kararı, iradi ve irade dışı bütün hataların düzeltilmesidir."; "*Polis*te yaşayan herkesin ona göre yaşamak zorunda olduğu ortak mutakabattır [*sunthêkê*]." Papinianus *lex*i "bilge insanların kararı" ve "devlettin içinde müşterek muahede" olarak tanımlarken de bu bakışı aksettirmiştir (*Definitiones* I *ap.* Iustinianus *Dig.* I.3.1). Marcianus, "üstün stoacı bilgeliğin filozofu" Chrysippus'a da başvurmuştu: "Hukuk bütün ilahi ve beşerî meselelerin hükümranıdır. Hem iyi hem de kötü insanları murakabe ve idare etmeli, onlara rehber olmalı; bu yolla adalet ve adaletsizliğe ilişkin bir ölçü oluşturmalı ve siyasi varlıklar için doğal olarak yapılması gerekenlerin de emrini ve yapılmaması gerekenler için yasağı meydana getirmelidir" (Marcianus, *Institutiones ap.* Iustinianus *Dig.* I.3.2., çev. Watson). Ulpianus da hukuk (*ius*) ile adaleti (*iustitia*) sıkıca birbirine bağlayan benzer bir görüşü dillendirmişti: Hukuki bilgelik (*iuris prudentia*) "İlahi ve beşerî meselelere dair bir farkındalık, adalet ve adaletsizliğin bilgisidir." (*De Ulpiani fragmentis* I *ap.* Iustinianus *Dig.* I.1.10). Ulpianus da biraz kapalı bir biçimde, *ius civile*nin ne doğal hukuku veya *ius gentile*yi tam olarak takip ettiğine ne de tam olarak onlardan saptığına ve ayrıca müşterek hukuka eklemeler ve çıkarmalar yoluyla oluştuğuna işaret etmiştir (*Inst.* I *ap.* Iustinianus *Dig.* I.1.6). Hukukçulardan kalan yazılardan hukukun doğasıyla alakalı başka söyleyecek çok az şey vardır.

(M.S. 284 yılında başlayan) Dominatus dönemi boyunca imparatorlar, mutlak siyasi gücü ellerinde tuttular. Geç İmparatorluk, önceleri imparatorun Tanrı, sonradan Hristiyanlığın zaferiyle Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak görüldüğü şarki bir despotizme benzemeye başladı. Hukukçular, bağımsız bir yetkeden yoksun kalarak, tüm yasama yetkisine sahip imparatorun basit müşavirlerine irca oldular. Bununla birlikte hem imparatorlar hem de yurttaşlar, imparatorluk sathında tatbik edilebilecek kapsamlı ve tutarlı bir hukuk sisteminin yokluğunun ve buna duyulan acil

ihtiyacın farkındaydı. Bu dönemin başında, İmparator Diocletianus (hük. 284-305) zamanının iki devlet görevlisinden ismini alan *Codex Gregorianus* (yak. 291) ve *Codex Hermogenianus* (yak. 295) İmparatorların *rescriptum*larını sistematik hale getirmeye teşebbüs etti.[7] Hukuk kaynaklarındaki tutarsızlıkları halletmek amacıyla İmparator II. Theodosius da takip eden karar usulünü ihtiva eden *Lex citationum*'u yürürlüğe koydu (426): Papinianus, Paulus, Ulpianus, Modestinus ve Gaius'un yazılarının takibi ve ikincil olarak da onlar tarafından atıfta bulunulan diğer hukukçuları takibi; eğer bu beşli hemfikir değilse, çoğunluğun takibi; eğer çoğunluk yoksa, Papinianus'un takibi; eğer Papinianus mesele hakkında bir şey söylemiyorsa, hakimin kendi takdirini kullanması. İmparator, bu usulü yetersiz bularak önceki kodları, kanunları ve hukuki kanaatleri kamu hukukunun tutarlı ifadesi olarak bir araya getirmeyi amaçlayan *Codex Theodosianus*'u ilan etti (bkz. Mommsen ve Meyer 2002-2005; Pharr 1952; Harries ve Wood 1993; Harries 1999). Ardından sonraki yasaya öncelik verilmek üzere yasalar tarihlendirildi. *Lex citationum* hukukçulara yapılan atıflar bakımından sürdürüldü. *Codex*'in kendisi on altı kitaba bölünmüştü ve bunlardan on biri el yazması halinde günümüze ulaştı. Diğer kitaplardan parçalar, daha sonraki eserlerde, özellikle *Codex Iustinianus*'ta (528-555), *Lex Romana Visigothorum*'da (506) ve Barbar Germenlerin *codex*lerinde korunmuştur. Batı Avrupa'nın büyük kısmında doğrudan Roma yönetimi sona erdikten sonra, Roma hukuk düşüncesi Yeni Roma'da, Konstantinopolis'te devam etti.[8]

6.2. Cicero

Eğer "hukuk felsefesi", müstakil bir alanı tanımlayan dar anlamıyla, siyaset felsefesinden ayrılacaksa, Antik Roma düşünüşünde çok az özgün olan bir hukuk felsefesi olduğu görülür. Ancak hangi sebeple olursa olsun hukuki kavramlar, bu dönemin felsefi söyleminde geniş ve hayati bir kullanıma sahipti. "Yasa"dan ve çeşitli hukuki kavramlardan istifade özellikle Stoacılıkla ilintilidir. Platonculuğun Roma hukuku düşüncesinde çok mühim (Aristotelesçiliğin ve Epikurosçuluğun ise daha küçük derecede) bir tesiri olsa da bu, sebepsiz değildir.[9] Roma hukuk felsefesinin daha tipik yazarları –Cicero, Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius– bu bölümün ka-

7 Bu bağlamdaki anlamıyla "kod" (ing. *code*) kelimesi, rulo biçiminde değil de sayfalardan oluşan kitap olarak neşredilmiş eserleri belirten *codex*'in tercümesidir.

8 Romalı hukukçuların hukuk anlayışına ilişkin daha derin bir tartışma için bu Külliyat'ın 7. cildinin 1. bölümüne bakınız. *Iustinianus Codex*'i ve tarihsel ehemmiyeti hakkındaki daha derin bir tartışma için bu kitabın 10. bölüm, 10.1. kısmına bakınız.

9 Lucretius (M.Ö. 99-55) bu dönemde yaşamış olmasına rağmen, düşüncesi diğer birçok Romalı mütefekkirden ziyade Epikurosçularla daha yakından ilişkilidir (ve bu kitabın 5. bölüm, 5.5. kısmında ele alınmaktadır).

lan kısmının odağı olacaktır. Onların hukuk felsefesine yaptığı en önemli katkı olarak görülen doğa yasası fikrine de özel bir dikkat gösterilmelidir.[10]

Felsefi gelenekte "yasa" ile "doğa"yı mümbit bir felsefi rabıta içine sokan Platon'du (bkz. bu kitapta 3. Bölüm). Erken Stoacılık bu fikirleri, alimler arasında tartışmalı kalacak biçimde daha da ileri götürdü (bkz. Inwood 1999; Vander Waerdt 1994c ve bu kitapta 5. Bölüm, Kısım 5.6.).[11] Doğa yasası (veya erken dönem Stoacıların daha çok tasdik ettiği "müşterek yasa", *koinos nomos*) Zeus'un ve bilgenin, neyin yapılıp neyin yapılmayacağı hakkında emirler veren mükemmelleştimiş akılcılığıdır; sözkonusu emirlerin şümulünü bu iki türden biri oluşturur. İlk olarak müşterek hukuk akıl sahibi faillere, kendi mükemmelleştirilmiş akıl ve doğalarıyla uyumlu olarak faziletli bir biçimde eylemde bulunma komutunu verir. Bu emirler, böyle bir umumilik seviyesinde istisnadan muaftır; ama bunlar zorunlu olarak eylemlere istikamet verici bir niteliği haiz değildirler çünkü yapılacak faziletli şeyler genellikle değişebilir koşullar tarafından belirlenir. İkinci olarak bu yasa, özel koşullarda bir kişinin yapması icap eden şeyleri belirleyerek ilgilinin nasıl hareket etmesi konusunda daha somut bir rehberlik vazifesini üstlenir. Ama bunu bir kez yaptığında, faziletli eylemde bulunma ana buyruğunu niteleyen istisnadan muaf oluşunu kaybeder. Şu halde doğa yasası her zaman emirle yüklüdür; ama eğer cihanşümul ise, bir ölçüde şümulü muğlak olmalıdır ve eğer eyleme istikamet verecek kadar belirliyse de istisnaları kabul etmelidir (krş. Inwood 1999). Bu, hukuki anlayışın felsefi düşünüşe tamamen makul bir tatbikidir. Aynı zamanda yasalar veya kurallar ile ahlaki davranışlar arasındaki ilişkiye dair (Aristoteles'in yasalarla ilişkisinde hakkaniyeti tartışırken kabul ettiği) umumi gerçeği de yansıtır. Şöyle ki doğaları gereği yasalar, adalete erişmenin temel amacına varılmak isteniyorsa, esnek bir yorumu gerektiren müphemiyete sahiptir.

Bu Stoacı fikirler, kariyeri Geç Cumhuriyet'in en çalkantılı yıllarını kapsayan Romalı devlet adamı ve filozof Cicero'ya da (doğ. M.Ö. 106) tesir etmişti. O, kamu görevine ilk kez M.Ö. 75 yılında seçildi, M.Ö. 63 yılında konsüllüğü kazandı ve Marcus Antonius'un yardakçıları tarafından M.Ö. 43 yılında öldürülünceye kadar içten içe çürümekte olan Cumhuriyet'in durumuyla meşgul oldu. Erken yaştaki eğitimi Yunan felsefesi hakkındaki derin bir çalışmayı içeriyordu ve hayatı boyunca felsefi eserler okuyup yazmaya

10 Roma Hukukuna Stoacılığın etkileri meselesinde ayrıca Colish 1985, 6. bölümüne bakınız. Daha genel olarak da Johnston 2000, 622-3, 630-3'a bakınız.

11 Striker 1996b'deki ve Mitsis 1993'teki görüşlerle karşılaştırınız. Mitsis 1994, Vander Waerdt 1994c ve Inwood 1999 tarafından ileri sürülen doğa yasası anlayışıyla belirgin olarak çelişen bir anlayışı büyük bir gayretle savundu. Bu bölümün maksadı için ise erken Stoacılık hakkında daha asgari bir görüşü muhafaza etmek makuldür.

devam etti. Cicero'nun mevcut tartışma için en önemli iki eseri, siyasal kudretinden yoksun bırakıldığı, ama istikrarlı bir seçkin kitlesinin aydınlanmış önderliği ve yüksek derecede bir toplumsal bağlılıkla nitelenen Eski Roma Cumhuriyeti idealini korumak için hâlâ can attığı M.Ö. 50'li yıllarda kaleme aldığı *Devlet Üzerine* ve *Yasalar Üzerine*'dir.[12] Bu eserler, Cicero'nun Roma bağlamında Platon'un taklit edilmesi tasarısının bir parçasıydı; Platon'un *Devlet*'i ve *Yasalar*'ı, Cicero için bu eserleri tasavvur ederken aşikar örneklerdi.[13]

Bunlar, Roma hukuk felsefesinin dikkatimizi çeken ilk eserleridir. Cicero *Devlet Üzerine*'de devleti örgütlemenin geleneksel Romalı biçiminin, varılabilecek bir ideale en yakın biçim olduğunu serdederek en iyi anayasa hakkındaki geniş kapsamlı münakaşayı bize sunmuştur. Bu münakaşada Akademi kuşkuculuğunun temsilcisi hem (adaletin tek tip bir kaynağı olduğunu savlayan) Stoacı doğa yasası teorisinin hem (adaletin çeşitli insan toplumlarında fayda işlevi olduğunu ileri süren) Epikurosçu konvansiyonculuğun karşılaştırıldığı örnektir. Cicero'nun doğa yasasının konumuna duyduğu yakınlık açıktır.[14] Ama en azından *Yasalar Üzerine*'deki öğretinin Stoacı niteliğinin ikircikli olduğu olgusu da not edilmelidir. Cicero Stoacılığa ne kadar yakınlık duyarsa duysun, Stoacı şahsiyete sahip ne kadar çok karakter kullanırsa kullansın, bu eserler Platon'a öykünmedir ve Cicero temayül olarak olduğu gibi kendi seçimi nedeniyle de Akademi'dendir. Akademi'deki hocalarından biri olan Aşkelonlu Antiokhos erken Akademi, Peripatetik ve Stoacı felsefenin temel uyumunu savunmuştu; bu ekolün birçok üyesinin şiddetle reddedeceği bir konum olmasına rağmen Cicero kendini bu görüşten etkilenmekten kurtaramadı.

Cicero üzerindeki Stoacı etki, Hrisippos'un *Yasa Hakkında* kitabının ünlü mukaddemesinin çevirisini, kendi *Yasalar Üzerine* I.18'e dahil etmesinde görülebilir. Ancak Cicero'nun bu eser boyunca Stoacı düşünceleri bu

12 Cicero bu dönemde kaleme aldığı daha az Platoncu bir eser olmayan *De oratore*'de Roma Hukuku ile Romalı hukukçuların düşünsel kaynaklarına ve doğruluğuna müthiş bir hürmet gösterir. Bu, *Leg.* I.14-17'deki izafi göz ardı etmeyle mühim bir karşıtlık oluşturur. Cicero, hukuka felsefi yaklaşımında, Roma Hukuku geleneğinin temel belgesi olan XII Levhanın merkezi önemini serdetmekle, kendi zamanındaki hukukun fiilî durumuyla mücadele etmekten daha çok ilgilenir (bkz. 6.1). *De oratore*'deki felsefeden anlamayan hatipler gibi, felsefeden anlamayan hukukçular da Romanın düşünsel kültürünün canlılığına çok az katkıda bulunmuşlardır.

13 Vander Waerdt 1994a'da, Cicero'nun *Devlet Üzerine* ve *Yasalar Üzerine* eserlerinin Roma hukuk biliminin gelişimi üzerine etkisine dair bir değerlendirme yer almaktadır. Bu iki eserin mükemmel bir umumi izahı için Bakınız Atkins 2000, kısım 5.

14 *Devlet Üzerine* III, Stoacı Diogenes'in Carneades'e verdiği ünlü cevap üzerine kurulu adaletin doğal olduğu görüşünün bir müdafaasını içerir. Bu yüzden bu müdafaanın Stoacı delillendirmesi, *Yasalar Üzerine* I'deki öğretiden daha sağlam olabilir.

okula ve filozoflarına değil, "bilgili" kişilere atfetmesi son derece manidardır. Stoacıların açık bir şekilde dile getirildikleri yerler, farklı Sokratik okullar arasındaki sınır ihtilafları ve bunların müşterek zeminine odaklanmanın önemi tartışmalarıdır (*Leg.* I.53-6).[15] Fakat sonuçta kitabın havası (I.25'teki hatırlama imasının tanıklık ettiği gibi) aşırı Platoncudur ve her ne sebeple olursa olsun Cicero Stoacılığın etki düzeyini saklamayı seçmiştir (bkz. Inwood 2003).[16] Dolayısıyla Stoacı olduğunu iddia edebileceğimiz ve edemeyeceğimiz Cicerocu temaları –verili fikrin (gerçekten de birçok noktada olduğu gibi) Stoacı olduğuna dair bağımsız bir delil olduğu haller hariç– güven içinde ayrıştırmak zordur. Argümanların büyük kısmının teselsülü bakımından belirsizlikle beraber Cicero'nun burada yazdıklarının üstünkörülüğü, bu eserlerin Stoa düşüncesinin doğa yasasının niteliği hakkındaki geniş ve iyi işlenmiş münakaşalarında neden öncü bir rol oynayamadığını açıklamaya yardım eder.

Yasalar Üzerine'nin bize doğa yasası hakkında üstünkörü bir izahta bulunduğunu iddia etmek alışılmamış görülebilir, ama bu iddianın doğruluğu metne bakılarak ispat edilebilir. Ancak ilk olarak Vander Waerdt'in şu değerlendirmesine başvurulmalıdır: Cicero'nun *Yasalar Üzerine*'deki ikili amacı "doğa yasasına dair Stoacı öğretiyi, tatbiki olarak istifade edilebilecek hale getirmek üzere yeniden biçimlendirmek ve [Roma] *ius civile*sini tadil edilmiş Stoacı öğretiyle uyumlu hale getirmek üzere yeniden biçimlendirmektir (Vander Waerdt 1994a, 4867). O, bu tasarının emsalsiz ve emsalsiz bir biçimde etkisiz olduğunu savlamıştır. Vander Waerdt'in amacı, Roma hukuk düşüncesine bakıldığında Cicero'nun tasarısının etkisiz olduğunu göstermektir; fakat bu metnin Latince veya Yunanca kaleme alınmış Geç Antik felsefede de görece önemsiz kaldığı doğrudur. *Yasalar Üzerine*'nin tam tersi bir biçimde, günümüze parçalı olarak kalmış *Devlet Üzerine*'nin ise Antik dönemde kuvvetli bir tesiri vardı. Bu konuda Zetzel'in düşüncesi (1999, xxi; ayr. Bkz. Atkins 2000) kesinlikle doğrudur: Cicero *Yasalar Üzerine*'yi hiçbir zaman tamamlamadı; hatta M.Ö. 51 yılında üzerinde çalışmayı

15 Cicero'nun Antiokhosçu bir ruhla Stoacılar ile Akademililer arasındaki farklılığın temelde sözel olduğunu vurguladığı *Leg.* I.38'de bakınız.

16 Bu konu burada daha uzun tartışılmayacaktır, ama şimdilik küçük bir gözlem yapılabilir. Doğa yasası ile pozitif hukuk arasındaki tenakuz *Off.* III. 68-9'da ortaya konulmuştur. Bu kitapta Cicero, Stoacı kaynağı Panaetius'un kendisine çalışacak çok az şey bıraktığını kaydederek Akademi diliyle kendini bilen bir şekilde konuşur. Bu yüzden *Off.* III.69'un sonunda doğa yasasına tatbik edilmiş Platoncu metaforlar (*umbra,* "gölge"; *imagines,* "imgeler") *Yasalar Üzerine*'de gördüklerimizi fazlasıyla teyit eder; şöyle ki Cicero normatif anlamda doğal olanı, zorunlu bir biçimde karakteristik olarak Stoacı olan bir şeyle değil, Platoncu idealizmle birleştirir. Bu ve bağlantılı konular hakkında ayrıca bakınız Ferrary 1995.

da bıraktı, öyle ki kendi yaşamı sırasında onu yayınlamaya değer de görmedi. –Kısmen siyasal koşullar hevesini baltaladığından, kısmen de eserin 51 yılındaki haliyle tutarlılığı ve düşünsel bütünlüğüyle ilgili ciddi sorunları çözmekten muhtemelen aciz olmasından (krş. Atkins 2000, 501-2) dolayı– eser tamamlanamayarak ölümünden sonra yayımlanmış ve yüzyıllarca görece ihmal edilmiştir.

Hem *Devlet Üzerine*'de hem *Yasalar Üzerine*'de ana fikir, dar veya sınırları belirlenmiş anlamda "yasa"nın doğaya dayandığı değildir. Cicero için çok daha önemli olan şey, adaletin doğal olduğu iddiasıdır. Cicero'nun beşerî hukuka karşıt olarak doğa yasasının bize ne sunduğunu anlattığı *Devlet Üzerine*'den sudur eden esas mesele tam da budur:

> Yalnızca [bilge kişi] *ius Quiritium*'a göre değil, filozofların yasasına göre; *ius civile*'ye göre değil, herhangi bir şeyi onu bilen ve onu kullanabilenden başkasına ait olmasını yasaklayan müşterek doğa yasasına göre, her şeyi gerçekten kendisininmiş gibi iddia edebilir. (I.27)

Bu, Stoacı paradokslardan birinin –her şey bilge kişiye aittir veya sadece bilge kişi servet sahibidir– açık bir yansımasıdır ve böylece Stoacı ideal kozmopolis varsayımının bir amacının, bilge kişi hakkındaki paradoksal iddianın doğru olduğu bir şehir yaratmak olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Cicero, kitabın ilerleyen kısımlarında (I.48-9) yasanın toplumu bir arada tutan bir bağ olduğu geleneksel düşüncesini tekrar eder ve ideal olarak istikrarlı bir toplum için zorunlu koşulun yasa önünde eşitlik olduğunu telkin eder. Bu temalar erken Stoacı ve Kinik düşüncelerden tanıdık olmasının yanı sıra en nihayetinde kökünü Platon'un *Devlet*'inden alır.

Adaletin, insanların değişebilme ihtimali taşıyan konvansiyonlarından ziyade doğal olarak var olduğu iddiası en uzun bir biçimde *Devlet Üzerine* III'te incelenir ve Cicero'nun doğa yasasını ele alışıyla en kolay birleştirdiğimiz düşünce de budur.[17] Hukuk felsefesini ilgilendiren temel felsefi iddia, adaletin de dahil olduğu ahlaki erdemlerin doğallığının ve nesnelliğinin, şeylerin doğal düzeninin yasa benzeri olması vasfından türediğidir. III. Kitap'ta yer alan münakaşa siyaset felsefesi açısından mühimdir, ama neredeyse hiçbir şey herhangi bir *yasa* anlayışına dayanmıyor gibidir. Erken

17 Lactantius'un *Inst.* VI.8.7-9'unda muhafaza edilmiş *Yasalar Üzerine* III'ten bir alıntı Hrisippo'sçu doğa yasası kavramının sarih bir ifadesini sunar. Alıntı şöyle başlar: "Esasında hakiki yasa, doğayla uyumlu, bütün insanlara yayılmış, tutarlı, ezeli aklıselim sahibidir; emrederek münasip eylemlere davet eder, yasaklayarak yanlış yapmaktanalıkoyar." Cicero'nun *Leg.* I.18'de Hrisippos'un *Yasa Üzerine*'sinden yaptığı, doğa yasasının pratik bilgelik olduğu sonucuna varan çevirisiyle karşılaştırınız. Bu tür yasanın, Cicero'nun *Yasalar Üzerine*'sindeki ütopyacı doğa yasayı niteleyen aynı değişmezlik ile zamansal ve mekansal olumsallıklardan bağımsızlık vasıflarını haiz olduğu dile getirilmektedir (aşa. bkz).

Stoacılarda ve Platon'da olduğu gibi, Cicero da doğal adalete ilişkin argümanını "hukuk" dilinin terimleriyle donatmıştır, ama bu elbise kağıttan daha incedir.

Özel yasaların doğal temelleri olduğu yolundaki kesin iddia (adaletin genel kurumlarına karşıt olarak) farklıdır ve savunulması çok daha zordur. *Yasalar Üzerine*'nin başında, özellikle de II. Kitap'ta öne sürülen iddia budur. Bu savunulması çok zor bir görüştür; zorluğunun sebebi kısmen, Cicero'nun, (Stoacı terimlerle ifade edilmiş) "ütopyacı" doğa yasası ve adaletin erdemi hakkındaki büyük iddiasını, *Devlet Üzerine*'de taslağını çizilmiş devlet hakkındaki özel anayasal düzenlemelerle bağlama taahhüdüdür. *Yasalar Üzerine*'de bu taahhüdü üzerine aldığı, izleyen satırlar işaret etmektedir:

> Scipio'nun *Dev*let Üzerine'nin altı kitabının içindeki en iyisi olduğunu gösterdiği devlet biçimini müdafaa ve muhafaza etmek istediğimizden; bütün yasaların bu tip devlete uygun olması, ahlakın yerleştirilmesi gerektiğinden; yazılı yasaların cezalarına güvenemeyeceğimizden, doğadaki adaletin köklerini arayacağım ve tartışmamız bütünüyle bu doğadaki adalet öncülüğünde gelişecek. (I.20, çev. Zetzel)

Keza *Yasalar Üzerine* II-III'te özel yasaların izahı (teorik olmaktan ziyade emredici bir üslupta), bilge insanın veya tanrının mükemmelleştirilmiş pratik ussallığından başka bir şey olmayan ütopyacı doğa yasası anlayışının hülasasıyla başlar; tadile veya ilgaya konu herhangi bir yasanın *eo ipso*[*] yasa olamayacağı iddiasının tekrarıyla da desteklenir.

Adaletin (ve sonuç olarak diğer erdemlerin de; bkz. *Leg.* I.42-3) doğal temelleri olduğuna yönelik çok daha genel ve daha az zorlayıcı bir iddianın aksine doğa yasası olduğu iddiası şu iki şeyden birine karşılık gelmek durumundadır. Ya –Cicero açıkça, Hrisippos'un *Yasa Hakkında*'sının mukaddimesini çevirdiğinden ve yasayı *recta ratio* (*orthos logos,* "aklıselim") ile özdeşleştirirken Stoacı tanımlardan yararlandığından, Hrisipposçu doğa yasası olarak da isimlendirebileceğimiz– Tanrıların, Zeus'un veya mükemmelleşmiş insan zekasının mükemmelleşmiş akılcılığı demek olan ilahi bir yasa (I.18-19, 21-27) ya da tanrıların ve bilgelerin mükemmel ilahi yasasıyla ilişkileri vasıtasıyla doğa temelli bir yönetimde bulunan ve onu oluşturan yasalar vardır.

Bu metinde doğa yasası kavramının nasıl üstünkörü ele alındığını görmek için, fikirler daha yakından incelenmelidir. Eğer doğa yasasıyla – Hrisipposçu doğa yasası anlayışı olan- Zeus'un ne yapılması gerektiğini emreden ve ne yapılmaması gerekiyorsa yasaklayan mükemmelleşmiş akılcılığını kastediyorsak, bunun şümulünün *Yasalar Üzerine* I boyunca ve II. Kitap'ın başlangıcında, erdemlerden, akılcı doğamızın mükemmelleştiril-

---

[*] Sadece bu olgu nedeniyle. -çn

mesi ve kozmosun ilahi doğasıyla uyumlaştırılması yoluyla hakiki Sokratik faydanın takibinden mürekkep olduğunu keşfederiz. Dolayısıyla bu emirler, erdemli davranmaya yönelik, eylemlere yeterince rehber olamayacak ve bu yüzden *hukuki* gereklilikler açısından az veya çok içi boş buyruk türlerinden olacaktır.[18] Fakat eğer doğa yasası ile, *Devlet Üzerine*'de tasavvur edilmiş devlet türüne tam olarak uyacak yasalar olan *Yasalar Üzerine*'nin kalanındaki verili, ayrıntılı ve geniş şümullü düzenlemeleri anlayacaksak, Cicero için sorun daha da keskinleşir: Bu kitaplarda verdiği yasalardan herhangi biri, toplumdaki yazılı veya konvansiyonel örneklemeleri önceleyen şekilde (*Leg.* II.8, 10-11, I.19), herhangi bir tür yasa olmaması sonucuna katlanmak pahasına (II 13-14), olması gerektiğini iddia ettiği gibi daimi, değişmeyen, tadil edilemez, geri alınamaz yasalardan mıdır? Cicero'nun "yasalar"ını okuyan hiç kimse, Cicero'nun tarihsel imgelemindeki idealleştirilmiş cumhuriyetin bu hükümlerinin, bu ölçütleri sağladığını iddia edemeyecektir.

Şu halde *Yasalar Üzerine*'den elde ettiğimiz şey, adaletin doğal temellerine ilişkin güçlü ve mühim bir argümandır. Bu, Cicero'nun hukukun ve adaletin kökeninin, insan doğasının ve özellikle de zihnimizin, işlevimizin, diğer halklarla doğal hısımlık ve birliğimizin kavranışında bulunacağını ilan ettiği I.16'da başlar.[19] Cicero, I.21-35 arasında da diğer bütün yasaları temellendiren sabit bir yasanın ilahi kökenini ileri sürer; bu, kendinde ilahi zihnin bir vasfıdır, ama kendi doğamızı ilahi olanla paylaştığımızdan, biz insanlar ve toplumumuz bununla bağıtlıdır. Tanrısal kuvvenin faaliyete geçirilmesini sınırlayan insan arazlarıdır ve öyle ki ilahi yasayı taklit etme çabası beşer olarak bizim için doğal bir şeydir. İnsanın erdemde mükemmelleşmesi bizim doğal gayemizdir, öyle ki en azından kendimiz mükemmelleştirmek ve hakiki doğamızda uygun yaşamak istersek, ilahi aklın mükemmelleşmesinin bizim üzerimizde yasa benzeri bir yetkesi olacaktır.

İnsan erdeminin tabiiliğine ve ilahi olanla hısımlığına dair kapsamlı felsefi argümandan, doğa yasası hakkındaki genel Hrisipposçu iddia vuku bulur: Doğa yasası, insan davranışlarıyla alakalı bütün normatif savların temeli ve ölçütü olarak işlev gören beşerî ve ilahi mükemmelleşmiş akıldır. Bu iddia, tüm Stoacı ahlak geleneğinin müşterek mirasıdır (I.37-9).

---

18 Bkz. Inwood 1999. En iyi ihtimalde (Vander Waerdt 1994c tarafından ileri sürüldüğü gibi) şümulü, durumsal istisnalara tabi "uygun eylemler" (*kathêkonta*) olacaktır. Ancak *Yasalar Üzerine*'de kullanılan manasıyla zorunlu olarak sabit ve değişmez "yasalar" olması icap etmez.

19 Bu tabii Cicero'ya ve hatta Stoacılara özgü bir fikir değildir. Yine de Stoacı toplum ve siyaset düşüncesinde sürekli olarak başvurulur ve Cicero'nun *Yasalar Üzerine*'den on yıl sonra kaleme aldığı *Yükümlülükler Üzerine*'de temel önemi haiz olarak ortaya çıkar.

Yasalar Üzerine I'deki denge içinde Cicero, *Devlet Üzerine*'de yaptığı gibi, adaletin doğallığını ileri sürmüş, ama kitap ilahi köklerimize ve ilahi doğamızın ehemmiyetine vurgu yapan retorik bir sonla noktalanmıştır. Ancak her bir eserde de görünüşte adaleti temellendiren doğa olgularının kendinde yasa gibi olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur; sadece adaleti yarar üzerinden temellendirmeye karşı ve (doğal insan sosyalliğinin de dahil olduğu) beşerî ile ilahi tabiatın sürekli ve değişmez olgularına dayandırma lehine argümanlar vardır. İlahi, bilge, tam akılcı vs. olan, gerçekten beşerî varlığa ve insan toplumlarına "yararlı"dır; adil davranış da bu yararlılığın bir parçasıdır.

Yasalar Üzerine'de mükemmelleşmiş pratik akıl ve bundan doğan bütün erdemlerin, bu mükemmelleşmeyi emreden insan doğasının vasıflarının muazzam bir incelenmesiyle desteklenmiş Hrisipposçu anlamda "yasa"yla doğrudan özdeşleşmesini buluruz.[20] Ancak bu ahlaki ve akılcı mükemmelleşmenin yasa benzeri niteliği, aklın emir bildirici ve otoriter doğası tarafından tüketilmiş gibidir. Bu seviyede başka hiçbir şey özel olarak yasa benzeri değildir; bu soyut doğa yasasından somut ahlaki kurallar da türetilemez.[21] Yasa benzeri şeylerin vasıflarının göz önüne serilmesi, ideal devletin özgül vasıflarıyla beraber II ve III. Kitap'ta yer alır. Cicero için mesele, bu iki doğa yasası türünü birbirlerine kendisinin iddia ettiği biçimde bağlamaktır. Ama bunu yapmakta tamamen başarısız olur ve irtibatı ilan ederken yaptığı vurgu muvaffakiyetsizliğinin altını çizer. Hatta kendisinin ortaya attığı ilahi ütopik kriterleri karşılayan maddi bir yasa örneği de temin edemez.

Kısaca Cicero, Stoacı doğa yasasının birçok çağdaş öğrencisinin kendilerini içinde buldukları aynı dilemma içine kendini atar: Mükemmelleşmiş akılcılıkla eşdeğer ütopyacı bir yasaya veya herhangi bir mükemmellikte görülmesi icap eden talepkar ve esnek olmayan ölçütleri karşılamakta kaçınılmaz bir şekilde başarısız olan maddi bir yasaya... Bu yüzden Stoacı doğal yasanın çağdaş bir eleştirmeni, doğrudan veya dolaylı Cicerocu bir tesirden dolayı Cicerocu bir bağ içinde olabilir. Cicero'nun *Yasalar Üzerine*'nin tasarısını burada aşırı bir tutarsızlık görmeye başladığından kısmen terk ettiğini tahmin etmek tahrik edicidir. Cicero belki de "yasa" terimini hakkında kelime oyunu yapmadan maddi bir doğal yasaya sahip olamayacağını fark etmiştir.

---

20 İlahi yasanın veya doğa yasasının temel vasıfları II. Kitabın başlarındaki bölümlerde tekrarlanır.

21 Bu aynı zamanda Schofield 1999b, 767, esp. n. 54'teki görüştür: "Doğa yasası düşüncesi bazen ahlaki kurallar kodunu ima eder şekilde ele alınmaktadır [...] Ama *kathêkonta* bir sistem oluşturuyormuş gözükmesine rağmen, gerçekleştirdiği olgu, yukarıda işaret edilen çağrışım yelpazesine sahip doğa yasasının kaynaklarıyla bağlantılı değildir." *Leg.* I.18-19

Cicero'nun bununla birlikte kendi ahlak felsefesinde hukuk kavramlarını daha fazla ve etkili bir biçimde kullandığı doğrudur. En önemli örnek belki de ahlaki karar alışın (belirli bir ölçüde), hukuki davada *formula* ("usul kuralları") ışığında önündeki dosya için doğru hareket tarzı üzerine karar veren hakimin hukuku saptaması örneğindeki gibi düşünülmesi gerektiği fikridir. *Yükümlülükler Üzerine*'deki birçok kısım bu fikri yansıtır (öz. III.19-22; bkz. 1999, 120-6). Bu bağlamda kaydedilmesi gereken can alıcı olgu, hukuki kavramların tatbikinin hem doğa yasası fikrinden epey bağımsız, hem de *Yasalar Üzerine*'deki önermelerden iddia edilebileceği gibi felsefi olarak daha değerli olduğudur.

6.3. Seneca

Genç Seneca'nın yaşamının (yak. M.Ö.4-M.S.65) çoğu hem kamusal faaliyetlerle hem de eğitim ve yazıyla geçmiştir. Seneca Nero'nun hocasıydı ve Nero tahta çıktıktan sonra Burrus'la beraber uzun yıllar iktidarı paylaştı. Burrus'un ölümünden sonra ise Seneca gözden düştü ve kendi isteğiyle inzivaya çekildi. Bilahare imparatoru öldürmeye yönelik bir tertibe karışmakla suçlandı ve intihar etmesi emredildi. Tragedyaları kadar düşünce tarihçilerinin çokça ilgisini çeken düzyazı eserleriyle de tanınan, kuşağının en kabiliyetli yazarlarından biri olarak, hukuktan alınan fikirlerin felsefi kullanımına dikkate değer katkıda bulunmuş Cicero'dan bir sonraki Romalı düşünürdür. Cicero'nun aksine, Seneca Stoacı olduğunu beyan eder; ama bu onu geleneksel Stoacı argüman ve öğretilerin düşüncesiz bir tercümanı haline getirmez. Zira o, kendi ekolüyle hemfikir olmamaya ve bağımsız bir zihin durumu içinde Romalı okuyucuların ilgisini çekebileceğini farz ettiği felsefi sorunlar vasıtasıyla düşünmeye sürekli hazırdı (bkz. Inwood 1995). Çalışmalarının tamamında hukuk düşüncesinin çeşitli biçimlerini tam da bu ruhla kullandı. Çünkü Seneca Cicero gibi, kısmen yaygın hukuki eğitimi ihtiva eden bir kültürel ortamda hatip olarak eğitim gördü ve Iulius-Cladius çağının kayda değer farklı koşullarında olsa da, o da siyasette etkin bir filozoftu.

Bazı durumlarda Seneca'nın "gerçek dünya"da veya dar anlamda hukuku, zamanının düzenlemeleri ve konvansiyonları olarak anladığı görülür. Seneca örneğin *De ira* (*Öfke Üzerine*) adlı eserinde sürekli olarak yasayı, öfkeli bir adamın tipik nitelikleri olan denetim kaybı ve tarafgirlik olmaksızın, cezalandırmaya kadir, ölçülü ve duygudan ari bir güç olarak takdim etmiştir (I.16.5-6). Bu, "yasa" için sıradan bir çağrışımdır. Halbuki yasanın esnek olmadığı, çoğu zaman ahlaki teemmüle ve kıymetlendirmeye rehberlik etmede gereken inceliği karşılamakta yetersiz olduğu tanıdık bir

fikirdir.[22] Seneca *De beneficiis* (*İyilikler Üzerine*) adlı risalesi boyunca, özellikle de III. Kitap'ta, hevesli bağışçı ve minnettar alıcı arasındaki ahlaki bakımdan dikkate değer ilişkinin yasalaştırılamayacağını ileri sürerek bu noktayı kabullenir. Seneca yine *Öfke Üzerine*'de yasanın çoğu zaman haddinden fazla kısıtlı bir odağı olduğunu vurgular:

> Burada bütün yasalar karşısında masum olduğunu iddia edebilecek kim var? Farz edelim biri edebildi: Sadece yasanın gayesi için "iyi" olmak, masumiyetin ne kadar dar bir biçimidir! Uygun eylemler için kılavuz ilkeler, yasalarınkinden çok daha geniş bir alana yayılır. Sadakat, terbiye, cömertlik, adillik, ve onur, çok daha fazla şey gerektirir; bütün bunlar alenen ilan edilmiş yasaların [*publicae tabulae*] kapsamı dışındadır. (II.28.2)

Daha ilginç olan, Seneca'nın çeşitli hukuki fikirlerden yaratıcı ve geniş bir biçimde istifade etmesidir. Bilhassa doğa yasaları hakkındaki stoacı kavramlaştırmadan genellikle çok da tartışılmayan bir dizi uygulamada faydalanır.[23] Bu neredeyse kesin olarak, Cicero'nun Latin geleneğinde kanonik halde getirdiği başarışız deneyimin biçimi içinde doğa yasası "sorunu"nu çözmeye çalışmadığındandır. Augustinus ve Lactantius, ilahi yasa ile beşerî yasanın alanları arasındaki ilişki hakkındaki tefekkürleri için Seneca'dan daha çok Cicero'ya bakarlar. Hıristiyan yazarların, aşikar biçimde Stoacı olan Seneca'dan ziyade açıkça Platonculaşmış Cicero'ya yüzlerini dönmeleri belki de şaşırtıcı değildir; çünkü aşkın değerlerin Platoncu izahı teolojilerinin gerekliliklerini daha iyi karşılamaktadır. Cicero'nun *Devlet Üzerine*'sinin VI. Kitabı'nın sonundaki "Scipio'nun rüyası"nın Hıristiyan okurlar arasında gördüğü rağbet, Cicero'nun daha sonraki yazarlar üzerinde iz bırakmasına olanak sağlayanın sadece klasik düz yazı üslubu değil, aynı zamanda eserinin içeriği de olduğunu gösterir.

Seneca doğa yasası üzerinde kalem oynattığında bunu kendine özgü felsefi kudretini ve zafiyetini aksettirecek bir mahiyette yapıyordu. Bu yüzden doğa yasası kavramını istimalinde daha az biçimciydi; Cicero'nun aksine, usulen belirli felsefi sorunlara çözüm olarak bile bunları kullanmayı denemiyordu. Ama doğa yasası fikrinin çeşitli yaratıcı tatbikatları yönünden birçok felsefi meseleyi düşünmüştür. Hiç kuşkusuz aralarında bağlantı olmakla beraber bu tatbikler aşağıda özetlenen beş kullanımla tasnif edilebilirler: 1) Stoacı etiğin temel ilkeleri, hayata dair "doğa" yasaları olarak düşünülür. 2) İnsan doğasının asli sosyalliği, biyolojik doğamızda kökleri-

22 Bu hususlar hem Platon hem de Aristoteles tarafından dile getirilmiştir.

23 Bunun detaylı bir izahı Inwood 2003'te verilmiştir. Senaca'nın doğa yasası tartışmalarında ihmal edilmesi, Stoacı gelenek içindeki bir yazar olduğu nazara alındığında hayret vericidir. Örneğin G. Watson 1971, onu hemen hemen görmezden gelir. Ama Senaca'nın hukuki kavramları ele almasındaki gerçekçiliği ve hukuki kesinliği teyit eden Düll 1972'ye bakınız.

ni, Stoacı değer öğretisinin ilkelerine göre daha açık bir şekilde bulan doğa yasası türünün, özgül bir durumudur. 3) Fiziki dünyanın temel tekdüze faaliyetleri de "yasalar" biçiminde ele alınır ve aynı şekilde 4) Tanrının inayetiyle bütün akıl sahibi hayvanların yararı için tertiplenerek ilahi olarak düzenlenmiş bütün kader sistemi de böyledir. Ama Seneca için doğa yasası için kilit anlam 5) ölümün doğal ve kaçınılmaz bir olgu olmasından, terimin diğer bütün anlamlarından yararlanan bu doğa yasasından sudur eder.

(1) Seneca, en mühim eserlerinden biri olan *Epistulae Morales*'te (*Ahlak Mektupları*), yasa fikrini doğrudan ahlaki kavramlara tatbik etmiştir: Yasa mefhumunu böylece, hayatımızın umumi yönetimi hakkında düşünülmesi için felsefi bir araca dönüştürür. "O halde ne? Felsefe yaşam için bir yasa değil midir [*vitae lex*]?" (*Ep.*94.39). Burada "yasa" terimini lafzi anlamında kullanmadığı açıktır. Felsefenin "hayat için" bir "yasa" türü olduğu iddiası, akla, felsefenin geleneksel tanımlaması olan "hayat sanatı"nı (*technê tou biou*) getirir ve bu, "doğa yasası"na etik olarak önemli bir anlam verir. Seneca çoğu zaman umumi ahlaki ilkelerin tarif edilmesinde de benzer bir dil kullanır. Örneğin Seneca *İyilikler Üzerine*'nin son kitabında, ahlaki ilerleme kaydedenlerin, yani *proficientes*'lerin sadık kalması ve pratik kararların bütünün nirengi noktası olarak kullanılacak değişmez büyük ahlaki ilkeleri hülasa eder[24]:

> Onun utanç verici olan dışında hiçbir şeyin kötü olmadığını, onur verici olan

24 Ama böyle yasaların umumi olduğu ve somut vakalarda bilgeye ne yapılması gerektiğini kabul ettiremeyeceğini anımsamak mühimdir. *Ben.* II.18.4'i göz önünde bulundurunuz (krş. *Brev. Vit.* XV.5): "Yapmaları gereken her neyse bundan keyif alan, kendi zihinleri üzerinde denetim kudreti bulunan, kendileri için istedikleri yasayı ilan eden ve ilan ettikleri yasaya itaat eden bilgelerden bahsetmediğimi defaatle hatırlatmama müsaade ediniz [...]" Bilgelerin kendine koyduğu yasa açıkça, doğa yasasıyla uyumlu olacaktır. Ama onlar bunu, yükümlenmek durumunda oldukları dışardan kabul ettirilen bir zorlama olarak deneyimlemezler. Aksine yasa mevzu bahis konu hakkında ne yapılması gerektiğine dair kendi kararlarıdır. Bu alıntıda Seneca, insanların günlük olarak almak zorunda oldukları özel ahlaki bir karar türü olarak kimden bir lütuf göreceğine dair tercihleri değerlendirmektedir. Ama yasanın kendi kendilerinin kararları olması olgusuna rağmen, şu ana kadar tahkik edilmiş alıntıların altında yatan doğal ilkelerde derin köklerini bulunduğu hiç şüphesizdir. 70. mektupta da bu böyledir. Bilge kişi yaşayabildiği kadar değil, yaşaması gerektiği kadar uzun yaşar ve birinin ne kadar uzun yaşamasının kararını verecek etkenler, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'teki hassas ahlaki teemmülünün izahından aşina olduğunuz durumsal ayrıntı türleridir: "Nerede, ne şekilde yaşaması ve neyi yapması gerektiğini görecektir. Yaşamının uzunluğunu değil, her zaman yaşamının niteliğini düşünecektir." (*Ep.* 70.4-5). Şartlar bazen, tehdit edici şartlara hızlıca teslimi (70.5-7), bazen de bir ertelemeyi işaret eder (70.8-10). Bu durumlara nasıl yaklaşılabileceğine ilişkin özel bir değişkenlik vardır. Bu yüzden Seneca genelleme yapar: "Harici kuvvetler 'ölümü' çağırdığında, önce mi davranmak yoksa beklemek mi gerektiği sorusu hakkında evrensel bir beyanda bulunamazsınız. Çünkü sizi her iki yöne itebilecek birçok mülahaza vardır." (70-11).

dışında da hiçbir şeyin iyi olmadığını bilmesini; hayatındaki ödevleri bu ölçütlere göre paylaştırmasını; bütün ödevlerini bu yasanın gereğince üzerine almasını ve tamamlamasını; variyeti ne kadar büyük ve muazzam olursa olsun, kendilerini hırsa ve ihtirasa vakfeden ve zihinlerini miskin bir eylemsizlik içinde bırakan fanilerin en sefil olduğuna karar vermesini sağlayın. (VII.2.2)

Şeylerin temel değerlerini belirleyen ve bunun üzerinden *leges totius vitae* ("bütün hayat için yasalar") (*Ep.*95.57)[25] ve *vivendi iura* ("yaşama için yasalar") (*Ep.*119.15) kümesini oluşturan "ahlaki yasalar" bunlardır. Bu "yasa" türü seciye gelişimine rehberlik etmede kullanılabilir (*Ep.*108.6). Aynı zamanda Epikürcü ilkelere göre bile[26] variyetin ve zevkin hayatımızda oynadığı role bir hudut çekmeye hizmet eder ve tercihlerimizde atıfta bulunacağımız bir ölçüt olma işlevi görür.[27]

(2) Hukuki fikirlerin ahlaki ilkelere tatbiki başka yerlerde de ortaya çıkar. İlkelerden biri (*Ep.* 95.51-3) bütün beşerî varlığın temel bir ortaklığı olduğunu ileri sürer (krş. Cicero, *Off.* III.20-22). Ona göre, doğa biz hepimizi kan yoluyla hısım (*cognati*) yapar ve hemcinsimiz insanlar için bir aşk aşılar; yani hemcinsimiz kişilerle temel sosyal bağımızı öne süren temel ahlaki ilke de doğanın yasasıdır. Bu ahlaki ilkelere düzenli olarak hukuk diliyle özellikle *İyilikler Üzerine*'de müracaat eder. III.18.2'de "beşeriyet yasası" (*ius humanum*) köle ve özgür herkesin ortak insanlığının ifadesidir; VII.18-19'da Seneca kana susamış tiranın eylemleri neticesi kırılan "beşerî yasanın bağı"nı (*societas iuris humani*) hatırlatır[28]; aynı tür bir temel bağa, *İyilikler Üzerine* IV.17.3'te (ayr. bkz. *Clem.* I.18.2, 19.1-2'e) doğa yasası olarak müracaat edilir.[29] İnsanlar arasındaki doğal bağların yasa gibi olduğu fikri doğrudan, aklın evrensel idaresi demek olan kozmopolis düşüncesiyle bağlantılıdır. Kinik iddialarda köklerini bulan ve erken Stoacılar arasında Zeno ve Hrisippos'a ilaveten *Yasalar Üzerine*'de (özellikle II.5'te) Cicero tarafından benimsenen bu fikir, Seneca'da da gözü-

25 Bu, *Nat.* 3 *Pref.* 16'da görülen "yasa"nın kullanımı olabilir: "Bir kişiyi özgür kılan *ius Quiritum* değil, doğa yasasıdır." Doğa yasası içindeki özgürlük hakkında krş. *Ep.* 65.20-22. Bütün bu durumlarda doğa yasası içindeki özgürlüğümüzü oluşturan şey, hayatımızın asgari değerini görme, bundan kolayca vazgeçme kabiliyetimizdir. Ama hayatı kıymetlendirme, tam da Stoacı etiğin temel aksiyolojik iddialarından biridir. *Ep.* 70.14-15'te ölümün yasasına ilişkin benzerlik vardır: Ebedi yasa ölümü bizim için kolaylaştırır; bu olgu, insan otonomisiyle ilişkisi içinde *Ben.* VI.3.1'de vurgulanır.

26 *Lex naturae*'nin, Epikürcü etiğe göre doğanın koyduğu hududa atıfta bulunmak amacıyla kullanılması için bkz. *Ep.* 4.10, 25.5, 27.9.

27 *Kanôn* (veya atıfta bulunulacak "ölçüt") olarak yasa Hrisippos'un *Yasa Hakkında* (*SVF* 3.314) kitabının mukaddimesinde görülür; ayr. bkz. Cicero, *Leg.* I.18

28 Bu yine Cicero'nun Caesar'ın tiranlığı karşısında *Yükümlülükler Üzerine*'deki görüşüyle karşılaştırılabilir.

29 *Ep.*48.2-3'te bu bağlar, "insanlığın müşterek yasası" olarak isimlendirilir.

kür. Parçalı bir şekilde elimize ulaşan *De otio* (*Kamu İşlerinden Uzakta*) adlı risalesinde önemli bir rol oynamasına rağmen, Seneca'nın Stoacı siyasal düşünce yorumu[30] aklın evrensel yönetimi fikrini başka türlü kapsamlı bir şekilde kullanmamıştır:

> Burada iki farklı kamusal alan, iki farklı hükümdarlık olduğunu kavramamız icap ediyor. Bir tanesi, Tanrılarla birlikte insanların da dahil olduğu, içinden şu veya bu köşesine baktığımız değil, sınırlarını güneşle ölçtüğümüz büyük ve gerçekten herkesçe müşterektir. Diğeri ise, doğumun tesadüfiliği sonucu kaydolduğumuzdur; bununla Atina veya Kartaca ya da bütün insanlara değil, sınırlı sayıdaki insana ait başka kentleri kastediyorum. Bazıları kendilerini aynı anda her iki hükümdarlığa da, hem daha büyüğüne hem daha küçüğüne vakfeder; bazıları ise ya birine ya da ötekine... (IV.1)

(3) Seneca aynı zamanda hukuk dilini ve hukuki fikirleri, tekbiçim doğa süreçlerini veya bunları belirleyen ilkeler olarak bilinen doğa yasası kavramını ifade etmek için kullanır. Altı çizilen kavramlar sabitlik, keyfî olmama ve dolayısıyla güvenilirliktir. Örneğin Seneca *Öfke Üzerine*'de, Tanrıları ve doğal dünyayı, insanın ehil olduğu kinci bir zihniyetle tasarlamanın mantık dışılığını vurgular:

> Bize yardım eli uzatan veya zarar veren şeylerden hiçbiri hiçbir zaman özellikle bize yönelik değilken; denizin hırçınlığından, sel gibi yağmurlardan ve uzamış karakıştan Tanrıları suçlayanlar, hakikatten bihaber olanlar veya delilerdir. Çünkü kozmosun yazı veya kışı geri getirmesi için *biz* bir gerekçe değiliz; onların kendi yasası var, ilahi meselelerin hallolduğu yasalar... Eğer böyle büyük olayların değerli nesneleri olduğumuzu düşünürsek, kendimizi yüksekten görmüş oluruz. Bu yüzden bu şeylerin hiçbiri bize zarar vermek için değil, daha çok yardım etmek için gerçekleşir. (II.27.2)[31]

---

30 Seneca'nın siyaset felsefesi hakkındaki kendi özgün mülahazasını belki de en iyi temsil eden, günümüzde parçalı olarak ulaşmış, Nero'ya ithaf edilen *De Clementia*'dır. Söz konusu eser açıkça (Roma siyaset geleneğini çarpıcı bir biçimde terk ederek) Helenistik monarşi rejimleri geleneği içinde *princeps*in (birinci yurttaş) rolünü yeniden biçimlendirir. Bu metin, erken Yunan ve Yunan monarşi öğretilerini aktarıyor ve bir siyaset yazısı türü olan *speculum principis*in (hükümdarların aynası) ilk örneklerinden biri olarak öne çıkıyorsa da, kitapta (siyasi düşüncenin aksine) hukuk felsefesine ilişkin çok az şey bulunuyordu. Buna rağmen *Clem I.19*'da hoşgörünün *par excellence* bir krallık erdemi olması iddiasını güçlendirmek için doğa yasası yardıma çağırmış ve tartışmanın seyri esnasında mühim ama nerdeyse hiç özgün bir argüman olmayan, krallığın, hayvan alemiyle yapılan bir kıyasa dayanılarak doğal olduğu argümanını ortaya atmıştır. "Kral" arı, hem otoritesinin doğal meşruluğu hem de bu otoritenin kullanımındaki mutedilliği konularında insan krallar için bir örnektir: "Kralın kendisinin iğnesi yoktur." Eski entomolojideki bariz hatalar bir kenara konulduğunda, kraliyetin hoşgörüsüne ilişkin dillendirilen bu retorik argümanın çok küçük bir felsefi kuvveti vardır.

31 Krş. *De providentia* I.2; *Ep.* 65.19, 117.10 ve sık sık *De naturales quaestiones* boyunca (ör. *Nat* III.15-16, VI.1.12)

(4) Senaca, hukuk dilini sadece düzenli, öngörülebilir ve istikrarlı bir şekilde vuku bulan bireysel hadiselere hasretmez. Gerçekten umumiyetle hukuk dilini kozmosun geniş ve daha kapsamlı vaka örüntülerine atıfta bulunmak için de kullanır; bunun kaderle aynı şey olduğunu sıklıkla açık bir şekilde belirtir. Bu, *De providentia*'da (*Tanrısal Öngörü*) çok sarihtir:

> Bir şeye mecbur edilmedim ve iradem karşısındaki hiçbir şeye tahammül etmedim. Bu Tanrının kölesi olduğumdan değildir; her şeyin kesin ve ebediyet için konulmuş bir yasaya [*lege*] uygun olarak ilerlediğini bildiğimden onu tasdik ediyorum. Kader bize yol gösterir; doğumumuzun ilk saati her insan için ne kadar zaman kaldığını belirler. (V.6-7)

Bu yasa benzeri istikrar ve öngörülebilirlik, Tanrı akılcılığının vasıfları olarak da ifade edilebilir (*Nat.* I Pref. 3; krş. II.35ff). Bir noktada da, "bu dışşal itkinin Tanrıları mecbur etmediğini göz önünde bulundurun. Aksine kendi iradeleri, onlar için ebedi bir yasadır." der (*İyilikler Üzerine* VI.23.1) Tanrılar akılcı kararlarıyla kendileri için yasa yaparken biz insanlara da bizim yaşamlarımız için en itimat edilebilir çerçeveyi sunarlar, çünkü zaten muhtemel en iyi düzenleme olarak belirlenmiş olandan dönemezler: "Onlar herhangi bir acz halinden değil, en iyi olandan sapmayı tercih etmediklerinden, bu yolu yürümede kararlı olduklarından sebat ederler" (VI.23.2). Bu yasa benzeri ilahi hükümler, insanlığın en üst çıkarları dikkate alınarak inşa edilmiştir.[32]

Tabii, kaderdeki olayların yasa benzeri bir akılcılık tarafından idare edildiğini bilmek bir şey; ne olabileceği hakkındaki ayrıntıları bilmek ise epey başka bir şeydir. 101.5 mektubunda Seneca "Muhakkak ki zaman 'sabit bir yasa' tarafından, ancak karanlıklar içinde ilerletilir. Bununla birlikte benim emin olmadığım şey hakkında doğa kesinse, bundan bana ne?" der. Seneca başka bir yerde ise, her ne olursa olsun *bunun* sabit bir yasadan kaynaklandığını bilmenin faydalı olduğunu ileri sürer; başka bir yerde de bu ilahi yasa olduğundan bu bilginin Tanrılara karşı sadakatin can alıcı bir öğesi olduğunu müdafaa eder (*Ep.*76.23). Kendi ölümümüz gibi böyle nahoş neticelerin (istikrarlı, öngörülebilir, müşfik bir planın parçası) bu yasa tarafından idare edildiğini anlamamak, kabul etmemek deliliktir. Böylesi beklentiler hakkındaki günlük belirsizlik, biçarelik membaıdır; bunun akılcı çözümü, her günü, sonuncusuymuş gibi yaşamaktır (*Ep.*101.7-8)

(5) Seneca doğanın işleyişini yasaya görünümü veren şeyin bir parçası olarak doğa tarafından dayatılan değişim ve dönüşümlerin kaçınılmazlığına aşırı derecede yoğunlaşmıştır. Genel doğa yasalarının bu vasfı hakkındaki ilgisi öyle güçlüdür ki bunu metaforun ayrı bir tatbiki olarak düşü-

32 *Ep.*16.5-6'daki hukuk dilinin altında da benzer değerlendirmeler yatar.

nülmesi ve buna "fanilik yasası" (*lex mortalitatis*) denmesi anlamlıdır (bkz. *De ira* II.28.4; krş. *De vita beata* XV.5; *Nat.* VI.32.12; *Ep.*94.7, 123,16). Tabii bu, teselli bağlamında öne çıkar. *Consolatio ad Helviam Matrem Annem Helvia'ya Tesselli*) VI.8'de (Seneca insanların doğumunu ve ölümünü idare eden "yasaya ve doğanın gereği"ne (*lex et naturae necessitas*) atıfta bulunur ve aynı eserde sonradan açık bir şekilde eğer ölümü bir ceza değil de doğanın yasası olarak görürsek, ölüm korkusunu yenebilmeye kadir olacağımızı iddia eder. *De Consolatione ad Marciam*'da Seneca (10. Kısım, özellikle 10.3, 10.5) insan yaşamını idare eden yasaya göndermede bulunur. "Doğumun yasası" (*lex nascendi*) fani ve geçici varlıklar olduğumuzdur; bu yasanın koşul ve şartları altında hayata gelindiğinden kaçınılmaz şey vuku bulduğunda bundan makul bir şekilde şikayet edemeyiz. Tabii bu fikre başka yerlerde de karşılaşılır. Mektup 77.12'de Seneca hepimizin içine doğduğu fanilik yasasının özelliklerini tekrarlar: Bu, sabit ve müesses, zorunlu, öngörülebilir ve anlaşılabilir, tekdüze olarak herkese uygulanabilirdir. Ölüm, hepimizin içinde yaşadığı tarafsız ve doğru şartları temsil ettiğinden insanlar için bir yasadır. Beşerî alandaki her adil hukuki rejim gibi doğa, tabiiyetinde olan herkese aynı şekilde davranır (*Ep.* 30.11).

Doğanın yasası, iyi beşerî yasalarla aynı vasıflara sahiptir ve bu nedenle bizim akılcı bağlılığımızı emreder. Tıpkı Sokrates'in *Kriton*'da Atina Yasalarına, adil bir anlaşma içinde bunlar altında yaşayacağına dair rızası olduğundan itaat etmesi gibi[33]; tasavvur edilen Stoacı da aynı şekilde *Cons. Marc.* 17-18'de yaşamın ve ölümün tehlikelerini sükunet ve metanetle karşılar. Çünkü, hayatla yapılan genel anlaşmanın bir parçası olarak seçtiği şey bu riskleri oluşturur ve bu şart ve koşullar 17. kısımda ortaya attığı gibi tam ve dürüst bir şekilde açığa konulmuştur ("Kimseyi kandırmıyorum"). Bu vaziyet karşısında bedbahtlıktan şikayet etmek akılcı olmayacaktır: "Bu yasaların [*leges*] konulmasından sonra, eğer bir çocuk büyütürseniz, Tanrılar her türlü kızgınlıktan muaf olur, çünkü Tanrılar size kesin olarak hiçbir şey vaat etmemiştir" (17.7). Başka yerlerde fanilik yasası olarak adlandırılan görünüşteki hayatın en merhametsiz olgusu, doğa tarafından bizlere dürüst ve samimi bir konuşma içinde takdim edilmiştir. Hepimizin bildiği –veya bildiği farz edilen– doğa olayları vardır; bunlar aleni ve tarafsız, herkesin bildiği, kamu önünde ilan edilmiş yasalar gibidir. Kişinin bu yasalar dairesinde üstlendiği her şey, kendi sorumluluğundadır. Kişinin kendi

33 *Ep.* 70.9'da belirtildiği üzere: "Sokrates aç kalarak hayatına son verebilirdi ve zehirden ziyade gıdasızlıktan ölebilirdi. Yine de otuz gününü hapiste ölümü bekleyerek geçirdi, 'her şeyin olabileceği ve bu kadar uzun bir sürenin birçok umuda zemin hazırladığı' inancıyla değil. Aksine, yasalara boyun eğmek [*ut praeberet se legibus*] ve son günlerinde dostları Sokrates'i görebilsin diye [orada kaldı]."

iradesiyle tabi olduğu yasanın tatbikinden şikayette bulunması bu yüzden ya adil değildir ya da akıl dışıdır. Benzer şekilde Seneca Mektup 91.15'te *fortuna*'nın (baht) çoğunlukla öngörülemez kudretine vereceğimiz tepkiyi değerlendirir:

> Bunlardan hiçbiri öfkelenme için gerekçe değildir. Hayatın bu yasalara göre idare edildiği bir dünyaya geldik. Eğer bu size uygunsa, itaat edin; değilse, nasıl istiyorsanız öyle terk edin. Eğer size özgül olarak adil olmayan şartlar konulursa, o halde sinirlenirsiniz; ama aynı zorunluluk güçlü ve sıradanı bağlıyorsa, bu durumda, bütün her şeyin vasıtasıyla belirlendiği bahtta uzlaşın.

Bu oldukça kısa tartışmada dahi (ayr. bkz. Inwood 2003) Seneca'nın, sofistike bir felsefi yolla hukuk kavramından istifade ettiği açıktır. Aynı ders hukuki alandan epey somut bir şekilde aldığı yargı (*iudicum*) veya yargılama (*iudicare*) fikrini kullanımından da çıkarsanabilir (bkz. Inwood 2004). Tıpkı Cicero'nun ahlaki karar alma sürecinin en iyi nasıl yürütülebileceği konusundaki izahının praetor mahkemelerindeki usulden yararlandığı gibi (bkz. bir önceki kısım ve Inwood 1999), Seneca da hukuk dilini ve hukuk kavramlarını kullanarak bir dizi değerli felsefi ve ahlaki fikir geliştirmiştir.

6.4. Epiktetos

Eserleri bugüne *in extensio* [tümüyle] kalmış Roma İmparatorluğu'nun diğer Stoacıları olan hem Epiktetos hem de Marcus Aurelius'un Antikite'de hukuk felsefesine oldukça sınırlı benzer katkıları olmuştur. Bu katkı Seneca'da görülen bağımsız gelişmeden fiilen yoksun olarak, Stoacı doğa yasası geleneğine yakından bağlıdır.

Epiktetos Roma'da eğitim görmüş bir Yunan'dır. Felsefi çalışmalarının büyük kısmı, *eques* sınıfından Musonius Rufus'la olan mesaisinden gelir.[34] Bir süre Nero'nun sarayında kudretli bir figür olan Epaphroditus'un kölesi olmuş; Flavianus döneminde filozofların İtalya'dan sürgün edilmesinden sonra Adriyatik Denizi'nin karşı kıyısındaki Nikopolis'te Stoacı bir okulu yönetmiştir. Beklenilebileceği üzere, eserleri doğa yasası ve ahlaki normların yasa benzeri niteliği hakkındaki Stoacı düşüncelerin tamamını yansıtır. Ama iki vasfı onu Seneca'dan ayırır. İlk olarak Seneca'dan çok daha fazla Stoacı fikriyatın kinik mirasıyla ilgilenir; bu onun kozmopolis öğretisini benimsemesinde zirveye çıkar. İkinci olarak ise, hukuki fikirleri yeni felsefi anlayışları şekillendirmek için yaratıcı bir yolla kullanmaya Seneca'dan (ve Cicero'dan) daha az meyillidir.

Epiktetos'un yaptığı çoğunlukla, yeni bir öğretiden çok, doğa yasa-

34 Epiktetos'un felsefi şahsiyetinin en yakın tarihli ve yetkeli genel izahı için bakınız A. Long 2002.

sı hakkındaki erken Stoacı fikirlerin işlenerek yeniden ifade edilmesidir. Ama bunu burada bırakmak haksızlık olur, çünkü Epiktetos "hürriyet" kavramıyla ilgili olarak erken Stoacı fikriyatı yeni vurgularla geliştirmiştir. Diğer Stoacılar ve Seneca gibi, Epiktetos ahlaki gerçekliklere kıyasla hukuki kurumların sınırlandırmalarını değerli buluyordu. Örneğin *Söylevler* II.1.21-8'de sadece felsefe eğitiminin sağlayabileceği ahlaki otonomiyi hukuki özgürlükle karşılaştırır. I.12'de ve başka yerlerde (özellikle "Hürriyet Üzerine" başlıklı *Diss.* IV.1'de) de Epiktetos, ahlaki tefekkürde önde gelen bir kavram olarak siyasi ve hukuki alandan aktarılmış "hürriyet" fikrine olan kendi özel ilgisini açığa vurur. Bobzien (1998, 7. bölüm), Epiktetos'un bu noktadaki özgünlüğünü göstermiştir. Epiktetos ayrıntıya girmeden hukuki bir kavramı kendine özgü ve yaratıcı bir biçimde kullanır; bununla birlikte *hukuki* içeriğin önemi epey sınırlıdır.

Epiktetos Stoacı geleneğe daha yakın olarak kaldığı yerlerde, hukuk fikri daha bariz bir rol oynar. Bu nedenle ahlaki ilkelere hukuk benzeri olarak bakmaya temayülü olduğu söylenebilir; bu fikir, ahlaki çözümlere ihlal edilemez yasalar olarak bakmaya teşvik ettiği *Enkhiridion* 50-51'de daha da billurlaşır. Stoacı ideal olan doğayı takip etme, yasaya itaat etme olarak görülür (*Diss.* I.26.1-2) ve bu biçimdeki ahlaki normlar sıklıkla, Stoacı Tanrı ve doğa eşitlemesine uygun olarak, ilahi yasa olarak ele alınır (I.29.13, 19; II.16.28; III. 17.6).

Doğa yasası hakkındaki diğer Stoacı tatbikat, Epiktetos'un coşkuyla kabul ettiği beşerî sosyal bağın doğada içkin olduğu iddiasıdır. Akıllı hayvanlar (III.7.33-5) ve "Zeus'un çocukları" (I.13.4) olarak bütün insanlar, sosyal ilişkilerin doğal topluluğuna hep birlikte bağlı olan (II.10.14; IV.11.1) kardeşlerdir; öyle ki Epiktetos, bir Epikorusçu bile bunu tanıması gerektiğini düşünür (I.23.1). Bu, insanlar için ilahi himayenin bir alametidir ve bizim kendi özgül menfaatimiz bütün bir toplumun müşterek menfaatiyle iç içedir. Bu fikirlerin çatısı doğa yasasından yararlanır, ama burada Epiktetos'un özgün katkısı, hukuki kavramlardan istifade etmekten ziyade bütün akılcı hayvanların "Zeus'un çocukları" (bkz. Inwood 1996) olduğu fikrini geliştirmesinde yatar.

Stoacıların akılcı varlıklar sıfatıyla bizim her bir diğerimizle doğal bağlantımız olduğu iddiası en başından itibaren, Cicero ve Seneca'nın bahsettiği ama Epiktetos'un defaatle kullandığı, hepimizin tek bir evrensel idarenin yurttaşları olduğumuz fikrinde ifadesini bulur. Böylece Cicero ve Seneca'yı anıştıracak bir biçimde, *Söylevler* 1.9'da Atinalı, Korintli gibi yerel yurttaşlıkla, kozmopolis bağı uzun uzadıya karşılaştırılır. Epiktetos'un burada yaptığı gibi, bu düşüncenin Sokratik kökenlerini vurgulamak onun için hayli tipiktir. Bu fikir Epiktetos'un eserlerine yaygın olsa da (II.5.26, 15.10; III.22.84-5,

24.66), onun bunu geliştirmesinde çok küçük bir yenilik görülür. Kozmopolisli olarak kişi, kendisinin de –elbette katkı sunan, ama değeri bütünün üstün değerinden türetilen sade bir– parçası olduğu (I.9.4-5, 12.7, 29.29) dünyanın ilahi nizamını (II.10.5) anlayacak akla sahiptir. Epiktetos akıllı varlıkların, Tanrı'nın yönettiği (II.14.26-7) tek bir kozmik polisin yurttaşları (III.24.10) olduğu şeklindeki bilindik fikri geliştirmekten çok uygulamıştır.

Tıpkı Seneca'nın filozofların gerçek dünyadaki devletin yasalarıyla alakalı vazifelerine ara sıra kafa yorması gibi, Epiktetos da karakteristik olarak Sokrates'e bir rol model olarak bakar. Ama Sokrates *Kriton*'da yurttaşlık yasasına sadık, *Savunma*'da Salamisli Leon'la alakalı kıssada dünyevi otoriteye karşı meydan okuyan karmaşık bir tiptir. Epiktetos da bu karmaşıklığı yansıtır (III.24.107; IV.1.160, 7.30). Umumi olarak Epiktetos'ta, bir kişinin toplumsal yasalara ve örflere sosyal sadakati ile akli bir fail olarak yüksek ahlaki ve felsefi sadakati arasındaki Stoacı denge yansıtılır. Aile üyesi ve yurttaş olarak bazı sosyal ödevlerimiz vardır (III.2.4, 3.8, 7.21). Ama her durumda en üst ödevler felsefi değerlere karşıdır, çünkü bunlar da toplumumuza en gerçek hizmetleri sunarlar (*Ench.* 24.4). Nihayetinde, ancak sadece bunlar arasındaki çatışma durumunda, Sokrates örneğini takip ederek insanların değil, Tanrıların yasalarına itaat ederiz. *Söylevler* IV.3.12'de bahsi geçen hukukçular yasaları Tanrılarınkiyle çatıştığında akli bir faili buna itaat etmeye mecbur tutamazlar. *Söylevler* I.13.5 gayet serttir: İlahi yasalarla çatışma halinde olan yasalar ve konvansiyonlar "cesetlerin yasasıdır". Doğanın yasası olarak takdir edilen kozmik ve ilahi değerlerin, sadece bizim medeni ve siyasi yaşamımızdaki muvakkat değerlere önceliğinin daha açık ve tesirli ifadesi olamazdı. Bu, gerçekten de kuvvetli bir söylemdir ama, Platoncu ve Stoacı geleneksel bir fikrin söylemi... Epiktetos'un katkısı evleviyetle, hukuk dilini ve hukuki kavramları kullanarak ahlak felsefesini düşünmek için yeni yolların yaratıcı bir şekilde geliştirilmesinde değil, bu ifade kuvvetinde yatar.

6.5. Marcus Aurelius

M.S. 161'den öldüğü 180'e kadar imparator olan Marcus Aurelius Antoninus hakkında da aynı şeyler harfi harfine dillendirilebilir. Epiktetos'tan derin bir şekilde etkilenmiş olmasına ve temel görüşlerinde Stoacı olmasına rağmen Marcus dar anlamda, ekolün resmî bir üyesi olmak veya Stoacı felsefeyi öğreten bir öğretmen olarak çalışmak anlamında Stoacı değildir. Ama kendisini örneğin Akademi taraftarı Cicero'nun yaptığı gibi, bir başka ekolün üyesi olarak da takdim etmez. Ancak o, Senaca gibi (hatta ondan daha fazla) imparatorluğun yönetici seçkinlerinin bir üyesiydi; retorik ve

hukukla birlikte felsefe eğitimi almıştı. Kısaca felsefi tefekküründe hukuki kavramların yaratıcı bir tatbikini geliştirmiş olsaydı, bu hiç de şaşırtıcı olmazdı. Ama kendisinin biricik küçük kitabı *Meditationes*'in (*Kendime Düşünceler*) bütün cazibe ve derinliğine rağmen, eserinin bu noktada özgünlükten yoksun olduğu söylenmelidir.

Bununla birlikte bu dokunaklı felsefi günlükte hukuka ve siyasete müteallik bir dizi bilindik tema açıkça göz önündedir. Seneca burada aklın zorunluluklarını doğa "yasaları" olarak ele alır ve bunları akılcı ilkelerle yönetilen kozmik devletin yasa kodu olarak görür. Ona göre doğanın en nahoş tarafı olan kendi kaçınılmaz ölümümüz bile, huzurlu bir akılcılık içinde kucaklanması gereken bir mesuliyet olarak kabul edilmelidir. Akıl sahibi bir varlık olarak tamamlanmamız da Stoacılıktaki geleneksel anlamda doğayı izlemekten geçer; siyasi ve toplumsal hayatın temeli, pratik alanda ilerletmeye vazifeli olduğumuz doğal sosyallikte yatar.

Marcus'un bu konulardaki fikriyatıyla, erken dönem Stoacı ekolününki arasındaki devamlılık, *Kendime Düşünceler* IV. 4'te (krş. III.2'yle) söylediklerleriyle Hrisippos'un görüşleri arasındaki benzerlikte barizdir.

> Düşünme yetisi biz hepimiz için müşterekse, sayesinde akılcı olduğumuz akıl da öyledir. Eğer bu da müşterekse, neyin yapılması neyin yapılmaması gerektiğini emreden akıl da müşterektir. Eğer bu da böyleyse, yasa da müşterektir. Ve eğer bu da böyleyse, o halde biz yurttaşız demektir. Ve eğer bu da böyleyse, siyasal topluluğa iştirak edebiliriz anlamına gelir. Ve eğer bu da böyleyse, kozmos deyim yerindeyse bir şehir devleti olur. Çünkü başka hangi siyasi toplulukta, bütün insan ırkının müşterek temele katılacağı söylenebilir? Bu kaynaktan, bu ortak kozmik şehirden düşünce, akıl ve yasa yetimizi türetiyoruz

Kozmik akıl, davranışlarımız için akılcı gereklilikleri şart koşar; biz de bunlara aklımıza dayanan bit tür yasa olarak itaat ederiz; bunların icrası da bizim amacımızın bir beyanı olur (II.16). Bu yasalara itaatimiz, insani bir icra eylemi olmasının yanı sıra sahip olduğumuzdan daha büyük ve değerli güçlere de itaattir. Bu büyük oranda akılcı olmanın, özellikle de kozmik ölçekte, sosyal olmayı içermesindendir (V.30; krş. VI.40, VIII.54) ve akılcılığın ulaşmamıza izin verdiği toplum hiyerarşiktir, her şeyi kucaklayan tek bir değer etrafında örgütlenmiştir:

> Her şey iç içe geçmiştir ve bunları birbirine bağlayan bağ kutsaldır. Fiilen hiçbir şey bir başkasına yabancı değildir; çünkü her şey tek bir bütün olarak düzenlenmiştir ve birlikte bir tek kozmosu oluştururlar. Çünkü her şeyden oluşan tek bir kozmos ve her şeye nüfuz eden tek bir Tanrı, tek bir töz ve bir yasa vardır. Bu da düşünme yetisi olan bütün hayvanlardaki müşterek olan akıldır. (VII.9)

Cicero'nun *Yasalar Üzerine*'de iddia ettiği gibi, paylaşılan bu akılcılık ilahi ve kozmik bir yasa üzerinde temellenir. Doğanın hiyerarşisinde rolümüzü oynayarak (*Med.* IX.9; II.9; VII.5) ve hemcinslerimiz insanlarla akılcı bir doğayı paylaşmaktan vuku bulan toplumsallığa riayet ederek (XI.1.2), talihsizliklerimize rağmen ortak iyiyi teşvik etmeye çalışarak (V.8.3, 7.5) kendimizi tamamlanmış bireyler olarak buluruz. Bu temel sosyal mensubiyet bizi kendimize yabancılaştıramaz; çünkü sosyalliğin kökeni bizim akılcı doğamızdadır, buna uygun olarak yaşamak da uhrevi bir hayatı meydana getirir (I.17.5; II.9, 5.3, 9.1, 10.2). Umumi çerçeve, insani akılcılığın, sosyalliğin ve doğallığın hepsinin, bireyler olarak bizler için sonuçta *doğru* olan, bizi evren ve hemcinsimiz insanlarla bağlayan bir yaşam biçimine ve bir seciye türüne yönlendirmesidir (V.29; VII.11).

Doğaya uygun bu yaşam türü, Stoacı özgün anlamıyla kozmopolittir (X.15) ve bu kozmik doğa, temel ahlaki ve siyasi mükellefiyetlerimizin kaynağıdır (VIII.12; IX23,2; XI.10). Stoacı seleflerini takip eden Marcus, sadece temel ahlaki değerlerle olan ilişkimizi, siyasi ve hukuki fikirleri örnek alarak anlamamız gerektiğini savlamakla kalmaz, aynı zamanda bizim sosyal doğamızın kendisinin, böyle bir evrenin sosyal düzenine (eğer bir taklit değilse) kök saldığını iddia eder.

Bu fikirlere Marcus'un kitabı boyunca rastlanır ve bunlar seleflerini (söyleyebileceğimiz kadarıyla) uzak ara aşacak şekilde edebi bir kabiliyet ve tutkuyla ifade edilir. Ayrıca birçok pasajda bu fikirler Stoacılığın yanı sıra Platonculuğun etkisini sezdiren bir biçimde dillendirir. Bu, Stoacı ve Platoncu fikirlerin bütünleşmesinin bariz olduğu Cicero'nun eserleri ve Roma İmparatorluğu döneminde Platoncu hassasiyetin çarpıcı yükselmesi verili olduğunda bizi şaşırtmaması gereken bir şeydir. Ama Epiktetos'ta olduğu gibi, belirgin hukuki fikir veya kavramların felsefi önermelere yaratıcı tatbikleriyle, eğer varsalar bile, görece olarak daha az karşılaşılır.

6.6. Antik Roma'da Hak Kavramlaştırmaları

"Adalet, her insana hakkını [*ius*] teslim etme yolunda şaşmaz ve daimi sebattır." Iustinianus'un *Institutiones*'inin açılış cümlesi olan (I.1 pr) Ulpianus'a atfedilen bu beyan (*De Ulpiani fragmentis* I *ap.* Iustinianus *Dig.* I.1.10 pr.) hukukun adil olduğu ölçüde insan haklarını koruduğunu ima eder.[35] Roma Hukukunun (kişiler, şeyler ve davalardan müteşekkil) üçlü bölümlenmesinin (*Inst.* I.2.12) her biri haklarla ilintili görünmektedir. Örneğin kişi hukuku, "babanın çocukları üzerinde hakları veya hürriyet hakkının

35 Bu kısımdaki Iustinianus'un *Institutiones*'inin bütün çevirileri Birks ve Mcleod 1987'dendir.

kendisi" gibi hakları ihtiva eder (Nicholas 1962, 98). Bu aynı zamanda kölelere sahip olma ve onları azat etme hakkını da içerir (*Inst.* I.3-8).

Roma Eşya Hukuku, çağdaş mülkiyet haklarına tekabül eder. Bir şey (*res*) cismani (örneğin arazi, köler, altın vs.) veya gayrıcismani olabilir. Gayrıcismani şeyler; miras, intifa, nasıl bağıtlanmış olursa olsun borçlar gibi, hukuki haklardan müteşekkildir. Bir kişiye miras kalan maddi de olsa (örneğin bir ev) "asıl miras hakkı, bir şeyi kullanma ve istifade etme hakkı ve bir borca mündemiç hakta olduğu gibi cismani değildir" (*Inst.* II.2.2). Roma Hukuku mülkiyet ile salt zilyetlik arasında ayrım yapmıştır (*Inst.* 6.1; krş. Ulpianus *ap.* Iustinianus *Dig.* XLI.2.12). Ayrıca "evrensel olarak tatbik" edilen ve "dünyanın bütününe karşı geçerli yollarla korunan" "sınırlı ayni haklar" da tanımlanmıştır. "Söz konusu bu haklar, mülkiyetin kapsamından daha dar olmaları anlamında 'sınırlı'dırlar", ama bunlar "soyutlandıkları mülkiyet hakkı üzerinde bir sınır koyma müşterek vasfına da sahiptirler" (D. Miller 1998, 65). İntifa hakkı böyle sınırlı bir haktır: Böylece bir kişi varisine bir bahçenin çıplak mülkiyetini, ama bir başkasına da bu bahçeyi kullanma ve bundan istifade hakkını, yani intifasını bırakabilir (*Inst.* II.4.1).

Çağdaş okurlar özellikle, dava hukukunu yargı hakları açısından anlamaya meyillidirler. "Bir dava, kişinin hakkını alması için mahkemeye gitme hakkından [*ius*] başka bir şey değildir" (*Inst.* IV.6). Söylemek gerekir ki Roma hukukçuları iki tür dava arasında mühim bir ayrım yapmıştır: *in personam,* bir sözleşme veya haksız fiil sonucu olarak, davacıya borçlu olan özel bir şahsa karşı açılan davadır (ör. bir borcun itfası talebi); *in rem,* davacıya karşı herhangi bir taahhüt altında olmayan, ama bir şey üzerinde anlaşmazlık halindeki davalıya karşı ikame edilen davalardır (ör. bir evin mülkiyeti hakkındaki dava). Çağdaş okurlar için bu davaların hukuki haklar arasındaki çatışmayı kastettiği ortadadır. Nicholas (1962,100) "Romalılar haklara değil, davalara göre düşünürler; ama özünde davalardan biri bir şey üzerinde [*in rem*], diğeri kişiye karşı [*in personam*] hak ileri sürer ve buradan *in rem* haklar ile *in personam* haklar arasındaki çağdaş ikilik doğar" der. *Ius* bir sözleşmeye veya haksız fiile dayandığında bu, mütekabil bir borcu gerektiren talep anlamındaki hakka taalluk eder (bkz. Hohfeld 1923).

Dar anlamıyla hukuki haklar bir yana Post (1973, 687) Roma Hukukunda "insan haklarına yönelik gerçek bir ilgi" görür. "Ulpianus ve İmparatorluğun Altın Çağı'nın diğer büyük hukukçuları Stoacı ideallerinden etkilenerek özel ve kamu, bütün hukuku, evrensel akıl olan doğa yasasına tabi kılmışlardır. Öyle ki bunun, yasalaştırmalarda ve mahkemelerin bütün yargı kararlarında gözetilmesi gerekir." Bauman da (2000, 8-9) "Antik

Roma'da insan hakları kavramının iyi anlaşıl[dığını]" ve "Roma örneğinin çağdaş insan haklarının atası" olduğunu iddia eder. Mitsis (1999,155) "doğa yasası tarafından doğal hakların sınırlarının çizildiği, doğal insani *telos* ile topluluk ve sosyal tesanüte doğal itkisinin özel bir kavrayışına dayandığı bir izah sunan" Stoacı filozoflara odaklanır.

Bazı Latince terimler Hohfeld'in (1923)[36] ayırt ettiği "hakkın" farklı anlamlarına tekabül eder:

HOHFELD	LATİNCE
haklı talep	*ius*
serbesti, ehliyet	*libera potestas, facultas*
yetke	*dominius, auctoritas*
muafiyet, istisna	*immunitas*

Bu terimlerin bir kısmına, İmparator Konstantin'in ve Licinius'un, Hıristiyanların ve aynı şekilde paganların dinî özgürlüklerini teminat aldığı "Milano Fermanı" (313) ismiyle maruf belgede rastlanır. Tarihsel önemine ek olarak, özgün Latince metin Lactantius (yak. 240-yak. 320) tarafından *De mortibus persecutorum* 48'de, Yunanca çevirisi de Eusebius tarafından (yak. 260-yak. 339) *Kilise Tarihi* X.V1-14'de muhafaza edilmiş olup bunlar dördüncü yüzyıl Roma ve Yunan hukuk terminolojisinin koşutluğuna delil sağladığından ilginçtir. İmparatorlar "hem Hıristiyanların hem tüm insanların istediği dine inanması serbestisini (*libera potestas=eleuthera hairesis*) teminat altına alırlar." İmparatorlar "hiç kimsenin Hıristiyan ibadetlerini yapma veya kendisine uygun gelen dini takip etmek serbestisinden (*facultas=exousia*) alıkonulamaya"cağına karar vermişlerdir. İmparatorlar Hıristiyanlara dinleri üzerinde "serbest ve koşula tabi tutulmamış karar verme iktidar"larının (*libera atque absoluta potestas=eleuthera kai apolelumenê exousia*) güvencesini de sağlamışlardır. Elbette, diğerlerine de bu ehliyet/imkan tanınmıştır (*facultas=exousia*), böylece "her birey istediği herhangi bir ibadet biçimini seçmek ve eda etmek serbestisine/imkanına (*libera potestas= exousia*) sahip olmuştur." Ayrıca mülklerin Hıristiyan cemaatlerine ait olabileceğini hakkın (*ius=to dikaion*) gereği olarak kabul etmiş ve bu yapılara ait mülkiyetlerin iadesini emretmişlerdir. Ancak tabii, dinî özgürlüklere ilişkin bu haklar imparatorluk *rescriptum*uyla bahşedilmiş ve Roma Devleti'ne karşı doğal haklar olarak ileri sürülmemiştir. Zaten Konstantin'in

36 Hohfeld ve bunun Antik Yunan "hak" terimlerine tekabülü tartışması için bu kitabın 4. bölümü, 4.8. kısmına bakınız. [Hohfeld'in "hak" terimlerinin Türkçeleştirilmesine ilişkin açıklama için aynı bölümdeki çevirenin notuna bakınız. -çn]

kendisi de sonradan pagan ritüellerini yasaklayan kararnameler yayınladığı gibi Hıristiyanlıktaki sapkınlıkları da ilke olarak yasa dışı ilan etti. (Eusebius, *Konstantin'in Hayatı*, II.45.1, III.64-5; bkz. Barnes 1981, 209-10, 224-5).

Yukarıdaki argümanlara rağmen, birçok bilim insanı Eski Roma'nın hak kavramına sahip olduğuna direnç göstermektedir (kaynaklar için bkz. Tierney 1997, 15, n.11). Bu konuda iki soruyu birbirinden ayırmak yardımcı olabilir. Roma hukuk düşüncesinde "hak"kın bir karşılığı var mıdır? Romalı filozoflar ve hukukçular insan haklarının çağdaş öğretisini öncelemişler midir? Birinci soruyla ilişkin olarak Nicholas (1962, 100, yukarıda alıntılanan) "Romalılar"ın "hak terimiyle değil, dava üzerinden düşün"-düklerini ihtar etmişti. Buna karşılık çağdaş hukukçu için "birincil kavram, davalardan ziyade haklar olmuştur", böylelikle bu keskin Romalı ayrım bulanık hale gelmeye eğilimlidir. Örneğin tipik bir Roma davası olan *in rem* mülkiyetle alakalıyken *in personam* dava, bir kişinin eşyasına verilen zararın tazminini hedefler. Çağdaş haklar bakış açısından ise, davacının tazminat hakkı, davalının verdiği zarara karşı öncelikli bir hakkı varsayar. Bu da *in rem* mülkiyet hakkının, *in personam* haklar demetini içerdiği anlamına gelir.

Villey ise hakların Roma Hukukuna yabancı olduğu iddia ederek daha köklü bir meydan okuyuş gerçekleştirmiştir.[37] Ulpianus'un yukarıda alıntılanan "[a]dalet, her insana hakkını teslim etme yolunda şaşmaz ve daimi sebattır" beyanındaki "her insana hakkını" ibaresi *ius suum cuique*'in tercümesidir ve lafzi olarak da "her birine kendi hakkını" demektir. Villey *ius*'un veya "hak"kın iki farklı anlamı olduğu gözlemiyle başlar: Nesnel anlamıyla, bir durumun adil veya doğru olduğu manasına gelir ve öznel manasıyla bireysel bir özneye ait *hak* anlamındadır. Bazı yerlerde ilk anlamı açıkça ifade edilir; örneğin "yazılı *ius* yasadır [*lex*], vs." (*Inst.*I.2.3). Villey Antik Romalılar için *ius* kelimesinin öznel bir anlamı olmadığını iddia eder, çünkü kelime bu anlamı (yani yasal erk/iktidar anlamını) ancak Geç Ortaçağ'da, özellikle de Ockhamlı William'ın yazılarında kazanmıştır. Villey (1946, 217) bazı misallerde *ius*'un hakka tekabül etmediğine dikkat çekmiştir: Örnek olarak Gaius'un (*Inst.* II.14) bir ev sahibinin komşusunun oluğundan taşan suyu kendi mülkünden geçirme *ius*'una atıfta bulunur.[38] Bu vakada Villey'e göre *ius*, çağdaşların karşılıklı tarafların hakları ve borçları açısında tefsir ettikleri tüm hukuki ilişkiye gönderme yapar.

37 Villey'in iddiaları, bir dizi etkili makalede, üç cilt makale derlemesinde ve birçok kitapta ortaya konmuştur. Argümanlarının sarih ve kısa özetleri için bkz. Tuck 1979, 7-13; Tierney 1997, 15-22.

38 Bununla birlikte Gordon ve Robinson 1988 çevirisinde, "akarsu veya akıntı hakkı"nı "bir komşunun kendi binasına veya arazisine akarsu veya akıntı alması" olarak şerh etmişlerdir.

Villey (1946, 219; 1953-1954, 173) *dominium* kavramının hak kavramını gerektirmediğini, örneğin mülkiyet ile intifa arasındaki ayrımda işaret edilen bir olgu olduğunu iddia eder. Ulpianus örneğin "Bir mülkü kullanma ve ondan istifade etme hakkına [*ius*] sahip olduğunu hukuken iddia edebilecek tek kişi intifasına sahip olandır. Mülkün sahibi [*dominus*], mülk sahibinin ayrı bir kullanma ve istifade etme hakkı [*ius*] olmadığından bunu yapamaz" der (*Edict.* XVII *ap.* Iustinianus, *Dig.* VII.6.5 pr.).*

Birtakım araştırmacılar buna, Villey "Romalı hukukçuların hukuk düzenini temelde, bazı çağdaşların yaptığı gibi bireysel haklardan oluşan bir yapı olarak tasarlamadıkları"nı söylerken haklı olsa da (Tierney 1997, 18), Roma Hukukundan tüm bireysel hakları uzaklaştırarak çok ileri gittiği yanıtını verdiler. Pugliese (1954) *ius* gibi Latince bir terimin çağdaş "haklar"a tam olarak tekabül etmemesi temel olgusunun Romalılıların öznel hak kavramından yoksun olduklarını kanıtlamayacağına öne sürer. Kaser *ius* nesnel bir niteliğe sahip olsa da, aynı zamanda *meum ius*'da, "benim haklarım"da olduğu gibi öznel manada da kullanıldığına işaret eder: *Ius* birinin hak sahipliği olarak öznel bir şekilde yorumlandığında "*ius*'un nesnel anlamı da aynı zamanda bunu kasteder; çünkü hak sahipliğinin temelini, şümulünü ve hududunu tanımlar" (Kaser 1996). Zuckert de (1989, 74) şunları kaydeder: "anlamın nesnel haktan öznel hakka göçündeki kolaylığı kaydeder: Birisi hakkın, 'kendinde adil veya doğru' demek olan nesnel anlamıyla, bir başka deyişle şeyin kişiye doğru tahsisi veya ilişkisiyle başlarsa, bu dağılımdaki her birine uygun parça, kolaylıkla öznel hak türü için bir talepte bulunma iddiasının temeli haline gelir. 'Hak içinde' bulunmaktan, 'hak sahibi' olmaya geçmek kolaydır [...]" (krş. Tierney 1997, 33). Dahası Roma hukukunda "[b]izim çocuklarımız üzerindeki otoritemiz [*potestas*], sadece Romalı yurttaşların haiz olduğu bir haktır [*ius*]" (Iustinianus, *Inst.* I.9.2). Bu, Villey'in Ockhamlı'nın buluşu olarak gördüğü, kuvvetin (*potestas*) izin verilmiş kullanımı olarak hakkı ele alır. Son olarak da bilim insanları Villey'in *dominium* ve *ius* arasına koyduğu ikiliği sorgulamışlardır. Örneğin Gaius "köleler sahiplerinin [*dominorum*] yetkeleri [*potestas*] altında" olsalar da "kendi haklarımızı [*nostre iure*] suiistimal etmemeliyiz" der (*Inst* I.52). Tierney (1997, 17) burada köle sahibin kendi *dominium*'u altındaki kölenin üzerindeki kuvvetinden müteşekkil öznel hakkı olduğu iddiasını görmemenin zor" olduğuna işaret eder.

Hukuki haklar bir yana, Romalıların çağdaş anlamda doğal hakları mı yoksa insan haklarını önceledeği çetrefil meselesi vardır. Mitsis, Stoacılığın doğal haklar için felsefi bir kaynak olduğunu ileri sürer. Onun yorumuna

* Makale yazarının Villey'in görüşünü aktarırken *ius* kelimesini hak olarak bu cümlede tercüme etmesi yerinde olmamıştır. -çn

göre, bütün beşerî varlıklar doğa yasasına göre yönetilen kozmik devlete aittirler; Hrisippos'a göre de doğa yasası "doğaları siyaset olan hayvanlara neyin yapılması gerekenleri emreden ve yapılmaması gerekenleri yasaklayan doğru ile yanlışın ölçütüdür" (Marcianus, *Institutiones* I=*SVF* III.314, çev. Long ve Sedley 67R). Tıpkı bir şehrin yasasının, onun her bir yurttaşının hakları ve ödevlerini tanımladığı gibi, doğa yasası da kozmosun her bir yurttaşının (*kosmopolitês*) ahlaki hak ve ödevlerini tanımlar (bkz. Mitsis 1999, 162-3). Ama bu yorum ciddi itirazlarla karşılaşmıştır.

İlk olarak, Stoacıların hak teorisinden çok ödev etiğine tabi olduklarından bahisle itiraz edilmiştir (bkz. Sorabji 1993, 134-57). Çünkü Stoacılar iyi bir hayat elde etmeyle alakalıdırlar; bu da başkalarının haklarını tanımaktan ziyade doğaya uygun bir biçimde yaşama ve erdemli eylemde bulunmayla mümkündür. Bir Stoacı, arkadaşının mutluluğuyla ilgilendiği için değil, erdemli olmak istediği için arkadaşlık erdemini tatbik eder.

Bu itiraza karşı Mitsis (1999,168), Stoacıların bir eylemin gerekçesi ile sonucu veya gayesi arasında ayrım yaptıklarına işaret eder. "Bir Stoacı, bir kişiye yardım etmeyi, doğanın yasası tarafından emredilen bir ödeve uygun eylem olarak kabul etmesiyle gerekçelendirebilir. Ama bu eylemin gayesi, yardıma ihtiyacı olan bireyin yararıdır" (bkz. Seneca, *Ben.* VI.13.3). Stoacılar, başkalarının yararını kendi ahlaki ödevlerinin gayesi olarak gördükleri ölçüde ödev ve hak arasındaki ayrımı aşmaya kadir olurlar. Bauman (2000) Romalı bir fikir olan *ius humanum*'un ("insan hakkı") *humanitas* (himmet) ve *clementia* (merhamet) umumi ilkelerine dayandığını iddia ederek benzer bir savı ortaya atar. Bu idealin ifadesini, "insanları hemcinsleriyle kaynaştıran ve insan ırkının müştereken bazı hakları olduğuna hükmeden" toplum (*societas*) hakkında konuşan Seneca'da bulur (*Ep.* 48.3).[39] Seneca, başka beşerî varlıklara karşı ödevlerimizle alakalı şu kural veya ilkeyi (*formula*) koymuştur:

> Gördüğünüz ilahi veya beşerî her şey, birdir; bizler bir büyük bedenin parçalarıyız. Doğa bizi hısım olarak yarattı, çünkü bizi aynı kaynaktan ve aynı amaç için meydana getirdi. Bize karşılıklı sevgi ve sosyallik bahşetti. Hakkaniyeti ve adaleti meydana getirdi. Onun düzenine göre, acı çekmekten ziyade zarar vermek daha kötüdür.* Onun otoritesiyle ellerimiz yardıma ihtiyaç duyanlar için hazır olsun. Şu dize kalbinizden çıkmasın ve dudaklarınızdan düşmesin: "Ben insanım; insani olan hiçbir şey bana yabancı değildir" (Terentius, *Heautontimorumenos* 77). Bırakın da mülklerimiz müşterek olsun; çünkü doğumumuz müşterektir. (*Ep.* 95.52-3; bkz. Bauman 2000,97)

39 Yukarıda 6.3. kısımdaki Seneca'nın "doğa yasası" kavramını kullanışıyla (2) bağlantısı içinde *ius humanum* tartışmasına bakınız.

* Söz konusu cümlenin aslı "*ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi*" olup İngilizce tercümesindeki karşılaştırmanın zıt taraflarla özdeşleştirilmesi nedeniyle düzeltilerek çevrildi. -çn

Bauman'a göre bu *humanitas* ilkesi, medeni dünyayı kucaklayan ve mağlup edilmiş barbarlara bile merhamet gösteren Roma İmparatorluğu demek olan *Pax Romana* idealiyle birleşerek insan haklarının çağdaş öğretisine yol açan ahlaki bir evrenselcilikle sonuçlanır.

İkinci olarak insan hakları ilkesinin Roma Hukukunun kaba gerçekleriyle, özellikle de kölecilikle çatışır gibi görünmesine itiraz edilmiştir. Ulpianus'un adaletin bütün insanların haklarını teslim etmek olduğuna dair ilkesi, çağdaşlara "insan haklarının kutsiyetinin yankılanan bir [...] beyanı gibi gelir"; ama "Roma Hukukunda yargı tarafından korundan haklar arasında, bir kişinin bir başkasını köle olarak tutmasına müsaade etmesi olgusu göz önüne alındığında" bu ilkeye "çok sınırlı bir alanın verilmesi icap eder" (MacCormack 1998,1). Ulpianus'un kendisi doğa yasasına göre herkesin özgür doğduğunu (*Inst.* I *ap.* Iustinianus, *Dig.* I.I.3) ve "doğa yasası bahis konusu olduğunda tüm insanların eşit" olduğunu söyler (Sabinus XLIII *ap.* Iustinianus, *Dig.* L.17.32) Florentinus ise köleliği "doğaya karşı" sayar (*Institutiones* IX *ap.* Iustinianus, *Dig.* I.5.4; krş. Iustinianus, *Inst.* I.3.12). Bununla birlikte, Romalı hukukçular köleciliği bu nedenle mahkum etmezler (Johnston 2000, 621).

Bununla birlikte Amerika'nın kurucuları da dahil, çağdaş hakların savunucularının köleciliği görmezden geldikleri kaydedilmelidir. Yine de muhtemelen bazı Romalı filozoflar köleciliğin ahlaki köklerini dolaylı olarak baltalamışlardır. Mitsis (1999,102), "Stoacılar Antikçağ'da, sadece beşerî varlık olmaları ve böylece beşerî doğal bir topluluğun üyesi olmaları olgusuyla, doğal olarak bireylere ilişkin olan en güçlü anlamıyla, doğal olan haklar görüşünü geliştiren ilk düşünürlerdir" der. Seneca da "köleniz olarak çağırdığınız kişinin sizinle aynı soydan geldiğini, sizinle aynı göğün altında nefes aldığını, yaşadığını ve öldüğünü hatırlayın. Kölelerinize, üstlerinizin size nasıl davranmasını istiyorsanız öyle davranın. Kölenizle merhametle ve insanca yaşayın, onun sizle konuşmasına, plan yapmasına, yaşamasına izin verin" tavsiyesinde bulunur (*Ep.*47. 1-13, akt. Bauman 2000, 116).* Gerçekten de Romalılar köleliğin şartların iyileştirmek için ıslahat yapmışlardır (bkz. Bauman 2000, 115-200). Stoacı İmparator Antoninus Pius (161-180) kölelere zalimce davranılmasına karşı hukuki tedbirler koymuştur: "kendi kölesini iyi bir gerekçesi olmadan öldüren kişi bir başkasının kölesini öldüren kişiyle aynı cezaya çarptırılır" ve zalim efendi kölelerini satmaya mecbur bırakılır (Iustinianus, *Inst.* I.8.2). Romalılar köleliği hiçbir zaman ilga etmemiş olsalar da, filozofları ve hukukçuları,

---

* Seneca tarafından yazılmış söz konusu mektupta, alıntılanmış cümleler arasında başka cümleler yer almaktadır. -çn

doğa yasası ve doğal hakları öğretileştirerek, köleciliğin ahlaken mahkum edilmesi yolunu açtılar.

Son olarak Romalıların çağdaş hak bildirgeleri gibi yurttaşların haklarını betimleyen ve devlet iktidarını sınırlayan bir belgeleri yoktur. Bununla birlikte bazı bilim insanları Romalı yurttaşların Amerikan Haklar Bildirgesi'nde sayılan hakların habercisi olan çeşitli yasal haklara sahip olduğunu iddia ederler: ifade hürriyeti; haksız yakalama, arama ve müsadereye karşı hak; sanığın adil, jürili mahkeme tarafından yargılanma ve kendisine karşı gösterilen şahitlerle yüzleştirilme hakkı (bkz. Wiltshire 1992; Plescia 1995 ve Herrmann ve Speer 1994). Geliştirilmiş bir insan hakları öğretisini Antik Romalılara atfetmek bir anakronizm olacaksa da, öğreti köklerini Antik Roma düşüncesinde bulur.

Bu bölümdeki ilgimiz, geleneksel Stoacı veya Stoacı-Platoncu doğa yasası öğretilerinin Romalı düşünürler tarafından sadece tekrar edilen bu yönlerinden ziyade hukuktan çıkarsanan fikirlerin Roma felsefesine yaratıcı tatbikleri üzerinedir. Romalı muhitlerde çalışmakla beraber, Yunanca yazan Epiktetos ve Marcus, şaşırtıcı bir biçimde bu açıdan küçük bir yenilik gösterir. Hukuki-felsefi terimlerle ifade edilen Stoacı ve Platoncu fikirler, Stoacı okulun erken kuşaklarınca genel olarak bilinen fikirlerdir. Cicero'yla beraber daha çok yenilik yapıldığını görebiliriz, mamafih bir ölçüde de daha felsefi satırları arasında Romalı siyaset fikriyatını yeniden düşünme tasarısı içinde tutarlılığı muhafaza etmeye yönelik bir mücadeleye de şahit oluruz. –Doğa yasasında ve dolaylı olarak insan haklarında– en yaratıcı çalışma, görünüşe göre, Seneca tarafından yapılmıştır; muhtemelen bunun sebebi büyük ölçüde yaklaşımındaki yeniliktir. Hukuki fikirler Seneca için, Epiktetos ve Marcus'dan daha baskın olarak felsefi sorularla düşünme aygıtının bir parçasıdır. Yeni sorular ve bunlar üzerine bağımsız düşünüş, geleneğin sadece yeniden işlenmesinin varamayacağı sonuçlar üretir. Bu başka yerlerde olduğu gibi hukuk ve siyaset felsefesinde geçerlidir. Doğa yasası geleneği gibi geleneksel görüşlerin düşünülmeden yeniden üretilmesini sırtlamış bir konuda, böyle bir cesaret bilhassa memnuniyetle karşılanmalıdır.

İleri Okumalar

Roma hukukunun kısa tarihçeleri arasında Wolff 1951, Tellegen-Couperus 1993 (kronolojik bir tablo ve kaynakça ile) ve Riggsby 2010 (açıklamalı kaynakça ile) sayılabilir. Jolowicz ve Nicholas 1972 Roma hukukuna daha kapsamlı bir tarihsel giriştir. Robinson 1997 kaynaklara faydalı bir giriş niteliğindedir ve Buckland 1931, Schulz 1992 (ilk baskı 1951) ve Ni-

cholas 1962 hukuki kurumlara genel bir bakış sunmaktadır. Buckland 1939 ve Bürge 1999 Roma medeni hukukunu tartışmaktadır. Borkowski ve du Plessis 2005 Roma medeni hukuku üzerine faydalı bir ders kitabıdır. Stein 1988 de Roma medeni hukuku üzerine denemeler sunmaktadır. Birks 1989 eşya hukuku üzerine denemeler içerir. Crook 1967 ve Daube 1969 Roma hukukunu sosyal ve ekonomik bağlamı içinde tartışmaktadır. Watson Roma hukuku üzerine çok sayıda kitap yayınlamıştır; görüşlerinin bir özeti için Watson 1995a'ya bakınız.

Antik Roma kanunlarının faydalı derlemeleri arasında şunlar bulunuyor: Johnson, Coleman-Norton ve Bourne 1961 (İngilizce çeviri, yorum ve sözlükle birlikte), Crawford 1996 (İngilizce çeviri ve yorumla birlikte epigrafik ve diğer materyaller), Flach 1994 (erken Cumhuriyet kanunlarının yorumuyla birlikte metin) ve Elster 2003 (Orta Cumhuriyet –M.Ö. 366-134– kanunlarının yorumuyla birlikte Almanca çevirisi).

Hukukçular için ana kaynak Iustinianus'un *Digesta*'sıdır. Watson 1985'te Latince metin ve İngilizce çevirisiyle birlikte 4 ciltlik değerli bir baskı yayınlamıştır; 1998'de sadece İngilizce çevirisiyle birlikte (2 cilt) yayımlanmıştır. İlk hukukçuların yükselişi hakkında Frier 1985'e bakınız. Gordon ve Robinson 1988, Gaius'un *Institutiones*'inin Latince metnini ve İngilizce çevirisini faydalı bir sözlükle birlikte sunmaktadır. Honoré 1962 Gaius'a dair, Honoré 1982 Ulpianus'a dair ve Honoré 1994 Roma imparatorluğunda hukukçuların rolüne dair genel bir tarihtir. Pharr 1952, Harries ve Wood 1993, Harries 1999 ve Matthews 2000'de ele alınan Theodosianus Kodu'nun İngilizce çevirisidir. Romalı hukukçular hakkında daha ayrıntılı bilgi için bu incelemenin 7. Cilt, 1. Bölümüne bakınız.

Roma dönemi hukuk felsefesi için Rowe ve Schofield 2000 vazgeçilmez bir başlangıç noktasıdır: İkinci bölüm, dönemin tarihsel bir özetini ve anayasa teorisi, Cicero, tarihçiler, Plinius, Seneca, Platoncu ve Pisagorcu teori, Yosefos, İmparatorluk Stoacıları, Romalı hukukçular ve Hıristiyan yazarların ayrıntılı incelemelerini içermektedir. Algra, Barnes ve Mansfeld 2000, özellikle Schofield'in Helenistik sosyal ve siyasi düşünce üzerine yazdığı muhteşem bir bölüm olmak üzere değerli bir arka plan sunmaktadır. Schofield 1991 de çığır açan bir çalışmadır; bu kitaba vâkıf olunmadan Stoacı siyaset ve hukuk teorisi ya da antik dünyadaki doğal hukuk teorisi hakkında genel iddialarda bulunulamaz.

Cicero'nun en önemli eserleri, Zetzel tarafından giriş ve notlarla birlikte çevrilen *De re publica* (*Devlet Üzerine*) ve *De legibus* (*Yasalar Üzerine*) ile Griffin ve Atkins tarafından çevrilen *De officiis*'tir (*Yükümlülükler Üzerine*). Cicero'nun felsefi eserleri MacKendrick ve Singh 1989 tarafından tanıtıl-

mıştır. Cicero'nun hayatı ve düşünceleri üzerine pek çok kitap vardır. Rawson 1975 hâlâ çok faydalıdır, ancak daha yeni bakış açıları Powell 1995'te yansıtılmıştır. Seneca'nın ilgili bazı eserleri Cooper ve Procopé 1995'te çevrilmiştir. Seneca'nın felsefesi ve siyasi kariyerine ilişkin en iyi genel tanıtımlar Griffin 1976 ve Maurach 1991 tarafından yapılmıştır. Epiktetos'un felsefesi üzerine okunması gereken ilk eser A. Long 2002'dir. Marcus Aurelius için Birley 1966 ve 1987 ile Rutherford 1989'a bakınız.

Inwood 1999, Stoacı doğal hukuk teorisine ilişkin son dönem çalışmalardaki iki ana eğilime genel bir bakış sunmaktadır. Vander Waerdt 1994a ve 2003 ile Inwood 2003 tarafından temsil edilen "minimalist" gelenek, doğal hukukun maddi sosyal veya siyasi meseleler hakkında söyleyecek çok az şeyi olduğunu savunurken; Striker 1996b ve Mitsis 1994, 1999, 2003, Stoacı doğal hukukun maddi ahlaki ve sosyal normlardan oluştuğu yönündeki daha geleneksel görüşü savunur. Bu iki gelenek arasındaki gerilimler hakkında Brown 2009'a bakınız. Stoacıların "insan hakları"nı tanıyıp tanımadığına dair yakın tarihli tartışmalar arasında Banateanu 2001, Long 2006, Mitsis 2011 ve Bett 2012 sayılabilir. Roma hukuk ve siyaset felsefesinin çeşitli yönleri Griffin ve Barnes 1989 ve 1997 ile Laks ve Schofield 1995 tarafından derlenen makalelerde ele alınmıştır. Temporini ve Haase 1972, cilt 2'de bu bölümün temasıyla ilgili bir dizi makale bulunmaktadır.

Avrupa hukuk tarihi boyunca Roma hukukunun etkisine genel bir bakış için Stein 1999'a bakınız.

Yedinci Bölüm

ERKEN YAHUDİ VE HIRİSTİYAN HUKUK DÜŞÜNCESİ

Fred D. Miller, Jr.[1]
Türkçesi: *Emre Şimşek*

7.1. Antik Yahudi Hukuk Düşüncesine Tarihsel Genel Bakış

Yunan ve Roma hukuk düşüncesine ek olarak, Batı Hukuk Felsefesi için bir diğer önemli kadim kaynak Yahudi-Hıristiyan geleneğidir. Yahudi hukuku, Musa'nın efsanevi kanunlarından (M.Ö. XII. yüzyıl kadar erken bir tarihte) Talmud'un tamamlanmasına (M.S. VII.) kadar iki bin yılda şekillendi. Bir Yahudi mezhebi olarak ortaya çıktıktan sonra (M.S. I. yüzyıl) Hıristiyanlık, kısa sürede ayrı bir din haline gelerek Yahudilikle açık ve keskin tezatlıklar içeren bir hukuk anlayışı geliştirdi. Bu bölüm, sonraki aşamada gelişecek olan Ortaçağ hukuk felsefesi tarihini anlamak için vazgeçilmez mahiyetteki erken dönem Yahudi ve Hıristiyan hukuk düşüncesine kısa bir genel bakış sunmaktadır.

Yahudi hukuk geleneğinin kaynağı, Tanah'ta (Hıristiyanlar tarafından Eski Ahit olarak bilinen İbranice Kitab-ı Mukaddes) ve özellikle İbranicede Torah [Tevrat] olarak isimlendirilen ilk beş kitap olan Pentateuch'ta [Yasa Kitapları] bulunur.[2] Geleneğe göre, Yasa Kitapları'nın ilk beş kitabı (Yaratılış[/Tekvin], Çıkış[/Mısır'dan Çıkış], Levililer, Sayılar[/Çölde Sayım] ve Tesniye/[Yasanın Tekrarı]) Musa'nın ölümünü anlatan son ayetler haricinde Musa tarafından yazılmıştır. Ancak çoğu modern Kitab-ı Mukaddes araştırmacısı Yasa Kitapları'nı, farklı yazarlar tarafından farklı zamanlarda yazılan önceki metinlerin sonrasında redakte edilmiş hali olarak görür (Segal, 1967). Genel olarak ayırt edilmiş dört ana tabaka bulunmaktadır: J (Tanrı'nın Yehova olarak adlandırıldığı yer), E (Tanrının Elohim ola-

---

1 Louis Lomasky ve Charles Butterworth ilk taslak metninde oldukça faydalı yorumlar ve eleştiriler sağladılar. Bu bölümde yer alan İbranice İncil (veya Eski Ahit) alıntılar, "*Tanakh: The Holy Scriptures Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1985*" alınmıştır. Yeni Ahit ve Apocrypha (Doğruluğundan şüphe duyularak kutsal kitaba girmemiş yazılar), *The Revised English Bible.* Oxford: Oxford University Press, 1989 kitabından alıntılanmıştır. Diğer tüm çeviriler aksi ifade edilmedikçe yazara aittir.

2 Yaygın kullanımda, "Yahudi" dini inanç, "İbranice" dil, "İsrailli" ırka dayanacak şekilde kullanılır, fakat terimler genellikle birbirinin yerine de kullanılmaktadır. "Gentiles" (Yunanca ethnê) Yahudi olmayanları (sonradan Hıristiyan olmayanları) ve "paganları" Yunan ve Roma gibi çok tanrılı dinlere inananları ifade eder.

rak adlandırıldığı yer), D (Tesniye) ve P (rahiplerin bakış açısını yansıtır).[3] Çıkış, İsraillilerin Mısır'daki esaretten kurtulmalarını ve hukuk sistemlerinin kurulmasını anlatır (muhtemelen M.Ö. on üçüncü yüzyıl sonları). Tanrı, On Emri (Dekalog) Musa'ya Sina Dağı'nda sözlü olarak ilettikten sonra onları iki taş tablete yazdı (Çıkış, 24:12, 32:15-16, 34:28; Tesniye 4:13, 5:22) ve Musa da kendisine verilen tüm kanunları Ahit kitabında kaleme aldı. (Çıkış, 24:4, 34:27). Emirler, Çıkış 20:2-17'de kayıt altına alınmıştır (krş. Tesniye 5:6-21) ve diğer düzenlemeler Çıkış'ın geri kalanında ve Levililer'de yer almaktadır (Stamm ve Andrew 1967). Musa'nın, "Tanrı'nın önünde halkı temsil ettiğini" ifade etmesi (Çıkış 18:19), onu Hammurabi gibi Asya krallarıyla karşılaştırma imkanı verir, ancak yasaların, Tanrı'nın İsraillilerle yaptığı bir ahdin (*berit*) parçası olarak sunulması dikkate değerdir: "Bana sadakatle itaat ederseniz ve ahdimi tutarsanız, tüm insanlar arasında benim en değerli varlığım olacaksınız. Gerçekten tüm yeryüzü bana aittir, ancak benim için bir kahinler krallığı ve kutsal bir ulus olacaksınız" (Çıkış 19:5-6). İsrailliler toplu olarak anlaşmaya uyacaklarına dair yemin ettiler (24:3-8). Bu nedenle, Musa'nın yasalarına uyma yükümlülüğü, bir çeşit toplumsal sözleşme teorisine dayanıyor gibi görünmektedir: Musa'nın yasaları, İsrailoğulları üzerinde otoriteye sahiptir, çünkü onlar yasalara uymaya açıkça rıza gösterirler. Tesniye 29:14-15, orijinal ahdin, taraflarının soyundan gelenlerini de bağladığını açıkça ortaya koymaktadır.[4]

Musa'nın kanunu yalnızca medeni/toplumsal kanunları kapsamakla kalmamaktadır ("Öldürmeyeceksin", "Zina etmeyeceksin", "Çalmayacaksın", "Komşuna karşı yalan yere tanıklıkta bulunmayacaksın"; Çıkış 20:13). Aynı zamanda birçok dinî düzenlemeyi, ("Benden başka tanrın olmayacak", "Şabat gününü kutsal sayarak anımsa"; Çıkış 20:3,8) ve beslenme kurallarını da ("Oğlağı anasının sütünde haşlamayacaksınız"; Çıkış 23:19) içermektedir. Birçok suç, dinî suçlar da dahil olmak üzere ağır cezalar içermektedir: "Rab'dan başka bir ilaha kurban kesen ölüm cezasına çarptırılacaktır" (Çıkış 22:19; krş. Levililer 17:29). "Şabat günü çalışan herkes kesinlikle öldürülmelidir" (Çıkış 31:15). Yahudi hukuku, tüm erkek bebeklerin doğumdan sonraki sekizinci günde sünnet edilmesini şart koşması nedeniyle ayırt edici bir özellik göstermektedir (Levililer 12:3).

Bilim insanları, Musa'nın kanunlarının özellikle Çıkış 20:22-23:13 hükümleri ile Sümerler, Babilliler, Asurlular ve Hitit yasaları arasında birçok benzerlik olduğunu belirtmişlerdir (bu cildin giriş bölümüne bakınız). "İsrail'in, eski Doğu dünyasında yer alan komşularından bahsi geçen ka-

3 Pentateuch'un tarihselliği üzerine, Bkz: Eissfeldt 1975b.

4 Bu antlaşmalara paralel Hitit ve Asur antlaşmaları için bkz: Weinfeld 1991, 6-9.

nunları devraldığı genel olarak kabul görmektedir ve Kenanlıları İsrail ile komşuları arasındaki ortak yasaların aktarılmasında aracı olarak görmek doğaldır." (Eissfeldt 1975a, 563: Smith 1960).[5] Hammurabi kanunlarında olduğu gibi Musa'nın kanunları da kısas yasasını (*lex talionis*) tasdik eder: "cana karşılık can, göze karşılık göz, dişe karşılık diş, ele karşılık el, ayağa karşılık ayak, yanığa karşılık yanık, yaraya karşılık yara, bereye karşılık bere ödenecektir" (Çıkış, 21:23-4: Levililer, 24:17-20). Bununla birlikte, erken Yahudi hukukunda faillerin başkalarına verdikleri zararlara karşılık zararın aynısını yaşamalarını gerekli kılan ilkeye sıkı sıkıya bağlı kalınıp kalınmadığı tartışmalıdır. İki kutsal tablet, antlaşma ya da şehadet sandığına konulur ve tapınakta kutsalların kutsalı kabul edilirdi (Çıkış, 16:34, 25:16, 31:18). Son olarak da, Levililer kabilesinin, yasaları uygulamakla sorumlu bir rahip sınıfı olarak tayin edildiğini belirtmek gerekiyor (32:25-9).

Gevşek bir ittifak yapısında yer alan İsrail kabileleri Filistin'i işgal ettikten sonra Kenanlılarla ve Filistinlilerle mücadele etmek zorunda kaldılar. Bu durum Kral Davut (M.Ö. 1013-973) ve Süleyman (M.Ö. 973-933) ile zirveye ulaşan bir monarşi kurulana kadar sürdü. Tanrı Davut'a ailesinin ve krallığının sonsuza kadar mevcut olacağını ve tahtının sonsuza dek süreceğini vaat etti (2 Samuel, 7:10). Süleyman, "adaleti tesis edecek ilahi hikmete" sahip olması nedeniyle övülmektedir. İki kadının aynı çocuğun annesi olduğuna ilişkin iddiaları yargıladığı kıssa, Mezopotamya krallarının yargısal rolünü anımsatır (Krallar 1. Mektup, 3:16-28, 4:29-34, 10:23-4). Ancak Süleyman bile, çok sayıdaki yabancı eşinin hileleri sonucunda pagan tanrılarına yenik düştü. Kitab-ı Mukaddes boyunca ana tema, İsrailli olmayanlarla evlilikler, putperest tapınma ve çocuk kurban etme gibi putperestliklere karşı mücadeledir. Süleyman'ın ölümünden sonra krallığı ikiye bölünmüştür: Kuzeydeki İsrail M.Ö. 722'de Asurlular tarafından yok edilmiştir ve güneyde kalan Yahuda (Judah) M.Ö. 586'da Yeni Babil İmparatorluğu'na katılmıştır. Bu parçalanma ve gerileme döneminde bir dizi peygamber (İşaya, Yeremya ve Hezekiel) sosyal adaleti ve din reformunu savunmuştur. Yeremya, "Öğretinin (Tevrat) koruyucuları" olan rahiplerin Tanrı'yı görmezden geldiklerinden yakınır (Yeremya, 2:8).

Kral Yoşiya (yaklaşık M.Ö. 640-609 yılları arasında hüküm sürdü) Yahuda krallığını kurtarmak için dinî reformlar başlattı. "Yasa Kitabı (Tevrat)", tapınakta yeniden keşfedildikten sonra (2 Krallar 22:8), Yoşiya onu toplanmış olan halka okudu ve "Rab'bin önünde ahdi kutladılar; Rab'bin yolunu izleyeceklerine, buyruklarını, öğütlerini, kurallarını candan

5 Musa'nın yasalarının "Mısır kökenleri" olduğu üzerine daha tartışmalı bir iddia için, Bkz. Assman 1997.

ve yürekten uygulayacaklarına; bu kitapta olan yazılı antlaşmanın koşullarını yerine getireceklerine ilişkin Rab'bin huzurunda antlaşma yaptılar. Bütün insanlar ahdin altına girdiler" (23:8). Hamursuz bayramı (Fısıh bayramı) yasa kitabına göre kutlandı, putlar yasaklandı, ibadet tapınakta merkezileştirildi ve Yoşiya "Musa'nın öğretisini (Tevrat)" takip etti (23:25). Birçok araştırmacı, Yasa Kitapları'nın beşinci kitabı olan Tesniye'nin bu dönemde yazıldığına veya büyük ölçüde yeniden düzenlendiğine inanmaktadır (Driver 1902; Weinfeld 1991; Mitchell 1991). Tesniye (Yunanca "ikinci yasa"), Tevrat kelimesinin, belirli bir ritüel veya yasaya gönderme yapmak anlamında değil de, kitabın tamamına karşılık gelecek şekildeki ilk kullanımını içermektedir. Örneğin, "Kraliyet tahtına oturduğunda, bu öğretinin [Tevrat'ın] bir kopyasını Levili kahinler tarafından kendisi için bir tomar üzerine yazdıracaktır" (Tesniye, 17:18; krş. Levililer 6:2, 7; 7:1 ve tamamı). Bu pasaj krallığa beklenmedik bir atıf içerir (Tesniye, 17:14-15), bazı araştırmacılar krallık Musa'dan iki yüzyıl sonrasına kadar kurulmadığı için bu durumu anakronik olarak görmektedirler. Tesniye 12-26'da Musa'nın Kanunlarına eklenen birçok emir ve yasa listelenmiştir. Dikkate değer bir gelişme şu yasaktır: "Ne babalar çocuklarının günahından ötürü öldürülecek, ne de çocuklar babalarının. Bir kişi yalnızca kendi suçundan dolayı öldürülecektir" (Tesniye 24:16; krş. 2 Krallar 14:6). Bu, Çıkış 20:5'te vurgulanan kalıtsal ya da kolektif suçluluk ilkesiyle çelişiyor gibi görünmektedir: "Çünkü ben, Tanrın Rab, kıskanç bir Tanrı'yım. Benden nefret edenin babasının işlediği suçun hesabını çocuklarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım." Yoşiya'nın reformlarına rağmen, Yahuda kısa bir süre sonra Babilli Nebukadnezar tarafından ele geçirilmiş Yahudilerin birçoğu zorla yerlerinden edilmiştir. Babil esareti sırasında (M.Ö. 586-538) Yahudi toplumu Tevrat'a sıkı sıkıya bağlı kalarak kültürel kimliğini korumuştur. Perslerin Babil'i fethinden sonra (M.Ö. 538), Yahudilerin Kudüs'teki tapınağı yeniden inşa etmelerine izin verildi ancak Yahudiler yine de Pers yönetimi altında kaldı (M.Ö. 538-332).

M.Ö. 444 yılında Pers kralı Artahşasta, Babil'de yaşayan Yahudi katip Ezra'ya yasal yetki verdi. "Ezra kendini Rab'bin Yasası'nı inceleyip uygulamaya ve İsrail'de kuralları, ilkeleri öğretmeye adamıştı" (Ezra 7: 6, 10). Ezra'nın Yahudiye'ye dönmesine ve "Nehrin Ötesi bölgesinde Tanrınız'ın yasalarını bilen herkesi yargılamak ve bilmeyenlere öğretmek için yargıçlar ve hakimler atamasına" izin verildi (7:25). Ezra ve Levili meslektaşları toplanan kalabalığa Tevrat'ı okuyup yorumladılar (Nehemya, 8:1-3, 7-8). Tanrı'nın İsrailliileri Musa yasasına karşı isyan ettikleri için cezalandırmak üzere yabancı işgalcilere teslim ettiğini söylediler. İsrailliler haksızlık yapmış olsalar da

Tanrı antlaşmasına sadık kaldı (9: 26-33). Cezalandırılan halk, hayatta kalmalarının Musa'nın öğretisine sıkı sıkıya uymalarına bağlı olduğu sonucuna vardı ve Musa'nın yasasına itaat edeceklerine ve Tanrı'nın tüm emirlerini, kurallarını ve yasalarını yerine getireceklerine dair yemin ettiler (10:29). Ezra'nın hikayesi, âlimler ya da katipler (*soferim*) tarafından süregelen bir hukuki yorumlama (*midraş halaka**) geleneğine işaret eder. Böyle bir yorumlama gerekliydi çünkü kadim yasalara saygı gösterilmesi gerekiyordu, ancak çoğu zaman durum uygulamada tutarsız veya belirsizdir. Örneğin, Çıkış 21:5-7, bir kölenin özgür olmayı reddetmesi durumunda ömür boyu köle olacağını belirtir. Ancak Levililer 25:40, bir kölenin efendisi için yalnızca (kırk dokuz yılda bir gerçekleşen) af yılına kadar çalışacağını belirtir. Bu iki ifade çelişkili gibi görünse de yorumcular bunları uyumlu hale getirmeye çalışmışlardır: "Köleye [...] yedinci yılda özgürlüğü teklif edilecekti" (Zohar 1998, 205). Geleneğe göre, sözlü Tevrat Musa'dan Yeşu'ya, yaşlılardan peygamberlere ve son olarak Ezra tarafından kurulan ve Adil Şimon'un (yak. M.Ö. 270) zamanına kadar devam eden öğretmenlerden oluşan Büyük Meclis'e (*keneset agedola***) aktarılmıştır. Meclisin görevleri "karar verirken temkinli olmak, birçok öğrenci yetiştirmek ve Tevrat'ın etrafında bir çit oluşturmak" idi (Tractate Avot 1.1-2, akt. A. Cohen 1995, xxxvii).

Filistin M.Ö. 332 yılında Büyük İskender tarafından fethedilmiş ve sırasıyla Ptolemaioslar (M.Ö. 301-200) ve Seleukoslar (M.Ö. 200-168) tarafından yönetilmiştir. İlk başlarda İsrailliler bir miktar özerkliğe sahipti. Kral III. Antiokhos (yak. M.Ö. 198) Yahudilerin kendi yasalarıyla yönetilmesine ve baş rahibin başkanlık ettiği bir yüksek mahkeme haline gelen bir senato (*sanhedrin*) kurulmasına izin verdi. Ancak Helenleşen Yahudiler ile Ortodoks Yahudiler arasında giderek artan çatışmalar vardı, ta ki Kral IV. Antiokhos (iktidarı: M.Ö. 175-163) Yahudilerin sünnet gibi geleneklerini ve dinî uygulamalarını terk etmelerini ve "yasayı unutmalarını ve tüm kurallarını değiştirmelerini" isteyen bir ferman yayınlayana kadar (1 Makkabiler, 1:49). "Yasa için gayret göstermeye ve antlaşmaya bağlı kalma-

---

* *Midraş halaka*, geleneksel olarak alınan 613 Mitzvot'u Kitab-ı Mukaddes kaynaklarını belirleyerek ve bu pasajları yasaların gerçekliğinin kanıtları olarak yorumlayarak açıklayan eski Yahudi rabbinik Tevrat çalışması yöntemidir. -çn

** Büyük Sinagog ya da Sinod olarak da bilinen bu topluluk, Kitab-ı Mukaddes peygamberlerinin sona erdiği İkinci Tapınak döneminden (M.Ö. 516 civarında başlamıştır) Helenistik dönemin başlarına (İskender'in M.Ö. 333-332'deki fetihleriyle başlamıştır) kadar olan dönemde 120 din bilgini, bilge ve peygamberden oluşan bir meclisti. Haggay, Zekerya, Malaki (Ezra ile özdeşleştirilir), Daniel, Hananiya, Mişael, Azarya, Nehemya b. Hakalya, Mordekay ve Zerubbabel b. Şealtiel gibi peygamberlerden oluşuyordu. Bazen Büyük Meclis basitçe "Ezra ve kanun mahkemesi" olarak adlandırılır. -çn

ya" (2:27) çağrılan Yahudiler 168'de Makkabiler liderliğinde ayaklanarak özgürlüklerini elde etmişler ve M.Ö. 63'teki Roma fethine kadar bağımsız kalmışlardır. Bu dönem boyunca Yahudi toplumu "eski Yahudiliğin üç temel direği olan tek Tanrı, tek Tevrat ve tek Tapınak" düşüncesiyle birleşerek ayakta durmuştur (Schwartz 2001, 49). Ancak Tevrat üzerinde iki büyük grup anlaşmazlık yaşamıştır: zengin ve yerleşik rahip sınıfıyla ilişkili olan Sadukiler (adını Levili bir rahip olan Zadok'tan alır; bkz. Hezekiel 40:46) ve katipler sınıfından gelen, halka daha yakın Ferisiler. Sadukiler yazılı Tevrat'a sıkı sıkıya bağlılıkta ısrar ederken, halkçı Ferisiler yazılı yasanın yanı sıra sözlü Tevrat'ı da kabul ediyorlardı. Ferisiler aynı zamanda ölülerin dirilişi ve ölüm sonrası ödül ve cezanın kişinin yaşamı boyunca Musa'nın yasasına uyup uymamasına göre belirlenmesi gibi lafzi özellikleri olan Sadukilerce reddedilen fikirlere de açıktı. Ferisiler Yunan fikirlerinden etkilenmiştir ancak bu etkinin boyutu araştırmacılar tarafından tartışılmaktadır. M.Ö. III. ve II. yüzyıllarda İskenderiye'de önce İbranice Tanah, "*Septuagint*" olarak Yunancaya çevrilmiş, ardından da kutsal kitabın geri kalanı tercüme edilmiştir. Bu da Yahudi kültüründeki kavramların Yunanca olarak yeniden yapılandırılmasını gerektirmiştir. Örneğin, İbranice Torah (Tevrat) kelimesi Yunancada "*nomos*" olarak çevrilmiştir. M.Ö. II. yüzyılda İskenderiyeli bir Yahudi olan Aristobulus, Musa'nın Yunan felsefesi için bir kaynak olduğunu savunarak Pentateuch (Yasa Kitapları) üzerine Yunanca bir yorum yazmıştır.

Daha sonra İskenderiyeli Philon (Yedediyah) (M.Ö. 15?-M.S. 50) Yahudi dini ve Musa yasası üzerine Yunanca kapsamlı incelemeler yazmıştır. "Tüm yazarların en tatlısı" dediği Platon'un yazılarını derinlemesine incelemiştir (*Prob.*13). Yine de Musa'yı "Yunanlar arasında ya da barbarlar arasında herhangi bir ülkede yaşamış tüm kanun koyucuların en hayranlık uyandıranı" olarak över. Musa'nın yasaları tüm yasaların en hayranlık uyandıranıdır ve gerçekten tanrısaldır, içermesi gereken hiçbir ayrıntıyı atlamaz" (*Mos.* II.12). Philon, Musa'yı bir filozof, kral ve peygamber olarak görür (*Mos.* II.2-3). Musa yaşayan yasaydı (*empsuchos nomos*) (I.162, II.4). Philo, Musa'nın "yasaya hiçbir şey eklenmemeli ya da yasadan hiçbir şey çıkarılmamalıdır [...], çünkü hikmetli yasa koyucu tarafından atlanmış olan ve insanın tam ve mükemmel adalete katılmasını sağlayabilecek hiçbir şey yoktur" ilkesini savunur (*Spec.* IV.143). Ama aynı zamanda yasanın genellikle alegorik bir anlamda yorumlanması gerektiğini de savunur (*Leg.* III.236). Musa Tevrat'a dünyanın yaratılışıyla başlar, "yasanın dünyaya, dünyanın da yasaya karşılık geldiği ve yasaya itaat eden insanın, bu şekilde dünyanın bir vatandaşı [*kosmopolitês*] olduğu düşüncesiyle, eylemlerini tüm evrensel dünyanın uyum içerisinde

ayarlandığı doğanın amacına göre düzenler" (*Opif.* 3). Bu hukuk görüşü, Helenistik Stoacıların dünyayı (*kosmos*) bir şehir (*polis*) olarak gören görüşünü varsayar (*Opif.* 143; krş. Klement, *Strom.* 6.172 = SVF III.327). Kozmik şehir, Philon'un "doğanın doğru aklı [*orthos logos*] olarak adlandırdığı, daha uygun bir dille yasa olarak adlandırılan, uygun ve uygun olan her şeyin her bireye tahsis edildiği ilahi bir düzenleme olan" bir anayasaya/temel düzene sahiptir (Opif. 143). Philon böylece doğal hukuk kavramını kendi ilahi akıl (*logos*) fikri açısından ifade eder:

> Yanılmaz yasa doğru akıldır; şu ya da bu ölümlü tarafından yapılmış bir kural veya yozlaşabilir ve bozulabilir bir yasa yahut cansız parşömen üzerine yazılmış ya da cansız sütunlara kazınmış cansız bir kanun değil; ölümsüz doğa tarafından ölümsüz zihne kazınmış ve bozulamaz bir yasadır. (*Prob.* 46)[6]

Bu hukuk kavramının ilk Hıristiyan filozoflar üzerinde derin bir etkisi olmuştur (krş. *Opif.* 20; bkz. Goodenough 1933 ve 1940; Tobin 1983; Runia 2001, 142-3; Najman 1999 ve 2003).

Babil sürgünü sırasında Yahudilerin dünyanın dört bir yanına dağılmasıyla Diaspora başladı. Dağınık Yahudi toplulukları Tevrat'ı dikkatli bir şekilde inceleyerek dinî ve kültürel kimliklerini korumaya çalıştılar. Bu dönem aynı zamanda, maddeyi kötücül gören mistikler ve münzeviler grubu Esseniler de dahil olmak üzere birçok mezhebin ortaya çıktığı dikkate değer bir canlanma dönemiydi. En başarılı hareket olan Hıristiyanlık, Nasıralı İsa'yı Rab ve uzun zamandır beklenen Mesih ("meshedilmiş kişi" ve kurtarıcı, Kral Davut'un halefi) olarak selamladı (bkz. Matta 16:16). İsa bir öğretmen (haham) ve şifacı olarak hareket etmiştir. Her ne kadar amacı Musa yasasını yerine getirmek olsa da takipçileri onu Tanrı'nın Oğlu ve Yahudiliği dönüştürecek ya da yerini alacak yeni bir dinin kurucusu olarak selamladılar, ancak bazıları Tevrat'a uymaya devam etti (bkz. aşa. bir sonraki kısım). Etkili bir grup olan Zealotlar, Romalılara vergi ödemeyi reddedip korkunç bir yenilgiyle ve Kudüs'teki tapınağın yıkılmasıyla sonuçlanan bir isyana önderlik ettiler (M.S. 70). İkinci yüzyılda kendini Mesih ilan edenlerin yönetimindeki başka isyanları bastırdıktan sonra Romalılar, Yahudileri Kudüs'ten kovdu ve bir süre için Yahudiliğin uygulanmasını bile yasakladı. Yosefus Flavyus [Yosef ben Matityahu] (37-95?) yukarıda bahsedilen hadiseleri *Yahudilerin Eski Dönemleri* ve *Yahudi Savaşı* adlı eserlerinde aktarmıştır. Yazıları değerli bilgiler içermesine rağmen, Yosefus Tevrat'ı Yunan-Roma okuyucu kitlesi için kabul edilebilir kılmayı amaçladığından, güvenilmez

6 Cicero'nun "gerçek hukuk, doğayla uyumlu, tüm insanlara yayılmış doğru akıldır" ifadesiyle çarpıcı bir paralellik vardır. Sabit ve ebedidir [...]" (*On the Commonwealth* [*Devlet Üzerine*] III.33, çev. Zetzel). Bkz. Horsley 1978 ve bu kitabın 6. Bölüm, 6.2. Kısmındaki tartışma.

olabilir. Philon'u takip eden Yosefus, Musa'yı Platoncu kalıpta bir yasa koyucu olarak betimlemiştir:

> Kendi hayatını asil bir şekilde yöneten ve başkaları için yasa koyan birinin, her şeyden önce Tanrı'nın doğasını incelemesi ve ardından aklıyla [*nous*] O'nun eserlerini düşünerek, mümkün olduğunca en iyi modeli [*paradeigma*] taklit etmesi ve onu takip etmeye çalışması gerektiğine inanıyordu [...]. Yasa koyarken sözleşmelerden ve yurttaşların karşılıklı haklarından başlamadı; daha ziyade, düşüncelerini Tanrı'ya ve dünyanın inşasına yönlendirdiğinde ve onları biz insanların Tanrı'nın yeryüzündeki eserlerinin en iyisi olduğumuza ikna ettiğinde ve onların dindar itaatini sağladıktan sonra, onları diğer her şeye kolayca ikna etti. (*Jewish Antiquities.* I.19, 21; krş. Philon, *Opif.* 3, *Mos.* II.48)

Böylece Yosefus Tevrat'ın, neden Musa'nın Tanrı'nın yaratılışını anlattığı Yaratılış ile başladığını açıklar.

Tapınak rahiplerinin ve geleneksel siyasi elitlerin bastırılmasından sonra, Ferisilerin manevi mirasçıları olan hahamlar Yahudi toplumu içinde baskın güç haline gelmiştir.[7] Kutsal metinlerin âlimleri ve hocaları olarak hahamlar giderek artan bir şekilde cemaatlerine ruhani liderlik yapıyor, düğünlere ve diğer törenlere başkanlık ediyorlardı. Ellerinde Babil esaretinden beri korunan kutsal metinlerin yorumu (*midraş*) vardı. Sözlü gelenek, M.Ö. II. yüzyıl başlarından M.S. I. yüzyılın başlarına kadar, Patrik Hillel'in bir okul kurduğu ve midraşik tefsirin yedi kuralını ortaya koyduğu ve böylece M.S. II. yüzyıla kadar sürecek olan bilgeler (*tannaim*) çağını başlattığı zamana kadar *zugot* ya da "lider çiftleri" tarafından sürdürülmüştür (bkz. Elon 1994, cilt 3: böl. 28). Romalılar, Yohanan ben Zakkay gibi Yahudi bilgelerin haham okulları kurmalarına ve böylece Tevrat'ı korumalarına izin verdi. Bunlar Yahudi din, kültür ve hukukunun yeniden canlanmasını sağlamıştır. Kapsamlı ve tutarlı bir kanunlar dizisi oluşturmak amacıyla, "Prens" olarak anılan Rabi Yehuda HaNasi (M.S. 135-217), bilgeleri *Mişna* adı verilen bir kanunlar kodu derlemekle görevlendirdi (Moore 1927-1930). Halihazırda birçok sözlü Mişna bulunmaktaydı ve yeni Mişna bunları daha özlü ve yazılı bir biçimde sunuyordu. Mişna; tarım yasalarını, Şabatı ve bayramları, aile hukukunu, haksız fiili ve mali yasaları, kurban kurallarını ve perhiz yasalarını ele alan altı bölüm halinde düzenlenmiştir. Bu, Tanrı tarafından Musa'ya verilen yazılı Tevrat'ın açıklamalarından ve daha sonraki bilgelerin ve hocaların tamamlayıcı yorumlarından oluşan sözlü Tevrat'ı da içeriyordu. Mişna farklı kural türlerini kabul eder: Tevrat'ta yer alan bir

7 Geleneksel olarak tarihçiler hahamların M.S. II. yüzyıldaki liderlik boşluğunu hızla doldurduğunu düşünürken, Schwartz 2001 hahamların başlangıçta çevresel bir grup olduğunu ve ancak çok yavaş bir şekilde otorite kazandıklarını savunur. Ayrıca bkz. Schäfer 2003, 133-5.

emir (*mitzvah*, örneğin Şabat günü çalışmayın), bir emrin nasıl uygulanacağına dair haham kararı (*gezayrah*, örneğin Şabat günü bir alete dokunmayın) veya Tevrat'a dayanmayan haham hükmü (*takkanah*, örneğin kadın eşin Şabat günü mum yakması). Tevrat'ın emirleri ilke olarak daha bağlayıcıydı, ancak genellikle yorumlanmaları ya da sınırlandırılmaları gerekiyordu.

Mişna (yak. 200 yılında tamamlanmıştır), Tosefta'yla birlikte ("ek", yak. 250 yılında tamamlanmıştır), Kudüs (veya Filistin) Talmudu'nda (yak. 400) ve daha kapsamlı ve yetkin Babil Talmudu'nda (yak. 500, yak. 650 yılına kadar redakte edilmiştir) toplanan müfessirlerin (*amoraim*) kapsamlı yorumlarına (*gemara*) konu olmuştur (bkz. Ginzberg 1941; Goodblatt 1979; Elon 1994, cilt 3: böl. 29). *Talmud* ("öğrenme") terimi başlangıçta dar anlamda tefsirlere uygulanmıştır, ancak *Mişna*, tefsir ve diğer yazıların tamamı Talmud olarak adlandırılır. Pentateuch'a (Yasa Kitapları) birçok eklemelerle kanun ve yönetmelikleri içeren *halakha* ile; anekdotları, meselleri ve diğer materyalleri içeren *haggadah*'ı içeriyordu. Halakha ("yol") kelimesi genel olarak Yahudi hukukuna atıfta bulunmaya başladı. Talmud ayrıca Mişna'da yer almayan bilgelerden alıntılar (*tannaim*) olan *baraisos*u da içeriyordu. Geleneğe göre Talmud, Musa'ya kadar uzanan kesintisiz bir sözlü geleneğe mensup bilgelerin görüşlerini temsil ediyordu. Ancak Talmud genellikle net bir sonuca varmadan farklı yorumları muhafaza etmiş, böylece daha fazla tartışmayı teşvik etmiştir. Babil Talmudu iki haham arasında geçen bir tartışmayı anlatır. Gökten gelen bir ses, yasanın her koşulda bir hahamın görüşüne uygun olduğunu ilan edince, diğeri "Gökte değil!" diye karşılık verir. Daha sonra gelen bir haham şöyle açıklar: "Tevrat zaten Sina Dağı'ndan verildi, bu yüzden yankılara dikkat etmiyoruz, çünkü zaten Tevrat'ta 'Çoğunluktan sonra eğilmelisin' diye yazmıştın" (*Bava Metsia* böl. 4, 59b; krş. Elon 1994, cilt 3: 1068). Tevrat üzerine iki bin yıllık düşüncenin doruk noktası olan Talmud, sonraki Yahudi hukuk düşüncesinin temeli haline gelmiştir (bkz. Strack ve Stemberger 1992).

7.2. Pavlus'un Hıristiyanlık ve Yasa/Hukuk Hakkındaki Görüşleri

Aziz Pavlus yasa hakkında teori üreten ilk Hıristiyan'dır. Yahudi bir ailenin çocuğu olarak Saul adıyla Anadolu'nun Tarsus şehrinde doğmuş (M.S. 5?), Kudüs'te ateşli bir Ferisi olmuştur (Elçilerin İşleri, 23:6; Pavlus'tan Filipililer'e Mektup. 3:5).[8] Yeni ortaya çıkan Hıristiyan mezhebine

8 Pavlus'un "yasaya göre bir Ferisi" olduğu iddiası, "kutsal yazıları herhangi bir haham aliminin yapacağı gibi İbranice değil, Septuagint olarak bilinen Yunanca çeviriden okumuş göründüğü" gerekçesiyle sorgulanmıştır (bkz. Wilson 1997, 30-1). Bununla birlikte, önceki bölümde belirtildiği gibi, Philon da dahil olmak üzere

karşı muhalefeti yönetmeye yardım etmiştir, ki Aziz İstefanos'un (Stephanus) yasaya aykırı şekilde konuştuğu için idam edilmesi de buna dahildir (Elçilerin İşleri 6:13; krş. 8:3). Diğer Hıristiyanlara zulmetmek için gittiği Şam yolunda Mesih'le ilgili bir görü/düş görmesiyle, din değiştirmiştir (9:1-19). Kendisini Pavlus ismiyle çağıran Yahudi olmayanlara dinini tebliğ etmiştir ve Doğu Roma İmparatorluğu'nda kapsamlı bir misyonerlik faaliyeti yürütmüştür. Nihayetinde Kudüs'teki tapınakta bir Yahudi kalabalığının saldırısına uğramış ve Romalılar tarafından tutuklanmıştır. Yargılama esnasında Yahudi yasasına ya da Roma imparatoruna karşı suç işlediğini reddetmiştir (25:8). Bir vatandaş olarak mahkumiyetini temyize götürmüş (25:11-12) ve Roma'ya gönderilerek iki yıl vaaz verdikten sonra aklanmıştır. Ancak tekrar tutuklanarak nihayetinde idam edilmiştir (M.S. yak. 67).

Pavlus'un kiliselere ve Hıristiyanlara yazdığı kişisel mektuplar erken dönemlerde kutsal yazılar kanonunda kabul edilmiş ve Yeni Ahit'in dörtte birinden fazlasını oluşturmuştur. Bazı mektupların yazarları tartışmalı olsa da araştırmacılar genellikle hukukla ilgili önemli tartışmalar içeren Galatyalılar ile Romalılara yazılan mektupların gerçek olduğunu düşünmektedir. Metinsel yorumlama, daha geniş teoloji sorularına ek olarak tarihsel bağlama, karşıtlarının görüşlerine, Pavlus'un biyografisine, Yahudi ve Yunan-Roma kültürü ile ilgili çetrefilli konulara dayanır (bkz. Sanders 1977 ve 1983; Richardson ve Westerholm 1991). Pavlus, hatiplik yeteneğini ve hukuki kanıtlama/tartışma tekniklerini kullanır, bu nedenle münferit pasajlar daha geniş bir bağlam içinde anlaşılmalıdır. Pavlus'un üslubu soyut fikirlerin canlı bir şekilde kişileştirilmesiyle ayırt edilir: örneğin, "Sevgi sabırlı ve naziktir" (Pavlus'tan Korintliler'e Mektup 1, 13:4). Yasa bazen manevi bir tiyatro oyunundaki karakter olarak ele alınır: "Kutsal Yasa suç çoğalsın diye araya girdi; ama günahın çoğaldığı yerde Tanrı'nın lütfu daha da çoğaldı. Öyle ki, günah nasıl ölüm yoluyla egemenlik sürdüyse, Tanrı'nın lütfu da Rabbimiz İsa Mesih aracılığıyla sonsuz yaşam vermek üzere doğrulukla egemenlik sürsün" (Pavlus'tan Romalılara Mektup, 5:20-21).

Pavlus'un hukuki düşüncesi iki ana faktörden etkilenmiştir. Birincisi, İsa ve Pavlus'un kendisi de dahil olmak üzere ilk Hıristiyanlar, Musa yasasını ihlal etmekle suçlandılar. Çünkü İsa, Mesih ve Tanrı'nın Oğlu olarak sunuldu ve örneğin onlar Şabat günü çalışmayı yasaklayan geleneksel yasaları açıkça çiğnemişlerdir. İsa şöyle karşılık verdi: "Şabat günü insan için yaratıldı, insan Şabat günü için değil" (Markos 2:27). Ama aynı zamanda, "Yasa'yı ya da pey-

---

diğer Helenleşmiş Yahudilerin İbranice yazılara aşina olmadıkları gerçeği meseleyi karmaşık hale getirmektedir.

gamberleri ortadan kaldırmaya geldiğimi sanmayın; ben ortadan kaldırmaya değil, tamamlamaya geldim" (Matta 5:17) demiştir. Daha sonra, Ferisilerin yasadaki en büyük emrin ne olduğu sorusuna yanıt olarak İsa şöyle demiştir: "Tanrın olan Rab'bi bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün aklınla sev [...]. Komşunu kendin gibi sev [...]. Yasa'daki ve peygamberlerdeki her şey bu iki buyruğa bağlıdır" (22:36-40). İkinci olarak, Pavlus'un kendisi de Hıristiyan kilisesinde erkenden başlayan bir tartışmaya dahil olmuştur. Hıristiyan olmak isteyen Yahudi olmayanların sünnet olması ve Musa'nın yasasına uyması gerektiğini savunan diğer eski Ferisilere karşı çıkmıştır (Elçilerin İşleri, 15:5; krş. Pavlus'tan Galatyalılara Mektup, 2:3, 6:15). Buna karşı Pavlus, insanların yasanın işleyişinden ayrı olarak imanla aklandığını savunmuştur (Pavlus'tan Romalılara Mektup, 3:28).

Pavlus'un yasa hakkındaki yazılarını anlamak için, genellikle "yasa" olarak çevrilen Yunanca *nomos* kelimesini farklı anlamlarda kullandığı unutulmamalıdır (bkz. Cranfield 1970, 148-9; Fitzmyer 1993, 131-2): (1) dar anlamda, Musa'nın yasası için (Pavlus'tan Romalılara Mektup, 5:13-14, 10:5); (2) daha geniş anlamda, Yahudi olmayanlar tarafından bile kavranan ahlaki kurallar için (2:14-15); (3) bir ilke anlamında, örneğin iman (3:27); ve (4) bir emir anlamında (Pavlus'tan Galatyalılara Mektup, 5:14). Sonuç olarak, *nomos*'un ("yasa") kesin anlamı genellikle tartışmalıdır.

Pavlus'un yasalara yönelik en sert eleştirileri, Hıristiyanlığa geçen putperestlerin özellikle sünnet yoluyla "yasa altında" olmaya boyun eğmelerinde ısrar ettikleri için "akılsız Galatyalılara" yöneliktir (Pavlus'tan Galatyalılara Mektup, 3:1, 6:12-13). Burada "yasa" açıkça Musa kanununa atıfta bulunmaktadır. Pavlus, "hiç kimsenin [yani ne Yahudi ne de Yahudi olmayanların] yasanın gerektirdiklerini yaparak aklanmadığını, ancak Mesih İsa'ya iman ederek aklanabileceği"ni beyan eder (2:16). "Yasa'ya itaat etmeye güvenenlerin lanet altında olduğunu" da ekler (3:10). Tanrı "imanla aklanacağımız Mesih gelinceye dek bizi yasanın denetimine sokmuştu; iman geldiğine göre, onun denetimi de sona ermiştir. İman sayesindedir ki hepiniz Mesih İsa'yla birlik içinde Tanrı'nın oğullarısınız" (3:24-6). Yasa altında kurtuluş olamaz, çünkü kişi sünnetli olsa bile, "yasanın tamamını yerine getirmekle yükümlüdür" (5:3). Pavlus, "eğer ruh tarafından yönetiliyorsanız, yasaya tabi değilsiniz [...]. Ruhun hasadı sevgi, sevinç, esenlik, sabır, iyilik, sadakat, yumuşak huyluluk ve özdenetimdir" (5:18, 22). Musa'ya verilen eski yasanın yerini yeni bir yasanın aldığı sonucuna varır: "Bütün yasa tek bir [buyrukta] özetlenmiştir: 'Komşunu kendin gibi sev'" (5:14). "Birbirinizin yükünü taşıyın, böylece Mesih'in yasasını yerine getirmiş olursunuz" (6:2). Bu durum, Pavlus'un Galatyalılara mektubunda eleş-

tirilen yasanın, yerini yeni bir Hıristiyan yasasına bırakmış olan eski Musa yasası olduğunu göstermektedir (bkz. Martyn 1997, 548-58).

Pavlus, sevgi dolu bir Tanrı'nın içtenlikle tövbe eden günahkarların günahlarının kefaretini ödemesine izin verebileceğine dair Yahudi dininin önemli bir öğretisini görmezden geldiği için eleştirilmektedir. Bu fikir Yahudilerin Kefaret Günü'nde (*yom kippur*; bkz. Çıkış, 30:10; Levililer, 23:27, 25:9) kutsanır. Levililer, başkahinin ellerini bir günah keçisinin başına koyacağı, İsraillilerin tüm günahlarını itiraf edeceği ve ardından yaratığı dışarı atacağı bir ritüel öngörür: "Keçi onların bütün suçlarını erişilmez bir bölgeye taşıyacak" (Lev. 16:22). Pavlus'un tövbe ve kefaret konularını atlamasının Yahudi dini ve hukuku hakkında eksik ve yanlış bir resim çizmesine neden olduğu yaygın olarak kabul edilse de, bu ihmalin açıklaması araştırmacılar tarafından tartışılmaktadır (bkz. Sanders 1977). Belki de Ferisi eğitiminden kaynaklanıyordu ya da belki de kendi hukuk karşıtlığı onu geleneksel biçimiyle kefareti etkisiz bir palyatif olarak görmemesine yol açmıştı. Her halükarda Pavlus, kefaretin sadece İsa Mesih'in nihai fedakarlığıyla elde edilebileceğini ve sadece iman yoluyla etkili olabileceğini savunmuştur (Pavlus'tan Romalılara Mektup, 3:25; krş. 9:25-6).

Galatyalılar Tevrat'ın getirdiği özel yükümlülüğü vurgulasa da Pavlus'un Romalılara mektubu Yahudilerin yanı sıra Yahudi olmayanların da cezaya tabi olduğunu ekler:

> Yasa'nın sınırları dışında günah işleyenler yasanın dışında helak olacak ve bu Yasa altında günah işleyen herkes yasa tarafından yargılanacaktır [...]. Yasa'ya sahip olmayan uluslar, Yasa'nın buyruklarını doğanın [*phusei*] ışığıyla yerine getirdiklerinde, Yasa'ya sahip olmadıkları halde, kendi kendilerinin yasası olurlar; Yasa'nın gerektirdiklerinin yüreklerinde yazılı olduğunu gösterirler [...] (Pavlus'tan Romalılara Mektup, 2:12, 14-15)

Bu, Cicero'daki ve Stoacılardaki doğal hukuk fikrine benzemektedir: Tüm insanlar vicdanlarında yasanın gerekliliklerini anlarlar (bkz. Dodd 1953; Martin 1974; McKenzie 1964; Troeltsch 1960, 1: 80). Putperestler de eylemlerinin hukuka aykırı olduğunu bildiklerinden, Yahudiler gibi onlar da cezalandırılmaya mahkumdur. "Hiçbir insan yasaya uyarak Tanrı'nın gözünde aklanamaz: yasa yalnızca günaha ilişkin bilinci getirir" (Pavlus'tan Romalılara Mektup, 3:20). Pavlus'un hukuk teorisi, Adem'in günahının bir sonucu olarak tüm insanların mahkum edildiği ilk günah doktrini üzerine kurulmuştur: "Günah bir insan aracılığıyla dünyaya girdi ve günah aracılığıyla ölüm geldi ve böylece ölüm tüm insan soyunu sardı, çünkü herkes günah işledi. Çünkü günah, yasa var olmadan önce de dünyadaydı [...]" (5:12-13). Yasa insanlara günahkar durumlarını açıklasa da

insanlar ona itaat etmekten acizdir. Yasa paradoksal bir şekilde daha fazla günah işlemeye teşvik eder (bkz. yukarıda alıntılanan 5:20-1). Hak ettiğimiz cezadan ancak bizim uğrumuza ölen Tanrı Oğlu Mesih'in aracılığı sayesinde kurtulabiliriz. "Tek bir insanın suçu yüzünden ölüm o tek adam aracılığıyla egemenliğini kurduysa, çok daha büyük ölçüde lütuf ve doğruluk armağanını alanlar da tek adam olan İsa Mesih aracılığıyla yaşayacak ve egemenlik sürecektir" (5:17).

Yukarıdaki değerlendirmeler Pavlus'un yasanın günah olup olmadığını sormaya yönlendirir. Her ne kadar bunu inkar etse de "Yasa olmasaydı günahla asla tanışmazdım" (7:7-8) diye gözlemde bulunur. Örneğin, "Göz dikmeyeceksin" yasası beni yasak meyveye göz dikmeye teşvik eder. Yasaya itaat edememiz içsel bir çatışmadan kaynaklanır: "İçimde Tanrı'nın yasasından zevk alıyorum, ama uzuvlarımda zihnimin yasasına karşı savaşan ve beni uzuvlarımdaki günah yasasının tutsağı yapan başka bir yasa görüyorum" (7:22-3). Ancak bedenlerimiz günah yüzünden ölü olsa da ruhumuz Mesih'in ve Kutsal Ruh'un içimizdeki varlığı sayesinde canlanır (8:10-11). Ruh bizi güçlendirir ve komşunu kendin gibi sev buyruğuna uymamızı sağlar. Bunu "yaşam ruhunun yasası" olarak adlandırır (Pavlus'tan Romalılara Mektup, 6:2; krş. Pavlus'tan Galatyalılara Mektup, 6:2; Pavlus'tan Korintliler'e Mektup 1, 9:21).

Pavlus diğer iki önemli pasajda Hıristiyan hukuk anlayışının pratik sonuçlarını açıklar. İlk pasajda, "Herkes yetkili/iktidarı elinde bulunduran makamlara boyun eğmelidir" der (Pavlus'tan Romalılara Mektup, 13:1). Böylece İsa'nın, *Tanrı'ya ait olanı Tanrı'ya, Sezar'a ait olanı Sezar'a vermek gerektiği* yönündeki sözünü (Markos 12:17) dile getirmektedir. Pavlus'un temel varsayımı "tüm yetkenin/otoritenin Tanrı'dan geldiğidir". Dolayısıyla, yönetici tebaasının iyiliği için eyleyen "Tanrı'nın nazırıdır"; zalimlere gazap için ceza veren vekilidir. Pavlus, böylece vicdan temelinde yöneticiye itaat için ahlaki bir argüman sunmaktadır (Pavlus'tan Romalılara Mektup, 13:1-5). Kişinin devlete vergi ödeme ve daha genel olarak da adil davranma yükümlülüğü vardır: "Herkese karşı yükümlülüklerinizi yerine getirin: vergi ve haracı ödeyin, hak edene saygı ve hürmet gösterin" (13:7). Pavlus bunun On Emir'de açıklandığını, ancak her emrin "tek bir kuralda özetlendiğini gözlemler: Komşunu kendin gibi sev. Sevgi komşuya haksızlık edemez; bu nedenle sevgi yasanın yerine getirilmesidir" (13:9-10). Dolayısıyla, Pavlus'a göre, siyasi otoritelere ve dolaylı olarak ülke yasalarına itaat etme yükümlülüğü, İsa Mesih'in kişinin komşusunu kendisi gibi sevmesi gerektiği ilkesinden kaynaklanmaktadır.

İkinci pasaj Pavlus'un kişinin komşusunu nasıl anladığını açıklar. Pavlus, Hıristiyanlar arasında "Yahudi ve Yunan, köle ve özgür, erkek ve

kadın diye bir şey yoktur; çünkü hepiniz Mesih İsa'da tek bir kişisiniz" der (Pavlus'tan Galatyalılara Mektup, 3:28; krş. Pavlus'tan Korintliler'e Mektup 1, 12:13). Pavlus'un Yahudi olmayanlara yönelik coşkulu propagandasını destekleyen bu görüş, İsraillilerin seçilmiş bir halk olduğu görüşünden ve Yunanların doğaları gereği barbarlardan üstün olduğu görüşünden şaşırtıcı bir şekilde ayrılır. Tanrı erkekleri kadınlar üzerinde, özgür erkekleri köleler üzerinde ve yöneticileri tebaa üzerinde yetkeli kılsa da yukarıda belirtildiği gibi, bu yetke sahipleri Tanrı'nın "vekilleri"dir ve yetkelerini doğuştan gelen üstünlüklerinden değil, Tanrı'dan alırlar. Pavlus'un görüşü, tüm insanların Tanrı'nın yasası altında temelde eşit olduğunu ifade eder.

Pavlus'un yasa hakkındaki düşüncesi çok farklı şekillerde yorumlanmıştır. Örneğin, "Mesih yasanın son noktasıdır [*telos*]" (Pavlus'tan Romalılara Mektup, 10:4) ifadesi muğlaktır, çünkü Yunanca'da *telos* kelimesi "son" olarak da "amaç" olarak da tercüme edilebilir. İlk okumayı vurgulayan bazı yorumcular Pavlus'u Kitab-ı Mukaddesin getirdiği ahlak kurallarına karşı gelen bir kimse (*antinomian*), yani yasanın tam bir karşıtı olarak görürler. Efesliler 2:15 ayeti buna işaret eder: "İkisinden kendi içinde tek bir yeni insanlık yaratmak için yasayı kural ve düzenlemeleriyle birlikte ortadan kaldırdı." Pavlus, "Mesih'in yasası"ndan söz ettiğinde, yasanın katı lafzından ziyade ruhunu izlememiz gerektiğini kasteder, çünkü Hıristiyanlar "Tanrı'ya yeni bir şekilde, yazılı bir kanunun eski yolunun aksine ruhun yolunda hizmet ederler" (Pavlus'tan Romalılara Mektup, 7:6). Pavlus'un ilk muhalifleri onu bu görüşle suçlarken, Gnostik bir sapkın olan Markion (ö. yak. 160) bu yorumdan kendine destek aramıştır. Tertullianus (yak. 160-yak. 220) Markion'u yasa ve müjdeyi (Hz. İsa'nın öğrettikleri) birbirinden ayırdığı için eleştirmiş; Irenaeus (140?-yak. 203) ise Markion'u, Mesih'in "peygamberleri ve yasayı hükümsüz kıldığını" iddia ederek Pavlus'un yazılarını tahrif etmekle suçlamıştır. Benzer şekilde, Nietzsche de Pavlus'u abartılı bir şekilde "Yasa'nın yok edilişinin havarisi" olarak adlandırır ve şöyle devam eder: "Yasa, kendini çarmıha gerilmiş hissettiği Çarmıh'tı. Bundan nasıl da nefret ediyordu! Ona ne büyük bir kin borçluydu" (*Tan Kızıllığı*, 68).

Pavlus'un "Mesih'in yasası"nı tam anlamıyla kastettiği ve Mesih'i yasanın amacı (*telos*) olarak anladığı yorumu buna taban tabana zıttır. Bu görüşe göre Pavlus, Mesih tarafından geliştirilen ahlaki yasayı eski Musa yasasından ayırmak istemektedir. Elçi Yakup da bu doğrultuda, "kutsal kitapta belirtilen egemen yasadan söz eder: Komşunu kendin gibi sev" (Yakup 2:8; krş. Lev. 19:18). Tertullianus "yeni bir yasanın" ve "yeni bir sünnetin" eskisinin yerini aldığını savunur. Iustinus Martyr (yak. 100-yak. 165)

ve Origenes (185?-yak. 254) Mesih'i "yeni yasa koyucu" olarak adlandırır (Pelikan 1971-1978, 16-8, 38-9). Bu yoruma göre "müjde ve yasa esasen birdir" (Cranfield 1970, 169). Ortaçağ boyunca, aralarında Abelardus'un da bulunduğu skolastik filozoflar bu "yeni yasa" yorumunu daha sistematik bir şekilde geliştirmişlerdir (bkz. bu cildin 11. Bölümü).

Üçüncü bir yoruma göre, Pavlus'un yasaya karşı gösterdiği kararsızlık onun insan doğasına bakışından kaynaklanmaktadır (bkz. Fitzmyer 1981). Augustinus (*İstencin Özgür Tercihi Üzerine*'de) Pelagius'un insanların özgür iradeye sahip olduğu ancak Mesih'in insanlara günahtan kaçınmalarına yardımcı olmak için yasa şeklinde lütufta bulunduğu doktrinini eleştirmek için Pavlus'un bu yorumundan yararlanır. Augustinus'a göde, insan iradesi ilk günah nedeniyle öylesine bozulmuştur ki, insanlar Tanrı'nın yasasını kendi başlarına takip edemezler. Augustinus'un yorumu Martin Luther'in *Romalılar Üzerine Dersler* adlı eserinde savunulmuş ve detaylandırılmıştır. Müjdenin "yeni bir yasa" olduğu ve Mesih'in Musa'ya benzer bir yasa koyucu olduğu şeklindeki skolastik görüşü reddeden Luther (1961, 199), Augustinus'un Pavlus anlayışının psikoloji yorumunu takip etmiştir. Pavlus, Tanrı'nın yasası ile günah arasındaki içsel çelişkiyi tanımlar; örneğin, kişi yasaya aykırı olarak komşusunun malına göz diktiğinde (Pavlus'tan Romalılara Mektup, 7:22-3). Pavlus şöyle der: "Yapmak istediğim iyiliği yapamıyorum; ama yaptığım şey isteğime aykırı olan yanlıştır; ve yaptığım şey isteğime aykırıysa, açıkça fail olan artık ben değilim, içimde mesken tutmuş olan günahtır" (7:19-20). Luther'e göre, isteyen ya da istemeyen "ben", zihin ya da ruhtur; eyleyen ya da eyleyemeyen "ben" ise bedendir. Luther (204) şöyle açıklar: "Bir ve aynı insan bir bütün olarak beden ve ruhtan oluştuğu için, bütün insana, onun zıt parçalarından gelen her iki zıtlığı da atfeder." Bu, Platon'un *Phaidon*'da birbiriyle çatışmalı olarak tanımlanan ruh ve beden arasındaki ayrımını hatırlatmaktadır. Ancak Luther (213) Pavlus'un ruh ve bedenin "iki ayrı varlık" olduğunu kastettiğini reddeder ve bunu "metafizik teologlar" tarafından uydurulmuş "aptalca ve çılgınca bir kurgu" olarak nitelendirir. Pavlus, "Ben aklımla Tanrı'nın yasasına, bedenimle günahın yasasına hizmet ediyorum" (7:25) dediğinde, kelimenin tam anlamıyla "bir ve aynı insan hem Tanrı'nın yasasına hem de günahın yasasına hizmet eder, hem doğrudur hem de günah işler" demek istemektedir (208). "Doğru olan azizler bile aynı zamanda günahkardırlar." İnsanlar doğaları gereği günahkardır ve ancak Tanrı'nın lütfu ve Mesih'in aracılığı sayesinde kurtulabilirler. Paradoksal olarak, ruh Tanrı'nın yasasını uygulamamızı sağlayacaktır, ancak "yozlaşmış doğamız" nedeniyle yasanın kendisi bunu gerçekleştiremez (223-4).

Pavlus'un yasa ile lütuf yoluyla aklanma arasındaki zorlu ilişki üzerine yaptığı dolambaçlı tartışmalar her türden Hıristiyan hukuk düşünürünü etkilemiştir. Bununla birlikte, günümüz akademisyenlerinden biri Pavlus'un "ifadelerinin, nadir kriz anları dışında, kilisenin şimdiye kadar kabul etmeye istekli olduğundan daha radikal olduğunu" belirtmektedir (Meeks 1972, 441).

7.3. Erken Dönem Hıristiyan Hukuk Düşünürleri

Yahudi hukukuna yönelik Pavlusçu eleştiri, Iustinus Martyr (yakl. 100-yak. 165) gibi erken dönem Hıristiyan savunucuları tarafından *Trypho ile Diyalog* adlı eserinde sürdürülmüştür (Trypho Yahudi bir filozoftur). Yaşamlarını Musa yasasına göre düzenleyenlerin ölümden sonra yaşamla ödüllendirilip ödüllendirilmeyeceği sorusuna Iustinus, "doğal olarak [*phusei*] iyi, kutsal ve adil olanı" yani "evrensel, doğal ve ebedi olarak iyi olan şeyleri" yapan Yahudilerin kurtulacağını söyleyerek (*Dial.* 45.3-4), Musa'nın yasasının doğal yasaya uyan kısmının diğerlerine göre öncelikli olduğunu ifade etmiştir. Ancak Iustinus, Trypho'ya "tüm insanlar üzerinde yetkisi olan nihai bir yasa ve antlaşma" olduğunu söylemektedir. Musa'nın yasası "çoktan geçerliliğini yitirmiştir ve sadece sizler [Yahudiler] içindir, oysa [nihai] yasa tüm insanlar için niteliksizdir [...]. Ebedi ve nihai bir yasa, Mesih'in Kendisi, bize verilmiştir [...]" (*Dial.* 11.2). Benzer şekilde, Origenes (yak. 185-254), "uzun zaman önce [Musa'nın] yasasını veren ama şimdi İsa Mesih'in müjdesini veren [ilahi] takdirin, Yahudilerin ibadetlerinin devam etmesini istemediğini [...] savunmuştur. Benzer şekilde Hıristiyanların başarısını da artırdı [...]" (*Cels.* VII.26). Lyonlu Irenaeus da (140?-yak. 203) müjdenin Yahudi yasasına üstünlüğünü savunmuştur: Mesih "insanın aklandığı yasanın doğal kurallarını yürürlükten kaldırmamış, aksine genişletmiş ve gereklerini yerine getirmiştir". "Rab'bin kendisi On Emrin sözlerini herkese aynı şekilde söylemiştir: ve bu yüzden, onun vücut bulmasıyla, bizimle hep aynı şekilde kalır, genişler ve artar, ilga olmaz." (*Haer.* IV.13.1, 16.4). Bununla beraber, Pavlus'un "Mesih'in yasası"ndan (Pavlus'tan Galatyalılara Mektup, 6:2) söz etmesinden esinlenmiş yeni bir yasacılık eğilimi vardı. Mesih, Iustinus tarafından "yeni yasa koyucumuz" (*Dial.* 18.3) ve Origenes tarafından "Hıristiyanların yasa koyucusu" (*Cels.* III.7) olarak tanımlanmıştır. Böylece, Tertullianus (yak. 160-yak. 220) "yeni bir yasanın" ve "yeni bir sünnetin" eski yasanın yerini aldığını ve bunun sadece bir işarete tekabül ettiğini iddia etmiştir (*Jud.* III.8). Tertullianus, "birincil ve asıl işi" "yasa ile müjdenin ayrılması" olan Markion'un (ö. yak.k 160) sapkınlığını reddetmiştir (*Marc.* I.19.4; bkz. yuk. Bölüm 7.1). Pelikan (1971, 17-8)

şu düşüncededir: "[A]hlakçılık ve yasacılık Hıristiyan teolojisinde kendini gösterdikçe, yasanın Ferisi anlayışı olarak kabul edilen şeye karşı Hıristiyan savunuculuğunun argümanlarından büyük ölçüde uzaklaşıldı."

İlk Hıristiyan apolojistleri pagan eleştirilere klasik doğal hukuk fikrini benimseyerek cevap vermiştir (bkz. Troeltsch 1960, 158-61). Pagan Kelsos, "Pindaros bana yasanın her şeyin kralı olduğunu söylerken haklı gibi görünüyor" dediğinde, Origenes, "Biz Hıristiyanlar, Tanrı'nın yasasıyla aynı olduğunda, yasanın, doğası gereği her şeyin kralı olduğunu kabul ederiz" diye karşılık vermiştir (*Cels.* V.40). Origenes, "doğa yasasının, yani Tanrı'nın yasasının, yazılı yasalarla çelişen emirleri buyurduğu durumlarda", kişinin "bunu yaparken tehlikelere, sayısız sıkıntıya, ölüme ve utanca katlanması gerekse bile" ilahi yasa koyucuya itaat etmesi gerektiğini savunmuştur. Özellikle de pagan tanrılara tapınmayı gerektiren yasalara itaat edilmemelidir (V.37, çev. Chadwick). Origenes, Antigone geleneğini takip ediyordu (bkz. bu kitabın 1. Bölümü, 1.6.2. Kısım), ancak Hıristiyanlar arasında onun "doğal hukuka başvurarak zorbalığa karşı direnme hakkını meşrulaştıran ilk kişi olduğu anlaşılmaktadır" (Chadwick 1953, 7 n.). Hıristiyan retorikçi Lactantius (yak. 240-yak. 320), Cicero'nun gerçek yasayı "doğayla uyumlu doğru akıl" olarak tanımlamasını onaylayarak alıntılamıştır; bu yasanın yazarı, yayıcısı ve uygulayıcısı Tanrı'dır (Lactantius, *Inst.* VI.8 = Cicero, Rep. III.22). Tertullianus da doğayı Tanrı'nın hizmetindeki bir öğretmene benzetmiştir: "Doğa öğretmendir; ruh ise öğrencidir. Birinin öğrettiği ya da diğerinin öğrendiği her şey Tanrı'dan, yani öğretmenin öğretmeninden gelir" (*Anim.* 5). Tertullianus, pagan felsefesinin şiddetli bir eleştirmeniydi: "Atina ile Kudüs arasında ne ortak nokta var?" (*Praescrip.* 7). Filozoflar ara sıra gerçeği bulsalar bile, bu tamamen tesadüfidir: "Bununla birlikte, doğa hakkındaki fikirlerimizin çoğu, Tanrı'nın insan ruhuna bahşettiği bir tür sağduyu tarafından telkin edilir" (2.1). Diğer Hıristiyan düşünürler, özellikle de İskenderiyeli Klement (yaklaşık 150-yaklaşık 215) felsefeye daha olumlu bir bakış açısıyla yaklaşmıştır: "Yasa'nın İbranileri getirdiği gibi, felsefe de Yunan aklını Mesih'e getirmek için bir öğretmendi" (*Strom.* I.5.28; krş. Pavlus'tan Galatyalılara Mektup, 3:23).

Klasik doğal hukuk kavramını kabul eden Hıristiyanlar, bunun Musa'nın yasasıyla olan ilişkisini açıklamak zorunda kalmışlardır. Aziz Ambrosius (yak. 340-397) Musa yasasının insanlara, doğal yasaya itaat etmedikleri için verildiğini savunmuştur. Ambrosius, Havari Pavlus'u "kalplerimizde yazılı bir doğal yasa [*lex naturale*] olduğunu [...] öğretiyor" şeklinde yorumlamıştır. "Bu yasa yazılı değil, doğuştandır; okunarak algılanmaz, ama her insanda doğanın akan pınarından ifade bulur ve insan

aklı tarafından içselleştirilir" (*Ep.* 73.2; krş. Pavlus'tan Romalılara Mektup 2:14-15).[9] Ambrosius, doğal yasa hakkında benzer bir açıklama yapan St. Augustinus'un dinini değiştirmiş ve onu vaftiz etmiştir: "Doğal hukuk [*natura ius*] fikirle üretilmez, doğuştan gelen belli bir güç onu yerleştirmiştir" (*Questions* 31.3). Ambrosius soylu bir ailenin çocuğuydu, Romalı bir memurdu ve nihayetinde Milano piskoposuydu ve burada hem siyasi hem de dinî meseleler üzerinde güçlü bir etkiye sahipti. *De Officiis Ministrorum* adlı eseri Cicero'nun *De Officiis* (*Yükümlülükler Üzerine*) adlı eserini örnek almıştır ve tıpkı Cicero'nun Yunan felsefesini Romalılar arasında popüler hale getirmeyi başarması gibi, "Ambrosius da Cicerocu Stoacılığı Hıristiyan bir halk için yeniden yorumlamıştır" (Markus 1988, 97). Cicero'yu izleyerek doğal hukuku, bireyleri tüm insanlığa karşı, birbirlerine tek bir bedenin parçaları gibi davranmaya mecbur kılan ahlaki bir ilke olarak tanımlamıştır (Ambrosius, *Off.* III.17-18; bkz. Cicero, *Off.* III.21-2). Ancak Ambrosius, Cicero'nun benzetmesine Hıristiyan bir yorum getirir: "Kilise, insanların nasıl ilişki kurması gerektiğinin modeli olmalıdır" (Davidson 2001, 2: 818). Ambrosius doğal hukukun evrensel kapsamını da vurgular: "Eğer gerçekten herkes için tek bir doğa yasası [*lex naturae*] varsa, açıkça herkes için neyin faydalı olduğuna dair tek bir standart olmalıdır ve açıkça herkesin çıkarlarını göz önünde bulundurmak zorundayız. O halde doğanın normunu takip etmek ve komşusunun çıkarlarını düşünmek isteyen bir adamın ona zarar vererek doğa yasasını çiğnemesi doğru olamaz" (Ambrosius, *Off.* III.25; bkz. Cicero, *Off.* III.27).

Siyasi adalet bu doğal hukuk kavramı açısından anlaşılmalıdır. Zira Ambrosius "adaletin insan ırkının birlikteliğinin ve topluluğunun temeli olduğu" (*Off.* I.28) ve "hakkaniyetin yönetimleri güçlendirdiği, adaletsizliğin ise onları yok ettiği" (II.19) konusunda klasik filozoflarla hemfikirdir. Ancak Ambrosius, pagan filozofların adalet anlayışını, verilen zararın karşılığı dışında zarar vermemek ve özel mülkiyeti kamu mülkiyetinden ayırmak olarak reddetmiştir. Ambrosius'un doğal hukuk anlayışına göre, Tanrı evrensel nesil yasasını emretmiştir, böylece dünya bir tür ortak mülkiyettir. Özel hak, insanın açgözlülüğünün sonucuydu (I.28), yani ilk günahın kaçınılmaz bir sonucuydu. Ambrosius iktidar sahiplerinin adalete ve hukuka uyması gerektiğini savunur, fakat bunun yanında yasal adaletin ilahi hukuka boyun eğmesi gerektiğini de iddia eder. Pagan vali Symmachus'la (yak. 345-yak. 402) yaptığı bir tartışmada, adaletin gereği olarak Senato

9 Ambrosius, *De Jacob et Vita Beata* VI; Poitiersli St. Hillary (ö. 367), *Zebur Üzerine İnceleme* 118.119; ve Augustinus, Faust XIX. 2'daki benzer yorumlara dikkat çeken Carlyle 1936, 1: 105'e bakınız. Bu pasaj (Pavlus'tan Romalılara Mektup 2:14-15) hakkında bkz. yukarıda Bölüm 7.2.

binasındaki Zafer Sunağı'nın restore edilmesini savunan (Symmachus, *Relationes* III.18) Ambrosius, 384 yılında Hıristiyan İmparator Valentinianus'a yazdığı bir mektupta "Yüce Tanrı'nın öncelik verdiği hiç kimseye karşı adaletsizlik yapılamaz" demiştir (*Ep.* 17.7).

Hıristiyan filozoflar Yahudi ve pagan düşmanlarına karşı iki cephede savaş verirken üç yasadan oluşan bir teori geliştirdiler: Âdem ve Havva'ya ve dolayısıyla tüm uluslara verilen doğal yasa, Yahudilere verilen Musa'nın eski yasası ve İsa Mesih'in yeni yasası. Bu üçlü hukuk görüşü, lakabını Erasmus'tan alan ve yanlışlıkla Ambrosius'a atfedilen yorumların bilinmeyen yazarı "*Ambrosiaster*"in (yak. 380) Romalılar hakkındaki bir yorumunda bulunur. "Kısmen Musa tarafından ıslah edilen ve kısmen de onun suçları önleme yetkisiyle desteklenen doğal hukukun insanı günahın farkına vardırdığını" belirtir (*Exposition of Romans* III.20). Augustinus (*Faust.* XIX.2) aynı üçlü ayrımı Pavlus'a atfeder:

> Üç tür yasa vardır: Biri, Pavlus'un günaha ve ölüme ait olduğunu söylediği İbranilerin yasasıdır. Bir diğeri de gerçekten Yahudi olmayanlara ait olan ve doğal olarak adlandırdığı yasadır [Pavlus'tan Romalılara Mektup 2:14-15'ten iktibasen] [...]. Üçüncü tür yasa gerçektir ve havari bunu da aynı şekilde ifade eder ve şöyle der: "Mesih İsa'daki yaşam ruhunun yasası sizi günah ve ölüm yasasından azat etti." (Pavlus'tan Romalılara Mektup 8:2)

Üç yasa fikri daha sonra Abelardus'un *Bir Filozof, Bir Yahudi ve Bir Hıristiyan Arasında Diyalog* adlı eserinin ana temalarından biri olmuştur (bkz. bu cildin 11. Bölümü, 11.3. Kısım).

İspanya'da önemli dinî reformları yöneten Sevilla başpiskoposu Isidorus (yak. 560-636) aynı zamanda antik hukuk kavramlarının aktarılmasına da büyük katkıda bulunmuştur. Önemli terimlerin türetildiği ve açıklandığı, yaygın olarak kullanılan bir masa başı ansiklopedisi olan *Etimolojiler*'i (*Etymologies*) hazırlatan Vizigot kralı Sisebut'un dostuydu. Kitap V.1-27, ilk yasa koyucuların bir incelemesiyle başlayarak hukuk terminolojisini tartışır: "İbrani ırkından Musa kutsal yazılarda ilahi yasaları yayan ilk kişidir" (*Etym.*, V.1). Onu Mısırlı, Yunan ve Romalı kanun koyucular takip eder. Isidorus daha sonra Roma yasama tarihini Theodosius Kanunları'na kadar kısaca özetler (Iustinianus Kanunları'ndan hiç bahsetmez). Bu özet Yahudi, Hıristiyan ve pagan hukuk geleneklerinin bir kesişimini göstermektedir. Beşerî yasaları, doğa tarafından konulan ilahi yasalardan ayırır (V.2). *Lex*'i ("yasa") *ius*'un ("hak") bir türü olarak ele alır ve *ius*'u *iustum* ("doğru", "adil") ile ilişkilendirir. "*Lex* kelimesi *legere*'den (okumak) gelir çünkü yasa yazılıdır." Ancak hukuk aynı zamanda akılla da ilişkilidir: "[*L*]*ex*, dinle uyumlu, disipline uygun, refah için faydalı olması koşuluyla akla

[*ratio*] dayanan her şey olarak düşünülebilir" (V.3). Romalı hukukçuların üçlü analizini takip eder: "Hak [*ius*] ya doğaldır ya medeni/sivil/şehre aittir ya da uluslara aittir" (V.4). Doğal hakkı şu şekilde açıklar:

> Doğal hak [*ius naturale*] tüm uluslar için ortaktır ve ona, bir düzenleme ile değil, doğal içgüdü ile evrensel olarak sahip olunan şeylerle sahip olunur; örneğin, erkek ve kadının birleşmesi, çocukların veraseti ve eğitimi, evrensel ortak mülkiyet, evrensel özgürlük, gökyüzünde, karada ve denizde yakalanabilecek her şeyin avlanma yoluyla elde edilmesi. Yine, bir emanet ya da ödünç verilen paranın geri alınması; şiddete karşı zorla direniş gösterilmesi. Bütün bunlar (ve benzerleri) asla adaletsiz değildir, aksine doğal ve hakkaniyete uygun [*aequum*] olarak kabul edilir. (V.5)

Üçlü açıklama Ulpianus'ınkine benzer, ancak Isidorus, Ulpianus'un doğal hukukun "insanlara özgü olmayıp tüm hayvanlar için ortak olduğu" iddiasını kabul etmemektedir (Ulpianus, *Inst.* I ap. Iustinianus *Dig.* I.1.1). Onun doğal hukuk görüşü, doğal hukukun insan kalbinde yazılı olduğu Stoacılar ve daha önceki Hıristiyan düşünürlerinkine daha yakın görünmektedir; çünkü doğal ve adil olanın eşitlenmesi, kaba içgüdüden ziyade ahlaki vicdanın kanıtıdır. Anlatımı mülkiyet konusunda bazı kararsızlıklara işaret etmektedir: "Evrensel ortak mülkiyet" referansı, özel mülkiyetin olmadığı ancak yeryüzünün tüm insanlar tarafından ortaklaşa sahiplenildiği bir doğa durumuna (yani Âdem'in Düşüşü'nden önceye) atıfta bulunuyor gibi görünmektedir, ancak "avlanma yoluyla iktisap" özel mülkiyetin ilk edinimi için doğal bir hak anlamına gelebilir.[10] Ayrıca, "evrensel özgürlük" sözü, doğa durumunda kölelerin olmadığını ancak herkesin özgür olduğunu ifade ediyor gibi görünmektedir. Ortak mülkiyetin özel mülkiyet edinimi ile nasıl bağdaştırılacağı açık değildir. "Dahası, 'her şeyin ortak mülkiyeti' ile emanet ve borçlar üzerindeki hakların uzlaştırılmasında bariz bir sorun vardır" (King 1988, 141). Belki de farkında olmadan iki farklı doğal hukuk kavramını birleştiriyordu: biri ilk günahtan önce Âdem ile Havva'nın masumiyetini yöneten, diğeri ise daha sonraki insanları düzenleyen. Isidorus, medeni/sivil/devlet hukukunu (*ius civile*) "her halkın ya da sivil [doğal durumdan çıkıp yönetim oluşturan] topluluğun insani ve ilahi konularda kendisi için belirlediği şey" olarak tanımlar (V.5), ki bu da hukukçuların tanımını (bkz. Gaius, *Inst.* I.1; bkz. Iustinianus, *Inst.* I.2.1) yakından takip eder, tıpkı onun milletler hukuku tanımı gibi (bkz. Carlyle 1936, 1: 42-3, 106-10).

> Milletlerin hakkı/hukuku [*ius gentium*]: yerlerin işgali, binaların inşası, silahlanma, savaş, esaret, köleleştirme, kişinin evine dönme hakkı, barış anlaşmaları,

10 O'Donovan ve O'Donovan 1999, 210'da *adquisitrio* için kullanılan "edinme hakkı" bir çeviriden ziyade bir yorumdur.

ateşkesler, elçilerin dokunulmazlıkları, melez evliliklerin yasaklanması anlamına gelir. Tüm uluslar az ya da çok buna uyduğu için milletlerin hakkı/hukuku olarak adlandırılır. (V.6; bkz. Gaius, *Inst.* I.1; Iustinianus, *Inst.* I.2.1)

Son olarak, Isidorus yasanın doğru anlaşıldığında adil ve dürüst olduğu ve "yurttaşların ortak refahından başka hiçbir özel çıkara hizmet etmeyeceği" şeklindeki klasik ilkeyi takip eder (V.21). Buna uygun olarak, *Sententiae*'de kralların (*reges*) doğru (*recte*) davrandıkları için böyle adlandırıldıklarını iddia eder: "[O halde] kral unvanı doğru davranmakla korunur, yanlış davranmakla kaybedilir" (Sent. III.48). Dahası, bir prens hukukun üstünlüğüne uymalıdır: "Prensler kendi yasalarıyla bağlıdırlar ve tebaaları için savundukları yasaları kendi davalarında inkar edemezler. Halklarına tanımadıkları hiçbir hakkı kendilerine tanımadıklarında, sesleri adil bir şekilde otoriteye sahip olur." Bununla birlikte, kilisenin haricindeki prensin dinî bir görevi olduğunu da ekler: "Kilise harici/dünyevi güçler dinin disiplinine tabidir. En yüksek egemenlik hakkına sahip olsalar da Hıristiyan inancını yasalarıyla ilan etmek ve iyi davranışlarla bu ilanı korumak için inanç zincirleriyle bağlıdırlar." Buna ek olarak, "Kilise harici prensler genellikle kilise içinde en yüksek güç pozisyonuna sahip olurlar, ki bu gücü kilise disiplinini güçlendirmek için kullanabilsinler" (III.51).

Çok derinlikli ya da yenilikçi bir düşünür olmamasına rağmen, Isidorus Roma hukuk düşüncesinin temel unsurlarını koruyarak bunları Hıristiyan inancıyla bütünleştirmiş ve bu harmanı geniş bir okuyucu kitlesi için erişilebilir hale getirmiştir. "Onun tanımları en nihayetinde XII. yüzyılda, Gratianus'un *Decretum*'unda somut hale getirilmiştir" (Carlyle 1936, 106). Örneğin Gratianus, Isidorus'un ilahi kanunlar ile beşerî kanunlar arasındaki ayrımına, üçlü hukuk ayrımına ve benzerlerine atıfta bulunur (*Decr.* D1.1, 6 passim). Dolayısıyla Isidorus'un kanon hukukunun gelişimi ve Ortaçağ hukuk felsefesinin tüm seyri üzerinde derin bir etkisi olmuştur.

İleri Okumalar

Elon 1994, tüm Yahudi hukuk geleneği –tarihi, kaynakları ve ilkeleri– üzerine kapsamlı bir çalışmadır; özellikle 3. cilt, bu bölümde tartışılan dönemin edebi kaynaklarına ilişkin değerli bilgiler içermektedir. Eski Yahudi hukukuna ilişkin genel tartışmalar arasında Patrick 1985, Daube 1981, Neusner 1981, Greenstein 1984, Noth 1984 ve Avalos 1995 sayılabilir. Phillips 1970, On Emir'deki ceza hukukunu ele alır. Robinson ve Oesterley 1937 ve Neusner 1981 hukukun eski Yahudiliğin daha geniş bağlamındaki yerini tartışmaktadır. Boecker 1980 ve Avalos 1995 eski İsrail'de hukuku ve hukuki ve sosyal kurumları incelemiştir. Zohar 1998 *halakha*'nın felsefi

boyutunu ele alır. *Pentateuch*'un (Yasalar Kitabı) yazarlığı hakkında Segal 1967'ye ve özellikle Tesniye hakkında Driver 1902 ve Weinfeld 1991'e bakınız. Moore 1927-1930 *tannaim* çağının bir tarihidir. Strack ve Stemberger 1992 Midrash ve Talmud'a bir giriş sunar. Filistin Talmudu hakkında bkz. Ginzberg 1941 ve Goodblatt 1971, Babil Talmudu üzerine.

Schäfer 2003, Yunan ve Roma dünyasındaki Yahudilerin ayrıntılı bir tarihidir. Richardson ve Westerholm 1991, Roma İmparatorluğu döneminde Yahudiler ve ilk Hıristiyanlar arasında yasa üzerine yapılan tartışmaların genel bir değerlendirmesini sunar. Watson 1996 İsa ve yasa üzerine genel bir tartışmadır. Doğal hukukun Yeni Ahit'teki yerine ilişkin farklı bakış açıları için bkz. Dodd 1953, Derrett 1970, Martin 1974 ve McKenzie 1964. Wolterstorff 2008, modern "adalet" ve "hak" kavramlarının eski Yahudi ve Hıristiyan düşüncesindeki öncülleri üzerine bölümler içerir; ayrıca Miller 2009'a bakınız. Sanders 1977 ve 1983, Havari Pavlus'un Filistin Yahudiliği ve Yahudi hukuku ile ilişkisini incelemektedir. Cranfield 1970 ve Fitzmyer 1981, Pavlus'un hukuk görüşüne dair farklı yorumlar getirmektedir. Wilson 1983, Pavlus'un hukuk düşüncesinin Havarilerin İşleri'nde Luka için yarattığı sorunu tartışır. Ayrıca Havari Yuhanna'ya göre İsa ve Ferisilik geleneği üzerine bir tartışma için A. Watson 1995b'ye bakınız.

Pelikan 1971-1978, hukuk doktrinleri de dahil olmak üzere tüm Hıristiyan geleneğinin tarihsel bir özetidir: 1. cilt erken Katolik geleneğini (M.S. 100-600), 2. cilt Doğu Ortodoksluğunun ortaya çıkışını (600-1700) ve 3. cilt Ortaçağ teolojisini (600-1300) ele almaktadır. Carlyle ve Carlyle 1936, Ortaçağ siyaset teorisi bağlamında hukuk felsefesine ilişkin değerli tartışmalar içermektedir; özellikle 1. cilt, ikinci yüzyıldan dokuzuncu yüzyıla kadar erken dönem Hıristiyan düşüncesini kapsamaktadır. Burns 1988 de dördüncü yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar Ortaçağ siyasi düşüncesinde hukuka ilişkin değerli tartışmalar içermektedir. O'Donovan ve O'Donovan 1999, ikinci yüzyıldan Reform dönemine kadar Hıristiyan siyaset düşüncesi üzerine okumalar (İngilizce çeviriler), girişler ve ileri okuma önerileri içeren değerli bir kaynak kitaptır.

Sekizinci Bölüm

AUGUSTINUS'UN ESERLERİNDE HUKUK FELSEFESİ

Janet Coleman[1]
Türkçesi: *Saim Üye*

8.1. Augustinus'un Hayatı ve Eserleri

Hıristiyan teolog ve Hippo piskoposu Aurelius Augustinus M.S. 354'te, Hıristiyan bir anne ve Hıristiyan olmayan bir babadan, Roma Kuzey Afrika'sının bugün Cezayir olan bölgesinde doğdu. Annesinin çabalarına rağmen Augustinus, başlarda Hıristiyanlığı anlaşılmaz ve entelektüel bakımdan basit bulmuştu. Tutkulu taşra Romalıları için tipik olan bir eğitim alarak Kartaca'da Latin retoriği öğrenimi gördü; 383'te Roma'ya gitmek üzere Kartaca'dan ayrılacak ve Milan'da retorik öğretmeni olacaktır. Roma Cumhuriyeti'nin son asrı boyunca, belagatte/retorikte ustalık sahibi olmak ve bu hüneri hukuk pratiğinde ve mahalli idarelerde kullanabilmek, kişiye bir memuriyet makamı sağlayabiliyordu. Geç Roma İmparatorluğu döneminde Augustinus böyle bir kariyer seçeneğini düşünmüştü. Bu yolu seçmiş olan, hayatı boyunca yazıştığı dostları ve çağdaşları vardı. Bu bölümde görüleceği üzere, dönemin Roma hukukunun inceliklerine olan aşinalığının, sadece politikanın amacına değil aynı zamanda Hıristiyanlık ile politikanın bağdaşabilirliğine dair görüşlerini ifade ettiği kendi politik teorisi için de önemli sonuçları oldu.

Augustinus, başlıca eseri olan *Tanrı Devleti*'nde (*De Civitate Dei*) biri dünyevi diğeri tanrısal iki devlete ve bu devletlerin vatandaşlarına dair bir görünüm ortaya koymak üzere, gelişmekte olan Hıristiyan doktrinini, emperyal Roma'ya aidiyeti bariz olan diskurların ve gerçekliklerin hizmetine koştu. Tarihe, politikaya ve pozitif yurttaşlık hukukunun insanların hayatındaki rolüne dair bu nihai perspektif daha geç bir zamanda, çalkantılı zamanlara tekabül eden kendi çalkantılı hayatında formüle edilecekti. Bu husus, en gelişkin halini *Tanrı Devleti*'nin XIX. Bölüm'ünde alacaktı. Kendisinin ahlak felsefesi diye adlandırabileceğimiz husus ise, daha evvel, antik felsefenin mirasından duyduğu tatminsizlikle ve filozofların insan doğasına, kendini bilmeye, ahlaki sorumluluğun belirlenmesinde aklın ve iradenin mütekabil rollerine ve ahlaki kötülüğün mahiyetine dair getirdik-

1 Tüm İngilizce çeviriler aksi belirtilmedikçe yazara aittir.

leri açıklamalarına yönelik giderek artan hoşnutsuzluğuyla başladı (bkz. Evans 1982). O halde, Augustinus'un Hıristiyan bir hukuk felsefesine olan katkısının, ardışık fakat örtüşen iki kronolojik döneme bölündüğü söylenebilir; bunlardan birincisi kendi manevi otobiyografisiyle ve antik felsefeye olan alakasıyla ilgilidir, ikincisi ise imparatorluğun Hıristiyanlığı devlet dini olarak kabul edişine (380) hayattayken tanık olmasının da etkisiyle, Roma'nın tarihi üzerine kafa yorduğu dönemdir. Ahlak felsefesinin gelişimi, Roma ve dünya tarihini kutsal kitap ışığında araştırmaya ve dönemin kurumsal kilisesinin rolü üzerine çalışmaya başladığında yeni boyutlar kazandı. Sonrasında, ona ait politika teorisi denebilecek alan ortaya çıktı; burada devletin yasalarının insanların hayatındaki rolünü izah etti. Augustinus'un hukuk üzerine düşünüşünün felsefi, teolojik ve tarihi boyutları bulunmaktadır.[2]

Augustinus hayatı boyunca bir dizi entelektüel ve manevi dönüşüm tecrübe etti ve bunları *İtiraflar*'da (*Confessiones*) ve arkadaşlarına yazdığı çok sayıdaki mektupta dile getirdi. Okuyucularına, retorik eğitimi almış olmasının kendisini hukukla ilgili bir meslek icra etmeye, bunun da onu bir valilik görevi elde etmeye götürebileceğini söyler (*Conf.* VI.11.19). Ama gençliğinin getirdiği tutkular onu, Cicero'nun *Hortensius*'unu okumasının ardından felsefeye sürüklemişti. Sonrasında yönünü büyük oranda Cicero'nun başka yazılarında bulmuş olduğu haliyle Yeni Akademi'nin şüpheciliğine çevirdi.[3] Klasik ve Helenistik Yunan filozofları hakkında bildiklerinin çoğunu, retorik alanındaki üstadı Cicero'dan ve Cicero'nun çağdaşı, çok geniş bir alanda bilgi sahibi olan M. Terentius Varro'dan öğrenmişti.[4] Sonrasında Plotinus'a ve bilinmeyen bazı Platoncu yazılara, çok muhtemeldir ki yeni Latince tercümeleri içinde, aşina hale geldi; bu çalışmalar aracılığıyla Hıristiyanlığın Platon etkisindeki bir yorumu ile tanıştı. Ortak noktaları Platonculuk olan bir antik felsefi fikirler bileşiminden yararlandıysa da, Augustinus'un Platon'un yazılarıyla olan tanışıklığı büyük oranda ikincil okumalara, en çok da Cicero'nun aracılığına dayalı gibi görünüyor (ör. *Tusculanae Disputationes* [*Tusculum Tartış-*

2 Augustinus'un felsefeye ve politikaya dair düşüncesinin öncülerine ve bunların onun geç emperyal zamanlar bağlamında evrilmekte olan bakış açıları üzerindeki etkilerine dair daha bütünlüklü bir yaklaşım için bkz. Coleman 2000, c. 1: 292-340.

3 Cicero'nun kendisinin sonraki yıllarda şüpheciliğe tamamlanmamış dönüşü hk. bkz. Glucker 1988.

4 Varro (M.Ö. 116-27) Roma dini hakkında bir tarama olan 41 kitaplık *Antiquitates Rerum Divinarum*'u ve *De Philosophia*'yı kaleme aldı; *De Philosophia*, eklektik bir Platoncu ve Carneades'in şüpheci Akademi'sinin şüphecilik karşıtı varisi olan Aşkelonlu Antiokhos tarafından öğretilmiş olan, tüm olası etik görüşlee dair bir yaklaşım ortaya koyuyordu. Augustinus *CD* VI, VII ve XIX.2f'de Varro'yu hedefe koyar. Varro hakkında kısa bir tartışma için bkz. Schofield 2000b. Antiokhos hakkında bkz. bu cildin 5. Bölümü.

malari], *de Finibus,* vs.).[5] Tüm bunlar Milan piskoposu Ambrosius'u dinleme deneyimiyle pekişti; onun yeni bir Hıristiyan versiyonu ortaya koyan vaazı, milattan sonraki ilk dört asrın Yunan Hıristiyan teolojisine, ilaveten pagan, Yahudi ve Hıristiyan Yunan yeni-Platonculuğu ile onun Latin türevlerine olan derin aşinalığını göstermekteydi.[6]

Hıristiyanlığın kendi tarihî gelişimi, bilhassa da ilk asırlardaki etik ve politik doktrinleri, Hıristiyanlık öncesi Stoacılığa ve Helenistik Museviliğe kadar geriye giden kaynaklarının daimi bir "tercüme" ediliş süreci idi.[7] Ambrosius, hususiyetle Philon'nun, Origenes'in ve Plotinos'un ruh ve beden arasındaki asli karşıtlığı masseden çalışmalarını okumuştu. Pavlus'un beden ve ruh arasındaki savaşını (Rom. 7:23) beden ve zihin arasındaki Platoncu zıtlıkla özdeşleştirdi. Augustinus onu, insanın zihninin bedenine olan üstünlüğünü ileri sürerken dinledi, öyle ki beden sadece bir "perde" hatta iradenin ayağını kaydıran bir "tehlikeli çamur birikintisi"nden ibaretti. Ama insanlık alemine insan bedeniyle gelerek kutsal ile dünyevi arasındaki zıtlığı uzlaştırmakta olan İsa insanın özünde bulunduğuna göre, insan da, bu hayatta bile, İsa'nın vaftiz aracılığıyla sağlayacağı yardım sayesinde, bedenin içgüdülerini susturabilir. Ambrosius, ruhun manevi *paideia* ("eğitim") aracılığıyla uzun vadeye yayılan arınmasını, antik felsefe geleneğinin yaptığına kıyasla çok daha az vurguladı. Gerekli dönüşümü kısa süreli vaftiz garanti altına alacaktı. Ambrosius aynı zamanda Eski Ahit'i Maniciliğe karşı savundu. Manicilik, Augustinus'un Kuzey Afrika'dayken çekiciliğine kapılıp bir biçimde sıkıntılı bir bağlılık edinmiş olduğu bir tarikattı. Ebedi bir savaş halindeki ruhani iyi ile maddi kötüden oluşan iki kozmik güç doktrinini ileri süren ve böylelikle Tanrı'nın kadirimutlaklığını sınırlayan Maniciliğin düalizminin tersine, Ambrosius kendi Hıristiyan takipçilerini Tanrı'yı ve ruhu maddi gerçeklikten tamamen ayrı düşünmeye teşvik etti. Dahası inanmanın anlamak için bir ön gereklilik olma ihtimalini gündeme getirdi. Augustinus, böylelikle, esas itibarıyla Stoacılığın ve muhtelif Platonculuk türlerinin eklektik karışımlarından inşa edilmiş çağdaş bir felsefi ve kültürel dünya ile yüzleşmeye zorlandı. Milan'daki ünlü Hıristiyanların, bilhassa da Hıristiyan Platoncu rahip Simplicianus'un tesiri altında Katolik

5 Augustinus'un üzerindeki antik felsefe tesirine dair en iyi tartışmalardan biri için bkz. Rist 1994. Genel olarak bkz. Bonner 1986.

6 Ambrosius'un görüşleri ve etkileri için bilhassa bkz. Brown 1989, Bl. 17. Ayr. bkz. Brown 1972.

7 Bkz. bu cildin 7. Bölümü. Bu konudaki literatür muazzamdır. Erken dönem Hıristiyanlığın etik ve politik içerimleri hakkında yakın zamanlı bir tartışma için bkz. Young 2000. Ayr. bkz. Burns 1988 içinde Chadwick, Nicol ve Markus tarafından yapılmış katkılar. Coleman 2000, c. 1: 292-310 erken dönem Hıristiyan ve Yahudi felsefi teolojisinin gelişimini özet halinde ele alır.

Hıristiyanlığa geçti ve 387'de vaftiz edildi. Münzevi bir hayat yaşamak üzere Kuzey Afrika'ya döndü ve 391'de rahip olarak atandı.

Augustinus'un din değiştirmeden önceki yazılarından geriye bir şey kalmadı. *İtiraflar*'ı Hıristiyanlığa geçişinden neredeyse on üç yıl sonra, 399'da yazdı. Platonculuğun tesiri hayatı boyunca, hatta kendisinin "felsefi modelleri"nin giderek artan ölçüde teolojik hipotezler haline gelişinde bile sürdü; bu hipotezleri kutsal kitaptan, bilhassa Pavlus'un mektupları kısmını yeniden inceleyerek çıkardı, Maniciliği ve Porphyrios'un *Hıristiyanlara Karşı* risalesine reddiyesinde geliştirdi ve 396'da piskoposluğa yükseltildiği Kuzey Afrika Kilisesi'nde Donatusçular ve Pelagusçular gibi hizipçi ve heretik gruplarla olan tartışmalarında ayrıntıya döktü (bkz. Coleman 1994). Augustinus'un tüm yazılarından elimizde olanlar ne kadar Hıristiyanlıkla ilgili iseler, bir o kadar da bir polemikçinin eserleridirler. Bunlar, bir yandan kendisinin Hıristiyanlık öncesi haliyle olan yüzleşmelerinden, diğer yandan hem Kuzey Afrika'da (bilhassa piskopos olmanın ruhani yükümlülükleriyle ilgilenirken) hem de geç Roma İmparatorluğu'nun daha geniş dünyası boyunca çağdaşları arasında yaygın olan görüşlerle yaptığı tartışmalarından ortaya çıktı. 430'daki ölümüne kadar neredeyse 35 yıl Kuzey Afrika'da kaldı.[8]

8.2. Augustinusçu Etik

Augustinus'un yazılarına dair çoğu analiz onun düşüncesini Helenistik felsefenin muhtelif kalıntıları arasına konumlandırmaya çalışır (ör. Kent 2001). İçinde bulunduğu felsefi ortam Helenistik dönem Yunan felsefesinin (örneğin Epikurosçu, şüpheci ve Stoacı) pratik, mutlulukçu (*eudaimonistic*) çerçevesi idi, ki bu durum Roma İmparatorluğu döneminde daha da belirginleşmişti. Pagan felsefesi, bilhassa da yeni-Platonculuk, dine, daha doğrusu, dinin özgün, giderek artan ölçüde çilecileşen Latin Roma versiyonuna daha yakın hale geldi; Roma'nın bu durumun söz konusu olduğu "batı" kısmı Augustinus'un dördüncü ve erken beşinci asırdaki ortamını oluşturdu.

Augustinus antik etik teorinin gündeminden seçilmiş, erdemli hayata dair temaları yeniden kullanacaktı. O da mutluluk meselesine odaklanacak ve şu ölümlü dünyada doğruyu aramak için önerilmiş muhtelif eğitsel ve ruhsal egzersizleri inceleyecekti. Tüm insanların mutlu olmak istediğine ve "mutluluk" kelimesinde simgelenen şeyin bir biçimde insanların hafızasında yattığına inandı. *İtiraflar*'da (X.20-23) hatırlayacağı, seveceği ve özlemini duyacağı bir mutluluk deneyimini ne zaman veya nerede yaşamış olduğunu sorgular. Geçmiş bir zamanda bireysel olarak ya da Âdem ara-

8 Brown 1967 dahil, çok sayıda Augustinus biyografisi mevcuttur.

cılığıyla mutlu olduk da, şimdi bunu kaybetmiş olduğumuzu biliyor ama kaybettiğimiz şeyi bilmeye yetecek kadarını mı hatırlıyoruz? Mutluluk külliyen bilinmeyen bir şey de onu öğrenmeye yönelik doğal bir arzu mu vardır, yoksa mutluluk bir biçimde hafızada bilinen ve korunan ama belli belirsiz halde bulunan bir şey midir?[9] Augustinus Tanrı arayışını mutluluk arayışıyla eşitler ve tüm insanlığın hakikatten haz duyma arzusundan söz eder; arayıştan değil, buluştan, Tanrı'yla hemhal olmaktan, Tanrı'yla yaşamaktan (*Conf.* X.28). Ama bu, bu dünyada gerçekleşemez. Tanrı ister hakikat isterse hakikatten daha üstün bir şey olsun, hakikat denen standart (*regula*) insan zihninin üstündedir ve fani deneyimlerimizin ötesindedir.[10] Yaklaşık 411 yılına kadar Augustinus tüm insanların Tanrı'ya yönelik doğal bir arzuya sahip olduğunu kabul etmişti (bkz. Burns 1980). Sonrasında doğal arzu yerini, insanın hakiki mutluluğa yönelimini tek başına sağlayan Tanrı vergisi bir iyilikseverliğe —inayete— bıraktı. Ama insanın dünyadaki hayatını hep zorluk ve gelecekteki zorluğun korkusu arasında yer değiştiren fasılasız bir imtihan olarak gördü. Bu hayat, makam sahibinin insanlar tarafından sevilmesini ve ondan korkulmasını gerektiren muhtelif makamlarla, niyetlerindeki veya fiillerindeki bir doğruluk adına değil de daha çok başkalarının yanıltıcı hükümlerine dayanarak övgü almayı ve kuvvetinden korkulmasını isteyen insanlarla doludur.[11] Augustinus bunu aynı cezayı çekenlerin yoldaşlığı olarak adlandırır (*Conf.* X.36). Bundan kaçmak için münzevilikte bir umut bulunduğunu düşünmüştü; 389-390 yıllarında dostu Nebridius'a öz-disiplinli Hıristiyan felsefesi sayesinde bir tür ilahi yücelme (*deification*) yaşamakta olduğunu yazdı. Daha sonra bunu da reddedecek ve otuz yıl sonra "ilahi yücelme"yi, sadece ölüm sonrasında Tanrı'nın kurtarıcı mağfireti olarak telakki edildiğinde kabul edilebilir bir düşünce olarak görecekti (*CD* XIX.22).

Augustinus, kendine ve etik failler olarak dünyadaki başkalarına dair deneyimlerinden yola çıkarak tedricen şu sonuca vardı: İnsanlar, akıllı olduğu düşünülenler dahil, ahlaki iyiye mutlak üstünlük tanıma ya da bunu yapmayı kendi doğalarıyla uyumlu sayma yeteneğine sahip değildirler. Tüm insanlar, kendi doğalarının erdemli davranışa elverişli olup olmadığını anlama arayışlarında ebediyen hüsrana uğramış, fazlasıyla tutarsız ve irrasyonel failler olarak görünürler. Ulaştığı sonuca göre, bir kişinin ahlaki gelişmişlik

9 Augustinus'un hafıza ile ilgili görüşlerine dair bir tartışma için bkz. Coleman 1992, Bl. 6 ve 7.

10 Bu yeni-Platoncu bir iddiadır. Karş. Plotinus, *Ennead* V.5.

11 Karş. Cicero, *Tusc.* III.2.3: "Devlet dairesinden, askerî komutadan ve popüler şöhretten daha yüksek bir tutku olmadığını düşünmeye başladık. İnsanlar gerçek onurun değil hayal meyal bir övgünün peşindeler."

durumu ile onun kendi doğasını anlaması arasındaki herhangi bir korelasyona kendi başına ulaşmak olanaksızdır ve böyle bir korelasyon Tanrı'nın yardımı olmaksızın manasızdır. Başkalarının genel menfaatlerini gözetmesi ve başkalarıyla bağ kuran bir erdemi doğal sayması bakımından kendisine güvenilebilecek bir kişi, ancak söz konusu etik duruma ulaşması için Tanrı'nın inayetince hazırlanmış ve yardım edilmiş biri olmalıdır. Kişinin kendi başına bunu başarmasını sağlayacak herhangi bir felsefi yöntem yoktur. Özerk insan aklı kişinin arzularını değiştirmeye muktedir değildir. Yardım görmemiş hiçbir zihinsel işleyiş, bir bireyin iyiyi asıl manasıyla kavrayıp gerçek olana uygun biçimde yaşayabilmesini sağlayamaz. İnsanlar, içe bakış gücü yoluyla, kendi içlerindeki hakikate yahut Tanrı'ya dair bir vizyona ancak bir ölçüde erişe*bilirler*. Ama eğer, Stoacıların dediği gibi, anlamanın başlangıcı bir hayvanın veya bir çocuğun öz-sevgisi ve öz-farkındalığı ile başlayan rasyonellik öncesi bir güdüde bulunuyor ise[12], o zaman, Augustinus'a göre, daha fazla ilerleyemeyiz. İçe bakış sadece hakikatin kendi içimizdeki mevcudiyetini, ki o Tanrı'dır, fark etmemizi sağlar, yoksa kendi doğamızın veya ilahi olanın mahiyeti hakkında bir anlayış edinmemizi sağlamaz.[13]

---

12 Stoacı *oikeiosis* (öz-farkındalık) insan iradesinin, eğer her şey yolunda giderse, iyiyi tam anlamıyla kavrama noktasına, yani doğa ile uyumlu (*convenientia naturae*) yahut "gerçekle uyumlu" yaşama haline ulaşmasını sağlayan bir zihinsel süreç olarak izah edilir. Stoacı *oikeiosis* anlayışının iki aşaması vardır; bunların birincisi hayvanlardaki ve çocuklardaki rasyonalite öncesi fiille ilgili olan ve rasyonel-öncesi güdü (*hormê*) diye düşündükleri şeye dair bir anlayış sağlar. Bunu, fiilin hedeflerinin anlaşılışındaki değişime dair bir yaklaşım takip eder, ki bu akılla gelir ve onun gelişi sonrasında gerçek tam anlamıyla kavranır. Fiillerin güdü tarafından yönetildiği rasyonel-öncesi aşama bir hayvanın öz-sevgisiyle başlar, öyle ki, güdü hayvanın dünyadaki şeylere dair farkındalığı bakımından izah edilir, bu şeyler benliklere ya aidiyet halindedir ya da yabancıdır; bu benliklerin "tertibi" ya da yapısı hakkında hayvanın veya çocuğun insiyaki bir farkındalığı mevcuttur. Öz-sevginin mantıksal başlangıç noktasına temel oluşturan şey benlikle olan bir başka ilişki idi: öz-farkındalık (Cicero'nun *sensus sui*'si; bkz. Cicero *Fin.* III.5.16). Dolayısıyla, Stoacılar kendinin farkında olmak, kendini kendine ait olarak görmek (*ipsum sibi conciliari*: Cicero, *Fin.* III.5.16) ve kendini sevmekten müteşekkil üçlü bir mantıkla çalıştılar. Cicero, hayvanların kendi kendilerinin farkında olmadıkları ve netice itibarıyla da kendileri için sevgi hissetmedikleri müddetçe, herhangi bir şeye arzu duyamayacakları çıkarımında bulunmuştu. Bunlar rasyonel-öncesi güdülerdir, türe özgü arzulardır, saf sübjektif bakış açılarıdır. Augustinus benzer bir durumu benimser ama bir sonraki Stoacı adımı atmaz; bu adım aklın rasyonel-öncesi fiilin hedeflerini saf güdüsel sübjektifliği bertaraf etmek üzere değiştirdiğini varsayar, öyle ki, bunu insan benliklerinin belirleyici bir bileşeni (*hêgemonikon*) olan rasyonalite ile "insan için iyi olana" ulaşmak üzere yapar. Bkz. Engberg-Pedersen 1990, öz. 119-23; Striker 1983; genel olarak Schofield ve Striker 1986'daki muhtelif katkılar; Inwood 1985; Rist 1979 ve Nussbaum 1994.

13 "Kendi kalplerimizi bilmeyiz, ki onlar dipsizdir", bkz. Augustinus, *Enarr. in Psal.* 42 (41) 13; "Anlamamın gücü aslında benim için bilinmezdir", bkz. *The Nature and Origin of the Soul*, 4.7.10; "Fiiliyatta, kimse kendi yeteneklerini anlamaz", bkz. *The Usefulness of Belief*, 10.24.

Antik şüphecilikteki (en çok da Cicero'nun *Academica*'sından alınan) temalar üzerine düşünmesi ve onları özümsemesi, Augustiusn'u inancın bilgiden farklı olduğuna dair iddialar ileri sürmeye yönlendirdi; insanın herhangi bir ahlaki davranış imkânı için Tanrı'ya bağımlı olduğuna dair görüşlerini geliştirmeden önce bile bunu yaptı. *Akademiklere Karşı*'da (*Contra Academicos*) radikal antik şüpheciliği ne kadar ciddiye aldığını ve keza, ona karşı çıkmak üzere cevaplar aramayı ne kadar önemsediğini gözler önüne serer.[14] İnsan için şüpheden azadeliğin mevcut fakat sınırlı olduğu sonucuna ulaşır. Kişinin kendi varoluşuna yanlış biçimde inanamayacağını, yani buna inanmasında hataya düşemeyeceğini ileri sürer (*Trin.* XV.12.21; *CD* XI.26, XIX.18). Aynı zamanda, içe bakış yoluyla Tanrı'nın mahiyetini değilse de varlığını fark etmeye başlayabileceğimize inanır. Ama bu içe bakışın neticesi —öz-farkındalık, öz-sevgi ve öz-ilgi— yetersizdir, bu yüzden de, kişiye bir öz-anlayış da başkalarını hesaba katan niyet veya fiillere doğru bir açılım da kazandıramaz. Öz-farkındalık bile nefsani alışkanlıklar tarafından zayıflatılabilir. Öz-anlayıştaki sınırlılıklar tatmin edilmemiş arzuların öne çıkmasıyla neticelenir. Kişinin hakikat arayışındaki tatminsizliği, yerini, kişinin dışsal bir şeye bağımlı olduğuna dair bir inancın gerekliliğine bırakır, iradenin ilgisinin üzerinde hak iddia edilemeyecek biçimde yeniden yönlendirilmesidir bu. Augustinus'un insan hayatının gidişatına dair bakış açısında, inancın gerekliliği ve o inancın kabul edilebilirliği adına onu getiren otoritenin güvenilirliğine olan bağımlılığımız asli bir hususdu. İnsanlar ilk elden deneyimlere sahip olamadıklarında daima bir otorite devreye girer; bilhassa da geçmiş için söz konusudur bu, zira geçmişe dair anlayışlarımızın çoğu başkalarının ikna edici tanıklıklarına dayalıdır (*Conf.* VI.5.7).[15] İnsanlar ister istemez bir şeylere kanıt aramaksızın güvenirler; içinde konvansiyonel dilleri, alışkanlıkları, teamülleri ve yasaları öğrendikleri otorite sahibi cemaate güven duyarlar ve ihtilafları çözmek üzere otoritelerin güvenilir konumlarına ağırlık tanırlar. İnsanlar bilenler olarak değil inananlar olarak nitelenmelidirler.

Dahası, Stoacılar önemli olanın ahlaken doğru fiilin doğru sebep ve niyet ile gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesi olduğunu ve saiklerin erdemli olmak için kendilerine matuf doğru sebeplerle uyumlu olmaları gerektiğini ileri sürmüşlerdi; Augustinus da fiilden ziyade ahlaki niyete odaklan-

14 Augustinus'un şüpheciliğine dair iyi bir tartışma için bkz. Rist 1994, Bl. 3; Stoacılığın Augustinus'un düşüncesi üzerindeki ciddi etkisi hakkında bkz. age. Antik ve modern şüphecilik ile aralarındaki farka dair bkz. Burnyeat 1984.

15 Augustinus'un epistemoloji, dil meselesi, hafıza, geçmişin şu andalığı, inanç ve özbilgi hakkındaki görüşlerine dair bkz. Coleman 1992, 80-111.

dı, ama Stoacılardan farklı olarak, iyi fiilin doğru manada yapılabilmesi için Tanrı'nın inayetine ihtiyaç olduğunda ısrar etti. Çünkü insan bildiği ya da yaptığı şey yüzünden değil, sevdiği şey yüzünden iyi olur (*CD* XI.28). Tanrı'nın yardımı olmaksızın insanlar hakikaten sevilmesi gerekenin ne olduğunu takdir edemezler, zira tecrübe ettikleri şey rakip tutkuları olan bölünmüş bir iradedir ve ölçüsüzce sevgi duydukları şey Tanrı'dan ziyade bizzat kendileridir. (Bu halde irade kabul ve teyit edilmiş bir dizi tutkudur. Neye sevgi duyuyorsak, oyuzdur.)

Augustinus insanlık halinin trajik olduğunu düşünmeye başladı; Eski Ahit'in Yaratılış kitabında anlatıldığı gibi, Âdem'in ilk itaatsizliğinden sonraki Düşüş'ün bir sonucuydu bu. Augustinus'un *Özgür İrade Üzerine*'de (yak. 395) düşüş-sonrası insana dair geliştirdiği yaklaşıma göre, bu insan hem bizim için neyin en büyük öneme sahip olduğu konusunda üstesinden gelinemez bir cehalet, hem de antik felsefede geçen *akrasia* ("irade zayıflığı") anlamında ahlaki zaaf içerisindedir (bkz. Kahn 1988). İnsanlar, ne yapmaları gerektiğini bilmelerine rağmen, arzu duydukları şeyi yapmak için mücadele eder ve başarısız olurlar (Rom. 7:14-23). Daha sonra, düşüş-öncesi Âdem hakkında bir yaklaşım ortaya koyacaktır: Âdem Düşüş öncesinde iyi ile kötü arasında bir karar vermeye muktedirdi, bu ikisi arasındaki farkı biliyordu ve doğru seçim yapmaya dair "daha az erdemli olanı" tecrübe edebilir durumdaydı. Augustinus'un (411 sonrasındaki) kanaatlerine göre, Âdem neyin kötü olduğunu bilme ve onu tercih edebilme konumundaydı. Cennette ilahi inayete mazhar idi, öyle ki "onun yardımı olmadan" iyiyi tercih edemez, hatta kötüden kaçınamazdı. Ancak cennetteki ilahi inayet Âdem'in iyiyi özgürce tercih etmesi için gerekli ama yetersiz bir koşuldu. Bu onu günah işleyemez hale getirmedi, iyiyi tercih etmenin araçlarına sahip oluşunu sağladı.[16] Tercih özgürlüğü kendi başına iyiyi yapmanın yeterli koşulu değildi; iyiyi yapmak için yeterli olan şey, sadece, ilahi inayetin eşlik ettiği özgür tercihtir.[17] Düşüş sonrasında insan artık ilahi yardım olmaksızın iyiyi tercih edemez ve şimdi açıkça kötüyü tercih etme arzuları tarafından harekete geçirilmektedir. Özgür tercihi, fiillerinin herhangi birinde saf sevgi ile harekete geçirilmekteki mevcut ehliyetsizliği tarafından zaten yönlendirilmiş bir karardır. Şimdi, Tanrı'nın müdahalesi olmazsa yanlışı tercih edecektir, *bunun nedeni* tutkuları-

16 Augustinus'un irade nosyonundaki değişimler hakkında bir tartışma için bkz. O'Daly 1989.

17 Genel olarak Düşüş ve sonuçları hk. bkz. *CD* XIII, öz. XIII.13-15, XIV.26. Rist (1994, 131), "Düşüş öncesi Âdem'le ilgili yaklaşımı göründüğünden daha sıra dışıdır," çıkarımda bulunuyor ve şunu kayda geçiriyor: "Düşmüş insanın kimliğinin paramparçalığı anlayışı seçilmiş kişinin özgür iradesi lehine bir savunmayı bir biçimde inşa ediyor olsa bile, neden hepimizin seçilmiş olmadığımız sorusunu çok akut bir biçimde gündeme getirir, ki Augustinus kesinlikle bunu kavramıştı" (age. 135).

dır, yani kendi hususi iyileridir, kendi özerkliğidir, kendi öz-yeterliliğidir ve başkaları üzerinde kendi tahakkümüdür.

Bu görüşler, Augustinus'un toplumlarda hukuku meşru sayışının merkezinde bulunur, insanların tahrif olmuş tutkuları huzur ve barış sağlamak adına bu hukuk aracılığıyla düzene sokulacaktır. İnsanlar kendi düşmüş "özgür tercih"lerinden özgürleştirilmelidirler. Tercihte bulunma ehliyeti kendi başına insanın mükemmeliyetini getirmez. İnsan iradesi de, ahlaki hedefe erişmek üzere araç olarak kullanılabilecek türden ölçülüp biçilmiş bir arzu değildir. Augustinus *Özgür İrade Üzerine*'de, düşüş sonrası iradeyi, nötr ve doğru ya da yanlış yönde kullanılmaya müsait bir orta iyi olarak anlar. Tarafsız bir araç olarak irradeden, istenilenin değerine bağlı olarak iyi ya da kötü olabilen bir irade anlayışına geçer (*Conf.* VIII.8.19-9.21). Daha sonra[18] anlayacaktır ki, irade iyidir ya da kötüdür ve iyi irade Tanrı'dandır; insan iradesinin kötü olmaktan iyi bir irade olmaya geçebilmesinin tek yolu inayetin aracılığıdır (*On Grace and Free Will* XX.41).[19] İradeyi doğru ve iyi olana doğru çeken şey inayettir. Daha sonraki yazılarında irade, ahlaki bir fail olma rolündeki insanın psişesidir: Hedef yönelimli, belli bir maksada yönelik olarak faal, amaçları için can atan insan (bkz. Rist 1969). İnayet bu iradeyi dönüştürür ve harekete geçirir. Dolayısıyla, Düşüş sonrasında insan iradesi bir dizi kısa vadeli, alışkanlık haline gelmiş taleplerle daha yakından bağlantılı durumdadır. İnsan özgür tercihe dair bir gücü korur ama bu özgürlük günah işleme özgürlüğü yahut gücünden ibarettir. İstedikleri dönüştürülmeye muhtaçtır, ki böylece hakikaten sevilmesi gerekeni, yani Tanrı'yı sevsin. İnsan, demek ki, iradesinin Tanrı tarafından hazırlanmasına ihtiyaç duyar, özgür iradesinin inayetle sağaltılmasını gereksinir, "ne istiyorsak onu" yapmakta özgür olduğumuzu söyleyen yoz ve aldatıcı mutasyondan kurtulmak anlamına gelir bu (*Ep.* 157.2.10). Augustinus daha ileri gider ve iradenin sadece Tanrı tarafından hazırlanmaya ihtiyaç duymadığını, aynı zamanda Tanrı'nın, ebediyen ve zamandan münezzeh biçimde, hem kurtarılmışlar hem de lanetlenmişler için durumun bu olacağını önceden, yani insanların hayatlarında ön bilgiyi belirleyen olaylar henüz yokken bildiğini söyler. (*On the Predestination of the Saints* III.7; *Iohan. Evangel.* CXXIV.48.4.6, CVII.7, CXI.5).[20]

18 Pelagius'a karşı *De Peccatorum Meritis et Remissione*'de.

19 Augustinus'un özgür iradeyle ilgili görüşleri hakkında geniş kapsamlı bir tartışma için bkz. Stump 2001, 124-47.

20 Birçokları, irade etmede ihtiyari olabilecek şeyi muğlaklaştıran bir determinizme işaret ederek, bu özgürlükte bir "paradoks" buldu. Bkz. Kenny 1975 ve O'Daly 1989, öz. 90-7, burada yazar Augustinus'un irade özgürlüğü nosyonunu savunmasının imkânsız olduğunu yazıyor: "Şanlı ve etkili" bir yanılgıdır bu. Ayr. bkz. Connolly

Ama bu hayatta hiç kimse kendi düşmüş özgürlüğünden tamamen azade kılınamaz ve hiç kimse özgürleştirilmeye matuf bir "hak" sahibi de değildir. Hatta (bilinmeyen) seçilmişler bile yükümlü olmadıkları bir şey için mükafatlandırılamazlar: Tanrı'nın kurtarıcı inayetini bazılarına ihsan etmesidir bu, diğerlerine değil. Augustinus'un *Tanrı Devleti* XIII'deki nihai görüşü, insanın yapmak istediği şeyi yapmaya ve yapması gerekeni bilmeye çalıştığını bile reddetmek yönündedir: İnsan hiç de bunları denemez ve kaçınılmaz biçimde başarısız olur.[21] Augustinus'un *Tanrı Devleti*'nin başka bir yerinde hulasa edeceği üzere, devletin cezalandırıcı türden hukukunu gerekli kılan husus, nihayetinde, işte bu irrasyonel ve anlaşılmaz doğadır.[22] Buradaki keyfiyetimiz cezaidir. İnsanın davranışı, akıl yürütme tarafından değil, iradenin hali tarafından belirlenir, ki o da alışageldiği bir tutkular ve nefretler keşmekeşidir (*83 Questions*, 40). Augustinus daha evvel kötü alışkanlıkların nasıl (sadece insanların ve onların yasalarının elinde değil aynı zamanda okuldaki sınıfta da) yalnızca acı çekmekle yok edilebileceğini izah etmişti: Yunanca öğrenmek için tehditlerle ve acımasız cezalarca nasıl harekete geçirilmiş olduğunu anlatır (*Conf.* I.14.23). Hayatının sonraki döneminde insanın daima, kilisenin nahoş disiplini tarafından, babanın evdeki cezalandırıcı disiplini tarafından ve devletin hukuk ve infaz memuru aracılığıyla uyguladığı cezalandırıcı disiplin tarafından yola getirilmeye ihtiyaç duyduğunu düşündü. Eğer kendimizi ıslah etmek elimizde değilse, seküler toplumu yapılandıran temel kötülükleri ıslah etmek de elimizde değildir. Onları sadece kadere uygun biçimde değişikliğe uğratabiliriz. Augustinus'un nihai fikrine göre, Tanrı'nın inayetine muhtaç olan insan tam bir dönüşüm ihtiyacı içinde olan insandır. Bu Saul'ün Aziz Pavlus'a dönüşümüdür. Sadece kaderi kurtuluş yönünde çizilmiş olanlara vadedilen dönüşüm (zira herkes korunmuş değildir (*CD* XIII.23; *Ench.* XXVII.103)) düşüş öncesi Âdem'in orijinal ahlaki benliğine dönüş değil, Âdem'den daha iyi bir benlik ihsan edilmesidir (*CD* XIII.24; XXII.30).

Felsefi geleneğin aksine, insanlar şimdi mükemmelliğe, bütünlüğe, doygunluğa ve huzura doğru olan yönelimlerini gerçekleştirmeye muktedir değildirler. Augustinus, Pavlus gibi, tüm yolları Tanrı'ya çıkan bir

---

1993'teki dikkate değer analizler.

21 *CD* XIII.14 daimi bir koşul, "genetik" bir tamahkârlık betimler, *concupiscentia*: "Özgür iradenin kötüye kullanılması nedeniyle bir felaketler zinciri başladı: İnsanoğlu bu ilk dalaletten, yani başlangıçtaki bir tür bozulmadan, sonu olmayan ikinci ölüm felaketine sürüklendi. Bu vahim gidişattan sadece Tanrı'nın inayeti aracılığıyla kurtarılanlar kaçar."

22 Acıyı tahammül edilmesi ya da üstesinden gelinmesi gereken bir kötülük olarak gören anlayış ve aynı zamanda muhtelif felsefe okullarının bu hususla ilgili görüşleri için bkz. Cicero, *Tusc.* II.

düzenin beşerî ilişkilerde bulunacağını yahut beşerî felsefede ya da insan yapımı hukukta açığa çıkacağını reddetmeye başladı (Rom. 3:28). Mutluluğu akıllının yönetimi aracılığıyla, haricî hukuki kaidelerin meşakkatlerine uyarak ya da felsefeye veya Tanrı diye ne anlıyorlarsa ona mükemmelen adanmış insanlar aracılığıyla teminat altına alma ihtimali, nihayetinde, bir yanılsamadır. İnsan toplumu iflah olmaz biçimde düzensiz ve gerilim dolu bir tarihte kök salmış olduğuna göre, üst düzey arzuların tek çözümü eskatolojik olmak zorundadır. Sonuç itibarıyla, tekamülün yolu hakikati aramaktan ziyade onu bulmayı ihtiva eder. Buradan yola çıkan Augustinus *ölümsüz* mutlu *öteki* hayatın neye dayalı olduğunu açıkladı. Gençliğindeki "Helenistik" bakış açılarından uzaklaşıp İncil'e, Pavlus'a ve giderek artan ölçüde birleşik ve kurumsal hale gelen kiliseye güven duymaya başladıkça, fikrini değiştirdi ve Pagan felsefenin mutluluk anlayışı diye gördüğü şeyi hatalı, ona ulaşmaya dair tavsiyeleri de kötü buldu ve eleştirdi. Filozoflar gibi, o da bizim için neyin araçsal değerin tersine içsel değer taşıdığını açık kılacak bir ahlak felsefesinin peşindeydi, ama onunki kutsal kitaba dayalıydı. Bu bir kez açıklığa kavuştuğunda, politikanın içsel değere sahip bir şey olmaktan ziyade sadece yararlı/kullanışlı bir şey olarak görülmesi gerektiğini gösterecekti.

Antik etik ile Hıristiyan etik arasındaki karşıtlığı şöyle saptayabiliriz: İnsanın sorumluluğunun kapsamı ve özgür irade ile ilgili soruya getirilen cevap, bir bütün olarak antik etik anlayışlarının çoğu, bilhassa da Stoacı etik için, güdülerin veya arzuların rasyonel rehberlik ve tartışma bakımından erişilemez olduklarını reddetmelerine gelip dayanıyordu. Ama on beşinci asrın başlarında, bilhassa da Augustinus için, antik etik öz-mükemmelliğe, kendi kendine yeten bir kadirimutlaklığa ve kendinden başkasına bağımlı olmayan bir otorite olmaya dair sapkın bir insani fantezi olarak görüldü. Tüm felsefe geleneği, Augustinus'a göre, insanın ilk günahını, yani özel mülk sahibi olmaktan hazzeden, haddini bilmez bir şekilde kendini beğenmiş bir gururun günahını temsil etmekteydi. Augustinus insan iradesinin özgürlüğünün özerklik olarak anlaşılamayacağını savundu. Hıristiyan vahyi olmadan biz, aralarında hikmet sahibi bulundurmayan, rekabet halindeki benlikler yığınından daha fazlası değiliz. Antik etik, insanın, ya bütünleşik bir ahlaki benlik yaratma yolunda öz-tekamül için ya da karakterini içinde bulunduğu koşullara uyacak biçimde başarıyla işlemek için, kendini ve sorumluluğunu bilme yeteneği üzerine odaklanmıştı; Augustinus ise içsel olarak sadece öz varoluşumuzdan emin olabileceğimiz konusunda ısrar etti. İnsanlar huzuru ve ahlaki bütünlüğü arzu edebilirler, ama onlara kendi çabalarıyla asla ulaşamazlar.

İnsanın özerkliği, o halde, bir kendi kaderini tayin etme yanılgısıdır. Politika, düşmüş insanın parçalı ve genelde rekabet halindeki tutkularının çokluğunun bir semptomundan daha fazlası değildir. İnsanı kendi politik çevresi, hatta kendi bilinçli ahlaki niyetleri üzerinde belli ölçüde akli kontrol sahibi saymanın ne derecede mümkün olduğu sorusuna Augustinus'un getirdiği cevap, bunun ziyadesiyle sınırlı olduğudur. Burada antik şüpheciliğin bazı veçhelerini özümser. Ama buna şunu da ekler: İnsan eğer bir biçimde ahlaki olgunlaşma yaşayacaksa, kendi doğasının hazırlanabilmesi ve onarılabilmesi için Tanrı'nın üzerinde hak iddia edilemeyen inayetinin elde edilmesi zorunludur.

8.3. Augustinus'ta Hukuk ve Düzen

Augustinus'un hukuk ve düzen anlayışının temelinde "ebedi hukuk" (*lex aeterna*), yani dünyanın, aklın ve ilahi iradenin ebedi planı bulunur, öyle ki, ilahi düzen ilahi biçimde yaratılmış doğal düzenle ilgilidir ve insan ruhuna "tabii hukuk" (*lex naturalis*) olarak kazınmıştır.[23] Her bilinç, bir paganınki bile, bu tabii hukuk tarafından yapılanmıştır ve bu nedenle paganlar bile "kaidelerin en yararlı olanı"nı (*praecepta utilissima*) formüle edebilirler. Augustinus, başta, insan yapımı hukukun insanın tekamül yolculuğuna hatırı sayılır katkı sağlayabileceğini, zira onun ebedi hukuku yansıttığını ve doğadaki bir ilke olarak insanlar için akıl aracılığıyla erişilebilir olduğunu düşünmüştü. Doğanın düzeni ile, insan tercihlerinde ifade bulan ve insan eylemiyle yürürlüğe konan düzen, böylece, ilahi takdirin dünyadaki iki kolunu oluşturur. Augustinus Hıristiyanlığın yeni bir yön tayin ettiği çıkarımında bulundu, zira tabii hukukun (*lex naturalis*) hem Musa'nın hem de Yeni Ahit'in hukukundan önce olduğunu vazetmekteydi. Ama Hıristiyanlık, aynı zamanda, Tanrı'nın, insanların kaideleri bilmeme mazeretine sığınmalarını önlemek üzere kendi hukukunu yazıya döktüğünü vurgular (*Enarr. in Psal.* 57.1 [= *PL* 36.673]). Augustinus insanın yardım almadan iyiye yönelme kapasitesine sahip olduğunu reddetmeye başladı; aynı zamanda, az sayıdaki birkaç bilge insanın böyle bir kapasiteye sahip olduğuna ve önemli olan tek hususun bu kapasiteye sahip olmak olduğuna dair felsefi görüşü kabul etmeyi de reddetti. Musa'nın ve Yeni Ahit'in yazılı hukuku herkes içindir ve yazıya dökülmüş olmakla da, aklın zayıflamışsa da hâlâ titreşen ışığı tarafından anlaşılır durumdadır. Ama bozulmuş iradeler, pratikte, onun ışığına itibar etmeyebilir. Eski Ahit'in ahlaki hukuku içerik olarak tabii hukuk ile özdeş olduğunda, Hıristiyan hukuku onu ku-

23 Zihinlere nakşedilmiş olan bu kuralların bizatihi sorgulanamaz olduklarına dair bkz. *Conf.* I.18.29; II.4.9. Ayr. bkz. Rom. 2:14-16.

sursuzlaştırır. Onun hedefi On Emrin ötesine geçmek ve kişiyi kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkalarına yapmaktan alıkoymak için kılavuzluk etmektir (*Ep.* 157.3.15 [= *CSEL* 44.463]; *Enarr. in Psal.* 118; *Sermo* 25.4 [= PL 37.1574]). Tabii hukuk (*lex naturalis*), demek ki, insan yapımı pozitif hukukun kaynağı ve ölçüsüdür, insan yasakoyucunun misyonu da onun tembihlerini izlemektir. Öte yandan, yasakoyucu tabii hukukun tembih ettiği her şeyi emretmek zorunda değildir, onun yasakladığı her şeyi de yasaklamak zorunda değildir. Augustinus yasakoyucunun misyonunun, insan toplumunun kendi dünyevi ve ruhani amaçlarına erişmesi için gerekli olan düzeni dünyada gerçekleştirmek olduğunu düşündü. Dolayısıyla, yasakoyucuların yaptığı şey, ebedi hukuku verili bir zamandaki insanların ve onların sosyal ilişkilerinin çeşitliliğine uyarlamaktır. Ebedi hukuk her şeyin yazılı olmayan planıdır, ilahi iradenin ilahi düzen olarak dışavurumudur. Yaratılmış olan doğa düzeninden daha geniştir ama ona nüfuz eder. Yaratılmış düzenin bir parçası olan insanın ruhuna *lex* (kural) olarak kazınmıştır ve Eski ve Yeni Ahit hukukunda emirler olarak yazıya dökülmüştür, o emirler ki, kaideleri insanların birbirlerine yönelik yükümlülüklerini belirlemek üzere toplumların pozitif hukukunda yeniden dile getirilmesi gereken ilahi hukuku oluşturur. Yasakoyucular zamanın koşullarını ve yönetilmekte olan insanların karakterlerini hesaba katar; insan yapımı hukuka bağlayıcılık gücünü veren şey ilahi hukukun kaidelerine uygunluktur. Ama yanılabilir olan insan yasakoyucular, ebedi hukukla uyumlu biçimde yasa yapma hedeflerine, tarihsel ve zamana özel olarak tasarlanmış cezai zorlama formları aracılığıyla ulaşırlar.

Augustinus, daha sonra, insan yapımı hukuku (*ius humanum*) kendi döneminde ilahi hukuka *zıt* biçimde gelişmekte olan haliyle, hem seküler emperyal hukuku hem de insan yapımı kilise hukukunu kapsar biçimde tanımladı. Ahlaki kötüye ilişkin görüşü ve düşmüş insandaki bozuk irade üzerine giderek daha fazla odaklanması, onu bu hayatta kurumsal yahut hukuki bir ütopya inşa etmenin imkansızlığı fikrine götürdü, aynı zamanda yeryüzünde huzurun ve düzenin sağlanmasının, bir insana iradesi hilafına uygulanacak faydacı "iyi kılma" stratejilerini gerektirdiğini de düşündürdü, toplumda dünyevi huzuru ve uyumu sağlamak için bu gerekliydi. Ahlaki normlara kültürel uyum insan hayatı boyunca acı çektirme aracılığıyla gerçekleştirilmek durumundadır, çünkü, ona göre hem psikolojik hem de fiziksel acı düşmüş bir insani hayatı yaşamanın asli ve daimi koşuludur (bkz. Rom. 5:3-4; karş. Cicero, *Tusc.* II). Devletin ve onun yasalarının insanları iyi kılamayacağını, hatta onları iyi herhangi bir fiili doğru niyetlerle yapma yeteneğini haiz hale bile getiremeyeceğini ileri sürmeye başladı. Aslında

bizi hukuka uymaya zorlayan şey cezadır. Hukuk bizi yeniden eğitmez ve bunu yapmaya muktedir değildir. Augustinus'un devlete dair olgunlaşmış anlayışına göre, devlet tam olarak cebrî güç tekelini elinde tutan dünyevi bir iktidardır. Yasakoyucular veya filozoflar ya devletin temellerini ya da amacına ulaşmak üzere kullandığı araçları ahlaken meşrulaştırmak üzere ne kadar çabalarlarsa çabalasınlar, bu böyledir. Böylelikle Augustinus ahlaki değil işlevsel bir "hikmetihükümet" lehine görüş ileri sürdü: Devlet ve onun mutlak hükümran otoritesi sırrına erişilmez ama sevgi dolu bir Tanrı tarafından mukadder kılınmış bir iktidardır; devlet bu dünyada huzuru ve düzeni sağlamak üzere adaletin gereklerini tayin edecek yegane otoritedir, bu tayin insana adaletsiz gelse bile. Göreceğiz ki, Augustinus huzuru ve düzeni sağlama ve böylelikle insanların tabii hukuka uymasını teminat altına alma hedefine hizmet ettiği müddetçe politik otoriteye karşı, bu otorite adaletsiz görünse bile, bireysel direnişin meşru olmadığını savundu.

8.4. Kendi Zamanının Romalısı

380 yılı civarından yaklaşık 430 yılına kadar geçen yarım asır, Batı Avrupa'nın kültürel ve dinî tarihinde bir dönüm noktasına tanıklık etti (bkz. Markus 1990; Herrin 1987; Fox 1986; Brown 1972; Coleman 2000, C. 1; Hunt 1993). Roma Senatosunda (382-4) Zafer Tanrısı'na ait sunak hakkındaki son tartışmayı, yani bir tarafında Roma yönetim teamüllerine ve başarı dolu bir genişleme ve tahakküm tarihine sadakat besleyen aristokratik pagan Romalıların, diğer tarafında ise İmparator I. Theodosius'un 390'lardaki Hıristiyan rejiminin bulunduğu ihtilafı, Hıristiyanlığın zaferinin uzun hazırlanış dönemi takip etti. Üçüncü asrın sonlarında Hıristiyanlar Roma toplumunun her seviyesine nüfuz etmeye ve Roma sakinlerinin kültürel yaşam tarzlarını ve eğitimlerini asimile etmeye başlamışlardı. İmparator Konstantin'in 312'de Hıristiyanlığa geçişi ve bunu izleyen emperyal lütuf Hıristiyanlığın itibarında, prestijinde ve zenginliğinde bir artışı beraberinde getirdi. 350 yılına gelinirken bir Hıristiyan'ı pagan akranından ayırır görünen çok az şey vardı. Hıristiyanlık alt sınıflara çekici gelen bir din olarak ortaya çıktıysa da, dördüncü asrın ortalarına gelinirken üst sınıflar din değiştirmede epeyce bir mesafe almışlardı, bunların Senato ve memuriyetteki rolleri de genişlemişti. Roma yönetimi ve eğitimi batı bölgelerinde güçten düşmekteydi, çünkü Konstantin imparatorluğun bürokratik merkezini doğuya, Konstantinopolis'e kaydırmıştı. Kimilerine göre Roma gelenekçi bir durgunluk içindeydi. Roma'nın sosyal yapısında ve devletin idari işlevlerinde, askeriye ve daha güçlü ruhani yönelimleri ve kutsal kitaba dayalı kültürleriyle Hıristiyan ruhban sınıfı giderek daha çok öne çıkıyor-

du. İmparatorluğun batı tarafında Hıristiyan kimliğiyle ilgili sorulara ciddi ölçüde ilgi gösteren çileci bir zihniyet yayılmaktaydı: Hıristiyan olmak nasıl bir şeydir? Hıristiyan olmak Yahudi olmanın özel bir türü müdür? Yahudi hukukunun ne kadarı uygulanmalı ve ne kadarı dinen önem taşımaması itibarıyla bir yana bırakılmalıdır? Din nerede biter ve seküler teamüller, bilhassa Roma hukukunda, geleneğinde ve tarihinde yer edinmiş olanlar, nerede başlar? Din insanın dahilî ve haricî niteliklerine hangi ölçüde ilişiktir? Stoacı ve yeni-Platoncu yaklaşımların da nüfuz ettiği Pavlusçu gündem buydu.

Çok tanrılı pagan dünyasında, bilhassa Roma'da, dinin her şeye temas ettiğini tarihçiler sıklıkla kayda geçirdiler. Bir Romalının dini ile yurttaş olarak "devlet"in muhafazasına yönelik katkısı iç içe geçmiş haldeydi, zira ahlak ve din kamusal ifadelerdi. Oysa ilk Hıristiyanlar, tıpkı Yahudiler gibi, Roma kurumlarının, geleneklerinin ve değerlerinin idamesine çok az ihtimam gösteren, kendilerine ait bir dini öğreten kişiler olarak görülüp kuşkuyla karşılanmışlardı. Roma'yı ve tüm tarihi geçmişte bırakmış birleşik bir topluma dair apokaliptik bir vizyona adanmış kişiler olarak görüldüler ve bunun neticesinde, Roma otoritelerinden ve yerel topluluklardan kaynaklanan zulüm dalgalarına maruz kaldılar. Ama dördüncü asrın sonlarına doğru, Roma toplumunun kitlesel biçimde Hıristiyanlaşması, Hıristiyanların onları pagan komşularından açıkça ayıran gözle görülür bir kimlikten mahrum kalmalarına neden olmaktaydı, zira artık Hıristiyanlar kendi kiliselerinin tanınmasını sıradan bir şey olarak görebilirler, zulümle ve eziyetle ilgili kolektif deneyimlerini de geçmişe havale edebilirlerdi. Öte yandan, bu geç Roma dünyasında eğitimli bir Hıristiyan'ı Hıristiyan olmayan eğitimli bir akranından ayıran, dini dışında çok az şey kaldıkça, Augustinus da dahil olmak üzere entelektüeller ilk olarak Stoacılıktan ve yeni-Platonculuktan Hıristiyanlığa geçişi kolay addettiler, zira pagan felsefesi ruhun bir başka, daha gerçek bir dünyaya geçişini, onun Bir'e, ruhun kendi kaynağına, hakikate dönüşünü tembihliyordu. *İtiraflar*'da Augustinus Hıristiyanlığa dönüşünü, daha evvel, bedenin akli kontrolünü ve içsel özgürlüğün bir aracı olarak çileci bir mesafelilik ahlakını öne çıkaran Platonculuğa dönmüş olması aracılığıyla açıklar. Dönüşünden sonraki ilk aylarını felsefi inziva halinde Hıristiyan arkadaş çevresinde geçirdi, o zamanlar bunu felsefi dönüşü ile Cassiciacum'daki münzevi ve mütefekkir hayat tarzını benimseyişini birbirine bağlayan kesintisiz bir ilerleyiş olarak görmüştü: "Hıristiyan telaşsızlığını/tefekkürünü" yaşamaktaydı (*Christianae vitae otium*). Bu onu Kuzey Afrika'da bir münzevi cemaati kurma girişimi için hazır hale getirdi, orada kendi tefsirini Tanrı'ya eriştirecek bir araç

olarak telaşsız bir tarzda kullanabilecekti. Mesafeli bir sadelik içindeki bir hayat tarzını yaşıyor olacaktı, kelimenin tam anlamıyla fütursuz sayılan isteklerden özgürleşecekti, ki bu erdem becerisi kazanmak demekti. Bu, felsefedeki kendine hakimiyet halinin ve hakikaten aydınlanmış zihnin meşguliyetlerine zarar vereceği düşünülen tutkulardan azade olmanın Hıristiyanca yoluydu. Stoacılıkla çok sayıda benzerlikleri olsa da, bu münzevi hayat bilinçli biçimde ilk havari cemaati modeline göre de tasarlanmıştı; o cemaat uyum içinde yaşıyor ve tüm mülkü paylaşıyordu; cemaat içerisinde bütün günahın kökeni kişiye özel sahiplenmelerdi. Bu sahiplenme söz konusu münzevi Tanrı cumhuriyetinde/devletinde (*res publica*) lağvedilecekti (*Op. Mon.* 25.32). Bozulmamış insan ilişkilerine ve sevgi dolu dostluğa dair Stoacı ideal, insanların kendi özlerine ve Tanrı'ya yönelik arayışlarını uyum içinde hep birlikte sürdürdükleri o münzevi Hıristiyan cemaatinde gerçekleştirilecekti (*Sol.* I.12.20).

Ama Augustinus daha sonra *İtiraflar*'da Latin bir hatip ve bir Platoncu olmaktan bir Hıristiyan olmaya geçişin hiç de kolay bir geçiş olmadığını nasıl olup da idrak etmeye başladığını anlatır. Bunun tam ve devrimci bir kırılma olması gerekiyordu. Onun münzevi cemaatinin değerleri eskatolojik biçimde sadece tarih sonrası devlette, yani Tanrı devletinde gerçekleşebilirdi.[24] Augustinus, tedricen, Roma İmparatorluğu'nu tarihin evanjelik aşamasına yönelik "evanjelik hazırlanış" (*praeparatio evangelica*) olarak görmeyi reddetti, yeni düşüncesine göre Enkarnasyon ve İkinci Geliş arasındaki kefaret tarihi, yani İsa'nın vücuda gelişinden son günlere kadarki tüm dönem, şu ya da bu tarihi ve politik rejimin kutsanmış tarihinin neticede ehemmiyetsiz oluşuyla benzer durumdaydı. Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlaşmasının kurtuluş tarihi içinde tesadüfi olduğunu, dahası tersine de dönebileceğini düşünmeye başladı: Roma'ya herhangi bir dinî anlam yüklenemezdi. Aslında Enkarnasyon sonrası hiçbir olay kutsal bir niteliğe sahip değildi, bu yüzden de kurtuluş tarihini etkileyemezdi. Başta kutsal kitabı inceliksiz ve ilkel bulmuş olan Augustinus artık inanmaya başlamıştı ki, dünya tarihinin geçmişinde, bugününde ya da geleceğinde hiç kimse, çağdaşı olan kilisenin kabul ettiği kutsal kitap yorumunun dar sınırları dışında Tanrı'nın muradına güvenilir biçimde erişemez (*Contra Epistulam*

24 Hıristiyan çağdaşlarının çoğu Konstantin ve Theodosius sonrası dönemleri ilerlemeci, ebedi bir Roma barışı (*pax Romana*) zamanları olarak görmüşlerdi, öyle ki artık Hıristiyan İmparatorluğu Tanrı'nın takdir ettiği evrensel tarih planında özel bir yere sahip olarak anlaşılabilirdi. İnsanlık şimdi Remus'un yönetimi altında bir araya gelmişti, böylece, Prudentius'un yazmış olduğu gibi "vaktiyle ayrışan gelenekler şimdi sözde ve düşüncede uzlaşıyorlar"dı ve "bu, Hıristiyan isminin otoritesi [*ius*] dünyanın herhangi bir yerinde bulunan herkesi bir tek bağla bağlayabilsin diye yazılmış bir alın yazısıydı" (*Peristephanon* II.425-34 [=*CC* 126], Markus 1970, 51'de alıntı).

Fundamenti V.6; *Faust.* XXV.1.5.6).

Augustinus'un bazı görüşlerinin Epikurosçu, şüpheci ve bilhassa Stoacı öncüleri olmuşsa da, düzenli ve huzurlu bir toplumsal hayata dair nihai bakış açısı onun daha çok kendi zamanının Romalısı olduğunu gösterir. Yeni Hıristiyan olmuş bir imparatorluk olan Roma'nın emperyal hukuku, Kuzey Afrika'daki bir piskopos olarak baktığı yerden göründüğü haliyle, onun dünyevi devlet hakkındaki düşüncelerini ciddi ölçüde etkiledi. Onun hukuk felsefesi, tarihsel olumsallığa sahip politik rejimlere uygulandığında, kendisinin, İmparator Konstantin ile başlayan Hıristiyan imparatorluğun klasik sonrası emperyal dönem Roma hukuku reformülasyonlarına kıyasla, pagan Roma'nın ve onun Yunan felsefesi yorumlarının daha az mirasçısı olduğunu ortaya koyar (bkz. Gaudemet 1957). Devlete ve onun vatandaşlarına dair görüşlerini anlamak, antik felsefe geleneğinden türediklerini, ama ondan önemli ölçüde de ayrıldıklarını düşündüğümüzde daha kolaydır. Augustinus'un görüşlerini üretimlerine katkı yapmış olan sosyal ve entelektüel bağlam içinde yorumlayarak, kendisinin ne kadar da, imparatordan orduya, yönetime, oligarşilere, ailelere, efendilere ve kölelere değin iktidar hiyerarşilerine dair standart ve sorgulanmamış görüşlere sahip bir dördüncü ve erken beşinci asır Kuzey Afrika Romalısı olduğunu anlayabiliriz. Kadınların erkeklere, çocukların ebeveynlerine, hayvanların insan sahiplerine ve kölelerin efendilerine hizmet etmeleri gerektiğine sorgusuz sualsiz inanmıştı (bkz. ör. *Sermo* 332.4.4). Vizyonunda, sıradan vatandaşların sahip olduğu kudretten eser yok desek yeridir. Ne Platon ne Aristo ne de Cicero böyle içi boş bir vatandaşlık, ya da başka deyişle, otoriteye böyle güçlü bir körü körüne bağlılık ve itaat anlayışına sahip olmuştu. Elbette onların dünyası, Augustinus'un bir *princeps* yahut imparator tarafından yönetilen geç emperyal Kuzey Afrikalı ve Romalı dünyası değildi. Tahakküm ve itaate dayalı geç emperyal Roma koşullarını, gücün kötüye kullanımının da farkında olsa bile, her tür otoritenin asli çerçevesi olarak kabul etti. Hiçbir kişinin hayatında otoritelerce tabi tutulmaktan kaçamayacağı o sözel ve sosyal koşullandırma halinin ölçüsü hakkında nadiren açık sözlüydü. Bu, Âdemin Düşüşü'ne dair teolojik hipotezinden kaynaklanır, zira bu hipoteze göre, bu olay sonrasında, düşmüş toplumun karakteristik özelliklerini inşa eden şey, sözle yahut başka biçimlerde tahakküm etme arzusu ve bu arzuyu tatmin etme çabasıdır. Düşüş'te Tanrı'nın otoritesine itaat etmeyi reddetmiş olan Âdem'in oğulları daima onu yeniden inşa etme gayreti içindedirler.

8.5. Dönemin Roma Hukuku ve Augustinus

Augustinus'un 410 yılından itibaren politik ve toplumsal istikrarsızlığa dair giderek artan farkındalığı, birey ve toplum ilişkisiyle ilgili görüşlerinin değişmesinin yolunu açtı. İnsanın yaygın kötülüğünü ve budalalığını kabullenerek, devlet kurumlarının eğitici olabileceğini reddetti. Huzurun hep kuvvet aracılığıyla sağlandığı ve ancak böyle sağlanabileceği kanaatindeydi. İmparator I. Theodosius (ö. 395) yönetiminde, artık Hıristiyanlaşmış olan imparatorluğun batı kısmı İtalya'yı, Afrika'yı, Galya'yı, İspanya'yı ve Britanya'yı kapsamaktaydı. Theodosius, 380 yılında, Aziz Petrus çizgisinin havari geleneğini mutat *religio* [din] (*CTh* 16.1.2) olarak tanımlayan bir ferman yayınladı, bu Hıristiyan doktrin dilinin Roma hukuku alanlarına dahil edilmesi anlamına geliyordu. Hıristiyan doktrininin Konstantin'in ve onun emperyal ardıllarının yasalarını etkileyip etkilemediği konusu araştırmacılar arasında tartışmalıdır[25], ama kesin olan şu ki, yasalara yansımış olan sosyal yapı ve cezaların mahiyeti, yurttaşlık hukukunun özel alana giderek artan ölçüde nüfuz etmekte olduğunun kanıtıdır. Theodosius Kodu İmparator II. Theodosius ve danışmanları tarafından 420'lerden itibaren derlenmeye başladı ve nihayet 438'de yayımlandı. 312 ve sonrasındaki emperyal yasaları bir araya getiren bu kod[26] mevcut mevzuatı ve hukuki mütalaaları rasyonalize etti, öte yandan bu kod bize, Augustinus'un bizzat bilebileceği haliyle, Roma'nın emperyal birliğinin son görünümüne dair bir fikir verir.

Theodosius Kodu yaklaşık yüzde 25'i aile ve cinsel ilişkilerle ilgili olan çok sayıda Konstantin yasası içerir (bkz. Gaudemet 1983; Grubbs 1993). Konstantin cinsel perhizi ve çocuksuzluğu evvelce cezalandıran yasaları iptal etmişti. Bu onun geniş kapsamlı programının bir parçasıydı; bu program geleneksel Roma evliliğini ve ahlakiliğini savunarak, bilhassa da zengin sınıflar için, miras usullerini kolaylaştırmak üzere tasarlanmıştı (bkz. Clark 1993, öz. Bl. 1). Müteakip yasalar senatör ailelerinin Hıristiyan çilecilik ve cinsel perhiz heveslerini dikkate aldı; 390'larda kadın oyuncuların rahibeler gibi giyinmelerini yasaklayan müdahaleci yasalar (*CTh*

---

25 Bkz. Harris ve Wood 1993'teki muhtelif yazılar; Matthews 2000; Honoré 1981. Beşinci asrın geç Roma imparatorluğu sırasında Katolik Kilisesinin Kuzey Afrika'daki rolü hk. bkz. Courtois 1985; Gaudemet 1958; Gaudemet 1957, 135-212. Gaudemet (1957, 143) şöyle yazıyor: "Konstantin'in getirdiği kayda değer yenilik, kilise konseyleri kanonlarının yurttaşlık yasalarına dönüştürülmesi ve onların kabulünün seküler yaptırımlara bağlanması üzerine kurulu olacaktı. Konsüllerin dayatma güçleri vardı, seküler hukukun yaptığı tekrarlar ise *konsülce çıkarılmış* kararlar olan bu tür talimatlara yeni bir güç katmadı."

26 Theodosius Kodu daha evvelki (üçüncü asır sonlarındaki) Gregorius ve Hermogenianus kodlarının ardılı durumundaydı. Daha fazla tartışma için bu kitabın 6. Bölümündeki 6.1 kısmına bakınız.

XV.7.11-12) ve saçlarını kısa kesen çileci kadınların kiliseye girmelerini engelleyen düzenlemeler çıkarıldı (*CTh* XVI.2.17.1). Konstantin de nişanlılıkla ilgili hukuk kurallarını katılaştırmıştı (*CTh* III.5.4, 5, 332). Theodosius Kodu'nda (XVI.10.11, 391), aynı zamanda, *religio* (pagan, heretik ve Yahudi) ile *superstitio* [batıl itikat] arasında hukuki bir ayrım yapıldığına dair kanıtlar vardır.[27] Burada dile getirilen görüşe (XVI.2.25) göre, hakiki Katolik *religio*, heretiklerin sadece emperyal emirleri reddetme gibi bürokratik bir anlamda değil, aynı zamanda imparatordan sadır olan hakiki imana meydan okuma gibi dinî bir anlamda da küfre sapmış olduklarını iddia eder. İmparatordan sadır olan şey pek de emperyal kaprisin değil, bir piskoposluk politikasının ve kilise konsülleri ağından kaynaklanan kararların yansımasıydı, öyle ki bu ağda konsüllerin nihai kararları emperyal hukuka eklemlenerek onda karşılık buluyordu. Bu durum, 421'e gelinirken, devlet nezdinde kurumsal kilisenin ayrıcalıklı konumunun kabul edilmekte olduğunu ortaya koydu (bkz. Hunt 1993, 148-51). Heretikliğe karşı, bilhassa Donatusçular gibi hizipçi Hıristiyanları da bu kapsama sokmak niyetiyle, katı yasalar çıkarıldı (*CTh* XVI.6.4 pr.). Hıristiyan Roma devleti sadece başka herhangi bir dinî aidiyete ve pratiğe tahammülsüz hale gelmedi, aynı zamanda Hıristiyanların hukuki birliğini oluşturmaya da çalıştı. *Religio* olarak bilinmekte olan şey, giderek artan ölçüde, havarilerden (ve İznik konsülünden) türemiş ve şimdi emperyal ağızca "dile getirilmekte olan" belirli bir inançlar dizisi haline geldi. Augustinus'un bu Roma hukukuna olan aşinalığı, sayısız mektubunda ve vaazında da yansıdığı üzere, bilhassa kendi rahiplik görevleriyle ilgili etik-dini kaygılarında açığa çıktı. Nişanlılığa, evliliğe, cinsel perhize, mirasa, birleşik bir *religio*'ya ve imparatorun dinî disiplin ve birliği zorla icra etme rolüne dair tüm hususlarla ilgili görüşleri bulunmaktaydı.[28]

Geç Roma hukuku, sıklıkla birleşik bir "biz" hitabı veya bazen "*iuxta statutum legis meae*" [daha evvel koyduğum yasalar] ifadesi kullanılarak, halkına hitap eden imparator biçiminde sunulurdu; imparator sorulara cevap veren, ceza tehdidinde bulunan ve hukukta, en çok da aile hukukunda, değişikliklerin neden gerekli olduğunu izah eden, sert fakat müşfik bir *paterfamilias* ("aile reisi") olarak resmedilirdi. Theodosius Kodu tüm davalar ve hukuki işlemler için geçerli olacaktı; hukuk ilmi de "hakimlerin"

27 *Religio*'nun etimolojik kökenine dair bkz. Lacantius, *Inst.* IV.28.11 ve 3 (Cicero, *ND* II.72 ile karşılaştırmalı olarak).

28 Hukuk ile dinî değişim ilişkisi hakkında bkz. Brown 1972, 301-31. Augustinus'un Roma hukukuna olan aşinalığı ve aynı zamanda rahiplik görevleriyle ilgili etnik-dinsel kaygıları hakkında bkz. De Salvo 1993. Augustinus'un Hippo'da seküler hukuka başvurusuyla ilgili olarak bkz. Brown 1967, 192-8; Getty 1931.

(*iudices*) yorumlama ve kural koyma yetkilerinin bulunmadığı ayrı bir disiplin olarak kabul edilmişti. Amaç imparatorun iradesini ve karakterini tebaasına iletmekti. Dördüncü asırdan itibaren imparatorun emirnamelerinin ifade tarzı, hukuk danışmanı olarak görev yapan ve yasaları kaleme alan emperyal memurların etkisindeydi; konular sıklıkla praetorluk yüksek görevlilerince, yani eyalet valilerinin ve "yerel memurların" (*vicarii*) bağlı bulundukları otoriteler tarafından gönderilmiş ve imparatorluğun yönetimiyle ilgili "teklifler"den (*suggestiones*) gelmekteydi. Bu tür memurlar Augustinus'un yazıştığı kişiler arasındaydılar.[29] II. Valentinianus, Ariusçu Hıristiyan cemaatlerinin serbestçe toplantı yapmalarına izin veren yasayı çıkardığında Augustinus Milan'daydı (*CTh* XVI.1.4; ayr. bkz. *Conf.* IX.7).[30] Bu, Ambrosius'un Katolikler haricindeki cemaatleri engelleme çabalarının epeyce zıddıydı; Augustinus, Ambrosius'un dışlayıcı görüşleri sebebiyle gadre uğratıldığından bahseder.

Konstantin'den itibaren piskoposların topluluğun nüfuzu giderek artan kısmı olarak imparatora korkusuzca yaklaşabilecek olmaları önemli bir gelişmeye işaret eder. Kilisenin iç disiplini kilise konsüllerinin koyduğu kaidelere göre düzenlendiyse de, piskoposlar dinî kuralların icrası için seküler kuvvetin desteğini talep etmeyi genellikle uygun buldular. Praetorluk yüksek memurlarına, ruhban sınıfının geniş kapsamlı ve hatta yerel tekliflerine mukabele ederek, imparatorluk boyunca şehirlerde huzuru koruma görevi verilmişti. Augustinus Hippo'daki vaizliğini bu ortamda yürüttü, Roma ve Milan'daki daha ilk günlerinden itibaren hukuk uygulayıcısı yüksek rütbeli kişilerle tanışıktı.[31] İmparatorluk ahalisinin, kamusal yerlerde yapılan sesli duyuruları dinleyerek ve ilan panolarına genellikle günlük olarak asılan duyuruları okuyarak hukuktan haberdar olması beklenirdi; hukuk otoritelerinin de emperyal düzenlemelerin kopyalarını alarak kayıt tutmaları gerekirdi. Theodosius Kodu I.27.1'de (M.S. 318) bir piskoposun

29 Senatör Rufius Antonius Agrypnius Volusianus (ö. 438), Roma'nın *praefectus urbi*'si ("şehir başkanı") (417-418) ve III. Valentinianus yönetiminde (428-429) İtalya'nın *praefectus praetoria*'sı ("praetorluk yüksek memuru") olmadan önceki yıllarda, Augustinus'un yazıştığı bir kişiydi: *Ep.* 135.2. Sonradan vaftiz edildi ve III. Valentinianus ile II. Theodosius'un kızının evlilik törenlerine katılmak üzere bir elçilikte bulunmaktayken, Theodosius'un emperyal hukuk derlemesinden haberdar oldu. Volusianus ve Augustinus hakkında bkz. Brown 1967, 300-3; Matthews 1993, öz. 20 ve Matthews 2000.

30 Yasanın uyarısına göre, başka Hıristiyanların toplantı yapmalarına izin vermeyenler, fesat çıkaranlar ve kilisenin huzurunu bozanlar olarak görüleceklerdi; emperyal sükunun tanzimine karşı galeyanı tahrik etmelerinin neticesi olarak ve fesat çıkarıcılar ve kilisenin huzurunu bozucular sıfatlarıyla, ağır ihanetlerinin bedelini hayatları ve kanları ile ödeyeceklerdi.

31 Dostu Alypius'un hukuk kariyeri hakkında bkz. *Conf.* VI.8, 10.

hükmünün "kutsal" ve nihai olduğundan söz edilmesi manidardır. Hıristiyan praetorluk yüksek memuru Ablabius'un piskoposluk hükümlerinin (*sententiae episcoporum*) statüsüne dair sorusuna Konstantin'in cevabı *locus classicus*'tur [klasik bir ifadedir]: "Mukaddes dinin otoritesi, teknik hukuki detayların tuzak dolu ağlarının mahkemede ortaya konmasına imkan vermediği birçok hususu araştırır ve açığa çıkarır" (*Sirmondian Constitutions* I.5 [M.S. 333], akt. Seeck 1919). Hem ceza hem de hukuk davalarında piskoposluk hükümlerinin ebediyen bâki ve denetim ihtimalinin dışında oldukları söylenir. Bir piskoposun sözünün mutlaka doğru ve çürütülemez olduğu belirtilir, o söz ki "şuurlu ve lekesiz bir zihnî durumdaki" mukaddes bir insandan sadır olmuştur; dolayısıyla bu kişilerin hükümleri de çiğnenemez ve dokunulmaz sayılır. Konstantin sonrası, seküler ve piskoposluğa ait yargı yetkilerinin ayrı alanlar olarak icra edilmesi yönünde çabalar oldu, böylece dinle ilgili hususlarda piskoposu rahatsız etmek caiz görülecek, olağan hakimlerin ve kamu hukukunun alanına giren hususlara yasalara uygun biçimde bakılacaktı (*CTh* XVI:11.1 [M.S. 399]; *CTh* XVI.2.23 [M.S. 376]). Augustinus, Hippo piskoposu olarak, kendi vaizliğinde hem seküler hukuka hem de kilise hukukuna müracaat etmek zorunda kalmıştı. O vakit genel kabul görmüş, danışmak üzere başvurulabilecek bir kilise hukuku bulunmuyordu, kilise disiplini de zamana ve yere göre değişiyordu, aynı durum seküler hukuk için de geçerliydi; sonuç itibarıyla yerel *magistratus*ların ve piskoposların hukuku uygularken ciddi ölçüde takdir yetkileri vardı. Kilise hukukunun kodifikasyonu herhalde 545 yılına kadar başlamadı; bu tarihte imparator Iustinianus; Nicaea [İznik], Konstantinopolis [İstanbul], Ephesus [Efes] ve Khalkedon [Kadıköy] konsüllerinin ihdas ettikleri kuralların yasa statüsünde olduğu yönünde bir ferman yayınladı. Augustinus'un zamanında, imparatorluk boyunca yerel toplulukların standartlarına ve yerel *magistratus*larla ruhban sınıfının takdir yetkilerine belli bir kapsamda yer verilmekteydi. (bkz. Clark 1993; Gaudemet 1957, 171, n. 5).

Augustinus bize, bir yanında Hıristiyan emperyal Roma kültürünün normatif düzeninin, diğer yanında gündelik taşra sosyal hayatındaki muhtelif tecrübelerin ve bireysel tercihlerin bulunduğu bir ayrım sunar; bunu yaparken kendi özgün etik ve politik perspektiflerini iç içe geçirir. Geç emperyal Roma'nın tahakküm ve tabiiyet koşullarını kabul etmekteyken, aynı zamanda yeryüzündeki kilisenin, kaderleri, kurtarılmışlar ve lanetlenmişler olarak önceden belirlenmiş olanların karma bir topluluğu olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, kilisenin, asla yanılmaz olan kendi kutsal kitap yorumunun desteğine sahip bir otorite olarak (*Contra Epistulam Fundamenti* V.6; *Faust.* XXV.1.5.6), daha yüksek bir iyi olan huzur ve düzen adına, masum

olabilecek kişiler aleyhine bile olsa, ne zaman katı tedbirler alınacağını tefrik etmeye muktedir olduğuna inanır, zira hiç kimse günahtan tamamen ari değildir. Bu, Roma *magistratus*u ve hakiminin rolüne ilişkin görüşüyle de uyumludur zira ona göre Roma *magistratus*u ve hakimi, bilgileri hatadan münezzeh olmamakla birlikte, huzur ve düzeni sağlamak adına masumlara karşı bile sert tavır takınmakla görevlidir (*CD* XIX.6). İnsanların daima otoriteyle birlikte ve otorite altında yaşadıklarını ve esasen böyle yaşamak zorunda olduklarını ileri sürer. Otorite bu hayatta, tam da insanın halihazır doğası nedeniyle, ister istemez belli bir türde olur; dolayısıyla politikanın ve birleşik kilise disiplinin esasen neyi gerektirdiğini o belirler. Otoriteye ram olma ihtiyacımıza odaklanışı, sadece pagan felsefesi, tarih ve kutsal kitap aracılığıyla ulaştığı, insan doğasına dair kendi "okuması" değil, aynı zamanda, devlet otoritesine, cebre ve vatandaşların iyiliği için, iradeleri hilafına bile olsa, paternalist yönetimin kullanışlılığına dair, yaygın biçimde paylaşılan görüşleri ifade eden bir geç emperyal Romalı olmasının da bir sonucudur. Augustinus Hıristiyanların paternalizmi neden kabul edilebilir buldukları hakkındaki kendi yorumunu, hukukun ne için var olduğuna ve vatandaşların hayatlarında nasıl iş gördüğüne dair Romalı emperyal bir argümana eklemlemiştir.

Cezai tahdit olarak hukuk, yani vatandaşların hürriyetinin otoriteden sadır olan pozitif hukukun sessiz kaldığı alanlarda söz konusu oluşu, Augustinus'un zamanında Roma emperyal yönetiminde zaten öne çıkarılmaktaydı. Onun anlayışına göre, hukukun sessiz kaldığı alanlar, insanın kendi parçalı tutkularının ve yanlış anlaşılmış öz-çıkarının peşinden gitmesine yönelik halihazırdaki bozuk özgür tercihinden kaynaklanan fiillerle doldurulur. Augustinus, birleşik kilisenin âmir tedrisatıyla her bir Hıristiyan'ın iç dünyası için hazır hale getirilmiş olan, İsa'nın deruni öğretisini savunmaktayken, Roma emperyal hukuku pek çok kuralıyla, kamu düzeni için potansiyel tehlike oluşturacağı düşünülen şahsi davranışları düzenleyerek sözü geçen sessizlik alanını doldurmuştu. Augustinus'a ve çevresindeki ruhbanlara göre, Hıristiyanlar imparatorlar tarafından çıkarılan insan yasalarından daha yüksek bir standarda göre yaşamalıydılar ama aynı zamanda emperyal hukuka göre de yaşamak durumundaydılar.[32] Konstantin, boşanmayla ilgili Roma hukukunu, boşanmayı daha zor hale getirmek için, bir dizi ceza getirerek çoktan değiştirmişti[33], ama boşanma nedenle-

32 *İyi Evlilik Üzerine'de* Augustinus dönemin Roma hukukunun ötesine geçer ve sadece boşanmayla ve yeniden evlenmeyle ilgili kısıtlamalarda ısrar etmekle kalmayıp, eşini zina nedeniyle boşamış Hıristiyan bir erkeğin bile, kadın ölmeden yeniden evlenemeyeceğini savunur.

33 Bkz. *CTh* III.16.1. (M.S. 331); bu husus biçimi değiştirilmiş olarak *CTh* III.16.2'de yenilendi (M.S. 421).

rini bazı Hıristiyanların yaptığı gibi kadının zinasıyla sınırlandırmamıştı. Boşanma hukukunun genellikle erkeklere kıyasla kadınların daha aleyhine olacak biçimde böyle katılaştırılmasında Hıristiyanlığın biraz etkisinin olduğuna dair bazı deliller vardır (bkz. Volterra 1958).[34] Ama Konstantin'in yasasının kendi inançlarından esaslı bir farklılık içerdiğini düşünmek çoğu Hıristiyan'ın aklına gelmezdi. Augustinus (*CD* XV.16) evlenecek çiftlerin hangi ilkeye göre seçileceğini de masaya yatırır, bu ilke, imparatorluğun Hıristiyan Yunan ve yakın doğu kısımlarındaki pratiklerin tersine, iki erkek kardeşin çocuklarının veya iki kız kardeşin çocuklarının evlenmesini yasaklayan I. Theodosius'un yasasını aksettirir.[35] Demek ki, imparatorluğun bireysel hürriyet üzerindeki sınırlamalarının artışı, Augustinus'un dünyevi otoritenin kapsamına ve cebrî yaptırıma dair anlayışı için kısmen bir model olarak hizmet etti; hukuktaki değişiklikler Augustinus'un içinde yaşamakta olduğu türden bir "dünyevi devlet"i yansıttı. Onun cebredici ve herkesin yararına olan bir seküler otorite vizyonunu oluşturabilmesini sağlayan şey, "dünyevi devlet"in genel yönetimiydi, onun herhangi bir tarihî tezahürü değil. Emperyal yasama ve idare, böylelikle, onun, vaktiyle en azından Roma cumhuriyet teorisinde var olmuş bir fikri seçici biçimde görmezden gelmesine imkan sağlamıştı; o fikir her vatandaşın eşzamanlı olarak, adaletsiz bir otoriteye muhalif olmak gibi, rasyonel ve eleştirel bir biçimde değerlendirme yapabilme ve bu değerlendirmeye göre davranabilme ehliyetini tanırdı. Bu onun daha iyi (Hıristiyan) ve daha kötü yönetimler arasında ayrım yapmadığı anlamına gelmez, ama ifade etmek istediği şey, hiç kimse içsel bir iyi olarak insanın mutluluk arzusunu tatmin edemeyeceği için, hiçbir yönetimin tam anlamıyla tatminkar olamayacağıdır.

Emperyal otoritenin giderek artan ölçüde ulaşılamaz hale gelişi Yunanca konuşulan doğudaki Hıristiyan Bizans'ta bir tür mutlakiyet yarattı, bu da nihayetinde, Latin batıya doğulu İmparator Iustinianus'un altıncı asırdaki Roma hukuku kodifikasyonu olan *Corpus Iuris Civilis'i* temin edecekti. Bu yapıt, Theodosius Kodu'nu içeriyor ama onun ötesine geçiyordu.

---

34 Bu iddia Grubbs 1993, 127-9'da ılımlı hale getirilmiştir. Karşılıklı rızayla boşanmanın batı imparatorluğuna kıyasla doğuda daha kolay yapılabilir olduğu görüşü için bkz. Bagnall 1987.

35 Roma'da doğudaki iç evlilik uygulamasını sona erdirmeye yönelik ısrarlı çaba için bkz. Clark 1993, 42-6; ayr. bkz. Saller 1994, 71. Hıristiyanlık öncesi Roma tarzı boşanmanın sıklığı hakkında bk. Crook 1967; Treggiari 1991. Evlilik rızayla girilmiş ve sürmekte olan bir sözleşme olarak görülüyordu, dolayısıyla rıza sona erdiğinde evlilik de biterdi (Iustinianus, *Code* VIII.38.2 [M.S. 223]). Bu yüzden, kusur arayışı daha azdı, ama Augustus döneminde her bir eşin zinası için ciddi cezalar vardı, bu konuyla ilgili bkz. Johnston 1999, 34-7.

Iustinianus Kodu[36], yeniden gündeme geldiği on ikinci asırdan itibaren, emperyal Roma'nın merkezileşmiş teokrasi teorisine ve pratiğine ilgi duyan herkesin müracaat edeceği bir metin olacaktı. Onun emperyal otoritenin Tanrı'dan türediğini ileri sürdüğü saptanacaktı; Ortaçağ yorumcuları bunu imparatorun "dünyanın yöneticisi" (*dominus mundi*) olduğu anlamında yorumladılar. Ancak, Hıristiyan imparatora emanet edilmiş ve doğrudan Tanrı'nın emrinden türemiş emperyal iktidarı vurgulayan Bizanslı doğunun teokratik devlet teorisi emperyal hukukun kutsal addedilmesini sağlayınca, Augustinus kendi kilise ve devlet birliği ütopyasını doğrulama noktasına ulaşamadı. Bunun yerine, tarihî kilisenin doğasının da devletin doğasının da mükemmel olmadığını savundu. Emperyal ulaşılamazlığın sebebi olan kutsallığı devletten aldı ve tarih boyunca ve ötesinde iş başında olan Tanrı'nın kudretine aktardı. Augustinus dinî maksatlar, yani nihayetinde bireyin kurtuluşuyla ilgili meseleler söz konusu olduğunda, devletin kutsal olmaktan ziyade ahlaken ve dini selamet bakımından tarafsızlık anlamında nötr olması gerektiğini düşündü. Ama dünyevi maksatlar söz konusu olduğunda devlet otoritesinin zorunlu ve ihtiyari kısıtlamaları bizatihi zamanın gereklerine göre belirlenir. Hıristiyan yöneticilerin ve görevlilerin kamusal yetkileri çerçevesinde Tanrı'ya hizmet etmekle yükümlü olduklarına inandı. Bu yönetici ve görevliler Kilise'nin menfaati lehine bir şey yaptıklarında, bunu Hıristiyan Roma devletinin görevlileri olmaktan ziyade seküler otoriteye bir şekilde sahip olmuş Hıristiyanlar olarak yaparlar. Kilise, o halde, devleti (kilise otoritesi tarafından yorumlanmış halleriyle) Hıristiyan menfaatlerini geliştirmek için kullanır, en azından, umulan ama garanti edilmemiş inayetin elde edilmesi üzerine ahlaken iyi olanın yapılmasının koşullarını sağlamak için bunu yapar. Ancak dinî görevin gerektirdikleri kısaca Augustinus'un insanın otoriteye inanma ihtiyacı olduğuna dair anlayışı üzerine kurulu olan daha geniş kanaatlerinin bir parçası idi. İnsanların gösterecekleri şiddete ve işleyecekleri günahlara mani olma gereği onun için asli önem taşır hale geldi, öyle ki devlet bu maksatla yapabileceği her şeyi yapmak zorundadır, ondan geriye kalanlar Tanrı tarafından yapılıyor olsa bile. *Tanrı Devleti*'nde nihai biçimiyle ortaya çıkan işte bu vizyondur.

Emperyal Roma huzur ve düzenin idamesi için *kullanışlı* olan bir medeni topluluk imgesi geliştirdi. Dördüncü ve beşinci asırların emperyal deneyimi, devlet ve vatandaş imgesini bu anlam ışığında biçimlendirmekle, antik filozofların vizyonlarının bir veçhesine yönelik ilgiyi azalttı, bu filozoflar *civitas*ı (hukukla yönetilen politik topluluk olarak "şehir"i) sa-

36 Bkz. Coleman 2000, C. 2: 33-8; ayr. bkz. bu kitap Bl. 10, Ks. 10.1.

dece huzur ve düzeni sağlaması bakımından değil, aynı zamanda ve daha önemlisi, insan iyiliğine yönelik içsel motivasyonun mekanı olarak da görmüşlerdi; burada geçen insan iyiliği eudaimonia'yı ("mutluluk"u), bilgili ve öz-denetimli ahlaki tercih ve özerklik aracılığıyla ulaşılan doygunluğu ifade ediyordu. Roma emperyal gerçekliği ve onun hukuku ise, muhalifliğin sonuçlarının toplumun huzur ve düzeni için yıkıcı olduğu hallerde, rızayı sağlamak için kuvvet kullanmanın meşru görülebileceğini hiç olmadığı kadar öne çıkardı; daha genelde, aşırı zararın cebir aracılığıyla önlenmeye değer sayılmak için sadece asgari düzeyde ihtimal dahilinde olmasının yeterliliğini ileri sürdü. Cicero'nun *Yükümlülükler Üzerine* ve *Devlet Üzerine* eserlerinde bulunan faydacı devlet teorisi (bkz. Coleman 2000, C.1: 251-66) geç emperyal Hıristiyan Roma pratiğinde daha da geliştirildi, ama Cicero'nun Stoacı bir denge olarak getirdiği şu husus olmaksızın: *utile* ("faydalı fiil") ile *honestum*'un ("kendinde iyi fiil") uzlaştırılması. Emperyal Roma'nın bu faydacı teori ve pratiği Augustinus'un içinde bulunduğu ortamı inşa etti.

Augustinus'un söz konusu faydacı devlet teorisi versiyonuna göre, huzur ve düzenin sağlanması amacına hizmet ettiği, böylelikle de, insanların kendilerine yapılmasını istemediklerini başkalarına yapmalarını engelleyerek tabii hukuka riayetlerini sağladığı müddetçe, hukuk zamanın ve yönetilmekte olan insanların gereklerine göre belirlenerek amacına ulaşıyor demektir. İnsan yapımı kilise hukuku da dahil olmak üzere insanlar tarafından yapılan hukuk, tanımı gereği, hem değişebilir hem de hataya düşebilir. Otoriteler zorunluluk ve fayda gerekçeleriyle hukukta değişiklik yapabilirler veya onu ihmal edebilirler, bunu yapmaktadırlar da. Bu Augustinus'un, insan yapımı bazı yasaların adaletsiz oluşuna kayıtsız kaldığı anlamına gelmez, genelde düşmüş insanların zihniyetlerinin ürünü olan bir adaletsizliktir bu. Aslında insan yapımı hukukun ve belli geleneklerin, dinî öğretiye, ahlakiliğe ve disipline aykırı düştüklerinde adaletsiz oldukları konusunda ısrarcıdır. Yerel gelenekler, doğrudan doğruya "imana aykırı" (*contra fidem*) olmayanlar bile, eğer kutsal kitapla ve evrensel kilisenin konsülleri ve teamülleriyle uyumlu oldukları gösterilemiyorsa, reddedilmelidirler (*Ep.* 54.2, 55.34 [=CSEL 34, 160, 208]). Ona göre, kutsal kitabı, kilise konsüllerini ve evrensel teamülleri eksiksiz anlamlarına uygun biçimde yorumlamaya yetkili kamusal otorite havarilerin çizgisindeki Katolik Kilisesidir (*Faust.* XI.2 [= *PL* 42.246]; *De Vera Religione* 50.99 [= PL 34, 166]). Emperyal hukuku yorumlamaya yetkili kamusal otorite ise, emperyal iradenin takipçisi olan seküler *magistratus*tur. İki kuvvetin ayrılığından söz ediliyor değildir: Bunlar, dünyevi devlette huzur ve düzeni sağlamak üzere, insanın dünyevi ve doğaüstü kaderine dair bir kaygıyı paylaşarak, işbirliği

halinde çalışacaklardır. Adli ve cebrî tezahürleriyle ortaya çıkan seküler otorite, dinî hedeflere ulaşmak üzere, en çok da, devletin bakış açısından imparatorluğun birliğine tehdit oluşturan sapkınlığa karşı savaşta kullanılacaktır. Dolayısıyla, insan yapımı emperyal hukukun adaletsiz olduğuna dair hususi kanaat isyana izin vermez, onun adaletsiz kaidelerine, eziyet noktasına varsa bile, sadece pasif direniş meşru sayılabilir (*CD* VIII.19). "Şu birkaç günlük fani dünyada, çok yakında öleceğimize göre, yöneticiler onu zındık ve habis fiillere zorlamadıkları müddetçe, insanın kimin yönetimi altında yaşadığının ne önemi var?" (*CD* V.17).

8.6. Augustinus'ta Roma Tarihi ve Politika Dersleri

Augustinus söz konusu geç emperyal dönemde, imparatorluğun Hıristiyanlığı devlet dini olarak benimsemesinin hemen öncesi ve hemen sonrasında, cumhuriyet Roma'sının tarihi hakkında çalıştı, onun politika teorisi de onun bu tarih okumasından kaynaklandı. Augustinus'un kelimenin tam anlamıyla bir politika teorisinin olmadığını söylemek moda haline gelmiş durumda. Elbette modern üniversitelerin politika bölümlerinde bulunan türden bir politika teorisi nosyonuna sahip değildir, ama çok daha kalıcı bir tarih nosyonuna sahiptir, kadim zamanlardan bu yana savaş ve politika üzerine bir çalışmaydı bu; onun politika teorisi, tam da, insanların dünyevi meziyete ve güce erişmeye matuf (genelde hataya sapmış) saiklerinden geride bıraktıkları tarihî kanıtlara dair bu okumasının bir sonucuydu. Cumhuriyet döneminin M.Ö. ikinci ve birinci asırlarındaki sosyal bütünlük hakkındaki belli varsayımlar, M.S. dördüncü asrın sonlarında baskınlığını korudu, ama bir biçimde farklı inşa edilerek (bkz. Shaw 1987; Saller 1994). Roma yönetim teorisi ve Roma'nın dar bir soylular grubunca yönetme pratiği Augustinus'un paternalist devlet otoritesi görüşünde etki sahibi oldu. İnsanların otoritelere uymak zorunda oldukları ve uydukları konusunda ısrarcıydı, zira ona göre insanlar daima başkalarının tanıklıklarına güvenerek bir anlayış edinmeye çalışırlar, bu da kesin bilgi olmaktan ziyade bir inanç biçimidir. Konvansiyonel dilin kullanımı bile, istikrarlı iletişim uzlaşılarına imkan tanıyan tutarlı ve güvenilir bir sosyal bağlamı gereksinir. Başkalarının otoritesine dayalı inanç, ailede ve toplumda insan hayatının zorunlu bir koşuludur.

Augustinus'un benimsediği Roma *civitas* modeli hiyerarşik bir hamiler toplumudur, öne çıkan kalabalık ailelerin başı olan hamiler, dinî yaptırımca desteklenmiş gelenek (*fides*) tarafından, ekonomik bakımdan efendiye bağımlı olsalar da olmasalar da, himayesi altındakileri korumakla görevlendirilmişlerdir. Himaye altındakiler hamilerinin politik iradesini (*obsequium*) destekleme bakımından bir sosyal ve ahlaki yükümlülüğe ve dinî yaptırıma

muhataptırlar. Augustinus'un otorite nosyonu, piramidal bir toplum yapısı içinde haminin davranış biçiminin ve himaye altındakilerin desteğinin birlikte kuvvetli dikey hatlar yarattığı bu Roma modeline koşuttur. Bu, hukuken inşa edilmiş, mutlak güce sahip sert bir baba imgesinden ibaret değildir, karşılıklı bağlılık ve vazifeşinaslık hissiyatından oluşan bir idealdir. Yapısı sosyal iktidar ve nüfuz üzerine kurulu bu piramit içindeki güçlü uyum halinin iki önemli sonucu vardır. İlk olarak, cumhuriyet döneminde bir tür devlet içinde devlet ortaya çıktı, bu küçük devlet *paterfamilias*'ın genel olarak devlet içinde disiplinin ve sosyal düzenin sağlanmasına katkı sunmak üzere, akrabalarını ve himayesi altındakileri yönetmekte kullandığı iktidara ve hamiliğe dayalıydı. Halkı ile ilişkilerinin odağında "hususi evi" (*domus*) bulunurdu. İkincisi, *paterfamilias*'ın, devlet içindeki bu küçük devlette bile, hukuku ve düzeni keyfine göre biçimlendirme yetkisi yoktu. Bunun yerine, ahlaki değerler ve bir soylu elitler grubu tarafından biçimlendirilmiş ve benimsenmiş genel bir davranış kuralları bütünü söz konusu idi. Sosyal piramidin tepesinde bulunan ve sonraki zamanlarda politik gruplar halinde veya resmen Senatoda toplantılar yapan birkaç soylunun ahlaki davranışa dair uzlaşısı, yukardan aşağıya tüm vatandaşlardan müteşekkil gövdeye nüfuz etmişti. Bunun neticesi, en tepedeki birkaç kişinin fikrinin en alttaki çok daha fazla sayıda vatandaş için mecburi bir konsensüs haline dönüşmesiydi (bkz. Eder 1991).

Mecburi bir konsensüsün yukardan aşağıya bu tarzda üretimi Roma'daki vatandaşlık mefhumu ile bağlantılıydı. Antik Yunan'daki *polis* vatandaşlığı anlayışından farklı olarak, Romalı için vatandaşlık edinilmiş bir yurttaşlık hakkıydı, ama kendiliğinden iktidara katılım veya bir öz-yönetim hakkı getirmiyordu. Aslında vatandaşlık cumhuriyet döneminde bile, servetle, statüyle ve başkent Roma'da ikametle desteklenmediği müddetçe, politik katılım için bir araç değildi. Toplumdaki şiddeti ve istikrarsızlığı, tüm Romalıların muhtelif menfaatlerini hesaba katarak, rakip sınıflar veya statü grupları arasında tavizler ve uzlaşmalar sağlayarak önceden bertaraf etmek, Senato'daki *magistratus*lar olarak elit vatandaşlar grubunun ortak göreviydi; rakip sınıf veya gruplar arasında Cicero tarafından "düzenlerin ahengi" (*concordia ordinum*; *Off.* II.84) diye izah edilen dengeyi temin etmek bu elitin vazifesiydi.

Augustinus bu elitin konsensüs sağlama işini artık kendi ortak görevleri olarak görmediklerinde ne olduğunun hikayesini Cicero'nun ve Sallustius'un analizlerinde[37] bulur. İddia o ki, müzakereler bireysel olarak devlet

37 Augustinus Sallustius'un *Katiline Tertibi* ve *Iugurtha Savaşı* eserlerini, Cicero'nun *Devlet Üzerine*'siyle birlikte, çoğu eserinde genişçe kullanır. Bkz. öz. *CD* V.12-15. Aslında, ahlaki değerlendirme yapan Roma tarihçileri ve Plautus gibi oyun yazarları (*Bacch.* 410), eski erdemli zamanlara göre bir gerileme yaşanmakta olduğundan şikayet ederken ahlaki retorik motifini sık sık kullanırlar.

içindeki küçük devletlerin başkanlarına terk edildi, üst sınıf elit konsensüsü ise dağıldı. Cumhuriyetin sonunu simgeleyen şey işte iktidarın bu özelleşmesi eğilimi idi; Augustinus bunu, böyle kişiselleşmiş ve dikkafalı insanları cezai araçlarla korku içinde tutacak üstün bir otoritenin yokluğunda genel olarak insanlık halini temsil eden bir eğilim olarak görür. Cicero'nun cumhuriyet Roma'sını çürüyüşten kurtarıp sağlığına kavuşturmak için tek bir yöneticiye veya yeni elit liderlere ihtiyaç olduğu yönünde nasihat verdiği hal işte budur; bununla kastı, sadelik, kişisel lükse ve maddi hırslara tenezzül etmeme, ülke dışındaki fetih başarısıyla birlikte ülke içinde yurttaşlar arasındaki ahengin sağlanmasına kendini adama gibi makbul tarihî teamülleri haiz bir senato elitinin yeniden tesisi idi.

Augustinus, bir emperyal Romalı olarak, otoriter elitlere olan ihtiyacı kabul eder, ama onlara Cicero'dan çok daha az güven duyar. Onları ideal olarak değil, tarihteki *de facto* zorunluluk olarak görür; insanlar onların otoritelerine, mevcudiyetleri Tanrı'nın otoritesine ve kilisenin Tanrı'nın iradesini yorumlama yetkisine yönelik çok daha sağlam bir inanç tarafından meşrulaştırıldığı için inanırlar. Tarihî kilisenin ve devlet elitlerinin, ayrı ayrı fakat bağlantılı olarak, ahengi buyuran yazılı hukukları vardır; devlet kiliseye, ona itaati teminat altında tutmak üzere hizmet eder. Birleşik kilisenin otorite sahibi elitleri, gönüllü yoksulluğu, itidali, cömertliği ve tam uyumlu bir dindarlığı sürdürmek üzere, lükse ve zenginliğe tamah etmemekle ve kutsal kitabın otoritesine uymakla tembihlenmiştir, zira, "semavi otorite, dünyevi devletteki birlik uğruna ve aynı zamanda ebedi refah ve halkı sonsuza kadar yaşayacak olan semavi ve ilahi cumhuriyet uğruna bu mezbeleye vasıl olmuştur" (*Ep.* 138, akt. Tkacz ve Kries 1994, 211). Dünyevi devletin otorite sahibi eliti, tıpkı Cicero'nun Roma'sındaki elit gibi, irrasyonel olanı dünya çapında, yani neyi istemeleri gerektiği konusunda cahil olanları da kapsar biçimde, zor kullanarak bertaraf etmek ve onları tek hukuk altında "medenileştirmek" misyonuna sahiptir.

Hıristiyanlık kariyerinin erken döneminde Augustinus, Manici Faustus aleyhine yazmıştı: "Tanrı günahın yaratıcısı değildir ama onun bile denetleyicisidir. Bu yüzden günahlar, ki tabiata aykırı olmasalardı günah olmayacaklardı, kainatın mahiyetini bozmalarına ve onu çirkinleştirmelerine müsaade verilmiş olmasın diye, hüküm ve denetim altındadırlar ve hak ettikleri yerlerde ve şartlarda bulunurlar" (bkz. Tkacz ve Kries 1994, 227). Bu, Augustinus'un, ilahi hukukun insan ruhuna kazınmış ilahi düzen olduğuna dair, daha iyimser erken dönem görüşlerini yansıtır. İnsanlara doğa düzenine riayet etmelerini salık verir ve medeni yahut ruhani topluma dair tamamen insan ürünü olan hukuka henüz muhalif değildir. Antik dö-

nem düşüncesinin etkisi açıktır, Cicero'nun söz ettiği, her şeyde içkin olan en üst aklı çağrıştırır (*Off.* I.11). İlahi hukukun başlıca nitelikleri evrenselliği ve değişmezliğidir. İnsan yapımı hukuka üstün konumdadır ama burada ona zıt görünmez, zira otoriteler hiyerarşisine benzer bir hukuki kurallar hiyerarşisi mevcuttur.

Ama Augustinus, kariyerinin sonunda, Roma'nın insanları "medenileştirmek" ve onların Latin diline ve Roma hukukuna boyun eğmelerini sağlamak üzere emperyal genişlemesi boyunca uyguladığı şiddetin dehşetini daha açık biçimde kabul etti (*CD* XIX.7). Olgun Augustinus'a göre, eğer insanlar bir kilise ve bir inanç etrafında ve onları geleceğin Tanrı devletindeki seçici kurtuluşa hazırlayan görece huzurlu ve düzenli dünyevi devletlerde bir araya gelecek iseler, haklı savaşlar aracılığıyla bu hale benzer bir şeyin ortaya çıkışının gerekmesi, insan hayatının bir trajedisidir. Cicero ve Sallustius'tan farklı olarak, doğru tutumların tamamının (ülkesi için yurtsever bir ihtimam telkin etmek, kendini kanaatkarlık ve itidal ilkelerine bağlı tutmak, evlilik bağına sadık kalmak, davranışında sade, mazbut ve muteber kalmak) doğru ve hakiki Tanrı'ya tapılan tek ve birleşik kilisede öğretilmesi ve öğrenilmesi gerektiğini düşünür (*Ep.* 91, akt. Tkacz ve Kries 1994, 204). Cicero'nun uygun ahlaki davranış modelinin geleneksel Romalı "muteber" elit insanlar olduğuna dair görüşünü reddeder ve karakter oluşumunun deruni öğretmen olarak konumlanan İsa tarafından öğretildiğini söyler. Yurttaşa yaraşır davranışın doğru modeli *Hıristiyan* vatandaştır. Augustinus, Hıristiyanların hukukla yönetilen devletin maksatlarıyla hiç alakadar olmadığını düşünenlerin tersine, Hıristiyanlık dini ile politika arasında bir uyumluluk olduğunu vurgular. Cumhuriyetin hem Cicero hem de Sallustius tarafından "halkın işi" diye tanımlanması yerindeydi ve bu yüzden, Augustinus'a göre, bir devlet sadece belli bir ahenk içinde bir araya gelmiş insan çokluğu değildir, aynı zamanda Hıristiyanlar onun güvence altında olmasıyla özel olarak ilgilidirler. Öte yandan, uyumsuzluğun, düşmüş insanlardan müteşekkil şaibeli bir elit tarafından tahayyül edilmiş ve onlara göre modellenmiş uyum kuralları yerine (CD XIX.21, 24), ilahi otorite tarafından yazılmış ve Hıristiyan kiliselerinde vaaz edilmiş uyum kaideleri aracılığıyla giderilmesi gerektiğini sadece bir Hıristiyan fark eder (*Ep.* 138, akt. Tkacz ve Kries 1994, 206).

Devletin birliğine dair cumhuriyetçi Roma anlayışı soyut bir "Devlet" fikriyle değil, üst sınıf içindeki birlik ve konsensüsle bağlantılıydı (cumhuriyet pek de demokrasi değildi) ve bu elitin özel ve kamusal davranışlarını kollama işi *censor*lara verilmişti. *Censor*ların yaptırımları aracılığıyla, senatonun elit üyeleri sapkın davranıştan suçlu bulunur ve politik bakımdan

etkisiz hale getirilirdi, böylece davranışların uyumluluğu sağlanır ve gücün kötüye kullanımı kontrol altında tutulurdu. Augustinus, Hıristiyan emperyal zamanlarda, bu *censor*lük rolünü Kilise otoritelerine verir. Şurası da önemli ki, Roma Cumhuriyeti'nde vaktiyle bir *magistratus* bir kez göreve başladığında, halk yahut Senato tarafından doğrudan kontrol edilemezdi, bunun yerine görev bakımından eşit rütbeli meslektaşları veya *pleb*lerin aristokratik heyetleri tarafından denetlenirdi. *Magistrastu*, cumhuriyet döneminde bile, kendisini seçenlere karşı sorumlu değildi. Roma halk kitlesine, kamuoyunun müzakereci biçimde oluşturulmasıyla aktif iştigal imkanı asla tanınmadı, bunun yerine hami konumundaki yüksek rütbeli kişilere, başarılı askerî liderlere yahut hırslı heyetlere yönlendirildiler. Bu yüzden, Augustinus'un, geç emperyal Roma döneminde hiç de politik gündemi belirleyen özerk faillerden müteşekkil olmayan bir "halk" fikir ve pratiğini içine sindirmesi şaşırtıcı değildir.

Augustinus'un Roma cumhuriyet tarihinden çıkardığı en önemli ders soyluların soylularca denetlenmesinin problemli oluşuydu. Toplumun tüm üyeleri arasında dürüstlüğün, konsensüsün ve hakkaniyet ve ahenk içinde olma kaygısının idame ettirilmesi için sözümona erdemli bir elite güvenmek bir hayaldi. Soyluların soylularca denetimi başarısız olduğunda eyalet yöneticisinden (*rector*) ya da *princeps*ten [hükümdar] yardım beklendi. Bu yüzden, tarihin fiili akışında, cumhuriyet başarısız oldu ve İmparator Caesar Augustus'un yönetimi (*principate*) içinde eridi gitti. Hukukun halk için emirler ve yasaklar şeklinde yazıya dökülmesi gerektiğine, ama yöneticiler için onların zihinlerine yerleşik ve gelişmiş bulunan en üst aklı ifade ettiğine (ve bu zihinlerin adaletin ve adaletsizliğin kendilerine göre ölçüleceği standartlar olarak iş gördüğüne) dair Cicero'nun çıkarımı (*Leg.* I.19) bile, olgunlaşmış ve artık daha kötümser olan Augustus'a göre feci bir hataydı. Cumhuriyet Roma'sı Hıristiyan olmamıştı, bu yüzden de, hiçbir yöneticisinin en üst akla ve hakiki adalete, yani Tanrı'ya erişme imkanına sahip olması mümkün değildi. Augustinus'a göre, uyum içinde olmayan bir elitin giderek daha da bencilleşen ve sorumsuzlaşan davranışları yüzünden, cumhuriyet dönemi sonunda Roma'nın, yasamanın giderek daha çok baskın hale geldiği bir topluma dönüşmesi şaşırtıcı değildi. Aslında, Roma'daki sosyal uyum başlangıçta yazılı yasalardan daha çok, düzenin *paterfamilias*ın ve *patronus*un [haminin] şahsi otoritesi tarafından tanzim ve idame edilmesi gerektiğine dair genel bir uzlaşı üzerine kuruluydu. Romalılar hem pratikte hem de Cicero'nun *Devlet Üzerine*'sinde kurgulanmış haliyle ideal cumhuriyette, yazılı hukukla yönetime, bilhassa kriz zamanlarında, Scipio Aemilianus gibi neredeyse ilahi şahısların iktidarı üzerinde

bir öncelik tanımaya gerek duymamışlardı.[38] Roma'nın kendi ideallerinden uzaklaştığı dönem boyunca (M.Ö. II. asır) açık hale geldi ki, değişmekte olan toplumda denetimini sürdürmek için Roma'nın ahlaki konsensüs yerine yazılı hukuku ikame etmeye ihtiyacı vardı. Roma Ceza hukuku sisteminde, Cicero'nun kendisi hayattayken, suçlarla ilgilenmek üzere daimi mahkemeler kurulmuştu. Sonrasında Roma, cumhuriyetin yerini ilk imparatorluğun [*principate*] almasından sonra, hukuki bakımdan kendi zirvesine ulaştı, ikinci asır ile üçüncü asrın başlarındaki bu dönem klasik dönem olarak bilinir. İlk imparatorluk dönemi boyunca ve onu izleyen klasik-sonrası emperyal dönemde yasa aracılığıyla yönetim hukuki bir ideal olarak öncelik kazanmaya başladı.[39] Augustinus'un dünyevi devlet vizyonunda, bu ister Roma'da ister insanların istikrarı olmayan bir huzur ve uyum içinde yaşama çabasıyla bir araya geldikleri başka bir yerde konumlanmış olsun, yasa aracılığıyla yönetim başta gelen ilkedir. Hiçbir Hıristiyan, yasanın, ilke olarak, kendi Hıristiyan inancı ile uyumsuz olduğunu düşünmemelidir.

Augustinus bazı mektuplarında ve vaazlarında, sık sık, İsa'nın kötülüğe kötülükle karşılık vermemeye ve öteki yanağını çevirmeye dair öğüdünü yorumlamaya döner. İsa'nın pasifizmi veya suskunluğu desteklediğine inanmaz. Birey kötülük yapana pekala öteki yanağını çevirebilir, böylelikle intikam yerine sabır ve müsamaha gösterebilirse de, Augustinus bunun hem kilisenin hem de devletin cebriyle desteklenmiş yasalara ve kaidelere olan ihtiyacı ortadan kaldırdığını düşünmez. Hususi öç almaya hayır, ama hayırhah cezalandırmaya daima evet. Vuran birine öteki yanağını çevirmek kötülüğü kabul etmek değildir, bunu yapmış olanı kendi hatasını daha da artırmaktan alıkoymanın bir yoludur. Augustinus diğer yanağını çevirme fiilini, kişinin kendisine yapılmasını istemediğini başkasına yapmamasına dair tabii hukuk düsturunun başka bir biçimde, sonuç itibarıyla, kutsal kitap öğüdü biçiminde emredilişi olarak yorumlar. İnsanlara sabır ve müsamahayı kalplerinde sürdürmelerini tembih eder, fiillerinde değil. Marcelli-

38 Cicero'nun *Rep.* I.2.3'teki iddiasına göre, insanları kurallara *magistratus*ların otoritesiyle ve hukuki cezalarla uymaya zorlayan öncü vatandaş, o kuralların ilkelerini keşfetmiş ama hiçbir zaman uygulayamamış, sadece o ilkelerle ortaya çıkmış olan filozoflardan üstündür.

39 Ulpianus'un (ö. M.S. 233) *Institutiones*'inden yapılmış alıntılara *Digesta*'da çokça yer verilir: "*Princeps*'ler neye karar verirse o yasa gücüne sahiptir [*legis habet vigorem*]"; "*princeps*lerin beyanları yasa addedilir" (*ap.* Iustinianus, *Dig.* I.4.1.1). Ayr. bkz. *Ste. Croix* 1981, 378-408. Devlet tarafından atanmış profesyonel hakimlerle birlikte *cognitio* usulünün uygulanmaya konulması hakkında bkz. Stein 1999, 24 ve daha geniş kapsamlı olarak bkz. Matthews 2000, 104-8. Eski (önce *in iure* ["in law"] ["yasa/*magistratus* önünde"] ve akabinde *apud iusdicem* ["hakim önünde"] şeklindeki iki aşamalı) *formula* yargılamasının yerini alan bu usul kilise tarafından kendi idaresi içinde kopya edildi.

nus'a 413'te "İlahi otorite tarafından yazılmış olan uyum kaidesi, bir fiilden ziyade, kişinin iç dünyasındaki kalbî fıtrata işaret eder" diye yazar (Ep. *138*, akt. Tkacz ve Kries 1994, 209). Ama "kendi iradeleri hilafına yola getirilmesi gerekenler söz konusu olduğunda, belli bir hayırhah sertlik içinde birçok şey yapılmak zorundadır. Onların istekleri yerine iyilikleri dikkate alınmalıdır". Augustinus Romalıların bile bu tür bir hayırhah sertliği övdükleri ve bu hayırhah sertlikle davranma görevine sahip olanın devletin yöneticisi olduğunu vurguladıkları çıkarımında bulunur. Devlet yöneticisi imgesi Roma *paterfamilias*ı gibi çizilmiştir, ama yöneticinin bir insan, halkı için bir baba, babacan bir emperyal karakter olduğunu kayda geçirilelim:

> Bir oğul yola getirilirken, ne kadar sert olunursa olunsun, kuşkusuz babacan sevgi hiç gözden kaçırılmaz. Bununla birlikte, istenmeyen ve acı verici olan şey, acı çekerek şifa bulmaya ihtiyaç duyar görünen birine, iradesi hilafına bile olsa, yapılır. Bunun gibi, eğer bu dünyevi cumhuriyet Hıristiyan düsturlara sadık kalırsa, hayırhahlık olmadan savaşlar da açılmayacaktır; öyleyse, takvanın ve adaletin sulh içindeki birliği adına, ele geçirilmiş olanların iyilikleri daha gönülden dikkate alınacaktır. Hatalı davranma ruhsatı elinden alınmış kişi, faydalı biçimde ele geçirilmiş kişidir.[40]

Augustinus savaşların insan ilişkilerine dair düzenin bir parçası olduğuna inandığından, "bizzat bu düzen insanları adil biçimde bu işlerle ilgili olarak ya emretmeye ya da itaat etmeye zorlar [...]. O halde, dizginsiz arzuları evcilleştirerek, adil bir düzence kökü kazınması ve bastırılması gerekli olan bu kötülükleri ortadan kaldırsınlar diye, savaşlar iyilerce hep

40 Augustinus *CD* XIX.15'te günah işleyen herkesin günahın kölesi olduğunu söyler; bu standart bir Helenistik görüştür (iyi insan köleleştirilmiş bile olsa gerçekte özgürdür, değersiz ve hissiz kötü insan ise gerçekte daima bir köledir). Weithman 2001, 239'da yer alan iddiaya göre, Augustinus *CD* XIX.15'te (doğrusu XIX.16) eğer ilk günah işlenmeseydi, insanların, Romalı bir *paterfamilias* veya İncil'de geçen bir ata tarafından kullanılana benzer bir baba otoritesi altında yönetileceklerini ileri sürer. Oysa, bunun tersine, Augustinus'un ileri sürdüğü şudur: Düşüş *sonrasında* olmakla birlikte Hıristiyan ilkelerin rehberliğinde bulunan halis ve adil bir *paterfamilias*, "ailesinin tüm üyelerine, bilhassa Tanrı'ya ibadet ve hizmet bakımından, eşit bir duygusal bağlılık sahibidir, o aile ki hepsi cennete girmek için dua eder, *sadece orada* insanlara emir verme görevi gerekli olmayacaktır, zira zaten ölümsüzlüğün saadeti içinde olanların iyilikleri için kaygılanma görevi artık gerekli olmayacaktır". İlk günah öncesinde veya Tanrı Devleti'nde *paterfamilias* yoktur. Augustinus'a göre, ilk günah insan toplumsallığının tabiiliğini ortadan kaldırmaz, ama bu toplumsallık insanların geçimsizlikleri ve çatışmaları nedeniyle sürekli tehdit altındadır, bu da cebri, yani kuvvet ya da kuvvet tehdidiyle zorlamayı gerekli hale getirir. Dolayısıyla, *düşüşün söz konusu olmadığı* bir koşulda aile içindeki insanlar fiillerinin cebrî denetimine ihtiyaç duyuyor olmayacaklardı, bu müşfik bir Romalı *paterfamilias* tarafından yapılsa bile. Augustinus'un dünyevi devletteki *paterfamilias* modeli Saller'ın tasvir ettiğiyle aynı çizgidedir (1994, Bl. 5 ve 6).

açılacaktır" (*Faust.* XXII.73-9, akt. Tkacz ve Kries 1994, 222). Bu nedenle, Augustinus'a göre, Hıristiyanlar tüm savaşları kınamazlar ve asker olarak hizmet etmeleri de yasaklanmış değildir. Dolayısıyla, dünyevi devlete zarar değil yarar getirirler. Askerler meşru devlet otoritesinin araçları olarak hareket ederler ve hususi öç alma hissi olmaksızın cezalandırırlar. *Faustus'a Karşı*'da Augustinus askerlerin kendi arzularına göre değil hukukun uygulayıcıları olarak hareket ettiklerini, kendi incinmelerinin öç alıcıları değil kamusal iyiliğin savunucuları olduklarını yazar. Fani olanların huzurunun hedeflendiği tabii düzende iç barışı sağlamak üzere, müzakerelerle ve savaşla ilgili olarak bir otoriteye ihtiyaç olduğu konusunda ısrarcıdır.

Augustinus'un devlet hukukunun amacına dair ilk görüşleri, çok daha gelişmiş ve coşkulu bir halde de olsa, *Tanrı Devleti*'nde söyledikleriyle devamlılık arz eder. *İrade Özgürlüğü Üzerine*'de (I.5.11-6.15, akt. Tkacz ve Kries 1994, 214-5) dostu Evodius'la olan diyaloğunda, ona, kişinin öldürülmemek için nefsini müdafaa ederek başkasını öldürmesine izin veren devletin pozitif hukukunun adil olup olmadığını sordurur. Evodius ilgili yasanın daha büyük kötülükler yapılamasın diye daha az kötülüklere izin verdiğini iddia eder: Haksız saldırganın nefsi müdafaa halinde öldürülmesi, haksız saldırgan tarafından öldürülmekten daha az kötüdür. (*Ep.* 47.5'te Augustinus özel şahıslar tarafından nefsi müdafaa halinde bile yapılan öldürmelere itiraz eder, bunun toplumdaki tüm bireyler adına kamu otoritesince üstlenilen cezalandırma rolü olduğuna inanır. Aynı zamanda *CD* I.17'de, hiçbir bireyin suçlu bir kişiyi bile öldürmeye yönelik şahsi bir hakkının olmadığını savunur). Söz konusu yasanın ardında kimseye iradesi hilafına müdahale edilemeyeceği ilkesinin bulunduğunu söyler. Evodius, aynı zamanda, bir askerin düşmanı öldürürken devletin ve onun hukukunun bir temsilcisi olarak davrandığını, dolayısıyla, öç alma veya tahakküm yönündeki "dizginsiz arzu" (*libido*) olmaksızın görevini yerine getirebileceğini ileri sürer. Tanrı'nın ebedi adaletinden kaynaklanıp devlete rehberlik eden buyruk, yani insanların korunması buyruğu, devletin insanları korumak için yasa çıkarmasını gerektirir ve böyle bir yasa dizginsiz arzu gerekçesiyle itham edilemez. Peki yasanın kendisi itham edilemez olsa bile, ona göre davranıp başkalarını öldüren insanlar da mı benzer biçimde suçsuzdur? Yasa onlara öldürme izni verir sadece, ama bu izne göre hareket etmeye zorlamaz. Augustinus kabul eder ki, eğer cehalet içindeki insanlar arasında huzur temin edilecekse, insan yapımı hukuk ceza gerektiren suçlarla ilgilenir, bunun ölçüsü bu tür hususların insanlar tarafından düzenlenebilir olmasıdır. Başka günahların ise başka cezaları vardır ve bizi onlardan sadece Tanrı'nın hikmeti kurtarabilir. Augustinus şu sonuca ulaşır: "Size öyle geliyor ki,

devletlerin yönetilmesi için çıkarılan yasa birçok tavizler veriyor ve ilahi takdirin yine de cezalandırdığı çoğu şeyi cezasız bırakıyor ve doğru olan budur. Sırf her şeyi başaramıyor diye, başarmakta oldukları kınanmamalıdır" (*CD* I.17, akt. Tkacz ve Kries 1994, 215).

Augustinus insanlara bu hayattaki kötü fiilleri karşılığında ne ölçüde onları dizginleyen bir yasayla bedel ödetilmesi gerektiğini sorar. İnsanların değişken ve zamana tabi oluşlarından hareket eden Augustinus iki senaryo önerir. İlk halde, eğer bir halk ılımlı, ciddi ve ortak yararın gayretli bir muhafızı ise, kamu yararına kıyasla özel yararı daha az düşünüyorsa, o zaman bu insanlara, kendi işlerini, yani kendi *cumhuriyet*ini [*republic/res publica*] idare edecek *magistratus*ları kendisinin seçmesine izin veren bir yasa çıkarmak doğru olur. İkinci halde ise, eğer bu halk tedricen bozulmuşsa, özel yararı kamu yararına tercih ediyorsa, oylarını satıyorsa, önemli mevkilere tamah edenlerce ayartılmışsa ve rejimi utanılacak ve aşağılık kişilere emanet ediyorsa, o zaman iyi ve en üst düzeyde yetenekli birinin bulunması halinde, onun önemli mevkileri tahsis etme yetkisini halktan alıp birkaç iyi insana hatta bir kişiye tevdi edebilmesi doğru olur. Dolayısıyla, Augustinus'a göre hukuk geçicidir, yönettiği halkın karakterine göre değişiklik gösterir, hatta değişmek zorundadır. Kötü insanlar söz konusuysa, uygun hukuk onların bozulmuş karakterine denk düşmelidir. Tam da, hakları mutlak tabii haklar olarak değil de, kendileri de değişebilir olan yurttaşlığa bağlı edinimler olarak gören Roma hukuku ilkesini devreye sokuyor gibidir. Roma'da hürriyet de, pozitif hukuk kurallarına dayalı, edinilmiş bir yurttaşlığa bağlı haktan ibaretti, doğuştan gelen bir insan hakkı değildi. Ama Augustinus bu nosyonu sıradışı bir sonuca ulaşmak üzere kullanır. Evodius'un söz ettiği, hiç kimseye iradesi hilafına müdahale edilmemelidir diyen pozitif hukuk ilkesi, Augustinus'a göre değişebilirdir, tıpkı dünyevi otorite tarafından bahşedilmiş insan hakları gibi. Bozulmuş iradelere hem kendi iyilikleri için hem de sosyal bütünün huzuru ve güvenliği için müdahale edilebilir ve edilmelidir.

Romalı Augustinus mülkiyet haklarının da doğrudan Tanrı tarafından belirlenmiş haklar arasında bir temeli olmadığı çıkarımında bulunur, bunlar devlet otoritesi tarafından insanlara belli farklılıklar gözetilmek suretiyle dağıtılmış insan haklarında temellenirler (*Johann. Evangel.* VI.25-6, akt. Tkacz ve Kries 1994, 249).[41] Mülklerini adaletsiz biçimde edinen veya

41 Augustinus'a göre, *Düşüş* öncesinde insan hayatına rehberlik etmek için tabii hukuk yeterli olurdu, tıpkı Ambrosius gibi (*Off.* I.28; ayr. bkz. *Zebur Şerhi* 118.8.22) Augustinus da bu durumda dünyanın tüm insanların ortak mülkü sayılacağını iddia eder. Augustinus mülkümüz üzerinde kullandığımız hakları neye borçlu olduğumuzu şöyle açıklar: Mülkiyet hakları imparatorların ve kralların hukukundan doğar ve onun tarafından idame ettirilir, sahip olduğumuz her şey dünyevi yöneticilerin otoritelerine dayalıdır. Tanrı bu insan haklarını beşeriyete imparatorlar

kullananların bile pozitif hukukça korunmaya devam edildiğini söyleyerek devam eder. Böyledir, çünkü bu hukukun amacı düzensizliği asgari düzeyde tutmaktır; eğer düzenlenmemesi halinde daha büyük bir zarar ortaya çıkacaksa adaletsiz kullanım ve edinimi bile belli bir düzene tabi tutmak gereklidir (*Ep.* 153).[42] Kuvvet kullanımı, dünyevi devletin birliği ve düzeni korumak üzere mecburen dayandığı bir ilkedir ve nihayetinde meşrudur; hatta bozulmuş iradelerin kuvvet kullanarak yola getirilmesi gereğinin hususi bir örneği olarak, dinî inanç nazarında da meşrudur. Theodosius Kodu'nun kendisi de, makbul *religio*nun icrasıyla sorumlu kılınmış ortodoks Katolik ruhbanı tanırken, dördüncü asrın sonu ve beşinci asrın başına tarihli belli yasaları ihtiva eder, ki bunlar heretikleri toplantı yapma özgürlüğünden yoksun bırakan, vasiyetnamelerine kısıtlar dayatan, mülklerini müsadere eden ve onları medeni yaşamdan dışlayan yasalardır (*CTh* XVI.5.24, 8, 14, 66; 6.4 *pr.*).[43] Augustinus, bu insanların, hakikati dikkate almaları için dehşete düşürülmeselerdi, iyiye doğru değişmeyi hiçbir biçimde düşünmeyeceklerine inanır. Alışkanlığın ve sorgusuz sualsiz kabul edilmiş geleneklerin yükünün onları kendi kendilerini düzeltmekten alıkoyduğunu söyler. Dolayısıyla hem devlet hem de kilise, korkunun eşlik ettiği geliştirici bir telkinle iştigal etmelidir, zira geleneğin kötücül zincirlerini kıran şey

ve krallar aracılığıyla dağıtmıştır. Bir kişi toprağa imparatordan kaynaklanan bir hak sayesinde sahip olur. Sadece insan yapımı hukuk ile bir şeyin bizim olduğunu iddia edebiliriz. Ama Augustinus aşırı yoksulluğu, çileciliği yahut sahip olunanlardan feragat etmeyi tavsiye edecek kadar ileri gitmez. Para ve mülk koşulsuz iyilerden ibaret değildirler (Stoacıların ifadesiyle "olsa iyi olur ama önemsiz"dirler) ve iyi biçimde kullanılmalıdırlar. *Ep.* 153.6.26'da şöyle söyler: "[B]u dünyada kötü sahiplerin hataları daimi surette mevcuttur ve aralarında sivil/dünyevi/beşerî yasalar denen belli yasalar çıkarılmıştır, bunlar insanların servetlerini iyi biçimde kullanmalarını sağlamak için değil, onları kötü biçimde kullananların daha az zararlı hale gelmelerini sağlamak için tesis edilmiştir."

42 Sadece edinmeden ve kullanımdan söz edildiğinde, ki Augustinus öyle yapıyor, bu mülkiyet ile zilyetlik arasında yapılan ayrımın klasik sonrası dönemdeki eksikliğini gösteriyor gibidir. Batıdaki "vülger" Roma hukuku, eyaletlerde uygulandığı haliyle, kavramları basitleştirdi: *Possessio* [("zilyetlik")] ("*posession*") mefhumu *dominium*'un [("tam mülkiyet")] ("*lordship*", "*complete ownership*") yerini aldı; *possessio* bir hak oldu ve mülkiyeti ifade eden *iure possidere* zilyetliği ifade eden *corpore possidere*'ye karşıt hale getirildi. Mülkiyet, zilyetlik *ve iura in re aliena* [("tasarruf edilebilir bir şey üzerindeki haklar")] ("*rights in an alienable thing*") artık net biçimde ayırt edilemez durumdaydı. Bkz. Levy 1951; Gaudemet 1957, 123-31.

43 Emperyal Roma hukukunda, Ulpianus zamanından itibaren, vaktiyle sadece köleler söz konusu olduğunda izin verilen dayağın ve işkencenin, sıradan vatandaşlara da giderek artan ölçüde uygulandığına dair çokça kanıt vardır; Iustinianus'un *Digesta*'sı XXII.5.21.2'de (M.S. 3. yy.) suçlanan kişilere mahkemede yapılan işkence uygulamasının özgür tanıklara kadar genişletildiğini gösteriyor. Theodosius Kodu XII.1.39, 47 (M.S. 349-59), önde gelen kent seçkinleri (*decemprimi*) dışındakiler için kurşun uçlu kırbaçların (*plumbata*) kullanımına bile izin verir.

sadece korkunun gücüdür. Tanrı bizi sadece eğitmez, aynı zamanda kendi iyiliğimiz için sürekli korkutur da (*Ep.* 93, akt. Tkacz ve Kries 1994, 233).[44] Bu dünyada ahenk ve birliğe, nihayetinde, adalete mecbur edilmiş insanlar aracılığıyla erişilecektir.[45]

Augustinus'un hukuk felsefesi belirgin sonuçlara sahiptir, bilhassa kararsız huzuru ve düzeni sağlama rolünü yerine getirmekte olan sivil/dünyevi/seküler hukuka yönelik Hıristiyan tutumu diye anladığı şey söz konusu olduğunda. Augustinus bu bakış açısını herhalde en iyi biçimde, sivil *magistratus*u ve onun zorunlu ve meşakkatli görevlerini izah ettiği yerde açığa çıkarır. Emperyal Roma hukukunun mecburi işleyiş tarzını kabullenmiş bir halde, *Tanrı Devleti* XIX.6'da hüzünlü düşüncelere dalar:

> Ve onlar [hakimler] gerçeği sıklıkla masum şahitlere işkence ederek aramaya mecbur kaldılar [...]. [H]akimin sırf masum bir kişiyi bilmeden infaz etmemek için, suçlanan kişiye işkence etmesi bir vakıadır [...]. O gerçeğe ulaşmak için masum birine işkence yaptı ve durumun farkında olmadan onu öldürdü. İnsan toplumunun yaşayışına eşlik eden bu bilinmezlik ortadayken, bilge adamımız hakim kürsüsünde oturacak mı yoksa buna yüreği yetmeyecek mi? Elbette oturacaktır, zira insan toplumunun gerekleri onu zorluyor ve bu göreve sürüklüyor [...]. [İ]nsanın hüküm verme yeteneği bakımından [...] biçareliği dediğim şey işte budur.

8.7. Sonuç

Augustinus'un görüşlerini kendi döneminin bağlamına yerleştirirsek, onun emperyal Roma'nın politik işlerini kolektif biçimde idare etmekte olan kurumlar ve yasalar dizisi üzerine, sıklıkla da detaylı biçimde fikir yürüttüğünü görürüz. Kısaca, kişilerarası ilişkilerle ilgili hukuki çözüm yollarını ve hem emperyal yönetimin hem de kilisenin yerel temsilcilerinin bu tür hususi işlere haklı müdahalesi diye inandığı şeyi inceler.[46] Toplumun hiçbir kesimi Düşüş'ten muaf değildir; ailevi olsun kamusal olsun her de-

---

44 Hunt şu çıkarımda bulunur (1993, 156): "Sınırların meşru din etrafında çizilmesi pek de metaforik sayılmazdı: Yasalar, sınırları Hıristiyan ortodoksluğu ile aynı kapsamda olan ve muhalifler için sığınılacak bir köşe dahi barındırmayan bir Roma dünyası tasavvur eder."

45 Augustinus'un iddiasına göre, "Tanrı'nın hukukunun yasakladığını arzulamak ve ondan doğruluk sevgisi nedeniyle değil de ceza korkusu nedeniyle kaçınmak günah olmalıdır" (*CD* XIV.10). Bu kilisenin ve devletin tarihteki maksatlarının iki yönlülüğünü yansıtır: Eğitimi korku ile birleştirmektir bu, asla biri olmadan diğeri olmaz. Ceza korkusu fiziksel tecziyeyle sınırlı olmak zorunda değildir. Toplum içindeki mahcubiyeti ve küçük düşmeyi de içerebilir, dinî bakımdan da bizatihi günahtan duyulan korkuyu ihtiva eder, sadece cehennemde yanma korkusundan ibaret değildir. Bkz. *Ep.* 145.4.

46 Weithman burada sunulanlardan farklı bir dizi yoruma ulaşıyor, büyük oranda Augustinus'un içinde yaşadığı bağlamı dikkate almadığı için; bkz Weithman (2001).

netim mekanı (*loci*) şimdi Düşüş'ün [getirdiği yetersizliklerin] "doğal olmayan" ama zorunlu telafi edilişlerinin ortamı olarak görülmelidir. İnsanlara emirler verme görevi, sadece eskatolojik olarak, tarih sonrasında ve Tanrı devletinde artık gerekli olmayacaktır, zira bir zamanların ailelerinde ve politik toplumlarında bulunup da Tanrı'nın seçimi sayesinde ebedi devletin saadetine erişmiş olanların iyilikleri için kaygılanmak artık zorunlu bir görev olmayacaktır. Ama tarihî zamanlarda, düşmüş ve dikkafalı insanların karakterlerine uygun olarak, insanların iradelerini adalete zorlaması gereken şey cezai yaptırımlarla desteklenmiş hukuktur.

Çok sonraları ve kendi niyeti bu yönde olmamasına rağmen, Augustinus tarihin ve politikanın nihai sekülerleşmesinin yol işaretlerini inşa etmiş olmakla tanınacaktı. Onulmaz biçimde günahla kirlenmiş bir dünyaya aidiyet halinde anlaşılan politika alanı, bazılarınca, sadece mutlak otorite tarafından hakimiyet kurulabilir bir yer olarak anlaşılmaya başlanacaktı. Düşmüş bir "doğa halinde" yanlışa sapmış ve tahripkar biçimde rekabetçi iradelerin fiilleriyle açığa çıkan insanlık hali trajedisinin yegane makul çözümünün, her tür öz-yönetim talebinin feragat yoluyla mutlak otorite sahibi bir üçüncü tarafa, yani Hobbesçu bir egemene devredilmesi olduğu ileri sürülecekti. Teknik olarak, Hobbes'un egemeninin çıkarabileceği ve adaletsiz olabilecek bir yasa yoktur, ona tabi olan birinin de egemenin adaletsizliğine karşı ileri sürebileceği bir itiraz yoktur. Devlet, değişken arzularını gerçekleştirmek için akıllarını araç olarak kullanan, deyim yerindeyse nefsini koruma maksadıyla pazarlık yapmakla meşgul olan dikkafalı bireylerin sözleşme yoluyla inşa ettikleri bir şey olarak anlaşılmaya başlanacaktı. Hobbes'un, yedinci asrın iç savaş koşullarında, Augustinus'un kendi zamanında zaten keşfetmiş olduğu şeyi fark eden kişi olduğu düşünülecekti: Rasyonel anlaşma yoluyla ulaşılabilecek bir ahlak yoktur, tek yol otoritenin dayatmasıdır. Ancak bu sonuca ulaşılması için, Ortaçağ kent devletine özgü birçok pratik ve teori, kent-devletin kurumsal yönetimi ve ortak iyiyi hukuk aracılığıyla sağlamak üzere girişilen kolektif çabalarıyla birlikte, ya unutulmak ya da yanlış yorumlanmak durumunda kalacaktı ve öyle oldu. Cumhuriyet Roma'sı ve Cicero'nun muteber kişileri idealleştirmesi erken modern dönemde çoğu kişiye gerçek dışı ve anlaşılmaz görünecekti, tıpkı geç emperyal Roma dönemde Augustinus'a görünmüş oldukları gibi (bkz. Coleman 2000, C. 2: 272-6).

İleri Okumalar

Augustinus hakkında çok geniş bir literatür bulunsa da, araştırmacılar genellikle onu Kuzey Afrika'nın geç Roma emperyal bağlamına belirgince yerleştirmediler. Harries (1999) Augustinus'u kendi zamanına gereğince

konumlandıran muhtemelen tek kişidir, yazar kendi detaylı ve önemli tarih anlatısında onu ciddi bir oyuncu olarak gösterir. Keza, Harries ve Wood 1993'te yer alan ve Theodosius Kodu'nun muhtelif veçhelerini ele alan makaleler Augustinus'un hukuka olan aşinalığına dayanak oluşturan dönemin zeminini açığa çıkarır. Matthews 2000 de faydalı ve dikkat çekicidir.

Tkacz ve Kries 1994 *Tanrı Devleti*'nden ve Augustinus'un politika ve hukuka dair başka yazılarından pasajlar içerir. Atkins ve Dodaro 2001 politik ve hukuki meselelerle ilgili otuz beş mektubu ve birkaç vaazı bir araya getirir.

Markus'un eserleri Augustinus'un felsefesine, teolojisine, politik ve dinî vazifeyle ilgili kaygılarına dair, halen açık ara en detaylı ve hassas okumayı ortaya koyar; bkz. öz. Markus 1970,1972 ve 1990. Çalışmaları, Brown 1967, 1972 ve 1989'la birlikte, Stump ve Kretzmann 2001'deki yazılar için birer tamamlayıcı, bazen de düzeltici olarak okunmalıdır.

Rist 1994, Augustinus'un klasik felsefenin muhtelif kalıntılarından aldıkları ve değiştirdiklerine dair muhtemelen en yüksek felsefi donanıma sahip eserdir; keza O'Daly 1989 ve Kenny 1975 de öyle.

Coleman 1992 Augustinus'un kendi Platoncu ve Aristotelesçi öncülerinden neleri miras aldığı ve onları bir epistemolojiye, hafızanın işleyişine dair bir teoriye ve yenilenmiş bir tarih anlayışına ulaşmak üzere nasıl değiştirdiğini tartışır, bunların her biri Ortaçağ'ın sonraki asırlarını etkileyecektir. Coleman 2000, C. 1, Augustinus'un politik teorisiyle daha doğrudan ilgilenir. Coleman 2000, C. 2 Augustinus'un otoritenin ve pozitif hukukun tüm insanların hayatlarındaki rolüne dair en önemli bazı görüşlerinin Ortaçağ'ın sonraki aşamalarında canlandığı çıkarımında bulunur, buna göre, akıl, hukuk ve anayasa yapımı ilişkisine dair Cicerocu ve Aristotelesçi düşünüşün daha doğrudan etkisi altında olan Ortaçağ dönemi, Avrupalı politik teorilerin üretildiği erken modern dönem sırasında farklı bir gündemin yolunu açtıkça, bu canlanma ortaya çıkmıştı. Rove ve Schofield 2000, söz konusu gelişim süreci hakkındaki en yeni bazı araştırmalara ve bibliyografyaya yer verir.

Dokuzuncu Bölüm

ORTAÇAĞ'DA MUSEVİLİK VE İSLAM'DA HUKUK FELSEFESİ

Charles E. Butterworth[1]
Türkçesi: *Caner Birdal*

9.1. Giriş

Doğrusunu söylemek gerekirse, Ortaçağ Museviliğinde ve İslam'ında hukuk felsefesi yoktur. Onun yerine, her iki geleneğin vahyedilmiş yasanın belirli bir duruma ya da bir diğerine göre ne anlama geldiğini ve nasıl uygulanacağını açıklamaya çalışan sanat ya da bilim olarak hukukbilim* gelir. Benzer şekilde, hukukbilim, vahyedilmiş somut bir yasayla açıkça söylenenden neyin söylenmediğine hareket etmeyi gerektirir; bu, yasayı yeni bir fenomene ya da yeni uygulamalara genişletir. Ancak "mevcut felsefi bir görüşten elde edilen hukukun genel temeli üzerindeki felsefi yansımalar" olarak anlaşılan ya da "böyle bir görüşe" (Friedrich 1958, 3) öncülük eden hukuk felsefesi, bu geleneklerin hiçbirinde bulunmaz, bulunması da istenmez.[2] Nedeni oldukça basittir: Ortaçağ Museviliğinde (ve çağdaş Musevilikte) ve yine Ortaçağ İslam'ında hukuk, büyük "H" ile yazılmış Hukuktur. Bu, belirli bir dinî topluluğa, kutsal bir şekilde vahiy almış bir kanun koyucu, bir peygamber ya da yüce Tanrı'nın bir elçisi tarafından bağışlanan ilahi hukuktur.

Sonuç olarak, bu Hukuku kabul eden ve buna inanan kimseler, bu hukukun nereden geldiğini ya da çağlar boyunca nasıl evrimleştiğini sormaya kafa yormaz. Yaratıcı tarafından vahyedildiğini ve peygambere ya da kanun koyucuya ilk olarak vahyedildiği şekliyle aynı olduğunu kabul etmeleri istenir. Kişinin, her iki geleneğe özgü kutsal kitaplarda ortaya konduğu şekliyle Hukukun kendisine başvurması gerekir, böylece kökenleri

---

1 Aksi belirtilmediği sürece tüm çeviriler yazar tarafından yapılmıştır.

* *Jurisprudence*'ı bu kitapta yer yer hukuk hakkındaki kapsayıcı kuramsal/felsefi düşünmeye karşılık olarak da hukukbilim şeklinde çevirdiğimizi, fakat *burada jurisprudence*'ın hukuki akıl yürütme ve yorum meselelerini vurgular şekilde genel hukuk kuramına karşılık gelmek üzere kullanıldığını belirtmemiz gerekiyor. -yhn

2 Bu geleneklerde hukuk felsefesinin, beşerî düşüncelerin hukuku nasıl etkilediğinin daha çok farkında olunmasında bireye yardımcı olan bir uğraş ve "açıklık, entelektüel düzen ve yapı ile rasyonel (çoğu kez ahlaki) eleştiri ve değerlendirme standartları sağlayan" şey olarak benimsenmesi daha da nadirdir; bkz. Murphy ve Coleman 1990, xi.

ya da evriminin önemsenmemesini ve bunların kesinlikle incelemeye tabi olmamasını görebilecektir. Nitekim bu tür bir girişim, Hukuk hakkında ve belirli dinî bir topluluğun kendi özgün karakteri hakkındaki iddialar hususunda şüphe uyandırmaya denk olacaktır.

Friedrich'in, açıkça söylemese de Hukuk'la alakalı bu görüşü kabullendiği görülüyor (1958, 8 vd.). Zira, İbrani kutsal metinlerinin günümüzün mevcut hukuk anlayışlarının hak iddia ettiği mirasın bir parçası olduğunu veya "Batı hukuk kavramlarının kökenlerinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynadığını" belirtmesine rağmen, bu kutsal metinleri ve bu mirası es geçip önce pagan Yunan felsefesine ardından da klasik felsefenin ve kutsal metin vahyinin daha acil mülahazalara modern dönemdeki uyarlanışına odaklanıyor. Keza Murphy ve Coleman da dayanaklarını modern Batı kaynaklarından alıyor; fakat erken Batı hukukçularının ilhamı aradıkları ya da bununla özgürlüğü bulmaya çalıştıkları dinî gelenekleri göz ardı ediyorlar. Murphy ve Coleman Ortaçağ'daki hukukbilim tarihi hakkında tamamen sessizdir; Friedrich ise yalnızca bunun Ortaçağ Musevi ve İslami tezahürleriyle ilgilenir. Bilerek ya da bilmeyerek, bu tür bir sessizlik sağlam temellere dayanır.

Gerçekten de, söz konusu geleneklerdeki hukukbilim tarihi teknik ayrıntılarla doludur; çoğunlukla da insanı sersemleten teknik ayrıntılardır bunlar. Belirli bir kelimeye verilen anlama ya da onun dilsel atalarına dayalı olarak çok ince ayrımların çizilmesini gerektirir ve gerçek ve farazi durumların geniş bir sıralanışı altında neyin yapılması ya da yapılmaması gerektiğine dair hararetli bir tartışmayla sonuçlanır. Ekseriyetle tartışma, icra edilmesi ya da edilmemesi gereken eylemleri merkezine oturtur; ancak düşünceleri de kapsayabilir. Düşüncelerin kapsanması durumda asıl vurgu topluluk üyelerinin, ilahi hukukta vahyedilenin ne olduğu temelinde Tanrı, dünya vb. ile ilgili olarak neye inanacaklarındadır, fakat eylem de belirli bir rol oynar.

İlahi hukuka üstünlük verilince teoloji, bu hukuk tarafından yürürlüğe koyulan eylem ve düşüncelerin savunma aracı olarak vücut bulur. Fârâbî, diyalektik teolojiye ya da İslam'da uygulanan teoloji sanatı olan Kelam'a dair mükemmel bir özet sunar:

> Kelam sanatı, insana dini kuranın açıkça anlattığı belli düşünce, fikir ve işleri muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyin söz ile yanlışlığını göstermek iktidarını kazandıran bir melekedir. Bu sanat da iki bölüme ayrılır: Fikirler hakkında bir bölüm ve işler hakkında bir bölüm.
>
> Bu sanat fıkıhtan ayrıdır. Çünkü fıkıh âlimi (fakîh) dinin kurucusunun doğru ve gerçek diye kabul edilmiş olan açıkça anlattığı fikir ve işleri ele alır; onları esas yaparak, onlardan lâzım olan şeyleri (zaruri neticeleri) çıkarır. Kelâm âlimi

(mütekellim), fıkıh âliminin kullandığı şeylerden başka şeyler istidlâl edip çıkarmaz, yalnız onları destekler ve muzaffer kılar. Bir insanda tesadüfen her iki ilimde birden iktidar bulunursa, o kelâm ilmini bilen bir fıkıh âlimi (fakîh-ün mütekellim) olur. Kelâm âlimi olması yönüyle dini destekler, fıkıh âlimi olması yönüyle ondan istidlallerde bulunur. (*İlimlerin Sayımı**, V.5)

Bununla meşgul olanlar elbette felsefenin öncüllerinden yararlanmaktadırlar. Ayrıca mantık sanatlarına, özellikle de başvururlar. Ancak bunlar, öğrenme hizmetinde kullanılacak yardımcılar değil bir muharebede kınından çıkarılacak kılıçlardır. Ortaçağ İslam teologları, onların öncüllerini kullansalar bile çoğu kez filozoflara saldırmışlardır. Musevilik konusunda Musa b. Meymun (Maymonides) (bkz. aşağıda Kısım 9.6) gibi bir otorite bile insanların Tanrı hakkındaki görüşlerine ilişkin önemli hataları göstermek istediğinde Müslüman Kelam alimlerinin (mütekellimûnun) öğretilerine başvurmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla bunu, bu tür konular üzerinde durmak kişiyi Musevi ilgilenmekten uzaklaştırabildiği ve en temel dert de Musevi hukukunu anlamak olduğu için yapmaktadır (*Rehber*, I. 71–6, öz. 71 [93b]'den itibaren).

Ortaçağ Museviliğinde ve İslam'ında hukukun ve hukuk hakkındaki düşünüşün yerinin ne olduğunu, Ortaçağ Hıristiyanlığında olup bitenlerden ayırt etmek için bu genel gözlemlerin güçlendirilmesi gerekmektedir. Bu tür ayrımlar bir kez çizildiğinde, Ortaçağ İslam'ında felsefi spekülasyonun nasıl şekillendiğini ve bu gibi bir spekülasyonun Ortaçağ Museviliğine mahsus felsefi sorgulamayı nasıl etkilediğini ve bunun ona nasıl yansıdığını anlamak daha kolay olacaktır. Dahası, böylece Ortaçağ İslam kültürünün bu tür sorgulamalarda üstlendiği yol gösterici rolü de açıklamak mümkün olacaktır, ki bu rol, İslam kültürünün bugün ilgimizi pek çekmediği göz önüne alındığında, olağandışı görünen bir roldür.

9.2. Nebevi Dinlerde Hukuk ve Vahiy

Ortaçağ Musevi geleneğine mensup filozoflar için, yalnızca ilahi hukuk araştırılmaya ve açıklanmaya layık görülür. Ortaçağ Musevi düşünürleri Ortaçağ İslam'ının muhtelif ülkeleri boyunca yayılmış durumdaydılar. Tek tanrıcı ya da İbrahimî inanışlara[3] yaklaşan inançlara sahip Hıristiyanlarla ve diğer halklarla birlikte hoşgörüyle karşılanmıştı. Bu şartlar çerçe-

---

* Metin küçük değişikliklerle şuradan alınmıştır: Farabi, *İhsa'ül-Ulûm – İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, MEB Yayınları, 1990, s. 133. -çn

3 Bkz. Kuran 2:62: "Şüphe yok ki, iman edenler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiiler; bunlardan her kim Allah'a ve ahiret gününe gerçekten iman eder ve iyi bir amel işlerse, elbette bunların Rableri yanında mükafatları vardır. Bunlara bir korku yoktur ve bunlar mahzun da olmayacaklardır."

vesinde seküler ya da günlük siyasal hukuk meselelerinin üzerinde durmak için hiçbir sebepleri yoktu. Nadir durumlar dışında, bu tür bir hukuk yapmak ya da bunun idaresi hakkında hüküm vermek vazifeleri değildi. Burada da Musa b. Meymun, kendisini çevreleyen dünya hakkında fevkalade yerinde bir açıklama sunuyordu:

> Siyaset bilimi dört bölüme ayrılır. İlk bölüm bireyin kendini yönetimi, ikincisi hanenin yönetimi, üçüncüsü kentin yönetimi ve dördüncüsü büyük bir ulusun/kavmin ya da ulusların/kavimlerin yönetimidir [...] Kent yönetimi ahaliye, gerçek mutluluğun ve bunu elde etmek için mücadele etme yolunun bilgisini; gerçek sefaletin ve bundan uzak durmak için mücadele etme yolunun bilgisini; ve hakiki mutluluk türleri sayılan şeylerden zevk almasınlar ya da onlara imrenmesinler diye onları reddetmeleri için, ahlaki alışkanlıklarını eğitme yolu sunan bir bilimdir. Bu bilim, sefaletin varsayılan çeşitlerini açıklar, ki insanlar bunlardan dolayı acı çekmesinler ya da bunları korkuyla beklemesinler. Benzer şekilde bu bilim, kendi topluluklarını düzene sokabilecekleri adalet yasalarını onlar için tayin eder. Geçmiş toplulukların bilginleri, her biri kendi mükemmelliklerine göre hükümdarlarının tebaayı yönetebileceği rejimler ve kurallar[4] tasarlarlardı. Onlar, bunları *nomoi* olarak adlandırırlar ve uluslar bu *nomoi*ye göre yönetilirdi. Filozofların bunlar hakkında, halihazırda Arapçaya çevrilmiş çok sayıda eserleri vardır. Çevrilmemiş eserlerin sayısı belki çok daha fazladır. Bu çağlarda tüm bunlardan –yani rejimlerden ve *nomoi*den– yüz çevrildi ve halk ilahi emirlerle yönetiliyor. (*Mantık Sanatı Üzerine İnceleme*, XIV)

Musa b. Meymun'un burada "ilahi emirler" (el-evâmîru'l-ilâhiyye) kavramını kullanışı, devletin yegane hukuku (ya da daha doğrusu Hukuk) olarak İslam şeriatına hoş bir şekilde dolaylı yoldan işaret ediş şeklidir. Dolaylılık kaybolmasın diye, okuyucuya, geçmişten gelen önemli ilimlerin neredeyse tamamı Arapçaya çevrildiği için Arap kültürü ve dilinin çağının düşünce ve ilminde çok baskın halde olduğunu hatırlatır. Dahası, Musa b. Meymun'un hitap ettiği Musevi bilginleri tüm bu kültürel egemenliğe vâkıf idiler; zira onun sözlerini evvela Arapça (İbrani harfleriyle yazılmış Arapça) olarak okumuş durumdaydılar.

Bu kısa ve öz ifadenin diğer iki yönü de daha derin düşünmeyi hak etmektedir. Öncelikle bunun tüm tınısı, Musa b. Meymûn'un, onun düşüncelerinin ince elenmiş undan daha ince olduğunu iddia edecek kadar (bkz. Marx 1935, 378-80) büyük bir saygı duyduğu ünlü Arap selefi Fârâbî'yi (bkz. aşa. Kısım 9.3) hatırlatmaktadır.[5] Örneğin *Fusulü'l-Medeni* adlı eserin-

4 Burada "kurallar" olarak tercüme edilen Arapça terim, birebir "kanunlar" [*canons*] olarak çevrilebilir, zira orijinalinde kanunun çoğulu olan *kavânin* (tek. kanun) olarak geçmektedir.

5 Felsefe tarihindeki şahsiyetler üzerine Musa b. Meymûn tarafından yapılan, özellikle Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ü yansıtan ilave yargılar, Pines'ın *Aklı Karışıklar İçin*

de Fârâbî, bireysel ruhun nasıl eğitileceğine yönelik bir tartışmadan hane ve hanenin yönetimi, sonrasında şehir ve şehrin yönetimi ve nihayet rejim ve rejimin yönetimi üzerine düşünmeye doğru hareket eder. Sonuncusundan bahsederken bunun bir şehir, bir ulus ya da bir uluslar topluluğu olabileceğini belirtir (Fasıl 95; ayr. bkz. Fasıl 25, 26, 28, 38, 39, 42). Benzer şekilde *Es-Siyasetü'l-Medeniyye* eserinde Fârâbî, yetkin siyasal topluluklarla eksik siyasal toplulukları birbirlerinden ayırt eder:

> İnsan, işlerinin zorunlu olanlarını yapmayı ve bunlarda en üst düzeye çıkmayı, ancak bir yerde topluluklar halinde bulunmakla başarabilen türlerdendir. İnsan topluluklarından bazıları büyük, bazıları orta, bazıları da küçüktür. Büyük topluluklar (cemaat) birbirleriyle ilişkilerde bulunan ve birbirlerine yardım eden birçok uluslardan (umem) oluşur. Orta büyüklükte olanlar, bir tek ulustan meydana gelir. Küçükleri ise bir şehirde bulunanlardır. Bu üçü, yetkin topluluklardır. Dolayısıyla, şehir (medine), yetkinlik mertebelerinden ilkini temsil eder. Öte yandan, köy, mahalle, sokak ve evlerdeki topluluklar eksik topluluklardır. Bunlardan en az yetkin olanı ev topluluğudur ki o, bir sokakta oturanların bir parçasıdır. Sokak topluluğu da mahalle topluluğunun bir parçasıdır. O da şehir topluluğunun bir parçasıdır. Köylerdeki ve mahallelerdeki toplulukların her ikisi de şehrin var olması içindir. Şu farkla ki mahalleler şehrin parçaları oldukları halde, köyler yalnızca şehre hizmet ederler. Medeni (siyasi) topluluk ulusun bir parçasıdır. Ulus da şehirlere ayrılmıştır. Kesin anlamda yetkin insan toplulukları uluslara ayrılmıştır. (*Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, fasıl 64)

Eksik siyasal topluluklar, kentten küçük, hane olarak adlandırılan belli sokaklardaki ya da belli meskûn mahalle ve köylerdeki meskenlerden oluşmuş topluluklardır. Buna karşın, yetkin siyasal topluluklar, en azından kent büyüklüğündedir. Bu, ulus ve bir araya gelip birbirlerine yardım eden bir uluslar topluluğu gibi, en iyi ya da en tam –bu anlamda en yetkin– siyasal topluluk biçimini oluşturur. Bunlar, kendi kendilerine yeten ve nüfusu mutluluğa yönlendiren topluluklar olduklarından tam ya da yetkin topluluklardır.

Fârâbî her iki incelemede de hukuktan bahseder. Doğrusu, *Fusulü'l-Medeni* adlı eserinde geleneksel hukuktan (sünnet), konvansiyonel/uzlaşımsal/insan yapımı hukuktan yani *nomos*tan (namus) ve ilahi hukuktan (şeriat) bahseder. Kentlerde ilk ikisinin var olduğu varsayılır; Fârâbî asıl olarak bunların nasıl ortaya çıktıklarını anlatmaktansa sağladıkları davranış standartlarıyla ya da kendi temel amaçlarına ulaşmak için bazı yöneti-

---

Rehber'in [İngilizce çevirisindeki] "Çevirenin Önsöz"ünde aktardığı üzere, dikkate değerdir. Bkz. Maimonides, *The Guide of the Perplexed* (1963), Iix-lx.

* Metin küçük değişikliklerle şuradan alınmıştır: Farabi, *Es-Siyaset'ül-Medeniyye veya Mebadi'ul-Mevcudat*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, s. 36.

ciler tarafından nasıl suiistimal edildikleriyle ilgilenir (bkz. *Fusulü'l-Medeni*, Fasıl 14, 15, 31, 58, 92). Bir başka deyişle, geleneksel, konvansiyonel ve ilahi hukuklardan detaylandırılmasına dikkat edilmesi gereken şeyler olarak değil, bunların tartışmasız mevcut olacakları beklenirmiş gibi bahsedilir. Burada vurgu; iyi yönetilen kentin ya da rejimin ruhu, erdemleri ve hukuki olmayan bileşenleri hakkında telkin edilen düşüncelere, özellikle de doğru olanlarına yöneliktir.

Es-Siyasetü'l-Medeniyye'de Fârâbî, ilahi hukuktan, geleneksel hukuktan ve geleneksel hukuku vazeden bir kanun yapıcıdan (*vâzi'u's-sünne*) bahseder. Ancak *nomos* kavramı hiç görülmez (bkz. kısım 82, 102, 106, 113, 122). *Fusulü'l-Medeni* eserinde olduğu gibi, burada da yasaların var olduğu ve insanların kendilerini kimi zaman daha az kimi zaman daha çok onlara göre yönlendirdiği varsayılır. Ancak Fârâbî, yasaları ya da Hukukları neyin yaptığı ya da bunların nasıl ortaya çıktığı üzerinde durmaz, hatta açıkçası dikkatini hiçbir zaman bunlara vermez. Onun perspektifi daha sınırlıdır. En iyi ya da erdemli kent tartışmasında, bu kentlerin yurttaşlar için yalnızca gerçek mutluluğu gerçekleştirmeyi amaç edindiklerini vurgularken diğer kentler –altı çeşidini saydığı ve incelediği cahil kentler– tartışmasında ise bu kentlerin, kendilerini erdemli olmaktan ayıran amaçlarına odaklanır. Fârâbî'nin eserinin yegane odağı yasalar ya da Hukuklar değil amaçlardır.

Yine de asıl noktaya dönecek olursak, Musa b. Meymûn'un Fârâbî'den siyaset biliminin dört bölüme ayrılması hakkında öğrendiği ne varsa bu artık onun can çekişmekte olan siyaset araştırmasından duyduğu ümitsizliğe hizmet etmiştir. Fârâbî'den rejimler, onların karakterleri ve onları geçerli ya da geçersiz kılan nitelikleri hakkında öğrenebildiği herhangi bir şeyin artık bir değeri yoktur. Benzer şekilde *nomoi* hakkında öğrenmiş olabileceği şeyler (Musa b. Meymûn'un burada geleneksel yasalardan söz etmediğine dikkat edilmelidir) artık izlenmemeliydi. Tüm bunların yerini artık "ilahi emirler" almıştı.

İkinci olarak yukarıda Musa b. Meymûn'dan alıntılanan pasajın başında "topluluklar" olarak tercüme edilen kavram Arapça *milel*'e (tek. *millet*) karşılık gelen "dinsel topluluklar" olarak anlaşılmalıdır. Fârâbî gibi Musa b. Meymûn için de siyasal topluluklar en iyi şekilde yurttaşlara mahsus bir din etrafında düzenlendiklerinde başarılı olur. Musa b. Meymûn burada bu mesele üzerinde durmaz; ancak bu, onun siyaseti analiz etme biçiminde açıkça merkezî bir konumdadır.

Ortaçağ Musevi düşüncesinin temsilcileri, başka bir hukuka erişimleri olmadıkları ya da başka bir hukuku etkileyemedikleri ve yorumlayamadıkları için tamamen dinsel hukuk üzerinde dururken, Ortaçağ İslam

geleneği içindeki düşünürleri aynı şeyi yapmaya teşvik eden farklı bir düşünce vardır. Baskın sınıfın mensupları olarak diğer mecraları incelemekte daha özgür olsalar da, İslam *şeriatı* dışında herhangi bir hukukun olmadığına dayanan Ortaçağ İslam geleneğinin merkezî inancına aynı ölçüde tabiydiler. Bu, gelenek içerisindeki her şey yasanın yalnızca Tanrı'nın vekili halife ve onun seçilmiş maiyetindekiler tarafından uygulanabileceği düşüncesine işaret etmektedir.[6] Muhammed peygamber (yak. 570-632), İslam topluluğunun ilk meşru hükümdarıydı ve ondan sonraki tüm hükümdarlar onun gerçek halefleri olduğu ölçüde meşruydular.[7] Daha da önemlisi, hükümranlıklarının icrası yalnızca hükümleri İslam şeriatının lafzına uygun olduğu ölçüde meşruydu. En azından teori böyleydi; ancak fiilî uygulama farklılık göstermiş olabilir.

Sonuç olarak, ilahi hukukun nasıl anlaşılacağına ve uygulanacağına odaklanılmıştır ve siyasal araştırma, hukukbilimle/fıkıhla sınırlandırılmıştır. Fârâbî bu durumu kısa ve öz bir şekilde açıklamaktadır:

> Fıkıh sanatı, insana, şeriatı kuranın [yasakoyucunun] tahdidi [hadleri belirlemesi] ile, ayrı ayrı takdirini açıkça göstermediği şeyin, tahdit ve takdir ederek gösterdiği şeylere bakılarak bulunup çıkarılmasıdır; böylece kişi bulunup çıkarılan şeyin, şeriat kuranın, peygamberlerin gönderilmiş olduğu halk arasında kurduğu dine göre maksat ve gayesine uygun olarak doğrulanmasını bekleyebilir/arzu edebilir hale gelir.
>
> Her dinde fikirler (ârâ) ve işler (ef'âl) vardır. Fikirler, subhan olan Tanrı hakkındaki düşünceler ile ona sıfat olarak verilen şeyler hakkında, bir de âlem ve bundan başka şeyler hakkında şeriatın koymuş ve vermiş olduğu fikirler gibi şeylerdir. İşler ise aziz ve Ulu Tanrı'ya ibadet ederken yapılan işler ile şehirlerde türlü muamelelerin yapılmasına yarayan işler gibi şeylerdir. Bundan dolayı fıkıh ilmi iki bölümdür; bir bölümü fikirler (ârâ), öteki bölümü de işler (ef'âl) hakkındadır. (*İlimlerin Sayımı**, V. 4)

Ancak, bu düşüncelerden ve eylemlerden farklılıklar ortaya çıkar ve bunlar bazen aşılmaz olacak kadar sabit hale gelirler. Ortaçağ İslam'ında

---

6 Dünyada Tanrı'nın vekili ya da temsilcisi olma düşüncesi, Tanrı'nın ilk olarak Âdem'i, daha sonra Davud'u ve –çıkarsama yoluyla– Muhammed'i ve onun haleflerini konumları dolayısıyla şereflendirmesine dair Kuran'daki anlatıma dek uzanır; bkz. Kur'an, 2:30–34, 38:26; ayr. bkz. 6:165; 7:69, 74; 10:14, 73; 27:62; ve 35:39.

7 Bu yargıyı doğrulayan çok sayıda Kur'an ayeti vardır; ancak 2:2-4'teki şu ayetlere dikkat edilmelidir: "Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir. Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar. Onlar sana indirilene de, senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete de kesin olarak inanırlar." Hitap edilen (sen) peygamber Muhammed'dir.

* Metin, İngilizce metnin anlamını karşılayacak değişikliklerle şuradan alınmıştır: Farabi, *İhsa'ül-Ulûm – İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, MEB Yayınları, 1990, s. 133.

bu fenomen hukuk ekollerine ya da disiplinlerine sebebiyet vermiştir; bunlar çağlar boyunca üstün gelmiş ve bugün bile canlı kalmıştır.

Düşüncelerle ve eylemlerle ilgili farklılıklar her şeyden önce, Kuran'ın yorumlanabilme şekliyle ilgilidir; yani mesele analojik muhakemeye (kıyas) ve bağımsız veya kişisel görüşe (re'y) dayanmanın ne ölçüde hoş görülebilir olduğu ve ayrıca peygamberin sözlerine ve eylemlerine –hadis ve sünnet[8]– uyum sağlamak için ne kadar güvenileceğidir. Sünni İslam'da (bazen Ortodoks olarak adlandırılır) dört ekol [mezhep] vardır. Ebu Hanife Numân b. Sabit'in (ö. 767) ismini verdiği Hanefi ekolü, analojik ve bağımsız muhakemeye her zaman açık olmuştur. Doğrusu, –daha sonra *içtihat* olarak anılacak olan– hukuki kararlar verebilmek için ilahi hukuk aracılığıyla düşünülmesi ve ilahi hukukun yorumlanması prosedürü, özellikle Hanefi ekolüyle gelişmiştir. Buna karşın, Mâlik b. Enes (ö. 795) tarafından kurulan Maliki ekolü, peygamberin söz ve eylemlerine, özellikle Mâlik'in kendi derlediklerine daha büyük ağırlık vermiştir. Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî'nin (767-820) yazıları ise, onun analojik muhakemeye olan büyük güvenini gösterir ve kendi adını taşıyan ekol (Şâfiîlik) bu eğilimi teşvik eder. Son olarak, Ahmed b. Hanbel (ö. 855) ve ismini verdiği ekol (Hanbeli) Kuran'ın yorumlanmasında ufak bir serbestlik tanır. Bu, bu ekoller arasındaki en lafzi yorum taraftarı olan ve herhangi bir çeşit analojik ya da kişisel muhakemeye karşı çıkan, Peygamberin söz ve eylemlerine üstünlük veren ekoldür. İsmini Muhammed b. Addülvehhab'dan (1703-1792) alan ve günümüzde Suudi Arabistan'da baskın olan Vehhâbî ekolü, Hanbeli ekolünün modern halefidir.

661'de dördüncü halife Ali'nin öldürülmesinden sonra kimin halife olacağına yönelik anlaşmazlık, yeni filizlenmeye başlayan Müslüman topluluk içinde büyük bir kopuşa yol açmıştır. Halifeliğin, Emevi hanedanının ilk halifesi olan Muaviye'ye değil de Ali'nin vârislerine geçmesine yönelik talepler, Ali'nin taraftarlarının kendi bağımsız gruplarını oluşturmalarına sebep olmuştur. Ali'nin taraftarlarının en nihayetinde Muhammed'in ilk üç halifesini iktidarı zorla ele alan kişiler olarak görüp reddetmeleri, o an için baskın olan Sünni grupla aralarındaki diğer doktrinsel farklılıkların bir kısmını oluşturmuştur. Bu grubun ilk başta Ali'nin müritleri ya da yandaşları (*şî'âtü Ali*) olarak adlandırılması, İslam'ın Sünni kanadına karşıt olan (ya da Sünni Müslümanlara karşıt Şii olan) Şia olarak tanınmalarından itibaren farklı bir anlam kazandı. Takriben on bir yüz yıl sonra (yaklaşık on sekizinci yüzyılın ortalarında), bir uzlaşma sağlamak için Cafer es-Sâ-

8 *Hadis*, Peygamber'in eylemleri ya da sözlerinden biri hakkında bir rivayet ya da kayıttır; *sünnet*, bu eylemlere ve sözlere dayanan geleneksel ya da örfi hukuktur.

dık'a (ö. 765) bağlanan hukuk ekolü, Sünni İslam tarafından İslam fıkhının beşinci geçerli ekolü olarak kabul edilmiştir. Bu günümüzde Şii İslam'ını temsil eden bir ekol olarak varlığını sürdürmektedir.[9]

Bu ayrımlarda göze çarpan nokta, hukukun yorumlanmasına yönelik belirli yaklaşımlarda farklılık gösteren çeşitli fıkıh ekolleriyle ilgili olmalarıdır. Ekoller, bunların taraftarları ve doktrinleri, hukukun geçmişten geldiği gibi kabul edilmesi öncülünden hareket etmektedir. Vahyedilmiş hukukun durumu ya da bu hukukun geleneksel ve doğal hukukla ilişkisi hakkında hiçbir soru ortaya konmaz. Doğrusu bu tür konularda hiçbir tartışma yoktur. Vahyi, vahyin niteliğini ve kökenini veya ruhun hayal gücü yetisiyle ilişkisini sorgulamaya yönelik herhangi bir girişim de söz konusu değildir. Bunlar, amaçları Fârâbî'nin de uygun bir şekilde ortaya gibi "şeriatı kuranın [yasakoyucunun] tahdidi [hadleri belirlemesi] ile, ayrı ayrı takdirini açıkça göstermediği şeyin, tahdit ve takdir ederek gösterdiği şeylere bakılarak bulunup çıkarılması" olan ekollerdir. İlahi hukuka ya da bir diğer yaklaşıma ayrıcalık tanıyarak ekoller "bulunup çıkarılan şeyin, şeriat kuranın, peygamberlerin gönderilmiş olduğu halk arasında kurduğu dine göre maksat ve gayesine uygun olarak doğrulanmasını arzu" ederler. Bunlar, felsefe ekolleri değillerdir.

Elbette bu ikisini birbirinden ayırıp hukukçuların hukuki spekülasyonlarda ve "siyasetname"lerde, Ortaçağ İslam'ının siyaset teori ve felsefesine dair bir şeyler aramak son derece caziptir. Fakat şöyle bir sorun var: İmameti, hilafeti, sultanlığı ve vezirliği açıklayan ve meşrulaştıran ilkelere ve ilahi hukukun iyiyi kötüden ayırmak için ne tür kriterler sağladığına dair araştırmalar, devlet ve yönetim anlayışımızı keskinleştirmek için pek az katkı sunar; bir araştırma konusu olarak hukuka ise değinmiyorum bile.[10] Hukukçulara güvenmenin nasıl yanıltıcı olabileceğini açıklamanın bir yolu, örneğin ciddi bir hürmete mazhar Takıyyüddin ibn Teymiyye'ye (1263-1328) bakmaktır. İbn Teymiyye, oldukça ciddi bir iddiayı dikkatimize sunar; zira o, Muhammed b. Abdülvehhâb'ı en çok etkilemiş hukukçudur. Yunan filozoflarına karşı ünlü saldırısında İbn Teymiyye, ilahi hukukun toplumun tüm ihtiyaçları için yeterli olduğunu göstermek için çaba sarf eder. Esasen onun argümanı, filozoflar ve mantıkçılar tarafından ortaya konan mantıksal öğretiden ya da bu öğretiyi kendine mal etmeye çalışacak

9 Daha fazla ayrıntı için Gibb 1955, 72-98; Rahman 1968, 75-95, 203-19; ve al-Shāfi'ī 1961, 3-61. Ayr. bkz. Corbin 1964, 13-30; ve Lewis 1960, 36-98.

10 Bu tür girişimlerin son zamanlardaki örnekleri için bkz. Black 2001 ve Lambton 1981. Hem tarihî hem de coğrafi kapsamı açısından Black'in kitabı, Lambton'ın kitabından çok daha iddialıdır; ancak kendisinin de belirttiği üzere yazar, bu yazarların yazdıkları dillerden hiçbirini anlamamaktan mustariptir.

kadar yanlış yönlendirilmiş hukukçu ve teologlardan hiçbir şey öğrenilemeyeceğidir. İtaatkar bir Müslümanın için mantık ya da düşünme kuralları hakkında bilmeye ihtiyaç duyduğu her şey Kuran'da açıkça izah edilmiştir. Dahası, filozofların ve mantıkçıların öğretisi gereğinden fazla çetrefilli ve karmaşıktır; Kuran daha anlaşılırdır. Hepsi bu kadar da değildir. Zeki saydığı bireylerin hatta filozofların kendi aralarında mantık ilkeleri konusunda ters düştüklerinin bilincinde olan İbn Teymiyye, bu tartışmalara girmek için bir sebep görmez. En önemlisi filozofların ve mantıkçıların mantığı, bilhassa büyük ölçüde önem verdikleri tasım, insanın varlıklara ya da yaratıcıya ve peygamberlere ilişkin bilgisine hiçbir şey katmaz; yalnızca Kuran'ın işaretleri ve ayetleri bu tür bir bilgi sağlar.[11]

9.3. Fârâbî

Ortaçağ İslam felsefesi geleneğinde üç isim, iyi düzenlenmiş bir yönetimi neyin kurduğuna ışık tutmalarıyla öne çıkar: Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd. Arap filozofu olarak tanınan Kindî (ö. 866), ilgisini öncelikle metafiziğe yöneltmiş, siyaset hakkında hiçbir şey söylememiştir. Fârâbî'nin yakın çağdaşı ve bir ara Bağdat'ta ikamet eden arkadaşı Râzî (864-925) özellikle etik ve tıpla ilgilenmiş, ancak bazen metafizik spekülasyonları araştırmıştır. Râzî, kendini Sokrates'le kıyasladığı ve bununla beraber Sokrates'in ikinci deniz yolculuğuna benzer bir şeyden bahsettiği felsefi hayatı üzerine bir kitapta Kindî'ye benzer şekilde siyasal meseleleri görmezden gelmiştir. İbn Rüşd'ün iki tanınmış selefi ve Endülüslü hemşerileri İbn Bâcce (ö. 1138) ve İbn Tufeyl (yak. 1110-1185) düşüncelerini zaman zaman siyasal meselelere çevirmişlerdir; ancak yazılarında hukukla ilgili hiçbir şey söylemezler. Fârâbî de hukuk konusunda çoğunlukla suskun olsa da onun sessizliği dahi bizi daha fazla düşünmeye sevk eder.

Yaygın bir şekilde Aristoteles'ten sonraki "ikinci öğretmen/muallim-i sânî" olarak anılan Fârâbî (Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî) (yak. 870-950) Ortaçağ İslam geleneğindeki en önemli filozof olarak tanınır. Türkistan'ın Fârâb kentinde dünyaya gelmiş, Buhara, Merv, Harran, Bağdat ve muhtemelen Konstantinopolis'te, ayrıca Halep, Kahire ve son olarak öldüğü Şam'da yaşamıştır. Fârâbî, Buhara'da ilk olarak İslam fıkhı ve müzik eğitimi görmüş, sonra Merv'e gitmiş ve burada Nesturi bir Hıristiyan keşişle mantık çalışmaya başlamıştır. Fârâbî yirmili yaşlarının başında Bağdat'a gitmiş, burada mantık ve felsefe okumaya

11 Bkz. Ibn Taimiyya, *Abridgement of the Counsel to the People of the Faith Concerning the Response to the Logic of the Greeks*, 94:17-96:6, 153:4–14, 194:13-195:12, 217:5-218:8, 234:12-235:18; ayr. bkz. Ibn Taimiyya, *Against the Greek Logicians*, kısım 29-30, 125, 207-8, 253-5, 286-9.

ve Arapça kavrayışını geliştirmeye devam etmiştir. On yıl ya da biraz daha fazla bir süre Bağdat'ta kaldıktan sonra yaklaşık sekiz yıllığına Bizans'a Yunan bilimlerini ve felsefesini okumaya gitmiş, sonra Bağdat'a dönmüş; sonraki çeyrek yüzyıl boyunca 942 yılında yaşanan siyasal karışıklıklar onu Şam'a sığınmaya zorladığında öğretmeye ve yazmaya odaklanmıştır. İki ya da üç yıl sonra, siyasal karışıklık onu Mısır'a sürüklemiş, 948 ya da 949'da Şam'a döndükten yaklaşık bir yıl sonra ölmüştür.

Fârâbî'nin yazıları tüm bilimlere seslenir ve felsefenin her alanını kucaklar. Eukleides'in [Öklid] *Elemanlar*'ı, Batlamyus'un *El-Mecisti*'si [*Almagist/Büyük Bileşim*] ve Platon'un *Yasalar*'ı üzerine yorumlar yazmış, tarih ve müzik teorisi üzerine çeşitli yazılar kaleme almış, Platon'un ve Aristoteles'in felsefeleri üzerine bir açıklama getirmiştir. Fârâbî ayrıca Aristoteles'in mantık yazılarına sayısız ve *Nikomakhos'a Etik* eserine kapsamlı şerhler kaleme almıştır ancak *Nikomakhos'a Etik* şerhi günümüze ulaşmamıştır. Vahyedilen din tarafından sunulan geleneksel felsefeye, özellikle de bu felsefenin yaratıcının, vahiy almış bir peygamber kanunkoyucu aracılığıyla insanın esenliğini sağladığına dair iddialara karşı mücadelesi içindeki soruşturmaları, sağduyu ve dolayısıyla İslam dini içindeki siyasal felsefeyle birlikte teorik ve pratik bilimleri bir araya getiren yeni bir siyaset bilimi formüle etmesinde girişimlerinin merkezinde yer alır. Tüm bunlar son yıllarda, bugüne kadar bilinmeyen yazılarının ortaya çıkmasıyla birlikte aydınlığa kavuşmuştur.

Fusulü'l Medeni'de ve *Platon ve Aristoteles'in Felsefeleri* olarak bilinen üçlemesinin özellikle ilk bölümü olan *Mutluluğu Kazanma*'da Fârâbî, sıklıkla iyi hükümranlığın anahtarı olarak bilgiye işaret etmektedir. Fârâbî'nin Platon'u da Sokrates'i de, siyasal meseleleri araştırırken hukuka önem vermez. Bilakis onlar, hem farklı şehir yönetimlerinin yurttaşlarının mutluluğunu nasıl sağladığına ya da bunda başarısız olduklarına hem de şehirlere ve yaşam biçimlerine odaklanırlar. Fârâbî'ye göre Platon, "*Yasalar*'da bu şehrin [başka bir deyişle *Devlet*'te "söylemde mükemmel şekilde ifade edilen" şehrin] yaşayanlarının uyması gereken erdemli yaşam biçimlerini ortaya koymuştur". Atinalı Yabancı'nın yasalar ve bunların başlangıçları hakkında konuşmasıyla ya da Kleinias'ın Atinalı Yabancı ile Megillos'u, Kleinas'ın kendi şehri tarafından kurmakla görevlendirildiği koloni için bir yasalar bütünü belirlemesi için yönlendirme çabalarıyla ilgilenmeyen Fârâbî, Platon'un yalnızca erdemli yaşam biçimlerine odaklanmıştır. Fârâbî'nin Platon'u *Kritias*, *Timaos* ve *Yasalar*'da "nazarî bilgileri, siyasi ve amelî bilgileri meydana getiren insan tarafından elde edilen insani olgunluğu ayırt eden nesneyi ve bu şehirde mertebesinin ne olması lâzım geldiğini" açıkladık-

tan sonra "bu şehrin gerçek hayatta ortaya çıkmasını sağlamak" için neyin gerekli olduğuna odaklanır. Bu onu yasalara ve yasa yapımına yaklaştırsa da "bunun ancak bu şehrin kanun koyucusu tarafından gerçekleştirildiğini" kabul etmesi hasebiyle, Fârâbî'nin Platon'u daha ileri gitmez. Fârâbî'nin ifadesiyle "bunun için daha sonra yasa koyucunun nasıl olması gerektiğini incelemiştir" ve "bunun *Epinomis* (...) olarak adlandırdığı kitabında bulunduğunu" belirtir. (*Eflatun Felsefesi**, kısım 30-35)

Fârâbî'nin Aristoteles'i de hukuka odaklanmaz. Gerçekten de, insan mükemmelliğini araştırmak için Platon'un başlangıç noktasının ötesine gitmenin gerekli olduğuna inanan Fârâbî'nin Aristoteles'i, tüm insanların "başlangıçtan itibaren" insan vücudunun sağlamlığı, duyular, bu ikisine neyin öncülük ettiğini fark etme yetisi ve bu sağlamlığı meydana getiren yeti olarak adlandırılan dört şeyi izlediğini ve bu şeyleri "arzu edilen ve iyi" olarak varsaydıkları algısından hareket eder. Bu dört şeyi idrak etmek ya da tesis etmek için ne tür bir bilgiye ihtiyaç duyulduğunu araştırmak onu, bilgi ya da bilim hususunda faydalı olanla "yalnızca faydalı bilginin ötesinde ve başka hiçbir şey için değil, sırf kendisi için arzu edilen" başka bir tür bilgi arasında bir farkın olduğunu açıklamaya itmiştir. Başka bir deyişle, Aristoteles pratik bilim ile teorik bilim arasındaki farkı ayırt etme sonucuna varmıştır. (*Aristo Felsefesi*, kısım 1-2).

Fârâbî'nin Aristoteles'in sonraki araştırmalarına yönelik açıklaması yine de Stagiralının pratik bilim hakkında ne öğrendiği hakkında hiçbir şey söylemez. Nitekim özellikle teorik sanatların/bilimlerin düzenini kavramakla birlikte bilgeliğin ne olduğunu ve bunun nasıl elde edildiğini daha iyi anlamak için Aristoteles'in dayandığı mantık sanatlarına/bilimlerine yoğunlaşır. Bu ona bilgeliğin neden birinci sırada yer aldığını gösterir ve her bir mantık sanatında birinci öncüllerin nasıl kullanıldığının farkına varmasını sağlar. Buna uygun olarak Aristoteles ayrıca teorik argümanın ne olduğunu ve nasıl doğruca yerine getirildiğini öğrenir (*Aristo Felsefesi*, kısım 4, 7-11). Bu tür araştırmalar üzerinden onun yöntemiyle meşgul olduktan sonra ve retorik ve poetikanın diğer mantık sanatlarıyla iştigal etmeye ehil olmayanları eğitme ve sert muhakemeyle ayırt edilen şeylerin dile getirilmesinde ikna edici imgeler vermenin araçlarını nasıl temin ettiğini dile getirmek için bir an durakladıktan sonra, onun Aristoteles'i etrafındaki dünyayı –duyular tarafından algılanan şeyleri ve bunların öz ve araza göre ayrımlarını, varlık ve değişim hakkında doğru ve yanlış muhakemeyi,

---

* Bu eserden yapılan alıntılar, İngilizcesiyle uyumlaştırılarak şuradan alınmıştır: "Eflatun Felsefesi", çev. Hüseyin Atay, içinde: *Farabî'nin Üç Eseri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

madde ve form arasındaki ilişkiyi ve şeylerin belirli hedeflere ya da amaçlara sahip olmalarının yanında bir fail aracılığıyla var olmalarını– araştırmaya koyulur. (*Aristo Felsefesi*, kısım 15-16, 17-23). Bu doğa araştırması, Fârâbî'nin Aristoteles'inin bu tür bir soruşturmanın kendi amaçları için yetersiz olduğunu, doğanın incelenmesinden doğanın ötesinde ne olduğunun incelenmesine geçmesi gerektiğini fark etmesine sebep olur. Onun metafizik araştırmaları, Fârâbî'nin Aristoteles'inin insan varlığının doğru bir anlayışına özellikle insan ruhunun arzularına ulaşmasına olanak tanır.

Aristoteles'in felsefi araştırması Fârâbî'nin açıklamasında pratik bilime nasıl baktığına dair herhangi bir açıklama yapmadan sona eriyorsa da, Fârâbî, Aristoteles'in "öncekilerden", yani yalnızca metafizikten değil bir bütün olarak sorgulamadan açıkça anlaşılan şeyi vurgulamak için artık kendi sesiyle konuşmaya başlar. Fârâbî'ye göre "insan vücudunun ve duyuların sağlamlığı için kullanılamayan anlakları sorgulamanın ve araştırmanın gerekli olduğu öncekilerden meydana çıkmıştır". Bu tür gerekli bilgiler başka, daha insani, "görünür şeylerin nedenlerinin" farkındalığı olarak adlandırılan bir bilgi türüne karşı durur. Ruh ikincisini arzu etse ya da ikincisine istek duysa da birincisi gereklidir.

Ancak Fârâbî kesin olarak ikincisini elde etmenin gerekli olduğunu da öğrenmiştir. Biz ilkini, ikincisinin "uğruna" [onun için] (*li'l-ecl*) ararız. Nitekim "eskiden beri gereksiz olduğunu sandığımız o bilgi hiç de öyle değildir; bilakis insanın özleşmesi veya olgunluğuna ulaşması için zorunludur". Bu o kadar çarpıcı bir tersine çevirmedir ki Fârâbî hemen şunları ekler:

> Ve onun (Aristo'nun) sadece öyle yapmayı sevdiğinden ve yukarıda adı geçen işler hakkında gerçeği açıklamak için yaptığı soruşturmadan ötürü başlangıçta araştırdığı ilmin, insanın kendisi için yaratıldığı siyasal eylemliliği elde etmek için zaruri bir ilim olduğu anlaşılmıştır. (*Aristo Felsefesi**, kısım 99)

Şu halde Aristoteles'in ya da Fârâbî'nin onun arayışları olarak bahsettiği şeyi kavrayanların pratik bilime dönmesi zorunludur. Bunun önemiyle ilgili tüm şüpheleri ortadan kaldırmak için Fârâbî –yine kendi adına– sonradan gelen bilgi ya da bilimi devamla şöyle açıklar: "iki gaye için araştırılmıştır: Biri insanın, kendisi uğrunda yaratıldığı insani aklı olgunlaştırmak, ikincisi, eksik tabii bilgimizi tamamlamaktır". Bu tür bir eksikliğin ya da açığın sebebi "metafizik bilimine sahip olmamamızdır".

Bu Fârâbî'nin nihai sözüyse, Aristoteles'in tüm araştırmalarının boşa çıktığı anlaşılıyor. Bilgi ve ona ulaşmanın yolları hakkında öğrendiğimiz

---

* Bu eserden yapılan alıntılar İngilizcesiyle uyumlaştırılarak şuradan alınmıştır: "Aristo Felsefesi", çev. Hüseyin Atay, içinde: *Farabi'nin Üç Eseri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

her şey ve ayrıca çevremizdeki dünya hakkında öğrendiğimiz birçok şey, artık "insan için önemli olmanın ya da nihai mükemmelliğe ulaşmanın gerekli" olduğunu fark ettiğimiz bilgiye ulaşamadığımız sürece önemsiz ve küçük görünür. Tam da bu noktada, yani Fârâbî'nin *Aristo Felsefesi*'nin sonuç bölümünde, eserin açılış sözlerini hatırlamakta fayda var:

> Aristo, insanın olgunluğunu Eflatun'un gördüğü gibi görür ve daha da ileri gider. Mamafih o, insanın olgunluğu kendiliğinden açık bulunmadığından veya kesinlik taşıyan bir delil ile açıklanması kolay olmadığından, Eflatun'un başladığı durumun öncesinden başlamayı uygun görmüştür. (*Aristo Felsefesi*, kısım 1)

Neyi bilmemiz gerektiğinin ve bunun öneminin farkında olsak da bu zorunlu bilgiye sahip olmadığımızın da aynı derecede farkındayızdır. Fârâbî sonuç kısmında tam da bu nedenle "Bundan dolayı, felsefe, zorunlu olarak herkeste gücü yettiği kadar var olmalıdır" demektedir. Metafizik bilgimizde bir boşluğun ya da eksikliğin olduğunu kabul ettiğimize göre şimdi hukukun, hatta vahyedilmiş hukukun yeterliliği hakkında düşünmemiz ve kanun koyuculuğu en baştan başlayıp değerlendirmemiz gerekiyor.

Fârâbî'nin *Fusulü'l-Medeni*'de, bilgiyi erdem olarak ve tek başına sağlam bir kurala izin veren şey olarak tanımlamak yönündeki normalde sorgulanmaya açık girişimlerine dönmeden önce, kısaca onun Platon'un ve Aristoteles'in felsefelerine dair merak uyandıran açıklamalarına dönmek önemlidir, ki bu da *Mutluluğun Kazanılması* eserinin kapanış cümlelerinde yer alan felsefe tartışmasına karşılık geliyor. Bunun sebebi oldukça basit: İlk olarak Fârâbî'nin buradaki çabası "ulusların ve şehirlerin yurttaşlarının bu hayatta dünyevi mutluluğa ve ahirette yüce mutluluğa ulaşmalarını sağlayan insani şeyler"i tanımlamak ve daha sonra açıklamaktır ve bu teşebbüs onun felsefe ile din arasındaki yakın ilişkiyi fark etmesini sağlamıştır. Onun da vurguladığı üzere "antik düşünürler"e göre hem felsefe hem de din;

> aynı konuları içerir ve varlıkların ilkeleri hakkında bilgi verir. Çünkü ikisi de varlıkların ilk ilkesi ve ilk nedenle ilgili bilgi verir ve ikisi de insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu nihai amaç, yani en üstün mutlulukla diğer varlıkların nihai amaçları hakkında bilgi verir. (...) Felsefenin bütün bunlarla ilgili olarak akla veya tasavvura dayanarak bilgi verdiği her konuda, din *hayal gücüne* dayanan bilgiler verir. Felsefenin ispat ettiği her konuda din ikna eder. (*Mutluluğun Kazanılması**, kısım 1, 55)

Bu kavrayışa varmadan önce Fârâbî, en üstün mutluluğu düşünsel olarak algılamış olmanın hatta bu mutluluğu neyin teşkil ettiğini bilmenin

---

* Bu eserden yapılan alıntılar, İngilizcesiyle uyumlaştırılarak şuradan alınmıştır: Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. bs., İstanbul, 2018.

dahi yeterli olmadığını keşfetmiştir. Hayır, ayrıca onun nasıl gerçekleştiğini bilmek, pratik felsefeyi kavramak gerekmektedir. Pratik felsefe araçlarıyla, iradeye bağlı olan şeylere varlık kazandırabiliriz; ancak elbette teorik felsefe araçlarıyla berrak bir idrake sahip olmak şartıyla.

Bundan sonra Fârâbî pratik felsefenin belirgin önemine ve din ile teorik felsefe arasındaki yakın ilişkiye dayanarak, iradi meseleleri hayata geçirmeye niyetinde olan kişinin bunu ancak gerekli durumları şart koşarak başarabileceğini söyler, daha sonra da bu şartları yasalar olarak bir kez daha ifade eder. Bu muhakeme çizgisi onu, artık hayata geçen belirli yasalar hakkında, onları yazan insanın karakterine nispetle daha az konuşmaya itmiştir:

> Kanun koyucu bu yüzden, üstün fikrî erdemi sayesinde iradi akılsalların en üstün mutluluğun elde edilmesini sağlayacak bir tarzda bilfiil varlığa getirilmeleri için gerekli şartları keşfetme kabiliyetine sahip olan kimsedir. Kanun koyucunun ancak iradi akılsalları idrak ettikten sonra onların şartlarını keşfedebileceği açıktır. O daha önce aklı ile en üstün mutluluğu idrak etmeden, başkalarını en üstün mutluluğa sevk etmesini sağlayacak şartları keşfedemez. Aynı şekilde bunlar, öncesinde gerekli felsefeye sahip olmadıkları sürece akılsal olamazlar, bu nedenle de kanun koyma sanatı en üstün siyasi görevi elinde tutamaz. O halde sanatının hizmetkâr bir sanat değil, hâkim bir sanat olmasını istiyorsa, kanun koyucu filozof olmalıdır. (*Mutluluğun Kazanılması*, Kısım 56)

Buradaki yasalar ilahi yasalar (*şera'i*, tek. *şeri'a*) olarak değil konvansiyonel olanlar (*nevamis*, tek. *namus*) olarak tanımlanır, bu Yunanca *nomoi* (tek. *nomos*) kavramının Arapçaya olağan tercüme şeklidir. Benzer şekilde burada "kanun koyucu" olarak kastedilen kişi daha uygun bir şekilde "*nomoi*'yi belirleyen kişi"dir (vâzi'u'n-nevâmis). "Kanun Koyma sanatı" olarak çevrilmiş olan terim tam olarak "konvansiyonları belirleyen sanat"tır (mihna vazi'ül-nevamis).

Tek başına böyle bir terminoloji esasında çok da çarpıcı değildir fakat onu çarpıcı kılan, bağlamıdır. Birkaç satır önce Fârâbî felsefeyi dinle, her ikisi de şeylerin aynı açıklamasını verdiği kadarıyla felsefeyi düşünsel bir algı temelinde, dinî hayal gücü temelinde bağlantılandırmıştır. Artık, pratik felsefenin iradi şeyleri var etmeye ve onları kanunlar olarak belirlemeye izin verdiğini saptadıktan sonra Fârâbî, dini hem teorik hem de pratik felsefeyle "daha sonra İmam'ın, Filozof'un, Kanun Koyucu'nun idesi tekil bir idedir sonucu çıkar" düşüncesini onaylayarak buluşturur ve sonrasında şunları iddia eder:

> Yalnız filozof adı, esas itibariyle teorik erdeme işaret eder. Bununla birlikte eğer teorik erdemin her bakımdan mükemmelliğe ulaşması söz konusu ise, onda zorunlu olarak diğer kuvvetlerin de bulunması gerekir. *Kanun koyucu* ifadesi, pra-

tikle ilgili akılsalların şartları konusunda bilgi üstünlüğü, onları keşfetme ve milletler ve şehirlerde var etme kabiliyetine işaret eder. (*Mutluluğun Kazanılması*, kısım 57)

Başka bir deyişle ruhani bir liderin, bir *imam*ın ya da bir peygamberin, din ya da vahiy yoluyla kazandığı kavrayış temelinde bildirdiği yasalar, bir filozof-kanun koyucunun yapabilecekleriyle aynıdır.

Bu muhakemeye ulaşmak için bir diğer adım daha vardır. Fârâbî açıklamasına şu şekilde devam eder:

> Bunların bilgiye dayanarak varlığa getirilmeleri söz konusu ise, teorik erdemin diğerlerinden önce gelmesi gerekir. Çünkü sonra gelen, önce gelenin varlığını gerektirir. Hükümdar adı, hakimiyet ve iktidara işaret eder. Tam manasıyla muktedir olmak için, insanın güç bakımından en büyük iktidara sahip olması gerekir. Onun herhangi bir şeyi yapma kudreti, yalnızca kendi dışındaki şeylerden ileri gelmelidir. Sanatı, mahareti ve erdeminin çok güçlü olmasından dolayı büyük bir kudrete sahip olmalıdır. Bu ise ancak büyük bir bilgi gücü, büyük bir fikir gücü, büyük bir ahlaki erdem ve sanat ile mümkündür. Aksi takdirde o, ne gerçek anlamda kudretli ne de hâkimdir. (*Mutluluğun Kazanılması*, kısım 57)

Bu tür çıkarımlar Fârâbî'nin görünüşte farklı arayışları ya da etkinlikleri daha içtenlikle bağdaştırmasını sağlar ve böylece şu açıklamayı yapar: "Açıkçası Filozof, En Yüksek Yönetici, Hükümdar, Kanun Koyucu ve *İmam* düşüncesi tek bir düşünceden başka bir şey değildir." Gerçekten de, duraklayıp konuşmamız üzerine düşünseydik sonucun doğruluğunu kolayca kabul ederdik:

> Bu kelimelerden hangisini alırsanız alın, dilimizi konuşan insanların çoğunluğunda her bir kişinin işaret ettiği şeye bakıldığında, hepsinin tek ve aynı fikri ifade etmekte birleştiklerini görürsünüz. (*Mutluluğun Kazanılması*, kısım 58)

Şimdi artık bir an için konudan uzaklaşarak İbn Sînâ'nın Platon ve Aristoteles'e, özellikle de hukuk fikrine verdiklerini iddia ettiği öneme atfedilen muğlak siyaset felsefesi açıklamasını değerlendirebiliriz. Akli ve rasyonel bilimlerin özlü, tam, açık, doğru, kolayca anlaşılan, iyi düzenlenmiş ve iyi sıralanmış bir açıklamasını talep eden kişiye karşı bir cevap mahiyetinde sunulan *Fikrî/Akli İlimlerin Bölümleri Üzerine Risale (Risale Fi Aksâmi'l-'Ulûmi'l-Akliyye)* adlı küçük incelemede İbn Sînâ, hikmetin ne olduğuna dair genel bir açıklama ortaya koyar. Onun bu ifadeyi daha yaygın olan *felsefe* terimi yerine ikame etmesi dikkate değerdir. İbn Sînâ bu ikame hakkında hiçbir açıklamada bulunmasa da, *hikmet* ifadesini *felsefe* ifadesinin muadili olarak –tüm pratik amaçlar için– kullanması açıkça Arap veya hatta İslami bir sesle konuştuğunun ve söz konusu akli erdemin bir şekilde Yunan ya da pagan öğrenimine bağlı olduğuna dair herhangi bir iddiadan

kaçındığının bariz göstergesidir.

Bu küçük incelemede ifade edildiği üzere hikmet, bir insan için ruhunu yüceltmek ve mükemmelleştirmek ve böylece öbür dünyada sonsuz mutluluğu kazanmaya hazırlanmak için gerekli olan tefekkür sanatıdır (*Risale*, 104:13-105:3). Felsefe gibi hikmet de iki ayrıma imkan verir: teorik ve pratik. İbn Sînâ, pratik bilgeliğin üç alt bölüme ayrıldığını kaydederek (bunlardan biri birey olarak insana, diğeri hane topluluğuna ve üçüncüsü sivil topluma odaklanır) her birinin ne hakkında olduğuna daha fazla ışık tutan belirli yazıların yanında bunlardan her birinin amacına ayrı ayrı işaret eder. Bireysel insana yoğunlaştığı bölümde bu bireyin ahlaki alışkanlıklarının ve eylemlerinin hem bu dünyada hem de öteki dünyada mutlu bir yaşama kavuşabilmesi için nasıl olması gerektiğini anlatır ve İbn Sînâ, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin bu konuyu kapsadığını belirterek bu konuya ara verir. İkinci bölüm bir insanın karısı, çocukları ve hizmetlileriyle olan ilişkilerini mutluluğun kazanılması sonucunu doğuracak şekilde düzenlenmesi için hanesini nasıl yönetmesi gerektiğini tanıtır. Burada Bryson'ın [Arabus] *Oikonomikos Logos* [Ev/Hane Yönetimi] eserine atıfta bulunan İbn Sînâ bu konuda diğerlerinin de yazdığını kaydeder. Ancak o, hanenin düzgün yönetiminin öteki dünyada mutlu bir hayata kavuşmayla bir ilgisi olduğunu öne sürmez; onun alanı emsalsiz bir şekilde bu dünyanın ilgileriyle sınırlıdır (*Risale*, 107:5-15). Üçüncü bölüm, erdemli ve kusurlu rejimlerin, hükümdarlıkların ve sivil toplumların her birinin nasıl meydana geleceğinin yanında bunların farklı türlerini tanımlar; ayrıca bu rejimlerin son bulma sebeplerini ve nasıl dönüştüklerini de açıklar.

Soruşturmasını önemli ölçüde daraltarak bir an için hükümdarlık temasını ortaya koyan İbn Sînâ bu konunun Platon'un ve Aristoteles'in siyasete dair eserlerinde tartışıldığına değinir (107:15-108:2). Bu gönderme muhtemelen Platon'un *Devlet* ve Araplara hiçbir zaman intikal etmediği genel olarak kabul edilse de Aristoteles'in *Politika* eserlerine yöneliktir. İbn Sînâ daha sonra siyaset bilimi soruşturmasının devamı için, bunlar yeterli gelecekmiş gibi peygamberlik ve ilahi hukuk hususunda, hem Platon'un hem de Aristoteles'in konvansiyonel yasalar hakkında bir diğer esere sahip olduklarını ekler. Başka bir deyişle, İbn Sînâ ilahi hukuku konvansiyonel hukukla eşit bir temele yerleştirir. Fârâbî'nin *Mutluluğun Kazanılması* eserinde terminolojinin iki anlamlı kullanımı yoluyla ima ettiği şeyi İbn Sînâ daha açık hale getirir (*Risale*, 108:2-3). Dahası Platon'un *Yasalar* eserine gönderme açık olsa da aklında Aristoteles'in eserinin bulunduğuna dair bir emare yoktur.

Görünüşe göre İbn Sînâ siyaset bilimi mutluluğu ev idaresinden bile daha az dert eder, zira burada, siyasetin ne bu dünyada ne de gelecek dün-

yada mutluluğa yol açtığına dair hiçbir şey söylemez. Bunun yerine siyaset biliminin temel konularını, hükümdarlık, peygamberlik ve ilahi hukuk olarak özetlenebilecek şekilde görür. Gerçekten de siyaset bilimini neyin oluşturduğuna dair daha ileri bir açıklamasını, konvansiyonel yasalar (*nomoi*) hakkında Platon ve Aristoteles'in kitaplarını zikrederek bağlantı kurduğu bir düşünce geliştirmesine tabi kılar. Her şeyden önce filozofların *nomoi* ile neyi kastettiklerini ve bunun vahiyle nasıl bağlantılı olduğunu açıklamada kararlıdır:

> *Nomos* derken filozoflar halkın sandığı şeyi, yani *nomos*un bir hile ve aldatmaca olduğunu kastetmezler. Bunun yerine onlara göre *nomos* geleneksel hukuktur, yerleşik ve değişmeyen örnektir ve vahyin inmesidir. Araplar da vahiyle inen meleği bir *nomos* olarak adlandırırlar. (*Risale*, 108:3-6)[12]

İbn Sînâ burada filozofların (bağlamı onun sadece pagan filozoflar Platon ve Aristoteles'i düşünmesine izin verir) *nomos*u Araplarla –yani Müslüman Araplarla– aynı şekilde anladığını iddia eder. Dahası onun bu pagan filozofların *nomos*u geleneksel hukuk (sünnet) olarak gördükleri tezi, onlarla vahyi alan kişiler arasında oluşturmaya çalıştığı uyumlu anlayış görüntüsünü güçlendirir.

Pasajın kalanında İbn Sînâ bu benzerliği daha çok vurgular:

> Pratik bilgeliğin bu bölümü, peygamberliğin varlığını ve insan türlerinin varoluşları, korunmaları ve öteki dünya için ilahi hukuka ihtiyaçlarını görünür kılmaktadır. [Bütün] ilahi yasalarda ortak olan evrensel cezalardaki ve şu ya da bu ilahi yasaya özgü [cezalardaki], şu ya da bu halka veya zamana özgü hikmeti görünür kılmaktadır. İlahi peygamberlik ile ona dair bütün asılsız iddialar arasındaki farkı ortaya koyar. (108:6-10)

Pratik bilgeliğin daha büyük bir insan topluluğuyla ilgili kısmının – yani siyaset biliminin– neleri bilinir kıldığına ilişkin bu açıklama ile metafiziğin neleri bilinir kıldığı hakkında İbn Sînâ'nın kısa süre sonra söyleyecekleri arasında bir karşılaştırma yapıldığında ikisinin birçok ortak noktası var gibi görünmektedir (bkz. 112:12-114:8, 114:9-116:9). Burada siyaset biliminin kişiyi insan mutluluğu için nasıl hazırladığını açıkça ileri sürmese de ister geleneksel hukuk ister ilahi hukuk olarak vahyedilmiş olsun, hukuka olan ihtiyacımızı bize bildirdiği sürece tefekkür bunu yapması gerektiğini öne sürer.

Öyleyse burada konudan saptığımız noktaya geri dönüyoruz; Fârâbî gibi İbn Sînâ da açıkça felsefe (paganların beyanları da dahil) ile din arasın-

12 Burada İbn Sînâ'nın açıklamalarındaki nüansları belirtmek için Arapça terim *namus*u, pasaj boyunca "hukuk/yasa" yerine *nomos* olarak çevirdim; "geleneksel hukuk" olarak çevrilen Arapça terim ise *sünnet*tir.

da uyum, amaç birliği ya da en nihayetinde ortaya çıkan bir yakınlık olduğu hususunda diretir. Ancak her ikisi için de felsefe ile din arasındaki bu tür bir ilişki lehine yapılan kanıtlamanın öncülleri, hiçbir şekilde açık olmayan bir muhakemeye dayalıdır. Aynı durum bu iki ismin siyaset biliminin alanı hakkında söyleyecekleri için de geçerlidir. Yine de bu problemin teşhisi ya da açmazı, Platon ve Aristoteles öğretisinin daha yakından incelenmesi sonucunu doğurur.

Doğru felsefe ve doğru filozofu neyin nitelediğine dair kavrayış noktasına ulaşılmasında Fârâbî yine de teoride doğru olabilecek bir şeyin pratikte muhakkak geçerli olmadığının farkındadır. Onun artık yüzleştiği problem, hem bir siyasal hükümdar hem de bir ruhani rehber olarak, bir hükümdar ve bir imam olarak yeni filozof anlayışının tanınmasıdır. Daha fazlası değilse de eşit derecede önemli olan bir başka mesele –felsefenin ne hakkında olduğuna dair sahip olduğumuz en yüksek kavrayışı özetleyen bu filozoftan hiçbir şekilde yararlanılmadığında ne yapılacağı– onu daha az rahatsız eder. Hayır, hatta bu onu hiç rahatsız etmez:

> Eğer bu mertebeye ulaştıktan sonra kendisinden yararlanılmazsa, faydalı olmaması onun hatası değildir; bu onu dinlemeyen veya dinlemesi gerektiğini düşünmeyenlerin hatasıdır. O halde nasıl ki bir hekim, ister şifa verebileceği hastalar olsun ister olmasın, ister bu işte kullanacağı aletleri olsun ister olmasın, ister zengin ister yoksul olsun, hastalara şifa vermek kudret ve maharetinden dolayı hekimse, hükümdar veya imam da ister kabul edilsin ister kabul edilmesin, ister kendisine itaat edilsin, ister edilmesin, ister amacında kendisini destekleyen bir grup olsun ister olmasın, maharet ve sanatından ötürü hükümdar veya imamdır. (*Mutluluğun Kazanılması*, kısım 62).[13]

Bu pasajda suçlama açıkça hükümdar ve *imam* da olabilecek filozofun erdemlerini ayırt edemeyenlere karşı yöneltilmiştir. Fârâbî bu kişilerin kusurları için bir açıklamaya da sahiptir: Bu kimseler doğru felsefenin yani Fârâbî'nin büyük bir titizlikle üçlemenin ilk kısmında ileri sürdüğü felsefenin ne olduğunu anlamazlar (*Mutluluğun Kazanılması*, kısım 63).

Fârâbî'nin üçlemenin izleyen iki bölümündeki amacı gördüğümüz üzere Platon ve Aristoteles'in ortaya koyduğu felsefeye dair bir izah ve böyle bir felsefe arayışı için ortaya koydukları yolların açıklamasını sunmaktır. Artık Fârâbî'nin her iki ismin de felsefesine ilişkin kurduğu çerçeve, soruşturmalarının sürdürülmesi çağrısıyla sonuçlanmaktadır. Bu çağrı, en önemli şeylerin bilgisinin henüz elde edilmediğinin kabulüne dayalıdır. Ancak bizi en çok ilgilendiren mesele bu değildir. Ne Platon'un ne de Aristoteles'in –daha doğrusu ne Fârâbî'nin Platon'unun ne de Aristoteles'i-

13 Benzer, fakat nispeten daha güçlü bir açıklama için ayrıca bkz. *Fusulü'l-Medeni*, fasıl 32.

nin– daha önemli, yani daha iyi bir hukuk anlayışı kazanmamızda ve Ortaçağ İslam felsefesi geleneğinde hukukun nasıl ele alındığına ilişkin yolu anlamamızda hiçbir yardımı bulunmaz. Platon ve Aristoteles için ya da en azından Fârâbî'nin onlara dair tasavvuru ve bu nedenle kendi için hukuk, yurttaşların eğitilmesine ya da yetiştirilmesine bağlıdır. İyi eğilimlerden elde edilen ve iyi eylemlere öncülük eden iyi alışkanlıkların akla kazınması temel siyasi amaçtır. Bu hukuk tarafından yerine getirilse de hukuk üzerine düşünme ya da hukukun soruşturulması ikincildir. Fârâbî'nin kamusal ya da siyasal yazılarının her aşamasında görünen mesaj budur.

İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e dönmeden önce Fârâbî'nin diğer siyaset eserlerinde hukuk meselesini nasıl irdelediğine göz gezdirmek gerekiyor. *İlimlerin Sayımı* V'te hukuka yapılan tek atıf, yukarıda belirtilen fıkıh tanımıyla ilgilidir. O zaman bile hukukçuyu neyin nitelediğine ve görevlerinin kanun koyucunun ön çalışmalarına nasıl bağlı olduğuna dair daha geniş bir açıklamanın parçası olarak kanun koyucu teriminden –ya da daha açık olarak ilahi kanun koyucudan– iki kez bahsedilir. Hukukçu, kanunkoyucunun koyduğu şeyi onun kökenini ya da meşruluğunu sorgulamadan geçerli kabul eder. Amacı basitçe kanunkoyucunun zaten şart koştuğu şeyin belirli vakalarda nasıl uygulanacağını açıklamak ve nadiren de kanunkoyucunun ele almadığı konulara nasıl genişletilebileceğine dair çıkarımlarda bulunmaktır.

Fârâbî'nin din ile siyaset bilimi arasındaki çeşitli benzerlikleri incelediği ve sonrasında her ikisine de tamamen yeni bir yaklaşım önerdiği kısa bir inceleme olan *Kitabü'l-Mille – Din Üzerine* eserinde dahi geleneksel hukuka (*sünnet*), ilahi hukuka (*şeriat*) ve kanunkoyucuya göndermeleri *İlimlerin Sayımı, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi, Fusulü'l-Medeni*, ve *Es-Siyasetü'l-Medeniyye* eserlerinde söyledikleriyle uyumludur. *Şeriat* ve *sünnet*in "hemen hemen eşanlamlı" olduğunu ve bunların "çoğu kez [...] dindeki belirli eylemlere uygulandığı"nı (*Din Üzerine*, kısım 4) ileri sürer. Gerçekten de açıklamasının devamında Fârâbî iki terimi büyük ölçüde eşanlamlı olarak ele alır (kısım 5, 7, 10).[14] Bu ikisi arasındaki bir ayrımın tek işareti öncelikle bir derece ya da nüans meselesidir. Fârâbî'nin ilk hükümdarın rolüne, yani incelemenin başlangıç cümlelerinde dinin kurucusu olarak tanıtılan kişiye dikkat çektiği biçimi merkezine alır:

> Din, şartlarla belirlenmiş ve sınırlanmış, onlara ilişkin olarak ya da onlar aracılığıyla belirli bir amacı icra ederek elde etmeye çalışan topluluğun ilk hükümdarı tarafından bir toplum için saptanmış düşünceler ve eylemlerdir. (Kısım 1)

14 9. ve 10. Kısımlarda Fârâbî'nin fıkıh sanatı tartışması ve yargıcın kanun koyucu tarafından konulan hukuka (*şeriat*) nasıl yaklaştığı açıklaması, konuyla ilgili Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı* V'te söyledikleriyle mükemmel bir uyum içindedir.

Fârâbî, bu birinci hükümdar ya da kurucuyla onu izleyen ve koyduğu düşünce ve eylemleri (yasaları/şeriatı) uygulayan kişiler arasında bir ayrım yapmak için sonrakinden geleneğin ya da geleneksel hukukun hükümdarları olarak bahseder. Onların yönetimi pekala erdemli olabilir; ancak bu yeni yönetim yeni bir şey getirmektense zaten kurulmuş olanı devam ettirir.

> [Siyaset bilimi] erdemli hükümdarlığın iki türünden bahseder: birinci hükümdarlık ve buna bağımlı hükümdarlık. Birinci hükümdarlık hayatın erdemli biçimlerini ve şehirdeki ya da ulustaki daha önce halk arasında bulunmayan ve onları cahiliye hayat tarzlarından faziletli hayat tarzlarına döndüren biçimleri tesis eder. Bu hükümdarlığı üstlenen kişi birinci hükümdardır.
>
> Birinci hükümdarlığa bağımlı olan hükümdarlık, eylemleriyle ilgili olarak birinci hükümdarlığı takip eder. Bu hükümdarlığı üstlenen kişi geleneğin hükümdarı ve geleneğin şahı olarak adlandırılır. Onun hükümdarlığı var olan bir geleneğe dayanır. (Kısım 14b)[15]

Fârâbî'nin *El-Medinetü'l-Fâzıla/Erdemli Şehir* ya da tam adıyla *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye* (*Mebadi'ül-Mevcudat* olarak da bilinir) eserindeki aynı temel amaca hizmet eder ve aynı konuların birçoğunu kapsar. Doğrusu, bu iki incelemede paralel pasajların çok sayıda örneği vardır. Belki de bu sebeple Fârâbî'nin *Erdemli Şehir*'deki hukuk tartışması büyük ölçüde *Es-Siyasetü'l-Medeniyye* eserindeki tartışmayla aynıdır; hem *Erdemli Şehir* hem de *Es-Siyasetü'l-Medeniyye* eserlerinde yalnızca ilahi ve geleneksel hukuktan bahseder ve *nomos*'a hiç değinmez. İlahi ya da geleneksel yasalar mevcuttur. Bunlar iyi hükümdarlar tarafından erdemli şehirde istekle takip edilirler; ancak cahil şehirlerde bunlara farklı yurttaş grupları tarafından katı bir şekilde itiraz edilir. (*Erdemli Şehir*, 250:4-6 ve 282:6-9, Arapça metin; 251:4-8 ve İngilizce metin 283: 11-16,)

Son olarak Fârâbî'nin *Eflâtun Kanunlarının Özeti* eserine bu çalışmada hukukun bütün yönleriyle detaylı bir incelemesini bulmak üzere neredeyse bir çaresizlik içinde dönüyoruz. Fârâbî burada şüphesiz sık sık yasalardan,

---

15 Bu bölümün devamı: "İlk erdemli hükümdara ait zanaat, şehirlerde ve uluslarda hayatın erdemli yollarının ve eğilimlerinin inşa edilmesine olanak sağlayan tüm eylemlerin idrak edilmesinden, bunların halk için korunmasından ve hayatın cahil yollarından gelen, hepsi erdemli şehirlerin başına gelen hastalıklar olarak nitelendirilebilecek şeylerin saldırılarından korumak ve kollamaktan oluşur. Bu açıdan, bir insanın sağlığını tesis etmeyi, onu korumayı ve meydana gelebilecek herhangi bir hastalıktan muhafaza etmeyi sağlayan tüm eylemlerin idrakinden oluşan tıbbi zanaata benzer." Benzer şekilde 18. kısımda "felsefenin bir parçası olan siyaset bilimi" ve onun çehrelerini (felsefenin bir parçası olmayan siyaset biliminden farklı olarak 11-14d kısımlarında tartışılmaktadır) ortaya koyduğunda Fârâbî "ilk erdemli hükümdara ait zanaat" anlatımını açıklar ve şunları ekler: "Buna bağlı olan, hükümranlığı geleneğe dayanan kişi doğası gereği felsefeye ihtiyaç duymaz."

özellikle konvansiyonel yasalardan ya da çalışmanın Arapça başlığında dile getirilen *nomoi*den bahseder. Fârâbî, zaman zaman Atinalı yabancı ya da onun muhatapları tarafından tanrılara atfedilen yasalar üzerine düşünürken *nomoi*yi ilahi yasalarla ve hatta geleneksel yasalarla karşılaştırır. Nihayet Platon'un diyaloğunun analizi, Fârâbî için *nomoi*nin, siyaset biliminin yurttaşlar arasında geliştirmeye çalıştığını düşündüğü yaşam biçimlerine, ahlaki alışkanlıklara ve karakter durumlarına eşdeğer olduğu konusunda daha önce oluşan şüpheyi doğrulamaktadır. Mesela şu ifadelere bakabiliriz:

> Ayrıca savaşlar hakkındaki tartışma Platon'u hukukun avantajlarının birçok yönüne değinmeye yöneltti: savaş, bir insanın kendisini kontrol etmesine, (hem ruhtaki hem de dışsal şeylerdeki) fena şeyleri bastırmak için bir gücün peşine düşmeye ve adil olanı izlemeye olanak verir. Buna ilaveten o, bu bağlantıda erdemli şehrin ne olduğunu ve erdemli kişinin kim olduğunu açıkladı. Onların, hakikat ve doğruluğun erdemi yoluyla fetheden kişi ve şehir olduklarına değindi. O ayrıca bir yargıca duyulan hakiki ihtiyacı, ona itaat etme yükümlülüğünü ve bunun ortak çıkarları nasıl desteklediğini açıkladı. Makbul yargıcın kim olduğunu, kötü olanları bastırmada nasıl davranması gerektiğini ve insanları savaşlardan nezaket ve iyi yönetimle nasıl koruması gerektiğini ve en çok ihtiyaç duyulan şeyle yani en alttakiyle başlaması gerektiğini anlattı. Birbirleri arasındaki savaşların ortadan kaldırılması için halkın neye hakikaten ihtiyaç duyduğunu ve savaşlara son vermek için onların iyiliğine olanak sağlayan eğiliminin şiddetini açıkladı. Ancak bu hukuka bağlı kalmadan ve hukukun yasalarını uygulamadan mümkün değildir. Hukuk, savaş açmayı emrettiğinde bunu tıpkı birisinin, nihai sonucu arzu edilir olduğu için saldırgan bir şey yapmasının emredilebilmesi gibi savaşın peşinde değil barışa ulaşma amacıyla gerçekleştirir. (*Eflâtun Kanunlarının Özeti*, I. 6)

Yalnızca "kanun koymak isteyen herkesin gerçek bir kanunkoyucu olmadığı, yalnızca Allah'ın bu amaçla yarattığı ve donattığı kişinin gerçek bir kanun koyucu olacağına değinmiştir" yorumu öne çıkmaktadır (I. 14).[16] Ancak bu dahi Fârâbî'nin *Din Üzerine* kitabının başlangıç bölümündeki ilk hükümdar hakkında yaptığı açıklamaya uygun düşmektedir:

> İlk hükümdar ve onun hükümranlığı tamamen erdemliyse artık emrettiği şeyde kendisi için ve hükümranlığı altındaki herkes için ele geçirmeyi aradığı sahici mutluluk olan nihai mutluluktur ve bu din erdemli din olacaktır [...] Artık erdemli ilk hükümdarın zanaatı, hükümdara ait ve Allah tarafından gelen vahiyle birleşmiş durumdadır. Doğrusu o, vahiy aracılığıyla erdemli dindeki eylemleri ve düşünceleri belirler. (*Din Üzerine*, kısım 1)

Belki böylesi bir açıklama okuru yabancılaştırmasın diye Fârâbî vahiy ve bunun nasıl geldiği hakkındaki açıklamasına çabucak devam eder:

---

16 Burada "kanun koyucu" olarak çevrilen Arapça ifade *vâzi'uş-şeri'a* ya da *vazi'u-sünne*'den farklı olarak *vazi'un-nevamis*'tir.

> Bu, iki yoldan biri ya da her ikisiyle meydana gelir: ilk yol olarak tümü kişiye belirli şekilde vahyedilir; ikinci yol olarak o bunlara, vahiyden ve Vahyeden olarak Yüce Allah'tan edindiği meleke yardımıyla tespit ettiği erdemli düşünceler ve eylemlerle vahiy vasıtasıyla karar verir. Ya da bunlardan bir kısmı ilk şekilde diğerleri ikinci şekilde gelir. Yüce Allah'ın vahyinin insanlara nasıl iletildiği ve vahiyden ve Vahyediciden kazanılan melekenin insanda nasıl meydana geldiği teorik bilimde zaten açıklanmıştır. (ibid.)

Farklı şekilde ifade edersek ister kanunkoyucunun daha sonrasında ileri süreceği yasaların kesin bir imgesini anladığını düşünelim isterse incelikli hale getirdiği genel bir fikri aldığını düşünelim, bu sürece vahiy deriz. Sürecin daha kapsamlı bir açıklaması, çoğu insan için yanlış yorumlamaya müsait olan başka bir araştırmanın konusudur.

9.4. İbn Sînâ

İbn Sînâ (Ebu Ali el-Hüseyin İbn-i Sînâ) (980-1037), günümüzde Özbekistan'da bulunan Efşene'de doğmuştur. Ailesi kısa süre sonra Buhara'ya taşınır ve İbn Sînâ eğitimine burada başlar. On yaşına kadar Kuran ve ilgili literatür üzerine eğitiminde kendini kanıtladıktan sonra Hint matematiği ve İslam fıkhına yönelir, sonrasındaysa felsefe eğitimi alır. Daha sonra Porphyrios'un *İsagoci* (*Eisagoge*) eserini, genel olarak mantığı, Eukleides'i [Öklid], Batlamyus'un *El-Mecisti*'sini [*Almagist/Büyük Bileşim*] okumuş ve nihayet doğa bilimleri ve metafiziğe başlamıştır. İbn Sînâ, doğa bilimleri ve metafizik için hem orijinal metinleri –muhtemelen Aristotles'i– hem de şerhleri okuduğunu öne sürmektedir. On sekiz yaşında Buhara'nın hasta hükümdarına hekim olmuş ve hükümdarın zengin kütüphanesine erişim imkanı elde etmiştir.

İbn Sînâ, çok sayıda eserini fevkalade zorlu koşullar altında yoğun, adeta coşkun bir tempoda kaleme almış ve bedenini normal sınırların ötesine taşımak için tıp bilgisini kullanmıştır. İbn Sînâ babasının ölümünden sonra aynı hükümdar tarafından kendisine verilen bir idari görevi kabul etmiş, sonrasında başka yörelere taşınmış, buralarda kimi zaman bir hukukçu olarak hizmet etmiş kimi zaman da muhtelif küçük yöneticilerin hizmetinde politika sanatını icra etmiştir. Zaman zaman hükümdarların dul eşlerinin işlerini de yönetmiş ve sonunda Hemedan ve Kirmanşah'ın Büveyhi hükümdarı Şemsüddevle'nin hekimi olarak göreve başlamıştır. İki ayrı olayda Şemsüddevle'nin veziri seçilmiştir. İbn Sînâ, en çok, Aristoteles'i kabul eden, ancak ona bağlı olmayan tüm bilimlerin kapsamlı bir açıklaması olan ve birçok ciltten oluşan *Şifa Kitabı (Kitabü'ş-Şifa)* ile ün kazanmıştır. Hayatının sonuna doğru İsfahan'da Alâüddevle'nin rehberi ve akıl hocası olmuş, Hemedan'da ölmüştür.

Fikrî/Akli İlimlerin Bölümleri Üzerine Risale (Risâle Fî Aksâmi'l-'Ulûmi'l-'Akliyye) adlı kısa eserinde hukuk üzerine düşüncelerini zaten kısaca zikretmesinin yanında İbn Sînâ'nın hukuk ve siyaset bilimi hakkında en kapsamlı açıklaması onun büyük derlemesi *Kitabü'ş-Şifa*'nın en sonundaki *Metafizik*'in onuncu makalesinde yer alır. Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı* eserinden bir nevi esinlenen İbn Sînâ, siyaset incelemesini özellikle doğa bilimi ve onun devamı olan metafizik ya da ilahiyat gibi diğer bilimlerin bir açıklamasını ortaya koyana dek erteler. *Metafizik*'in onuncu makalesindeki bu açıklama beş bölümden oluşur ve İbn Sînâ'nın siyaset öğretisi üç bölüme ayrılabilir. İlk bölümde, birinci fasıl içinde peygamberin emsalsiz niteliklerini açıklar ve dolaylı olarak neden politikanın peygamberliğe tabi kılınmasının uygun olduğu şeklindeki çok önemli meselenin üzerine gider. Devam eden iki fasılda peygamberin, insanların toplumsal bir birlik oluşturmaları için ihtiyaç duyulan Tanrı ve öteki dünya hakkında hükümleri içeren bir geleneksel hukuku (sünnet) nasıl ortaya koyduğunu açıklar. Daha sonra son iki fasılda, bir peygamber-kanunkoyucunun bir toplumu düzenlemek ve yurttaşları hem bu dünyada hem de öteki dünyada mutluluğa hazırlamak için koyması gereken fiilî yasaları sıralayarak savunur.

İbn Sînâ, tıpkı dünyada var olan şeyler ile canlı varlıklar arasında bir hiyerarşinin bulunması gibi (ki insanlar bu hiyerarşide en yüksek yere sahiptir ya da varlıklar arasında en iyi olanı temsil ederler), aynı şekilde insanlar arasında da bir hiyerarşinin bulunduğunu öne sürerek başlar. İnsanların en iyisi ya da en erdemlisi, ruhunu, tamamen rasyonel olacak ve kendi meselelerini kusursuzca yönetmek için pratik ahlaki alışkanlıklara sahip olacak şekilde mükemmelleştiren kişidir. Bu başarı seviyesine ulaşmış kişiler arasında peygamber en iyisidir (*Metafizik*, 435:6-16). İbn Sînâ bu hiyerarşiyi kurduktan sonra insanların neden topluluklar halinde yaşamak zorunda olduklarını değerlendirmeye başlar. Basitçe söylersek, birbirimizden ayrıldığımızda ya da hatta aileler gibi küçük gruplaşmalar içerisinde bir araya geldiğimizde erdem için çabalamak şöyle dursun hayatta bile kalamayız. Sırf kendimizi beslemek ve giydirmek için bile diğer bireylerle mübadele ilişkileri içine girmemiz gerekir.

Bu tür ilişkileri idame ettirmek ve bunlara bir yapı kazandırmak için şehirleri ve toplumları oluştururuz. Bu durumda bu daha büyük birliktelikler düzenlenmesi ve mübadelenin temelini oluşturan bir standardın varlık kazanması gerekir; başka bir deyişle hukuk ve adalet olmalıdır. Burada söz konusu olan hukuk, geleneksel hukuktur (sünnet) ve İbn Sînâ onu koyanı belirlemek için bu terimin ism-i failini (sânnün) kullanır. İbn Sînâ

bu bireyi bir peygamber olarak teşhis ederek bu kişinin insan ilişkilerinin düzgün bir şekilde düzenlenmesi için var olması gerektiğini vurgular (441:3–12, 441:13–442:6). Peygamber-kanunkoyucu, yurttaşlara Tanrının varlığını ve Onun nasıl biri olduğunu, bunun yanı sıra öteki dünyada mutluluğu hak etmek için ona itaat etmenin gerekliliğini öğretmeye gayret eder. İbn Sînâ'nın belirttiği üzere bu birey kendinin ne denli müstesna olduğunu ve yakın gelecekte kendi gibi bir başkasının ortaya çıkmasının pek mümkün olmadığını anlar. İbn Sînâ bu açıklama boyunca bilhassa insanların acil ihtiyaçlarına karşı duyarlı olduğunu gösterir. Açıklamasına en temel değerlendirmeden, bedensel olarak hayatta kalmayı sağlamak için birleşmeden başlayarak, peygamber-kanunkoyucunun ibadet eylemleri için yargısının hem yasalarının korunmasına hem de halkın iyiliğine katkı sağladığını ortaya koyar. Yasaların savunulması için başkalarına karşı mücadele (cihad) ve uzak yerlere veya hacca yolculuk da yurttaşların dünyevi kaygılarına olumlu katkıda bulunur (bkz. 442:8-443:9, 455:1–13; ayr. 443:16-444:14, öz. 444:13-14; ayr. bkz. İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifa: Nefs*, 181:5-19, 183:4-17).

İbn Sînâ bu izahat boyunca terminolojisini değiştirir. Peygamber-kanunkoyucu artık geleneksel hukuku (sünnet) getiren kişi olarak yalnızca bir sünneti getiren kişi değildir. Doğrusu o artık ilahi hukuku, yani şeriatı getiren kişidir (*Metafizik*, 444:17, 441:13; ayr. bkz. 443:18). Bu tür bir değişime uygun olarak onun potansiyel toplumunun büyüklüğü belli belirsiz bir şekilde artmıştır: Artık yalnızca şehirlerle ve toplumlarla ilgilenmez, dikkatini bir ulus (ümmet) üzerine yoğunlaştırır. Bu öyle bir tür büyüklüktür ki halk, belirlenmiş ikamet noktasına ulaşılabilmek için uzun mesafelerde göç ya da seyahat edebilmelidir. Yasalarının ve öğretisinin muhafaza edilmesini istediği süre dahi genişlemiştir. İnsanlar için önemli olarak gördüğü bu şeylerin bir ya da iki yüzyıldan daha fazla hatırlanması gerektiğini düşünür. Son olarak o, yasalarında ve öğretisinde, halk ya da sıradan insanlarla seçkin ya da elitler arasında bir ayrım yapılması ihtiyacının farkındadır. Halk ya da sıradan insanlar için duanın şeklî yönlerinin, geleneksel ve ilahi yasalara itaatin devamı için Tanrıyı ve öteki dünyayı hatırlamalarına yardımcı olmasını amaçlamaktadır. Seçkin ya da elitler içinse bu ibadet eylemleri, kaygılarına egemen olan öteki dünyadaki mutluluk için ruhlarını terbiye etmelerine yardımcı olacak yoldur. Bu eylemler seçkin kişiye, ruhlarını arındırmalarını sağlayacak yani öteki dünyadaki saadetlerine mâni olacak cismani şeylere karşı nefislerini kuşatacak ahlaki alışkanlıklar ve pozitif eğilimler geliştirmelerine yardımcı olur (444:16–445:1, 445:9– 10, 445:7–446:7). Bu açıdan, peygamber-kanunkoyucunun öğretisi hem siyasal hem de dinî içeriği gölgede bırakması bakımın-

dan ağırlıklı olarak ahlaki ya da etiktir.

İbn Sînâ *Metafizik*'in son iki bölümünde siyasal değerlendirmelere döner. Katı bir sistematik tutumla sunulmasa da konular on ana grup altında toplanıyor gibi görünmektedir. İlki (şehrin üç bölüme ya da gruba ayrılması şartı) ve sonuncusu (adaleti sağlayan ahlaki alışkanlıklara ve karakter özelliklerine dair bir bahis) Platon ve Aristoteles tarafından ele alınan temaları tekrarlarken diğerleri Muhammed'in ilk yasama sürecini ve bunun halifeleri arasındaki gelişimini hatırlatır. İbn Sînâ bu tartışma boyunca peygamber-kanunkoyucudan bir geleneksel kanun koyucu –yani sünneti getiren– olarak bahseder ve yalnızca bir kere ilahi yasaları getireni ifade eden tabiri (*Şâri'*) kullanır (447:4, 451:13, 454:14; ayr. bkz. 450:7). Bu son örnekte açıkça Muhammed peygamberi övme niyetinde olsa da terimi çoğul anlamda kullanır. İlahi yasaları birden çok peygamberin getirdiğini kabullenmede hiçbir zorluk yaşamaz; ancak Muhammed peygamberi diğerleri arasında bunu yerine getiren en iyi kişi olduğunu iddia eder. Benzer bir değişim geleneksel hukuk olan *sünnet* ile ilahi hukuk olan *şeriat* arasında da meydana gelir; şeriat, en iyi türden yasalara sahip olan toplulukla sınırlıdır. Doğrusu İbn Sînâ kendisiyle çelişme riskini göze alarak, verili bir zamanda yürürlükte olan geleneksel yasalara ait çok sayıda farklı sistemin olma olasılığından bahseder; ancak yalnızca tek ilahi hukuk ya da *şeriat* olabileceğini ima eder (krş. *Metafizik*, 453:10-454:1, *Risale*, 108:6-10).

İbn Sînâ geleneksel ve ilahi yasaların çokluğunun farkında olsa da bunlar arasında ve bariz bir şekilde geleneksel yasalar arasında bir hiyerarşinin var olduğunu iddia eder. Peygamber-kanunkoyucu en iyi geleneksel hukuku ilahi hukukla belirler. Bu müştereklik ya da benzerlik, takipçilerini başka herhangi bir geleneksel hukuka bağlı kalanlara karşı kışkırtmasına izin verir. Bu insanlar için yanlış bir hukukun esaretine girmiş olarak yaşamaktansa yok olmak daha iyidir. İbn Sînâ bu sonucun üzerinde fazla durmaz; ancak burada kesinlik eksik olmaz: Onun için ilahi yasaları getirenin yaptığı gibi ilahi hukuka (*şeriat*) benzeyen geleneksel hukuka bağlılık siyasal olanın ötesine geçer. Başka bir deyişle İbn Sînâ siyasal hayatı, hatta en mükemmel siyasal hayatı en büyük insani iyi addetmez.

İbn Sînâ, peygamber-kanunkoyucunun siyasal düzeni açıklamasına, onun birinci amacının şehre yöneticiler, esnaflar ve koruyucular olarak üç sınıf ya da tabaka sağlamak olduğunu belirterek başlar. Platon'un *Devlet*'ini hatırlatan bu tür bir sıralamada İbn Sînâ ayrıntılara inmez. Peygamber-kanunkoyucunun her grup içinde (ancak bu üç grup arasında hiyerarşik bir düzenleme tesis etmeden) bir hükümranlık hiyerarşisi de meydana getirdiğini açıklaması dışında, bunlarla ilgili daha fazlasını ya da her birinin

yerine getirmesi gereken görevleri açıklamaz. Sıralamanın en büyük amacı yalnızca sıralama olarak görünür. Her bir yurttaşın bir işe, belirli bir yere ve şehirde bir kullanıma sahip olduğunu garantiye almak için peygamber-kanunkoyucu sert bir hiyerarşi dayatır. Bu da *Devlet*'te yer alan, adaletin herkesin bir işe sahip olmasından ibaret olduğu şeklindeki temayı tekrarlar. Ancak İbn Sînâ yorum yapmadan koşutluğun devam etmesini sürdürür.

İbn Sînâ peygamber-kanunkoyucu tarafından kurulan rejim türünü de tartışmaz. Bu bireyin kendisi, işe kendi kişiliğinde toplumun ihtiyaçlarını karşılamakla başlar ve meşru halefini ve onun haleflerini belirleme koşullarını oluşturmak için yeterli öngörüye sahiptir. Birkaç erdemli kişinin, hatta yurttaşların çoğunluğunun bile yönetiminin tercih edilebileceği ihtimalini düşünmez; zira amacı onun ilk olarak koyduğu geleneksel ve ilahi yasaları korumaktır. Öyleyse rejim, kurulan hukuka göre tek kişinin yönetimidir. Bununla beraber hukukun kendisi çok geneldir. Burada İbn Sînâ, pratik meseleler hususunda, daha önce teorik meselelerde olduğu gibi peygamber-kanunkoyucunun kendisini genel kurallarla veya emirlerle sınırlamasında ve detayları ondan sonra gelenlere bırakmasında ısrar eder (*Metafizik*, 447:4-5, 454:2-14).

İbn Sînâ siyaset bilimi açıklamasını, kanunkoyucunun (*sânnun*) adaleti sağlayan ahlaki alışkanlıkları ve karakter özellikleri hakkında geleneksel yasaları koyması gerektiğini öne sürerek sonlandırır. Adaleti bir orta nokta olarak ortaya koyar ve ayrıca ahlaki alışkanlıklar ve karakter özellikleri hususunda da aynı şekilde bir orta nokta arandığını açıklar. Bu orta nokta hem ruhun bedenden arındırılması ve özgürleştirilmesi için tutkuların boyunduruğundan kurtulmak hem de tutkuları uygun dünyevi amaçların izlenmesi için kullanmak için aranır. İbn Sînâ, tutkuların hakimiyetinin kırılması meselesinin üzerinde –belki de *Metafizik*'in Dokuzuncu Makalesinde yeterince işlendiğinden– çok durmadan, ölçülülük ve cesaretin pratik bilgelikle birlikte adalete götürerek insanların bu dünyada iyi işlev görmelerine nasıl yardımcı olduğuna odaklanır. Hiçbir zaman bir orta noktaya imkan vermeyen teorik bilgeliğin aksine pratik bilgelik, dünyevi işlerde bir orta noktaya ya da dengeye ulaşmaya dayanır; kişinin başkalarından şiddetle esirgeyeceği şeyleri kendisi için elde etmeye yönelik bencil çabası kınanır. Bu açıklamaya göre teorik bilgeliğin yapacak hiçbir şeyi olmasa da mutluluk bu bilgelik olmadan elde edilemez. Başka bir deyişle, adalet insan ilişkilerinin uygun bir şekilde yürütülmesi için ne kadar önemli olsa da bu bir son nokta değildir. Burada insan başarısının en eksiksiz görüşünü sunmaya daha kararlı olan İbn Sînâ, adaletsiz teorik bilgeliğin mutluluğu elde etmede yeterli olup olmayacağı hususunda açıklama yapmaz. "Pey-

gamberlik niteliklerini kazanmak" başarısını elde eden insanın yüce statüsünü onaylayarak açıklamasını sonlandırır; zira o "neredeyse bir insani tanrı olmuştur". Açıkça hükümdarımız olarak aramamız gereken kişi odur.

9.5. İbn Rüşd

İbn Rüşd (Ebü'l-Velîd İbn-i Rüşd) (1126-1198), Platon'un ve Aristoteles'in başarılı bir şarihi, hekim, kadı, fakih, hükümdar danışmanı, zamanının teorik ve pratik problemlerinin sözcüsüydü. Onun üstün zekası ve fıkıhtaki, tıptaki, şiirdeki, felsefedeki, doğal bilimdeki ve teolojideki engin başarıları, eserlerini ilk kez İbranice ve Latinceye tercüme eden Musevi ve Hristiyanlar kadar Müslümanlar tarafından da fark edildi.

İspanya'nın Cordoba (Kurtuba) şehrinde ünlü kadıların oğlu ve torunu olarak dünyaya gelen İbn Rüşd, fıkıh, tıp, teoloji ve doğal bilimler eğitimi aldı. Özellikle Aristoteles'in eserleri üzerine şerhleriyle (Aristoteles külliyatının tamamına yayılan şerhlerle) tanınan İbn Rüşd, Platon'un *Devlet*'i üzerine de bir şerh kaleme aldı. Aristoteles üzerine şerhlerinde, Yunan şerh geleneğinin yanında Aristoteles'in söz dağarcığına da dikkat çekici bir farkındalık gösterdi. Buna rağmen hiç Yunanca bilmiyordu ve sıklıkla elindeki Arapça çevirilerin kalitesizliğinden şikayet ediyordu. Dahası Müslümanları daha yakından ilgilendiren meselelerde incelemeler kaleme aldı: felsefe ile ilahi hukuk arasındaki ilişkiyi ele alan *Faslu'l-Makâl*, Gazali'nin filozoflara saldırdığı eserine kapsamlı bir reddiye olan *Tehâfütü Tehâfüti'l-Felâsife* (*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*).

İbn Rüşd, Muvahhid hükümdarlarla yakın bir ilişki içindeydi; onlara kadı (hem Cordoba'nın hem de Sevilla'nın en yüksek rütbeli kadısı) olarak ve Merakeş'te özel hekim ve saygın bir danışman olarak hizmet etti. Bununla beraber 1195'te felsefeyle ve "antik uygarlıkların bilimleriyle" fazlaca haşır neşir olmak sebebiyle diğer tanınmış alimlerle birlikte cezalandırıldı ve Cordoba yakınlarında küçük bir kasaba olan Lucena'ya iki yıllığına sürgüne gönderildi. Daha sonra Merakeş'teki mahkemeye döndükten bir yıl sonra hayatını kaybetti.

İbn Rüşd, Fârâbî'yi takip ederek felsefe uğraşında ve kusursuz bir politik yaşam gayesiyle felsefenin peşinde koşmak için Platon ve Aristoteles'i anlamanın önemini kanıtlamaya çalıştı. Musa b. Meymun'u takip ederek bir filozof gibi yazmak ile vahyedilmiş dinin bilgin bir takipçisi olarak yazmak arasında gidip geldi. Hukuku anlama biçimini değerlendirebilmek için eserlerine bakmamız gerekiyor. *Platon'un Devlet'i Üzerine Şerh* (*Cevâmiu siyâseti Eflâtûn*) ve *Aristoteles'in Retorik'ine Dair Orta Şerh* (*Telhîsu Kitâbi'l-Hatâbe*) eserleri özellikle ilk anlayışı temsil ederken, ikinci anlayışı ise en iyi *Fas-*

lu'l-Makâl Felsefe-Din İlişkisi eseri ortaya koyar.

Platon'un Devlet'i Üzerine Şerh eseri bize yalnızca Ortaçağ Latince versiyonunun dayandığı İbraniceden geçtiğinden, İbn Rüşd'ün *Aristoteles'in Retorik'ine Dair Orta Şerh* eserinde hukuk hakkında ne söylediğini dikkate alarak başlamamız daha iyi olacaktır. Onun için retorik, herhangi bir verili konuda mümkün ikna araçlarını bulmak için kullanılan sanattır ve çoğunlukla bir kalabalığa ya da uzun veya karmaşık bir akıl yürütme zincirini takip etmeye ne zamanı ne de yeteneği olan kişilere hitap eder. Sonuç olarak, retoriğin herhangi verili bir meseleyi etraflıca araştırabilmesinin kapsamı sınırlıdır. Retoriğin elde olan bir meseleyi daha derinlemesine inceleyemeyeceği ya da belirli bir tartışmada kişinin retoriğin sınırlarının ötesine geçeceği ve başka bir sanata özgü bir soruşturma başlatacağına yönelik yaygın göndermeler vardır (*Retorik*, 33:1–14, 33:17–34:1, 39:8–9, 67:15–19, 71:5–7). Dahası, tam da retorik genellikle çok aceleci ya da uzun ve karmaşık argümanları takip edemeyenlere yönelik olduğundan, bu siyaset sanatıyla yakından ilişkilidir.

İbn Rüşd, Aristoteles'in *Retorik*'i hakkındaki *Aristoteles'in Retorik'ine Dair Orta Şerh* başlıklı eserinin şeklî yapısını oluştururken bütün bir bölümü siyasal rejimlerin sorgulanmasına adar. Bölüme, rejimlerin farklı biçimlerini değerlendirmenin önemini açıklayarak başlar ve rejimin iki biçiminde yasalar ve adalet arasındaki ilişkiden bahseder: baskı rejimi (siyasetü't-teğallüb) ve demokrasi (siyaset.ü'l-hurriyye) (*Retorik*, 67:21-68:13). Daha sonra farklı rejim türlerini sıralar ve inceler, koyulabilecek çeşitli yasaları araştırır, her bir rejimin amaçlarını tanımlar, mevcut rejimlerin gerçekte karma rejimler olduğu sonucuna yönelik bir açıklama yapar, retorik söylem için ahlaki nitelikler ve karakterlerle ilgili bilginin önemini ortaya koyar ve neredeyse önceden söylenenlerle çelişerek bu meselelerin daha kapsamlı bir incelemesinin siyasi tartışmalarda bulunabileceğini belirterek sonuca varır.

İbn Rüşd, aristokrasiyi ya da tam olarak iyi egemenlik rejimini (*siyâse cûdeti't-tasallut*) tartışarak bunun neden mükemmel olduğunu açıklar:

> Aristokrasi, kanun tarafından öngörülen şey hakkında eğitim ve taklit doğrultusunda gerçekleşen egemenliktir. Dolayısıyla, yasanın öngördüğü şekilde tavsiyelerde bulunanlar aristokratik egemenliğe sahip olanlardır. Yurttaşların refahının sağlandığı ve insan mutluluğunun elde edildiği egemenlik budur. Dolayısıyla bu hükümdarlar erdem sahibidirler ve şehri geliştirecek eylemleri gerçekleştirirler; basiret sahibidirler ve şehri dışarıdan veya içeriden bozabilecek her şeyden sakınırlar. (*Retorik*, 69:7-12; ayr. bkz. Aristoteles, *Retorik*, I. 8.1365b22-1366a22)

İbn Rüşd'ün yorumları, Aristoteles'in aristokrasideki otoritenin belir-

li bir eğitim almış ve hukukun buyruklarını takip eden kişilerin ellerinde olduğu düşüncesini geliştirmektedir. Ancak, Aristoteles'in burada kullandığı anlamdaki hukuk anlayışının ötesine geçmez.[17]

İbn Rüşd, daha sonra, Aristoteles'in bireysel ve toplumsal yasalara göre adil eylemler ve adil olmayan eylemler sınıflandırması üzerine yaptığı yorumlamada ayrımlar hususunda çok dikkatlidir. Şehirdeki herkes için müşterek olanlara karşıt olarak şehirdeki bir gruba ya da bir diğerine özel olan hukuktan bahseder. Yine Aristoteles gibi yazılı yasalara ve "herkes için doğal olan" olarak nitelendirdiği yazılı olmayan yasalara değinir (*Retorik*, 107:16-19). Burada da İbn Rüşd'ün kullandığı terim *sünnet*tir.

İbn Rüşd, *Platon'un Devlet'i Üzerine Şerh* eserinde, ilahi hukuk da (İbranice *torah*, Arapça *şeriat*) dahil olmak üzere hukukun çeşitli biçimlerinden bahseder (26:16).[18] Ancak en ilginci, en az iki durumda beşerî hukuk ya da insanın ilahi yasaları (*torot enuşiyot,* yani şerâi'u insâniyye) olarak adlandırdığı şeye yaptığı atıftır (*Devlet*, 26:16, 63:1). Bu beşerî hukuk, temel doğal hukuk kabilinden görünmekte ve hem geleneksel hukuktan (*nomos*) hem de ilahi hukuktan ayrılmaktadır. Geleneksel hukuk, *nomos*un muadili olarak dahi hiç tartışılmamıştır. Tamamen emsalsiz beşerî hukuk ya da beşerî ilahi hukuk çok az bir tantanayla tanıtıldığından, İbranice tercümanın *sünnet*e (geleneksel hukuka) bir muadil bulma girişiminden başka bir şey olmayabilir.

İbn Rüşd'ün *Faslu'l Makâl*'da ilgilendiği tek hukuk ilahi hukuktur (*şeriat*). Hem eserin giriş cümleleri hem de alt başlığı, ilahi hukukun mahkemesi önünde felsefenin iddialarını savunmaya çalıştığını gösterir:

> Doğrusu, bu sözden maksadımız; şer'î bakış ile felsefeye ve mantık ilimlerine bakmanın şeriata göre mübah mı, yasaklanmış mı, yoksa emredilmiş mi olduğunu araştırmaktır. (*Faslu'l-Makâl**, kısım 1)[19]

İncelemenin birinci bölümü bu vazifeye, ikinci bölümü ise ilahi hukukun açıklanması maksadına adanmıştır. İbn Rüşd, bu ikinci vazifeye ne denli

---

17 Aristoteles'in burada *nomos* olarak ifade ettiği şeyden İbn Rüşd *sünnet* olarak bahseder. Bu, Aristoteles'in *Retorik*'inin Arapça tercümesinin, Yunanca *nomos*u ifade edişine uygundur; bkz. Aristoteles, *Rhetorica*, ed. Badawi 1959, 36-8.

18 Sayfa ve satır referansları İbranice metnin baskısına aittir, Arapça metin günümüze ulaşmamıştır; bkz. Rosenthal'ın 1956 çevirisi.

* Metin küçük değişikliklerle şuradan alınmıştır: İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.

19 İbn Rüşd, haklı olarak ün kazanmış fıkıh kitabında, hukukçuların ilahi Hukukun hükümlerini beş kategoride kabul ettiklerini anlatır: mecburi (*vacip*), önerilen (*mendub*), yasak (*mahzur*), kınanması gereken (*mekruh*) ve izin verilen (*mübah*). Ancak burada ilk ikisini daha kapsamlı bir kategori olan "emredilmiş" (*me'mûr*) altında gruplandırır ve –belki de mevcut probleme uygulanabilir olmadığından– "kınanması gereken"i sessizce göz ardı eder. Bkz. *Bidayetü'l-Müctehid*, 1: 17-18.

önem verdiğini vurgulamak için, *Faslu'l-Makâl*'da ilk ve son kez "bilmeniz gereken" (kısım 38) bir şey olduğunu yani "hukukla amaçlanan şeyin yalnızca doğru ilmi ve doğru pratiği öğretmek" olduğunu beyan etmekle işe başlar. Doğru ilmi, "var olan her şeyin, olduğu gibi" "Allah'ı idraki" ve "mutluluğun [...] ve bedbahtlığın öteki dünyada" idraki olarak tanımladıktan sonra Hukuku, felsefenin bunu sağlayacağı belli olmazken, öteki dünyanın çok önemli idrakini sağlayan şey olarak takdim eder. Dahası, Hukuk bizi doğru pratikle tanışık kıldığı kadar, bilgiyle eylem arasında bir birliği de gerçekleştirir (ya da en azından bunu gerçekleştirmeyi amaçlar).

Herkese hitap eden ve gerçek ilmi herkese öğretme ve uygulama maksadında olan Hukuk, bu amaçlara ulaşmak için farklı metotlara sahiptir. Genellikle Hukukun –"[az sayıda] eliti harekete geçirmeyi ihmal etmeden çoğunluğu gözetmek" olarak adlandırılan– ilk maksadı, ihmal edilmiştir (Kısım 40). İnsanların doğal kapasiteleri arasındaki bu tür bir eşitsizlik ve böylelikle herkesin aynı anlama kapasitesine sahip olmasının ya da aynı öğrenim metotlarına açık olmalarının olanaksızlığı dikkate alındığında Hukuk, bu birbirine benzemeyen muhataplara farklı şekillerde hitap etmelidir. Yani Hukuk, yoruma imkan vermelidir.

İbni Rüşd'ün Hukukun yorumuna bu tür bir vurgu yapmasının ve tüm insanlara seslenmesinin nedeni, bu yorumu fark etmede başarısızlığa uğrayan kişilerin ve halk kitlesine seslenmede yanlış bir konuşma yolu seçenlerin aslında nasıl kendilerini yanlış yola –yani imansızlığa– sevk ettiklerini ve başkalarını inançsızlığa yönlendirmenin kendisinin de bir inançsızlık biçimi olduğunu göstermeye başladığında açıklığa kavuşur. İbni Rüşd, burada amacı yanlış anlaşılmasın diye retorik bir imgeye ya da kendisine ait bir kıssaya başvurur: Yorumları, bunları kabul etme eğiliminde olmayan kimselere açıklayan kişi, insanları bir hekime gitmekten vazgeçiren kimse gibidir; halbuki hekim onları, sağlıklarını koruma ve hastalıkları engelleme eylemlerine teşvik eder, diğer kişi onların hasta olmalarına sebep olur. Hekim gibi Kanunkoyucu da halkın sağlığını, yani ruhlarının sağlığını ister. Dolayısıyla söylediklerinin görünüşte doğru olmadığını ve yorumlanabileceğini iddia etmek, insanları kendi ruh sağlıklarının peşinde koşmaktan caydırmak anlamına gelir. Zira bu iddiada bulunanlar, yalnızca belirli kimselerin belirli koşullar altında Hukuku yorumlamaya başvurabileceklerini eklemeyi ihmal ettikleri için birçok kişiyi hastalığa sürüklerler. Hatalarının bir bölümü Kanunkoyucunun niyetini dikkate almamalarıdır. Öncelikli olarak kendi niyetlerini ortaya koymaları ve Kanunkoyucunun niyetini önemsememeleri sebebiyle, yorumları ve niyetleri kusursuz olsa da yanlış bir yola sapmaya sebep olurlar. Bunlar hatalı olduğundaysa sağlığa

elverişli olan ve hastalığı engelleyen şeyler olsa dahi insanları sağlık ya da hastalık olsun ya da olmasın şüphe etmeye sevk etme riskini taşırlar (*Faslu'l-Makâl*, kısım 48-9).

İbni Rüşd sunduğu imgenin ya da kıssanın oldukça kesin ve hatta belirli olduğunu iddia eder (kısım 50). Buna o statüyü veren, hekimle Kanunkoyucu arasındaki bağlantıdır; zira Kanunkoyucunun arzuladığı ruh sağlığı dindarlıktır, yani hukukun öğretmeyi amaçladığı söylenen doğru pratikle bağlantılı olan dindarlıktır. Felsefenin, Hukukun ve Kanunkoyucunun niyetinin en iyi şekilde anlaşılmasını nasıl sağlayacağı ve halk tarafından takip edilecek olanı nasıl sağlama alacağı artık bellidir. Buna ek olarak felsefe eleştirmenlerinin hem bu amaçtan hem de onu ileriye götürmekten uzak oldukları ortaya çıkmıştır. İbni Rüşd artık Kanunkoyucu tarafından amaçlanan sağlık bilgisinin açıkça öteki dünyada mutluluk için neye ihtiyaç duyulduğu olduğunu ileri sürerek argümanını başladığı noktaya geri götürür. Şimdi tamamen aşikar olduğu üzere yalnızca filozof bu tür bir mutluluğa seslenebilme ve birçok kişiyi Kanunkoyucunun ve Hukukun niyetine uygun olarak onu aramaya teşvik etme hususunda kendini ispat eder. İbni Rüşd'e göre yalnızca filozof kusursuz yoruma, yani "insanlığın tutmakla yükümlü olduğu ve tuttuğu emanet"e (*Faslu'l-Makâl*, kısım 51; bkz. Kuran 33:22) kabildir.

9.6. Musa b. Meymun

İbni Rüşd, ruhun hekimi olarak kanunkoyucu ve onun ilacı olarak ilahi hukuk açıklamasıyla bizi Fârâbî tarafından *Fusulü'l-Medeni*'de dile getirilen, gerçek ruh hekiminin devlet adamı ya da hükümdar olduğu ve her ikisinin de bu görevi yerine getirmek için bir felsefeye sahip olmaları gerektiği önermesine geri getirir. Bu, Musa b. Meymun'un tamamen katıldığı ama bunun üzerinde durmadığı bir açıklama veya önermedir.

Musa b. Meymûn (İbn-i Meymûn) (1135-1204), hukuk alimi, toplum önderi, filozof ve hekimdi. İspanya Cordoba'da doğan Musa b. Meymûn ailesiyle birlikte ateşli Muvahhidlerin sert yönetiminden kaçmak için önce Fas'a, sonra Kahire'ye taşındı. Musa b. Meymûn Kahire'de bir hekim olarak Sultan'ın sarayına girdi ve burada zamanını tıbbi görevlere, ilmi meşgalelere ve Musevi toplumla ilgilenmeye ayırdı.

Rabbânî bir hukuk kodu olan *Mişna* üzerine yazdığı yorumuyla; Musevi hukukunun tamamını kodlaştırdığı *Mişna Tora* ile ve en sevdiği öğrencilerinden birine adadığı, kutsal kitap ve teolojinin fevkalade karmaşık ve zengin felsefi bir açıklaması olan *Delâletü'l-Hâîrîn (Aklı Karışıklar İçin Rehber)* ile tanındı. Bununla birlikte Aristotelesçi öncüllere dayanan *Makale fî Sına'ati'l-Mantık* (*Mantık Sanatı Üzerine Makale*) eseriyle ve belirli taleplere yanıt ola-

rak yazılan birkaç mektupla tanınır. Bunlar da *Mişna* ve *Rehber* gibi, Arapça kaleme alınmıştır. Ancak bunlar İbranice harflerle kaleme alınan Arapça metinler oldukları için Musa b. Meymun'un eserleri İbranice bilmeyen Arap okurlara kapalıydı. Aristoteles'in hayli başarılı bir öğrencisi ve yorumcusu olsa da Aristotelesçi eserler üzerine hiçbir yorum kaleme almadı.

Musa b. Meymun'un hem *Aklı Karışıklar İçin Rehber*'de hem de *Sekiz Fasıl*'da* amacı, öğrencileri arasındaki daha derin ve dikkatli olanları rahatsız eden felsefe tahsilinden kaynaklanan şüpheleri gidermekti. Bu uğraşı Musa b. Meymun'u seleflerinin hatalarını göstermenin yanı sıra kutsal kitabı yorumlamaya da mecbur bırakır. Böylece Musa b. Meymun, erdemli insanın ölçülü insandan daha iyi olduğu şeklindeki felsefi öğretiyi, ölçülü insan "kötü eylemleri icra etmeyi yürekten isterken ve şiddetle arzularken iyi şeyler yaptığı" ya da "onları icra ederken rahatsız olsa da iyi şeyler yaptığı" sürece dikkate alır ("Altıncı Fasıl", *Sekiz Fasıl*, 78-80). Bu, ilahi hukukta bulunan şeyle bağdaşsa da Musevi geleneği içerisindeki bazı bilginler tarafından sorgulanmıştır. Bu nedenle, Kitab-ı Mukaddes'teki "Hak yerine gelince doğru kişi sevinir, fesatçı dehşete düşer"in (ibid.) aksine Rabbânî deyiş "ödül, acıya göre"dir. Gerçekten de Hahamlar daha ileri giderler ve herhangi bir inananın günah işlemeyi istemediğini ortaya koymasını yasaklarlar. İnancın kaidelerine uymak külfetlidir ve bu şekilde kabul edilmelidir. Dindar olanın mükafatı, dindarlık yolunda çekilen acıyla orantılıdır.

Musa b. Meymun, çatışmayı çözmek için filozofların kötü saydıkları eylemler ile –yani, "tüm insanlar tarafından genellikle kötü olarak kabul edilen" (ibid.) şeyler ile– hahamlar tarafından kötü sayılan eylemler –yani geleneksel yasalar– arasındaki farka işaret eder. Filozofların kötü saydıkları eylemler için "yazılı olmasalardı yazılmayı hak ederlerdi" denilebilir. Ancak hahamlar tarafından kötü sayılan eylemler, örneğin sütle birlikte et yememek gibi dini yasalarda olduğu üzere inançlı insanların kendilerini uymakla yükümlü gördükleri meselelerde önem arz etmektedir. Bunlar hakkında hahamlar, "sorgulamak için hiçbir izninizin olmadığı sizin için belirlediğim yasalar" derler, ki tam da bunun sorgulanması gerekir. Bunun gibi yasalara riayet etmek zordur ve yasakladıklarını yapmak istemekte bir sakınca yoktur. Diğer taraftan bir insanı öldürmek, hırsızlık yapmak, masum bir insanı incitmek, aileye karşı saygısızlık yapmak ve bunun gibi şeyler yanlıştır.

Bu açıklama Musa b. Meymun'un, genel kabul gören şeyleri (el-meşhûrât) rasyonel ya da akli yasalar (*şerâi'u akliyye*) olarak adlandırılanları, meseleleri bu tür bir terminolojiyle gereksiz yere karıştırdıkları gerekçesiyle

---

* Geniş hacimli bir Mişna tefsiri olan *Kitabü's-Sirâc*'ın ahlakla ilgili "Semaniye Fusûl" kısmıdır. -yhn

eleştirmesine olanak tanır. Musa b. Meymun bunların rasyonel ya da akli yasalar olmadıklarını söyler. Aksine, kutsal kitapta konmuş yasalar ya da emirler rasyonel yasalardır. Burada dikkate değer olan Musa b. Meymun tarafından "yasalar" için, geleneksel yasalar (*sünen*) gibi bir kullanım daha münasip olabilecekse de kullanılan sabit ifadenin "*eş-şerâi'u*" olmasıdır. Geleneksel yasalar için kullandığı ve rasyonel yasaların belirttiği şeyle örtüşmeyen ifade "*eş-şerai'us-sem'iyye*"dır, yani "duyulmuş ilahi yasalar" ya da "işitsel ilahi yasalar"dır.

Musevi filozoflar hususunda genel olarak yukarıda açıklanan sebeplerden ötürü Musa b. Meymun, hukuk ve onun siyasi yönetimle ilişkisi hakkında söyleyecek az şeyinin olması sebebiyle Arap filozoflardan ayrı durur. *Rehber*'in girişinde, eserin iki amacı olduğunu ve belirli bir muhataba yöneltildiğini belirtme çabası içindedir. Her şeyden önce bu, alimlerin karışıklığın üstesinden gelebileceği bir kitaptır. Yine de amacı, ilahi hukukun doğru görünümünü sunmak ya da bu konudaki kendi kişisel görüşlerini ortaya çıkarmak değildir.

İncelemenin birinci ya da ana amacı "peygamberlik kitaplarında ortaya çıkan isimlerin anlamlarını açıklamak"tır. Bu tür bir açıklama herkese yönelik değil, yalnızca inancı ruhunda yerleşmiş kişiler içindir. Musa b. Meymun bu konuda son derece serttir:

> Bu incelemenin amacı, hukukumuzun mükemmelliğinin ruhunu uysallaştırdığı ve bu mükemmelliğe inancında erişmiş olan, dininde ve ahlaki alışkanlıklarında mükemmel olan ve felsefi bilimler hakkında tahminlerde bulunan ve bunların anlamlarını bilen din mensubuna bir işaret vermektir. (*Rehber* 2b-3a)

Başka bir deyişle, belki "Hukukun hakiki bilgisine" ulaşmak çok büyük bir amaç olduğundan bunu değil, ilahi hukukun mükemmelliğine işaret eden başka bir şeyi amaçlar. Onun sığ yönlerinden kafası karışmış, onun için daha derin ya da gizli bir anlamı olması gereken biri için ilahi hukukun mükemmelliğine işaret eder. Yüzeysel bir okumadan kaynaklanan problemler düzeltilmezse böyle bir kişinin inancını kaybetmesine neden olacaktır.

Eserin ikinci amacı "peygamberlerin kitaplarında bulunan son derece gizli örnekleri açıklamak"tır (*Rehber* 3a). Kutsal kitabın diğer bölümlerinden farklı olarak peygamberlerin kitaplarına vurgu yapılır; zira Musa b. Meymun'un amacı, düşünen bireyi bu kafa karıştırıcı eserlerin yüzeysel yorumundan kaynaklanan kafa karışıklığının ötesine taşımaktır. *Rehber*, kutsal kitaptaki zorlukların tamamını olmasa da büyük çoğunluğunu, özellikle, neticede doğa bilimiyle ilgili olan başlangıcın ve ilahi bilim olan savaş arabası anlatımıyla ilgili olanları ortadan kaldırmaya çalışır (*Rehber* 3b-6a).

Rehber'deki söylem ya da tartışma, "felsefe ile uğraşan kimse"ye ve

"Hukuk meselelerine inanırken ve iki anlamlı isimler ve örneklere ilişkin olarak kafa karışıklığına yol açan anlamlar konusunda kafası karışan" kişilere yöneliktir (*Rehber* 6a). Başka bir deyişle, ilahi hukuka iman, Musa b. Meymun'un hedeflediği okuyucu için temel bir koşuldur. Eser, filozoflar için değil, felsefe ve bilimlere yönelik farkındalıkları sayesinde normalde inançlarında sorgusuz sualsiz kabul edecekleri şeyler hakkında şüpheye düşen inananlara yöneliktir. Musa b. Meymun, hiçbir noktada toplumun ötesine geçerek siyasete ulaşmaz. Etkili olabileceği şeylerle meşgul olur ve siyaset bunlardan biri değildir.

Musa b. Meymun, Eyüp Kitabı'na döndüğünde, söz gelimi, hikayeyi "insanların takdiriilahi ile ilgili görüşlerini açıklığa kavuşturmak için bir kıssa" olarak görür (*Rehber* 44b). Musa b. Meymun için kıssa, ahlaki erdemin yeterli olmadığını gösterir; Tanrı'nın emirlerini anlamak için bilgelik gereklidir. Eyüp, hatalı bir şekilde dindarlıkla bilgeliği, doğrulukla anlayışı eşit sayar. Ancak, doğruluk yeterli değildir; bunun yerine Eyüp ve biz, Tanrı'nın istediğini yaptığını kabul etmeliyizdir. Nokta. Bizimle Tanrı arasındaki büyük farklılığı anlamak durumundayızdır. Musa b. Meymun'un açıklamasından, Eyüp Kitabı'nın tüm amacının, bunu doğal fenomenlerden hareketle tartışarak yapsa da Tanrı'nın bilgisinin ve takdirinin bizim bilgimizden ve takdirimizden nasıl farklı olduğunu açıklamak olduğu görülmektedir (*Rehber* 51a-b). Sonuçta, Eyüp'ün öğrendiği bilgelik Tanrı'yı ya da Tanrı'nın emirlerini sorgulamamaktır. Tanrı ile kıyaslandığında kendisinin ne kadar önemsiz olduğunu ve daha önemlisi Tanrı'nın emirlerini ne kadar az kavrayabildiğini görmeye başlar. *Rehber*'de yer alan diğer birçok pasaj gibi bu açıklama da, tıpkı Hobbes ve Melville'i Musa b. Meymun dışındakilerden ayırdığı gibi, Musa b. Meymun'u da muhtemelen İbn Rüşd dışındaki tüm Arap seleflerinden ayırır. Doğrusu onlar Leviathan'ı, onun efendisi olmak için uysallaştırdıkları ölçüde, siyaset ve hukuka ilişkin tümüyle farklı –tamamen modern– bir görüşe sahiplerdir. Musa b. Meymun'a göre siyasal güç, dindar Museviler için erişilmezdir. Doğal ya da konvansiyonel olsun hukuk üzerine spekülasyon, temel yasayı –Sina'da İsrailoğulları'na verilen ilahi yasayı– anlamaktan daha az önemlidir.

Sonuç

Ortaçağ Musevi ve İslam geleneklerinde, hukukçuların ve filozofların hukuk felsefesi hakkında ne söylediklerinin incelendiği bu çalışma, hukuku ifade etmek için hangi terim kullanılırsa kullanılsın bu terimin ekseriyetle antik Yunan filozoflarının *nomos* dediği şeyin yerine geçtiğini gösteriyor. İlahi hukuk, filozoflar tarafından dahi sorgulanmaz. Bunun

yerine, her girişim, bunun amacının ya da ereğinin yani kanunkoyucunun niyetinin ne olduğunun anlaşılmasına yöneliktir. Araştırma genellikle tüm kanunkoyucuların –ilahi ilham aldıklarını iddia edenlerle birlikte felsefi olarak ilham almış gibi görünenlerin– yasalarıyla aynı şeyi, yani ruhun sağlığını/esenliğini hedeflediklerine işaret etmektedir.

İleri Okumalar

İngilizce okurlar için Lerner ve Mahdi (1963), Musevi ve İslam geleneğindeki filozofların metinlerinin mükemmel çevirileri için en iyi yegane kaynaktır. Bu eser artık, Mahdi tarafından Fârâbî'nin *Eflatun ve Aristo Felsefeleri* ve Butterworth tarafından siyasi yazıların (2001 ve sonrası) çevirileriyle, Butterworth tarafından İbni Rüşd'ün *Faslû'l Makal* ve Lerner (1974) tarafından *Averroes on Plato's "Republic"* ve Weiss ve Butterworth (1975) tarafından Musa b. Meymun'un birkaç etik eseriyle zenginleştirilmiştir. Musa b. Meymun'un haklı olarak ünlü *Delaletu'l-Hairin* (*Aklı Karışıklar İçin Rehber*) eserinin en iyi çevirisi Pines (1963) tarafından yapılmıştır ve Pines ve Strauss'un önsözleri paha biçilmezdir.

Anawati (1952), Druart (1998), Mahdi (1968 ve 1971), Najjar (1971) ve Najjar ve Mallet (1999) tarafından yapılan titiz çalışmalar sayesinde, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın siyasi yazılarının oldukça iyi edisyonları artık mevcuttur. Atay'ın itinalı 1974 tarihli Musa b. Meymûn'un *Rehber*'inin Arapça edisyonu da paha biçilmez bir araçtır.

Fârâbî'nin İslam geleneği içinde siyaset felsefesinin kurucusu olarak önemi üzerine saygıdeğer bir titizlikle çalışan kişi varsa o da 1935, 1936a ve 1936b tarihli Almanca ve Fransızca çalışmalarıyla çığır açan, *Farabi's Plato* (1945) eseriyle farklı kelimelerle ifade eden ve aynı temayı 1952'de daha derinlemesine inceleyen Strauss'tur. Strauss'un 1935 tarihli çalışmasının İngilizce çevirisi artık, bu eski kavrayışların erdeminin daha geniş bir kitle tarafından değerlendirilmesine olanak tanımaktadır. Mahdi tarafından 2001'de Fârâbî üzerine yapılan ve elli yıllık bilimsel bir çabanın meyvesi olan son çalışma, Fârâbî'nin önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Hallaq (1993) ve Khadduri (1961), Twersky'nin (1980) Musa b. Meymûn'un Hukuk derlemesinin önsözünde yaptığı gibi, sırasıyla İbn Teymiyye ve eş-Şâfiî'nin hukuki metinlerinin çevirileriyle kusursuz bir iş ortaya çıkarmışlar. Bir başarı elde etme ümidiyle İslam fıkhını incelemek için kişi Schacht (1964) ve Coulson (1964) ile başlamalı ve Rahman (1968) ile devam etmelidir. Hukukçular tarafından öne sürülen siyasi düşünce üzerine Lambton tarafından yapılan çalışma (1981) da değerlidir, Black'in çalışmasıysa (2001) daha az güvenilirdir.

Gibb (1955) ve Lewis (1960) her zaman güvenilir ön bilgi kaynakları olmaya devam etmektedir; ancak Musevilerin ve Musevi yazarların yeri kadar, anlaşılması oldukça güç olan Ortaçağ İslam dünyasının da tam ve eksiksiz açıklaması için nihayetinde Hodgson (1974) ve Hourani'ye (1991) bakmalıyız.

Onuncu Bölüm

ROMA HUKUKU VE KANON HUKUKUNUN YENİDEN DOĞUŞU

Thomas M. Banchich, John Marenbon ve *Charles J. Reid, Jr.*[1]
Türkçesi: *Serdar Ünver*

10.1. İmparator Iustinianus'un *Digesta*sı

16 Aralık 533 tarihinde Roma imparatoru Iustinianus (hük. 527-565, d. yak. 482) tarafından Konstantinopolis'te ilan edilen *Digesta* (yahut Pandekta) Batı hukuk düşüncesinin belki de en tesirli metnidir. *Digesta*, *Iustinianus Kodu* (ilk hali 7 Nisan 529 tarihinde ikincisi 534 yılında ilan edilmiştir) ve yine Iustinianus'a ait *Institutiones*'le birlikte, on altıncı yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'da Sivil Hukuk* Derlemesi (*Corpus Iuris Civilis*) olarak tanın-

1 Bu bölümün 10.1. alt başlığı Thomas M. Banchich; 10.2-10.4. alt başlıkları John Marenbon; 10.5. alt başlığı ise Charles J. Reid, Jr. tarafından yazılmıştır. Aksi belirtilmediği sürece tüm çeviriler yazarlara aittir.

* "Sivil hukuk"u, "civil law" ifadesi yerine kullanıyoruz. "Civil law" İngilizcede ve hukuk tarihinde farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelir ve kimi zaman birkaç anlamı aynı anda aktarır. İfade *ius civile*'den kaynaklanır. Tarihsel Roma bağlamı içerisinde kelime, Romalıların hukukudur. Kimi zaman daha geniş kullanılsa da, asıl itibarıyla bu hukukla kastedilen, özel hukuktur; yani Roma yurttaşları arasındaki ihtilaflara ilişkin hukuk. Ancak ifade aynı zamanda Roma "yasa"larından ve bunların yorumundan kaynaklanan, dolayısıyla özel hukuku aşan bir hukuka da işaret eder. Böylece meclislerin ve Senato'nun çıkardığı bir yasaya dayanmayan, yöneticilerin kural koyma ve kararname çıkarma yetkisi çerçevesinde yarattığı hukuktan ayrılır. Bu anlamıyla bir "devlet hukuku"dur. Roma sonrasında "civil law", Roma hukuku geleneğinden köklenen, yöneticilerin yasalarının da dahil olduğu fakat asıl kaynağın ve çerçevenin Roma hukukuna ilişkin metinler olduğu hukuk ilmi geleneğine atıf yapar. Ortaçağ'da "civil law"un karşısında "canon law" vardır, yani Kilise hukuku. Bu bakımdan "civil law" güçlü bir şekilde seküler hukuk anlamına da gelir. Fakat yönetimde ve hukukta sekürlerlik, Kilise haricindeki yönetim ve hukuk anlamına geldiğinden, aynı zamanda yine "devlet hukuku"na da gönderme yapar. (Nitekim Hobbes'un "civil law"u, devlet hukukudur.) Ama buradaki devletin modern devlet olmadığı, çok katmanlı iktidar yapısı içerisinde, mesela prenslerin küçük şehir devletlerindeki yönetimini de imlediği unutulmamalıdır. "Civil law", siyaset felsefesinin ağır bastığı tartışmalarda ise *civitas* halindeki toplumun hukukudur ve doğal halden geçişe karşılık gelir. Bu yüzden "medeni" veya "uygar" kelimelerinin, doğal hale karşıtlığı ifade etmek üzere uygun olduğu düşünülebilir. Nitekim erken modern dönemde hukukun kaynağını doğal hukukta temellendiren yazarlar açısından, ister kişisel ister kurumsal mahiyette olsun insan yapımı/beşerî hukuk, sivil hukuktur. Bu geniş anlamıyla kavramı karşılamak üzere Türkçede "medeni hukuk" ifadesi yer yer kullanılmaktaysa da, Türkçe hukuk literatüründe özel hukukun belli bir dalını ve genel olarak özel hukuku öncelikle çağrıştırması sebebiyle bu ifadeyi kullanmıyoruz. Bunun yanında, "civil law tradition" günümüzden ve özellikle de dışarıdan, mesela Anglo-Amerikan dünyadan veya Türkiye'den bakıldığında "Kıta Avrupası geleneği" olarak rahatlıkla çevrilebilir, fakat tarihte daha geriye gittiğimizde ve Avrupa (Kıta) içinden konuştuğumuzda, geleneğin Kıta'daki konumunu yine "Kıta"yı kullanarak ifade etmek makul değil. -yhn

mıştır. Iustinianus'un (575'e kadar uzanan Iustinianus sonrası dönemden emirler de eklenmiş olarak 535 tarihinden itibaren ilan edilen İmparatorluk emirnamelerini içeren) *Novellae*'si (yahut *Yeni Emirnameleri*), *Digesta* ve *Iustinianus Kodu*'yla birlikte Iustinianus'un kendi yasama faaliyeti kavramsallaştırmasının felsefi temellerine, asıl kodifikasyonun mimarı Tribonianus'a hayat veren hukuk felsefesine ve *Digesta*'nın nihai metnine içkin hukuk felsefesine dair birincil kaynaklarımızı oluşturmaktadır.

Birbirleriyle bağlantılı bu konulardan ilkinin anlaşılabilmesi Iustinianus yasalarının kendi hükümdarlığı çerçevesine yerleştirilmesini gerektirmektedir. Iustinianus, 527'de tek imparator olmasının yaklaşık on yıl öncesinde, hükümdarlık olasılığını makul bir kesinlikle öngörebilmiş, karşılaşmayı muhtemel gördüğü başlıca güçlükleri tespit edebilmiş ve bu güçlüklere karşı ileride kendisine ait olacak olan imparatorluğun mali ve askerî gücüne ve Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyan kozmik düzeninin bir parçası olduğu inancına dayanan bir özgüvenle çözümler tasarlayabilmiştir (Browning 1971, 87-9). Iustinianus imparator olduğunda sadece o an için gerekeni bilmekle kalmıyor gerekenin aslında mümkün olduğunu da biliyordu (Honoré 1978, 20). Dahası, Iustinianus askerî ve diplomatik politikaları için gereken gücün, Hıristiyan ortodoksluğunu tanımlama ve İmparatorluk genelinde kabul ettirme gayretinin ve hukuka ilişkin faaliyetlerinin hepsinin, birbirlerine eşit olarak Hıristiyanlığın tanrısından geldiğine inanmaktaydı. (*Dig.*, *Const. Deo Auctore* 2; *Const. Tanta*; *Const. Dedôken*, Prologue).[2] Iustinianus, bu üç durumun üçünde de kendisini Tanrı'nın vekili olarak görmüştür.

Peki bu durumda, Tanrı'nın iradesine bağlanmış olan imparatorun iradesi, var olan hukukun üstünde ve gelecekteki yasaların da kaynağı olarak mı gösterilecekti? Tanrı'nın yasa koyucusu olan İmparator hukukun üstünde miydi? Iustinianus'un buna yanıtı, yasama yetkisinin sadece Tanrı'nın lütfuna değil, aynı zamanda Roma hukuk geleneğinin kendisine de dayandığını ve birincisinin ikincisindeki her türlü aykırılık emaresini gölgede bıraktığını savunmak olmuştur. Gerçekten de, klasik Roma hukukçularının metinlerine dayanan her türlü yetki artık imparatorluk iradesinin bir sonucuydu; *Digesta*'nın varlık sebebinin bir kısmı, içeriğinin Iustinianus'a mal edilmesinden ibaretti. Bunun, hukukun yorumlanması ve ileride imparatorun çözüme kavuşturacağı uyuşmazlıklar açısından da bariz sonuçları bulunmaktaydı. 30 Ekim 529 tarihli *Codex Iustinianus* I.14.12 (Dvornik

2 Geleneksel olarak, ilk sözcükleriyle gönderme yapılan (*Deo Auctore*, *Omnem*, ve *Tanta*-üçüncüsü de Yunanca versiyondandır ve ilk sözcüğü *Dedôken*'dir) bu emirnameler *Digesta*'nın I. Kitabından önce gelirler. [İngilizce] tercümeleri için bkz. *The Digest of Justinian*, ed. Watson 1998, vol. 1: xliii–lxxi.

1966, cilt 2: 720-1'de aktardığı şekliyle) bu tutumun benimsenmesinin en eski şeklidir; *Novellae* 105.2.4 ise bunun mantıksal karşılığı olan, Tanrı'nın egemenliği –ya da emirnamenin ağdalı ifadesiyle, "egemenin hayrını"– insanlara "yaşayan yasa" olarak bahşetmesinin net bir ifadesidir.[3] İmparatorun yasama işlevi süregelen bir zorunluluktu, zira adalet değişmez olsa da, adaletin yalnızca yaklaşık bir ifadesi olan yasalar, oluşun ve hem tarihsel süreçlere bağlı olan hem de aslında doğanın kendisinde bulunan değişimin alanında uygulanmak zorundaydı.

> İlahi şeyler tamamen mükemmeldir, ancak beşerî hukukun niteliği ileriye doğru ivmelenmektir ve doğa yeni biçimler üretmeye arzulu olduğu için beşerî hukukta sonsuza kadar varlığını sürdürebilecek hiçbir şey yoktur. Bu nedenle, bundan sonra da hukuki belgelerle güvence altına alınmamış meselelerin ortaya çıkabileceğini öngörmekten vazgeçmiyoruz. Bunun sonucunda, böyle bir vaka ortaya çıkarsa, bırakın Augustus'tan bir çözüm istensin, zira gerçekte Tanrı, imparatorluk işlevini insan işlerinin üzerine koymuştur ki, böylece beklenmedik yeni bir durum ortaya çıktığında, onu düzeltip çözebilsin ve uygun usullere ve düzenlemelere tabi tutabilsin. (*Const. Tanta* 18)

Yeni imparatorluk emirnameleri bu değişimlerin bir aracı olacaktır. "Adaletin en münasip ve en kutsal tapınağını takdis eden güzel eser" (*Const. Deo Auctore* 5) *Digesta* kutsal dokunulmazlığa sahip olacaktı. Metninde yapılacak herhangi bir değişiklik cezaya tabi olacaktı; bu yasak *ligatür** ve *sig-lum*ların** kullanımına kadar uzanmaktaydı. Latinceden Yunancaya birebir çeviri yapılmasına izin verilse de, şerhler yasaktı. (*Const. Deo Auctore* 12– 13; *Const. Tanta* 21–2/*Dedôken* 21–2) *Digesta* bir kez oluşturulduktan sonra "tek bir güzel bir biçim" olarak kalacak (Const. *Dedôken,* Prolog: *"mian ... kallous idean")*, nüshaları birbirinin aynı olacak, elli kitaptan oluşması şartı mükemmelliği yansıtacak, temel bilgilerini *Institutiones* içerecekti (*Const. Omnem*).

Digesta'nın içeriğine nelerin seçileceğini ve biçimini büyük ölçüde, Iustinianus'un "yasama ve propaganda bakanı" (Honoré 1978, 69) ve ilmiyle tanınmış Gaius ile Ulpianus'un hayranı olarak bu klasik hukukçuları hukuk bilgeliğinin muhafızı olarak gören Tribonianus (ö. yak. 542) belirle-

---

3 Yunanca versiyonda: *Nomos empsychos*; bkz. Novellae, 507, satır: 9-10; Latince versiyonda: *lex animata* bkz. *Novellae*, 507, satır: 7-8. Tercümesi ve yorumu için bkz. Dvornik 1966, Cilt. 2: 722. Yaşayan yasa olarak hükümdar kavramının tarihçesi için bkz. Steinwenter Dvornik 1966, Cilt. 2: 965'te *nomos empsychos* altındaki göndermeler.

* Birden fazla harfin yahut grafemin birleştirilerek tek bir harf olarak kullanılması. Örneğin Bizans metinlerinde görülen "ȣ", Yunan "o" ve "u" harflerinin birleştirilmesiyle oluşmuştur. -çn

** Birden fazla harfin yahut grafemin birleştirilerek tek bir harf olarak kullanılması. Örneğin Bizans metinlerinde görülen "ȣ", Yunan "o" ve "u" harflerinin birleştirilmesiyle oluşmuştur. -çn

miştir. Tribonianus bu süreçte, hukukun entelektüel bir düşünme nesnesi olarak statüsünü korumuş, bunun neticesinde insanların hukuk konusunda sırf öğrenim almış kişiler olmak yerine derinlik kazanmış kişiler olması mümkün olmuştu. Tıpkı önceki imparatorların emirlerinin eski hukukçulara yasaları oluşturma ve yorumlama yetkisi vermesi gibi, Tribonianus ve meslektaşlarının yetkisi de Iustinianus'un emrinden kaynaklanıyordu, (*Const. Deo Auctore* 4 ve 6). Tribonianus'un görevlerinden biri de bir hukuk otoriterleri kanonu hazırlamaktı. Onların metinlerindeki "yanlış yazılmış" (*non recte scriptum*) materyaller düzeltilecek ve düzeltilen metin orijinal metinmiş gibi kabul edilecekti (*Const. Deo Auctore* 7). Beyan edilen amaç çelişki ve muğlaklığın giderilmesi olsa da, *Novellae*'den elde edilen bulgular Tribonianus'un yazıma dair kararlarının zaman zaman hükümdarının yararına olacak şekilde tasarlandığı, ve bunun gerçekte zenginliğe, ayrıcalığa ve güce dayanan bir yönetimin tarihsel olarak meşrulaştırılmasının bir aracı olarak hukuk anlayışına ihanet derecesinde olduğu izlenimi vermektedir. (Maas 1986, 17-28). Tribonianus'un entelektüalizminin ardında, ebedi ilkelerin bir yansıması olarak yasama ile değişken oluş alanında hukukun pratik uygulaması arasındaki ilişkiden kaynaklanan ve en net şekilde *Digesta* ve *Novellae*'de görülen bir endişe de yatıyor olabilir. (Lanata 1984, 165-245; Maas 1986, 28-31).

Son olarak, bir metin olarak *Digesta*, kendisine başvurmuş olanlara ve hâlâ başvurmakta olanlara hukukun anlamı hakkında bazı ipuçları vermiştir. Latincesi, bugün olduğu gibi altıncı yüzyıl Konstantinopolis'inde de, geçmişi ardında bırakan ileri görüşlü bir gelişimden ziyade, hukukun yüzünü geçmişe dönmüş bir süreç olarak tasarlanması anlayışına çarpıcı bir örnek sağlıyordu: Hukuk muhafazakardır. Dahası, o zamanlar her ciltte ve her nüsha arasında hattatlığa gösterilen çarpıcı özenin de yansıttığı gibi, hukuk kendi içinde tutarlıdır. Yine de bu beklenti bir sorun yaratmıştı; zira Iustinianus'un "çelişki olmamalı [...] aksine [...] tam bir uyum, tam bir tutarlılık olmalı, kimse karşı çıkamamalı" (*Const. Deo Auctore* 8) şeklindeki buyruğuna rağmen, *Digesta*'da gerçek ya da algılaya dayanan tutarsızlıklar varlığını sürdürmekteydi. Bunlardan en ünlüsü, doğa ile hukuk arasındaki ilişkiye dair iki farklı görüş olduğunun görünmesiydi: Ulpianus söz konusu olduğunda "doğal hukuk"un (*ius naturale*) "tüm hayvanlarda ortak" ama "kavimler hukuku"nun (*ius gentium*) "yalnızca insanların kendi aralarındaki hukuk" olduğu görüşü (*Dig.* I.1.1) ile Gaius söz konusu olduğunda *ius gentium*un "doğal aklın [*naturalis ratio*] tüm insanlar arasında tesis ettiği [ve] herkesin eşit ölçüde gözettiği hukuk" olduğu görüşü (*Dig.* I.1.9). Benzer şekilde, Iustinianus hukukla ilgili kendi tutumundan eminse de, *Digesta*

yöneten ile yönetilen arasındaki rızaya dayalı ilişki anlayışını korumuştur (*Dig.* I.4.1). *Digesta*'dan çıkarım yaparak hukukun çelişki kabul etmemesi gerektiği ilkesi kabul edilirse, bazı açıklamaların yapılması gerekmekteydi. Bu düşünceyle Tanrı'nın yasa koyucusuna başvurulabilirdi; ancak Batı Avrupa'da Konstantinopolis merkezli *imperium*un sona ermesiyle birlikte bu şahsiyetin tanımlanması da kendi başına felsefi sorunlar barındırmaya başlamıştır. Öte yandan, eğer *Digesta* içindeki çelişkiler asılsızsa, inceleme ve muhakeme yoluyla altta yatan uyumun ortaya çıkarılması mümkündür, bu da geniş bir yelpazedeki yorumlayıcı yaklaşımların (örneğin filolojik veya tarihsel yaklaşımların) etkili olacağı bir süreçtir. Tepkiler ne olursa olsun, sonuçları ne olursa olsun, kısmen *Digesta*'nın metin olarak tasarlanmasından kaynaklanmaktadırlar.

Ama bütün bunlar daha sonraya ilişkindir. Iustinianus, 533'te *Digesta*'yı ilan ettiğinde, sayfalarında, ilahi bir kozmosta her zamankinden daha güvenli bir şekilde konumlanmış ve kendisinin egemen sıfatıyla, Tanrı'nın vekili olarak yasa koyduğu Roma *imperium*unun yansıdığını görmekteydi.

10.2. Ortaçağ Hukukunun Türleri

Erken Ortaçağ boyunca, özellikle de on ikinci yüzyılda, hukuk çalışmaları o kadar hızlı gelişti, değişti ve genişledi ki, bazı yazarlar, biraz abartılı da olsa bir "hukuk devrimi"nden bahsetmektedir. Hukuk tarihçileri sık sık hukukun bu hızlı gelişimi ile dönemin felsefe ve teolojisi arasında bağlantılar bulma eğilimindedirler; bilhassa Petrus Abelardus (1079-1142) sıklıkla zikredilmektedir. Yine de Erken Ortaçağ filozoflarına gösterilen bu ilgi nüfuz ve kaynak, hatta hukuki gelişmelerin altında yatan "zihniyet" örnekleri olma işlevlerine odaklanmaktadır (Boureau 1992). Bunun aksine buradaki amacımız, bu felsefi gelişmeleri bu dönemdeki hukukun farklı türlerine bakarak hukuki gelişmeler bağlamına oturtmaktır.[4]

Beşinci yüzyıldan itibaren Cermen kabileleri Batı Roma İmparatorluğu'nun büyük kesimlerini ele geçirip buralara yerleştiklerinde; ekseriyetle zararın tazmini için maddi tazminatlar öngörerek husumetleri önlemeye odaklanan kendi örf-âdet hukuklarını da getirmişlerdi. İlk başta, bu hukukların uygulanması kişi esaslıydı: örneğin Gotlar ya da Franklar, Gotik yasalara ya da Frank hukukuna tabiydi; ancak bir bölgenin Gallo-Romen sakinleri Roma hukukuna göre yargılanırdı. Gerçekten de Galya'daki Burgonyalı ve Vizigot krallar, Romalı tebaaları için 506 tarihli *Lex Romana Visigothorum* ("Alarik Risalesi") gibi, daha önceki Roma materyallerine dayanan Roma hukuku koleksiyonları yayınlamışlardır. (Stein 1999, 30-2).

4 Bu hukuki bağlam içinde gerçekleşen felsefi gelişmeler için bkz. bu kitapta Bölüm 11.

Dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde (birçok yerde çok daha öncesinde), hukuk şahsilik esaslı olmaktan ziyade mülkilik esaslı hale gelmişti: Genellikle Roma hukuku ile temasından az ya da çok etkilenen örf-âdet hukuku biçimindeydi. Roma Hukuku, Roma'nın kendisinde ve Ravenna'da yürürlükte kalmaya devam etmekteydi.

Örfi hukuk yazılı olmama ve yerel olma eğilimindeydi. Ancak en erken Ortaçağ yüzyıllarında bazı hükümdarlar halklarının yasalarını yazılı hale getirmiştir: Örneğin, Roma modellerinden etkilenen Vizigotların kralı Euric'in fermanı (yak. 475); *Lex Salica* (yak. 500) ve yaklaşık 300 yıl sonra Şarlman'ın revizyonu; ve yedinci yüzyılın ortalarında *Lex Barbara Visigothorum.* Bu kanunlar hiçbir şekilde hukuk sistemi değildi. Esas olarak, farklı kişi türlerine verilen çeşitli zararlar için farklı para cezalarını en ince ayrıntısına kadar listelenmesiyle ilgiliydiler. Dokuzuncu yüzyılın sonları ile on ikinci yüzyılın sonları arasında, Avrupa'nın genelinde örf-âdet yasalarının kodifikasyonu çok küçük ölçüde gerçekleşti. Roma hukuku ile kanon hukukundaki gelişmelerden etkilenen (bkz. aşa. Bölüm 10.3 ve 10.4), hükümdarların, önceki yüzyıllardaki görmedikleri şekilde, kendilerini yasakoyucu olarak görmeye başlaması ancak on ikinci yüzyılın sonlarında gerçekleşmiştir. Avrupa'nın birçok ülkesi ve şehrinde kodifikasyonlar bunun ardından, on üçüncü yüzyılda yayınlanmıştır; ilk büyük ölçekli örnek II. Friedrich'in Sicilya yasalarını kodifiye ettiği 1231 tarihli *Liber Augustalis*'tir (Wolf 1973; 1983).

Lombardiya ve İngiltere, birbirinden farklı şekillerde, genel modelin istisnasını oluşturmaktadır. On birinci yüzyılda Pavia'da, on birinci yüzyıl *Pavia Kitabı*'nda *(Liber Papiensis)* yer alan Lombard ve Frank *capitulare*lerini*, çoğunlukla Roma hukukuna atıfta bulunarak şerh etmek üzere kurulmuş bir hukuk okulu bulunmaktaydı (Weimar 1973, 165; Stein 1999, 45). İngiltere ise en azından Alfred'in (871-901) hükümdarlığına kadar uzanan kesintisiz bir yazılı hukuk geleneğine sahipti. Normanlar 1066'da İngiltere'yi fethettiklerinde, kendilerininkinden çok daha gelişkin bir hukuk sistemi buldular. Fatihlerin kanunları Anglo-Saksonlarınkinin yerini almamış, aksine iki sistem iç içe geçmiştir (Lyon 1980, 180-99). İlk Anglo-Norman kralları büyük yasakoyucular değillerdi, ancak II. Henry (1154-1189) döneminde İngiliz örf-âdet hukuku, kral ve danışmanlarınca yönetilen kayda değer bir gelişme gösterdi. Henry, haksız yere mülke el konulması ve veraset konularıyla ilgili yeni yasalar getirmenin yanı sıra, düzenli gezici kraliyet yargıçları sistemini kurmuş ve herhangi bir özgür kişinin Kraliyet mahkemelerine erişebilmesini sağlayan iadeli buyruk* sistemini getirmiştir.

* 6 ve 9. Yüzyıllar arasında Batı Avrupa'da Frank hükümdarlar tarafından ilan edilen, genellikle bölümlere (Lat. *capitula*) ayrılmış düzenlemeler. -çn

Bunların yanında jüri sistemini kurmasıyla da tanınmaktadır. 1179 yılında mülkiyet haklarına ilişkin davalarda davalıların dövüşerek yargılanmak yerine jüri huzurunda yargılamayı tercih edebileceklerine hükmetmiştir. Henry'nin hükümdarlığının sonunda örf-âdet hukukundan türeyen ancak merkezî kraliyet otoritesine tabi olan İngiliz "*common law*"unun temelleri artık mevcuttu. (Pollock ve Maitland 1923, 136-68; Stenton 1964, 22-87; Milsom 1981, 11-36)

Vulgar Roma hukuku kalıntıları, örf-âdet hukuku ve kraliyet hukukunun yanı sıra feodal hukuk da mevcuttu. 900'den sonraki yıllarda, Karolenj İmparatorluğu'nun dağılmasından sonra merkezî iktidarın yokluğunda, yüzyıllar sonra "feodalizm" olarak adlandırılacak olan bir toprak sahipliği sistemi gelişmişti. Bu sistem Fransa'nın belirleyici özelliği olmakla birlikte İtalya, İspanya ve Almanya'nın bazı bölgelerinde (ve farklı bir şekilde de olsa fetih sonrası İngiltere'de) de uygulanmıştır. Feodalizmde şövalyeler bir lordun "fief"i olarak toprağa ve bazı yetkiler edinir ve onun "vasalı" olurlardı. Vasal, lordu için askerlik yapmak, sarayına katılmak ve acil durumlarda ona para ödemek zorundaydı. Bir vasalın soyundan gelen kişiler, fiefi ancak lorda hatırı sayılır bir miktar para ödediğinde mirasçı olarak devralabilirdi. Bu ilişki biçimi daha üst düzeyde de, büyük lordlar ile kral arasında yinelenirdi, ancak (İngiltere dışında) sadece sembolik biçimdeydi. Kralların lordlar üzerinde gerçekte çok az kontrolü vardı. Feodalizmin kendi yasaları vardı ve bunlar (Lombard hukuk geleneğinden yararlanılarak) *Libri Feudorum*'da (Fief Kitapları) kodifiye edilmişti. *Libri Feudorum* 1250 civarında yaygın biçimine ulaşmıştır, ancak orijinal versiyonu 1150 civarında Milano'da hazırlanmıştır (Weimar 1973, 166-7).

10.3. Roma Hukukunun Yeniden Doğuşu

Ortaçağ ve hatta modern hukuk tarihi, Iustinianus'un cüretkar yasama projesinden (yukarıda Bölüm 10.1'de ele alınmıştır) derinden etkilenmiştir. Sarayında Yunanca konuşulmasına ve topraklarının (İtalya ve Kuzey Afrika'nın bazı bölgelerini yeniden fethetmesine karşın) çoğunlukla Yunanistan ve Doğu'da olmasına rağmen, Iustinianus Roma hukukunu Batı'nın bazı bölgelerinde varlığını sürdürebilen bozulmuş haliyle değil, Papinianus, Iulius Paulus ve Ulpianus gibi büyük hukukçuların yazdığı üçüncü yüzyıldaki haliyle canlandırmaya karar vermiştir.

Sivil Hukuk Derlemesi'nin (*Corpus Iuris Civilis*) bazı bölümleri –*Institutiones*, *Codex*'in büyük bölümü ve *Novellae*'nin Latince bir kısaltması– Er-

---

* *Returnable writ:* Belirli adli işlemleri başlatan ve muhatabı tarafından davaya bakan kraliyet yargıçlarına üzerine ek bilgiler yazılarak iade edilen emirler. -çn

ken Ortaçağ boyunca İtalya'da biliniyordu. Ancak, Roma hukukunun en iyi hukuk çalışmalarının büyük bir bölümünü aktararak Ortaçağ'ın hukuk düşüncesini dönüştüren ve hukuku akademik bir disiplin haline getiren tek başına *Digesta* olmuştur. *Digesta*'nın yeniden keşfinin hikayesi karmaşık ve bazı açılardan belirsizdir. 1076'dan itibaren beratlarda ve hukuki kaynaklarda zaman zaman *Digesta*'nın ilk kısımlarına (sonradan *Digestum Vetus* olarak adlandırılan kısım) göndermeler bulunmaktadır; kanonik bir metin olan San Crisogonolu Gregorius'un *Polycarpus*'unda (yaklaşık 1111-1113) *Digesta*'nın sonraki kısmından (*Digestum Novum*) alıntılar vardır (Müller 1990). On ikinci yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Bulgarus'un haşiyeleri ve metinleri *Digesta*'nın ayrıntılı ve çok yönlü bir şekilde kavrandığını göstermektedir. Bulgarus, (Martinus, Jacobus ve Hugo'yla birlikte) geleneksel olarak, ikinci nesil Bologna Roma hukuku âlimleri olarak görülen "dört doktor"dan biridir.

Digesta'yı tanıtma, üzerinde uzmanlaşma ve Bologna'da buna dayalı öğretim geleneğini başlatma onuru, genellikle 1112 ile 1125 yılları arasındaki belgelerde yer alan ve geleneksel olarak Irnerius (aslında Wernerius ya da Guarnerius) olarak adlandırılan bir kişiye atfedilir. Ancak son dönemde, kanıtlar üzerinde yapılan eleştirel incelemeler Irnerius'un bir öğretmen değil, avukat olduğunu göstermektedir (Southern 1995, 274-82) ve hatta *Digesta*'ya yazdığı varsayılan *glossa*ların birçoğunun kendisine yanlışlıkla atfedildiği dahi ileri sürülmüştür (Winroth 2000, 164-8).

On ikinci yüzyılın başlarındaki Roma Hukuku bilgisi, Bologna'da bile, önceden sanıldığının aksine çok iptidai olabilir. Ancak on ikinci yüzyılın sonuna gelindiğinde Roma hukuku üzerine çalışmalar gittikçe gelişmekteydi. Bologna Avrupa'nın en önde gelen hukuk üniversitesi haline gelmiş ve öyle de kalmıştı, öte yandan Roma hukuku öğretimi Fransa, Katalonya ve İngiltere'ye de yayılmıştı; Lombard Vacarius on ikinci yüzyılın sonlarında (eksiksiz metinleri satın almaya gücü yetmeyenlere yönelik olma anlamında) *Yoksulların Kitabı* (*Liber Pauperum*) olarak bilinen, *Digesta* ve *Codex*'in sadeleştirilmiş bir baskısını hazırlamıştı (Southern 2001, 155-66). Üstatlar sadece *Corpus*'u ayrıntılı olarak şerh etmekle kalmamış, *Corpus glossa*larını** esas alarak bulgularını özetle-

---

* Lat. *doctor* göstermek, öğretmek anlamına gelen *docere* fiilinden türemiştir ve öğretici anlamına gelir. Ortaçağ'da da din öğretmeni, âlim, bilge gibi anlamlara gelir. -çn

** *Glossa*, esas olarak otorite sahibi bir metin üzerinde sayfa kenarlarına veya satır aralarına notlar almak suretiyle metnin açıklanması anlamına gelir. Ancak zaman içerisinde sadece açıklamaların veya şerhlerin toplanmasıyla *glossa*'lar müstakil eserler biçimine dönmüştür. -çn

mek, belirli konulardaki şerhleri toplamak ve farklı hocalar arasındaki anlaşmazlıkları tanıtmak suretiyle çeşitli hukuki eserler de üretmişlerdir. Ayrıca, kendilerini *Digesta*'da yer alan genel kurallar listesiyle sınırlamayarak, münferit davaların tartışılmasının altında yatan genel ilkeleri (veya "düsturları") belirlemeye çalışmışlardır (Stein 1999). 1220 ve 1240 yılları arasında Bologna'da Accursius, tüm *Corpus* için standart bir *glossa* haline gelen bir eser derlemiştir.[5]

Bir anlamda, Roma hukuku (*Corpus*'ta bulunduğu şekliyle) Ortaçağ yaşamında ve kültüründe, her bir ülkenin örfi ya da kraliyet hukukuna neredeyse tamamen zıt bir konuma sahipti. Örfi hukuk ile kraliyet hukuku üniversitelerde hiçbir zaman çalışma konusu olmamıştır (istisnası *Libri Feudorum*'un feodal hukukunun *Corpus*'a eklenmesi ve Accursius tarafından şerh edilmesidir); Iustinianus tarafından kodifiye edildiği ve Ortaçağ hukuk bilginleri tarafından yorumlandığı haliyle Roma hukuku ise, yasalar üzerinde geniş ölçüde etkili olmasına rağmen, herhangi bir Ortaçağ ülkesinin hukuku olarak doğrudan kabul edilmemiştir. Bununla birlikte, Roma hukuku, genel olarak hukuka yönelik tutumlar ve farklı ülkelerde hukukun gelişimi üzerinde derin bir etkiye sahipti; hukuk uzmanlarının Roma hukuku eğitimi almış kişiler olması eğilimi dikkate alındığında bu şaşırtıcı değildir. Roma hukuku örneği, hükümdarları kendi ülkelerinin kanunlarını kodifiye etmeye itmiş ve daha geniş anlamda, onları ve danışmanlarını hukuku genel ilkeler üzerine inşa edilmiş, rasyonel ve tutarlı bir sistem olarak görmeye teşvik etmiştir.[6]

Roma hukukunun yeniden keşfini ve akademik bir konuya dönüşmesini dikkate almadan Ortaçağ hukukunun gelişimini anlamak mümkün değildir. On üçüncü yüzyılın ortalarına gelindiğinde Roma hukuku, filozofların ve teologların hukuk hakkındaki düşüncelerini etkileyecektir (bkz. bu kitabın 11. Bölümü). Ancak o tarihten önce Roma hukukunun onlar üzerinde çok büyük etkisi olmamış gibi görünmektedir.

10.4. Kanon Hukukunun Teorik Temelleri: Gratianus'un *Decretum*'u

Hıristiyan toplulukları, dinin ilk dönemlerinden itibaren üyeleri için kurallar derlemiş (kanonlar) ve kısa süre sonra papalık emirnamleri ve kilise konseylerinin kanonları, muhtemelen altıncı yüzyılın ilk yarısındaki

5 *Glossator*lar ve hukuk yorumcuları antik ve Ortaçağ filozoflarından büyük ölçüde yararlanmışlardır. Geç Ortaçağ hukukunda metafizik düşünce hakkında bkz. Andrea Padovani'nin bu Külliyat'ın 7. cildindeki makalesi, mantık ve metafiziğin kullanımı hakkında ise bkz. aynı ciltte Andrea Errera.

6 Ortaçağ Batı hukuk düşüncesinde siyasete ilişkin daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Kenneth Pennington'ın bu Külliyat'ın 7. cildinde yer alan makalesi.

Dionysius Exiguus'un derlemesi gibi kilise hukuku derlemeleri için bol miktarda malzeme sağlamıştır. On birinci yüzyılın başlarında, kanonist Wormslu Burchard, kilise meclisleri ve kilise ayinleri prosedürü, ayinler, manastır hayatı, oruç, cinayet, kilise mahkemelerindeki usul ve çeşitli teolojik konulardan oluşan yirmi kitaplık bir *Decretum* derlemiştir. On birinci yüzyılın sonlarındaki Gregoryen reformu da kanonik koleksiyonlara yeni bir ivme ve yön kazandırmıştır.

Ancak on ikinci yüzyıldan itibaren akademik bir konu olarak ele alınan kanon hukuku, Gratianus'un eseri olan başka bir *Decretum* üzerine kurulmuştur. Bu *Decretum*'daki materyal, çoğunlukla, sadece az sayıda eski derlemeden alınmıştır (Winroth 2000, 15-7). Eserin yeniliği ve önemi, kanonların düzenlenme ve işlenme şeklinde yatmaktadır. Resmî başlığı olan *Çatışan Kanonların Uyumu*'ndan *(Concordia Discordantium Canonum)* da anlaşılacağı üzere bu *Decretum*, görünüşte birbiriyle çelişen metinleri bir araya getirme ve bunların nasıl uyumlu hale getirilebileceğini gösterme çabasındadır. Gratianus, bu amaçla, alıntıladığı metinlerin altında yatan savlar silsilesini ortaya çıkarmak için kendi yorumlarını (*dicta*) ekler.

Kişi olarak Gratianus'un gizemi, Irnerius'unkinden sadece biraz daha azdır. Önceden, Bologna'da bir manastırda öğretmenlik yapan bir Camaldoli keşişi olarak anlatılırdı. Modern araştırmalar (Noonan 1979) bu nitelemenin temelsiz olduğunu göstermiştir. Belge niteliğindeki tek güçlü kanıt, onun 1143 yılında Venedik'teki bir davada papalık elçisi tarafından danışılan bir akil adam olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte, derlenen kanıtlar –(aksi görüş için bkz. Southern 1995, 303-4)– Gratianus'un hukuk öğrettiğini, ancak avukatlık da yapmış olabileceğini göstermektedir (Winroth 2000, 7-8). Modern akademi, 1160'lardan itibaren Gratianus'a atfedilen *Decretum*'un gerçekten tamamen ona ait oluşunu ve geleneksel olarak yaklaşık 1140 yılına tarihlenmesinin doğruluğunu da sorgulamıştır. Kaynak olarak kullanılan kanonik derlemelerde bulunanın ötesinde bir Roma hukuku bilgisini gösteren pasajlara özellikle dikkat edilmiştir, zira bunlar eserin orijinal planına uymuyor gibi görünmektedir (Vetulani 1946-1947; 1955). En güncel hipoteze göre (Winroth 2000), *Decretum*'un her ikisi de Bologna'da üretilmiş iki nüshası vardır. El yazmalarından yeniden bir araya getirilebilen ilki gerçekten de Gratianus tarafından yazılmış ve 1140 civarında tamamlanmıştır. Elimizdeki metinde bulunan kanonların sadece yarısını içerir ve *Kutsama Üzerine* (*De Consecratione*) başlıklı son bölümü içermez. İlk nüshada *dicta*'lar daha nettir ve savları takip etmek daha kolaydır. Kabul edilen metnin temeli olan ikinci nüsha en geç 1158 öncesinde hazırlanmıştır; diğer hususların yanı sıra, Roma hukukunun ilk nüshaya nazaran

çok daha incelikli bir şekilde kavrandığını gösteren eklemeler muhtemelen Gratianus'un kendisine ait değildir.

Decretum'un yayımından kısa bir süre sonra, eser üzerine yorumlar/şerhler yapılmaya başladı. On ikinci yüzyılın sonlarında Bolognalı "*decretist*-lerden" (bu yorum çalışmalarını gerçekleştirenlere verilen ad) önde gelen ikisi Rufinus ve Huguccio'dur; Étienne de Tournai on ikinci yüzyılın sonlarında Paris'te *Decretum*'u yorumluyordu; Renanya ve Oxford'da da *decretist*ler çalışmalarını sürdürüyorlardı. On üçüncü yüzyıldan itibaren kanon hukuku çalışmaları sadece Bologna'daki üniversitede değil, Paris ve Oxford üniversitelerinde de gelişti. Roma hukukunun aksine, kanon hukuku sabit, tamamlanmış bir bütün değildi ve *Decretum*, her zaman yetkeli kalmasına rağmen, özellikle on ikinci yüzyılın sonlarından itibaren papalar, kararnameleri aracılığıyla yeni zinde yasakoyucular haline geldiğinden, hızla güncelliğini yitirdi. Bernardus Papiensis'in *Breviarium Extravagantium* (*Yeni Kararnamelerin Özeti*) (1188-1192) ve *Liber Extra* (*Yeni Kaynaklar Kitabı*) (1234) gibi derlemelerde bir araya getirilen bu kararnameler, yorum için taze malzeme sağladı. Kanon hukukunun konumunun Roma Hukukununkinden farklı olduğu bir başka yön daha vardı. Kanon hukuku gerçek, güncel bir hukuktu. Başta din adamları, haçlılar, öğrenciler, yoksullar, dullar, yetimler, Yahudiler ve gezginler olmak üzere belirli sınıflar ve belirli alanlar –örneğin dinî törenler (evlilik dahil), yeminler ve vasiyetler– kanon hukukunun yetki alanına giriyordu (Trusen 1973, 483-7); karmaşık ve hiyerarşik bir kanon mahkemeleri ve papalık yargıçları sistemi vardı (Brundage 1995, 120-53).

Kanon hukuku ile filozofların ve teologların hukuki düşünceleri arasında yakın ilişki vardı. Örneğin, *Decretum*'un son halinin bilinen en eski kullanıcısı Petrus Lombardus, 1150'lerin sonunda, sonradan üniversitelerin standart teoloji ders kitabı haline gelen, *Hükümler*'i [*Sententiarum*] yazmıştır. *Hükümler* sayesinde eğitimli her üniversite teoloğu *Decretum*'un bazı yönlerine dair bilgi sahibi olmuştur. En eski *Decretum* yorumcularından biri olan Rolandus (bir zamanlar sanıldığının aksine Papa III. Alexander olan Rolandus değil (Noonan 1977)) aynı zamanda Petrus Abelardus etkisindeki bir dizi teolojik *Hükümler*'in de yazarıydı. Bununla birlikte, özellikle Abelardus'un Gratianus üzerindeki etkisi gibi belirli etkileşimler hakkındaki iddialara ihtiyatlı yaklaşılmalıdır (bu noktayla ilgili daha fazla tartışma için bkz. bu kitapta 11. Bölüm, Kısım 11.3.5).

10.5. Ortaçağ Kanon Hukuku ve Haklar

Kanon hukukunun sistematik olarak incelenmesi 1140 yılı civarında Gratianus'un *Decretum*'uyla başlamıştır. Bu eserin ortaya çıkışını takip eden

altmış yıl, Gratianus'un eserinin güçlü ve zayıf yönlerini analiz etmeyi kendilerine iş edinen bir grup yorumcunun, "*decretist*lerin" ortaya çıkışına tanıklık etmiştir. On ikinci yüzyılın ortaları ve sonları, on üçüncü yüzyıl boyunca devam eden bir süreç olarak, hüküm süren papalar tarafından çok sayıda kararnamenin yayımlanmasına da tanıklık etmiştir. On üçüncü yüzyıl boyunca, olguya özgü olma ve genel ilkeyi ifade etmeyi bir arada bulundurmaları açısından *Miranda v. Arizona* (384 U.S. 436 [1966]) gibi bir davada mevcut olan yargısal hukuk yaratma biçimiyle karşılaştırılabilecek olan bu kararnameler, "*decretalist*ler" olarak bilinen kendi yorumcu grubuna sahip olan derlemeler halinde toplanmaya başladı. *Decretist*lerin ve *decretalist*lerin temsil ettiği muazzam yaratıcı etki on dördüncü yüzyılın ortalarına kadar devam etmiş ve "kanon hukukunun klasik çağı" olarak tanınmaya başlamıştır (Brundage 1995).

Bireysel hak fikrinin Latince *ius* sözcüğüyle sistematik olarak ilk birlikteliğine, bu klasik çağda rastlanmaktadır (daha önceki kullanımlar için bkz. bu kitabın 6. Bölüm, 6.6. Kısmı). *Ius*, tercüme edilmesi çok güç bir sözcüktür. Bununla birlikte, genel anlamda, terimin bir hukuk sistemine veya aşkın adalet ilkelerine atıfta bulunduğu nesnel bir anlam ile bireysel hak veya yetkiye ilişkin öznel bir anlam arasında ayrım yapmak mümkündür. Bu öznel *ius* anlayışının da doğal hukuk temelinden kaynaklandığı düşünülebilir. Gerçekten de, *ius naturale*'nin (tipik olarak "doğal hukuk") bireylerin doğal haklarını ifade etmek için ilk kullanımlarının izinin *Decretum*'un ortaya çıkışından yirmi yıl kadar sonra yazan *decretist* Rufinus'a kadar izlenebileceği ortaya konmuştur (Tierney 1989, 615, 632-6; Tierney 1992).

On üçüncü yüzyıl *decretalist*leri bu öznel hakkı gerçek kişiliğin ehliyetleri ve yetkileri açısından açıklamış ve böylece *ius* terimini, onu gelişmekte olan bir öznellik dağarcığına dahil eden çok çeşitli eşanlamlı kavramlarla ilişkilendirmişlerdir. Sonuç olarak, *ius* kelimesi bazen "yapabilme" (*facultas*), bazen "egemenlik/iktidar/güç/yetki" (*potestas*), bazen "özgürlük" (*libertas*) ve bazen de "bağışık olmak" (*immunitas*) ile ilişkilendirilmiştir (Reid 1996, 295, 312-31).

*Decretalist*ler hakların aktif ve pasif biçimleri arasında da ayrım yapmıştır. On üçüncü yüzyıl *decretalist*lerinin en önemlileri arasında yer alan Bernardus Parmensis ve Hostiensis [Henricus Segusio], pasif ve aktif "seçme hakları" (*ius eligendi passive* ve *ius eligendi active*) arasında ayrım yapmıştır. Bunlardan ilki seçilme hakkı iken, ikincisi söz konusu hakkın kullanılmasının gerektirdiği özgürlüğü de içeren seçme hakkıdır (Reid 1996, 307-12). Tuck (1979, 13-5) kanonik haklar sisteminin pasif hak kavramı etrafında inşa edildiğini iddia etmektedir. Öte yandan, aslında, kanonistlerin çok

çeşitli hukuki durumları tanımlamak için hakların hem aktif hem de pasif yönlerini kullanabildikleri açıktır.

Kanoncu hak kullanımları, Hohfeld (1923, 23-64) tarafından geliştirilen kategoriler ve bağıntılar açısından da incelenebilir. Bir ödev ile bir hak arasındaki bağıntıya örnek olarak, kanonistlerin Hıristiyan hayırseverliğinin yoksulların ihtiyaçlarını karşılama yükümlülüğü ile yoksulların çok zor durumda kaldıklarında yaşamlarını sürdürmek için gerekli olanı alma hakkı arasında önerdikleri yakın bağıntı gösterilebilir. Yetki ile hak sahibi olmama arasındaki ilişki, seçme hakkına sahip olanlara önemli teminatlar sağlayan ve bu hakka sahip olmayanları katılımdan itinayla dışlayan kanonik seçim hukukuna bakılarak gösterilebilir. İktidar/erk ile sorumluluk arasındaki ilişki, efendinin (*dominus*) belirli hakları temsilcisi olan vekile devrettiği ve vekilin seçim ve kararlarının daha sonra müvekkili bağladığı vekalet hukukunun gelişiminde görülmektedir. Bağışıklık ile yetkisizlik arasındaki ilişki, papalık tarafından yerel manastırlara muafiyet bahşedilmesinde bulunabilir. Yerel denetimden muafiyet, manastırların papalığın himayesi altında gelişmesini sağlamış ve çeşitli şekillerde "hak" veya "özgürlük" olarak adlandırılmıştır (Reid 1991, 37, 59-72).

Kanonistler için hak, belirsiz ya da ikincil bir kavram değildi. Aksine, hukukun büyük bir bölümünün temel düzenleyici ilkesiydi. Kanonik haklar dağarcığının kapsamı ve etkisi, geleneksel olarak hem kamu hukuku hem de özel hukukla ilişkili alanlarda tespit edilebilir. Üç örnek bu noktayı açıklamaktadır: (1) seçimler, (2) savaş yetkisi ve (3) hane/aile içi ilişkiler.

(1) Seçimler ilk dönemlerden itibaren kilise yaşamının bir parçası olmuştur. Elçilerin İşleri (6:1-6) Kudüs'teki ilk Hıristiyan topluluğunun Yunanca konuşan üyelerine hizmet etmek üzere diyakozlar seçtiğini belirtir. Piskoposların seçimi üçüncü yüzyıldan beşinci yüzyıla kadar patristik kilise* yaşamının önemli bir parçası olmaya devam etmiştir. Aziz Cyprianus (ö. 258) piskoposların seçiminin halkın katılımını gerektirdiğini yazmış; sözcük seçimini Roma Cumhuriyeti'ndeki meclislerin uygulamalarından ödünç alarak, bu sürece *suffragium* ("seçim/oylama") adını vermiştir (Reid 1998, 150, 154-5).

Aziz Martin'in Tours piskoposu olarak seçilmesi örneğinde olduğu gibi, halkın katılımı bazen oldukça yoğun olabiliyordu. Martin mucizeler yaratan biri olarak ünlenmiş kutsal bir kişiydi ve Tours civarında ikamet ediyordu. 370-372 yılları arasında, piskoposluk makamının boş olduğu bir dönemde, şehrin cazibesine kapılmış ve sonrasında bir nevi halk ayaklanmasıyla piskopos ilan edilmiştir. Biyografi yazarı, "sadece o şehirden değil,

* Kilise babaları dönemi. -çn

çevredeki topluluklardan da inanılmaz bir kalabalığın ona *suffragia*'larını vermek için toplandığını" anlatır (Reid 1998, 150, 154-5). Martin, halkın doğrudan katılımıyla Tours piskoposu olmuştur.

Öte yandan hem Cyprianus'un yazdıklarında hem de Martin'in seçimine dair anlatılarda eksik olan şey, gerçek anlamda bir seçimlere katılma hakkı anlayışıdır. Seçimlerin halk ayaklanmaları şeklinde olması mümkündür, ancak kaynaklarda bu kişilerin bireysel oy kullanma hakkını kullandıklarının düşünüldüğüne dair bir kanıt yoktur. Bu durum, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda, piskoposların seçilmesi yönündeki teolojik gerekliliğin yeni ortaya çıkan haklar dağarcığıyla birleşerek hukuki biçimde ifade edilen bir "seçme hakkı" (*ius eligendi*) ortaya çıkardığı zaman köklü bir şekilde değişmiştir.

Seçme hakkını kullanabilen topluluk büyük ölçüde daraltılmıştır. Artık bu topluluk genel olarak toplumu değil, kilise içindeki ihtisaslaşmış, ortak karar alan [kolejyal] organları (papayı seçme hakkına sahip olan kardinaller heyetini ve piskoposları seçme hakkına sahip olan katedral meclisini) kapsıyordu. Ancak bir yandan topluluk büyük ölçüde kısıtlanırken, diğer yandan hakkın kendisi de bildirim yükümlülükleri ve seçmenlerin her türlü baskı ya da korkutmadan korunması gerekliliği şeklinde çeşitli usuli güvencelerle korunmaya başlandı. Şiddet ve hatta gözdağı, bir seçimi geçersiz kılmak için yeterliydi (Reid 1998, 1609).

Üç rakibin papalık tahtına yükseldiğinin görüldüğü Büyük Bölünme'yi onarmak için toplanan Konstanz Konsili'nde (1414-1418), en azından bir teorisyen, seçme hakkını krizi çözmenin bir yolu olarak görüyordu. Kardinal ve öncesinde Paris'te bir teoloji profesörü olan Pierre d'Ailly, sadece rakip papaların değil, aynı zamanda rakip kardinaller heyetlerinin de bulunduğu, dolayısıyla kimin papa seçme hakkına sahip olduğunu kimsenin bilmediği bir durumla karşı karşıya kaldığında, son tahlilde bu hakkın çeşitli şekillerde Roma halkına ve evrensel kiliseye ait olduğunu ileri sürdü. Sonrasında, Kutsal Ruh'un ilhamıyla ve tüm kilisenin temsilcisi olarak faaliyet gösteren Konsil, yeni papayı seçme işini sürdürdü. Bu şekilde, kanonik seçme hakkı, gelişmekte olan temsil ve rıza teorileriyle ilişkilendirilmeye başlandı (Reid 1998, 169-74).

(2) Savaş yetkisinin hukuki kavranışı da benzer bir dönüşüm geçirmiştir. Augustinus temel olarak şahsi meşru savunma hakkı olmadığını öğretmişti. Şiddetin *libido* (en iyi çevirisiyle tutkulu, günahkar arzu) içerdiğini ve bireylere kesinlikle yasaklanması gerektiğini, zira kendi hayatlarımız da dahil olmak üzere bu dünyadaki şeyler yerine aşkın ruhani iyileri tercih etmemiz gerektiğini savunuyordu. Bununla birlikte Augustinus, Hı-

ristiyan hayırseverliği ilkelerine atıfta bulunarak kamunun can almasına izin vermiştir: Komşu sevgisi ve kamu düzenini koruma ihtiyacıyla hareket eden devlet yetkilileri, daha büyük günahları engellemek için savaş sırasında insan öldürme yetkisi verebilir. Ancak bu "haklı savaş" anlayışına göre savaş, erdemli ya da övgüye değer bir davranış değil, trajik bir gerekliliktir (bkz. bu kitabın 8. Bölümü, 8.6. Kısım).

Ortaçağ hukukçuları Augustinus'un haklı savaş ilkelerine ilişkin değerlendirmelerinden büyük ölçüde yararlanmıştır; bununla birlikte, kanonistler, özellikle de *decretist*ler, onun teolojisini Roma hukuku temelinde geliştirdikleri meşru müdafaa hakkı kavramıyla sentezlemişlerdir. Savaş açma yetkisinin kendisi ("kılıç hakkı" (*ius gladii*), "savaş açma hakkı" (*ius inferendi bellum*) ya da "savaş hakkı" (*ius ad bellum*) gibi çeşitli şekillerde) bir hak olarak adlandırılmaya başlanmıştır.

On üçüncü yüzyıl *decretalist*leri haklar kategorisini savaşı sınırlandıracak araçlar önermek için kullanmışlardır. Papa IV. Innocentius (1243-1254) savaş hakkını feodal bir üstü olmayan prenslerle sınırlamaya ve böylece sayısız yerel feodal beylerin birbirlerine karşı silaha başvurmasını yasaklamaya çalışmıştır (Russell 1976, 383, 386-8). Hostiensis ise tüm Avrupa Hıristiyan âleminin hukuken belirli bir akrabalık hakkı veya hukuku (*ius cognationis*) ile birbirine bağlı olduğunu ve tek tek prenslerin bu haktan feragat etme ehliyetine sahip olmadığını iddia etmiştir. Dolayısıyla, onun anlayışına göre, Avrupa prenslerinin feodal sadakatsizlik suçu olan *diffidatio*'yu (*Summa* I.4) işlemeden kardeş kavgasına girişmeleri genel olarak yasaktır, ancak bazı savaş biçimlerine, özellikle de "Roma Savaşı"na, yani "inancın merkezi" (*caput fidei*) olan Roma'nın inançsızlara (*infideles*) karşı yürüttüğü haçlı seferlerine izin verilmesi mümkündü.[7]

Bununla birlikte, Roma savaşına yapılan atfın da gösterdiği gibi, haklar söylemine dayanmak, savaşın trajik bir gereklilik olarak değil, olumlu bir iyi olarak meşrulaştırılmasına da yol açmıştır. Savaşa dair bu türden hak temelli düşünce, sonraki değerlendirmeleri derinden etkilemiş ve savaşın erdemli bir davranış olarak görülmesine katkıda bulunmuştur. Savaş hukuku üzerine ilk gerçek incelemenin yazarı olan Johannes de Legnano (yaklaşık 1320-1383), savaş açma hakkının barışı korumak ve kötüleri cezalandırmak gibi belirli olumlu amaçlara hizmet etmesi için Tanrı tarafından insanlığa verildiğini öne sürmüştür (Brundage 1995, 218). Bu şekilde, savaş hakkı, toplumun kendisini aşırı isyan ve ihtilaflardan arındırmasına imkan vermesi açısından hem ilahi planla hem de doğal hukukla uyumluydu. Hatta Legnano, toplumun rahatsızlıklarının "kötülük yapanlara karşı

7 Bkz. Hostiensis 1581, *De homicidio voluntario* c. 1, v. *diffidatus*.

yok edici ve köklerini kazıyıcı bir savaş ilacı" ile tedavi edilebileceği fikrini desteklemekteydi (*De Bello*, *De Represaliis*, et *De Duello*, 85-6).

(3) Hak kavramı kanonik özel hukukun gelişiminde de önemli bir rol oynamıştır. Hane içi ilişkiler buna örnek gösterilebilir. Kanon hukukuna göre baba, karısının "başı" idi ve hanesini yönetme hakkına sahipti; bu yetkiye "babalık egemenlik hakkı" (*ius patria potestatis*) deniyordu. Ancak bu hakka sahip olmak, babanın despotça yönetme hakkına sahip olduğu anlamına gelmiyordu. Baba, çocuklarının ve eşinin karşıt hak iddiaları talepleriyle kısıtlanıyordu. Çocuklar, iaşelerinin sağlanması temel hakkına sahipti. Klasik Roma hukukunda izin verilenin aksine, ölmeye terk edilemezlerdi. Dahası, babalarının mirasının paylaşılmasında bir ölçüde pay sahibi olma hakları vardı; bu hakkın doğadan kaynaklandığı söylenirdi (*ex natura*).

İlahi plan birçok açıdan kocanın evinin efendisi ve karısının sevgi dolu ama sert koruyucusu ve yöneticisi olmasını gerektirirken, evlilik borcu söz konusu olduğunda önemli bir istisna kabul edilmiştir. Korint'teki Hıristiyan topluluğuna yazan Pavlus şöyle demişti: "Koca karısına, kadın da kocasına hakkını versin. Kadının kendi bedeni üzerinde hakkı yoktur, kocasına aittir; kocanın da kendi bedeni üzerinde hakkı yoktur, karısına aittir" (1 Korintliler 7:3-4).

Pavlus Yunanca *opheile* ("yükümlülük") terimini her iki tarafın da birbirine evlilikten kaynaklanan borcunu tanımlamak için kullanmıştır. Vulgata, bu terimi *debitum* ("borç") olarak çevirirken bu anlamı korumuştur. Ancak on ikinci ve on üçüncü yüzyıl kanonistleri bu ahlaki yükümlülüğü bir hakka *(ius coniugale)* dönüştürmüş ve bu hakkı evlilik ilişkileri değerlendirmelerinin temeli haline getirmişlerdir (Reid 2002, 471, 499-511).

Kanonistler açısından bu hakkın ne zaman ortaya çıktığı tartışmalıdır. Bu süreçte, bir evliliği zorla gerçekleştirme hakkının olup olmadığını sorgulamışlardır. Bu değerlendirmedeki biçimsel eşitlik son derece tek taraflı ve acımasız sonuçlara yol açmıştır. Bazı kanonistler bu soruya müspet yanıt verirken, Aquinas hukuk dilini kullanarak menfi yanıt vermiştir. Aquinas "Zorla cinsel birleşme evlilik içi tecavüz anlamına mı geliyor?" diye soruyordu. Ne de olsa, bir nişanlının eşi üzerinde bir tür hakkı (*aliquod ius*) olduğu düşünülebilmekteydi. Aquinas en nihayetinde, bu şekilde davranan bir kocanın eşini zorlayarak ölümcül bir günah işlediği sonucuna varmıştır, ancak bu dava dünyevi bir mahkemede değil, Tanrı katında görülmelidir (Reid 2002, 501-5).

Bununla birlikte, başka durumlarda, kanonistler *ius coniugale*'nin karı ve kocaya cinsel ilişkide radikal bir eşitlik bahşettiğini düşünmüşlerdir. Karı da koca da diğer taraftan cinsel tatmin talep edebilirdi ve diğer taraf

reddetme özgürlüğüne sahip değildi. Feodal beyler gibi üçüncü tarafların bu hakka müdahale etmesi yasaktı. *Ius coniugale*, evliliğin kutsal bağı süresince varlığını sürdüren bir doğal hak olduğu için, eşlerden birinin cüzzam hastalığına yakalanması durumunda bile ortadan kalkmazdı. Gerçekten de sağlıklı eş, hasta eşin ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlüydü (Reid 2002, 505-11).

Haklar, Ortaçağ kanon hukukunun geri kalanında da çoğunlukla temel düzenleyici ilke olarak kullanılmıştır. Bazı kanonistlere göre kafirlerin kendi kendini yönetme hakkı vardı. Kilisenin tüm teşkilatı) papa, piskoposlar, manastırlar, kardeşlikler, cemaatler ve benzerlerinden oluşan kurumsal yapısı) gerçekten de iç içe geçmiş bir haklar ve ödevler ağıydı. Yoksulların geçimini sağlamaktan; alım-satım, kiralama veya intifa hakkı sözleşmeleri yapmaya kadar özel ekonomik ilişkiler hukukunun büyük kısmı da haklar açısından ele alınmıştır. Bu kavramların kullanılma biçimleri ve ortaya konan argüman biçimleri, Batı'nın haklar geleneğinin daha sonraki biçimi üzerinde muazzam bir etkiye sahip olmuştur.

İleri Okumalar

Corpus Iuris Civilis'in sık sık yeni baskısı yapılmıştır: 1. Cilt Krueger'in *Institutiones* ve Mommsen ile Krueger'in *Digesta* edisyonlarından; 2. Cilt Krueger'in *Codex Iustinianus* edisyonundan; 3. Cilt Schoell ve Kroll'un *Novellae* edisyonundan oluşmaktadır. *Institutiones*'in Birks ve McLeod (Latince metin ilaveli) ve *Digesta*'nın Watson (Latince metin ilaveli 4 cilt; Latince metinsiz 2 cilt) tarafından yapılan mükemmel çevirileri bulunmaktadır. Scott tarafından yapılan *Codex* ve *Novellae* çevirileri, elimizde bulunan tek İngilizce çeviriler olmakla birlikte, genel olarak güvenilmezdir. Buna ek olarak, Scott ardışık numaralandırma kullandığı fakat zaman zaman Yunanca materyalin çevirisini ihmal ettiği için, onun numaralandırması Berlin nüshasının numaralandırmasına her zaman denk düşmemektedir.

Dvornik 1966, erken dönem Hıristiyan ve Bizans siyaset felsefesinin klasikleşmiş bir incelemesidir. Roma hukuk tarihi için Jolowicz ve Nicholas 1972'ye ve 6. Bölümün ileri okuma önerilerine bakınız. Geç Roma ve Bizans hukuku üzerine değerli eserler olarak Haldon 1997, 254-80, Liebs 2000, Nicol 1988, Pieler 1978, Scheltema 1967 ve Kazhdan ve Talbot 1991'deki çok sayıda madde sayılabilir.

Lanata 1984, Iustinianus kodifikasyonu üzerine değerli ve kışkırtıcı bir çalışmadır. İtirazlar için bkz. Waldstein 1994. Steinwenter 1946'nın *nomos empsychos* hakkındaki geniş kapsamlı değerlendirmesi mükemmeldir. Browning 1971, Iustinianus ve dönemi hakkında yetkin ve keyifli bir açık-

lama sunar. Honoré 1978, Tribonianus ve tüm Iustinianus yasama külliyatı üzerine parlak ve çığır açıcı bir çalışmadır. Maas (1986), hukukun Iustinianus'un kendi amaçları için kullanıldığını göstermekte ve Iustinianus kodifikasyonu ve Hıristiyan düşüncesi ilişkisini doğa bağlamında tartışmaktadır. Bu konularda ve daha fazlası için Humfress 2005 ve Pazdernik 2005'in dikkatle okunmasında yarar vardır.

Ortaçağ hukukunun çeşitli yönleri üzerine, yaklaşık 1100'den sonraki döneme dair oldukça teknik kapsamlı bir inceleme Coing 1973'te yer almaktadır. Berman 1983'ün okunması daha kolaydır ve geniş kapsamlıdır, ancak dengeli, giriş niteliğinde bir açıklama sunamayacak kadar kendi tezini sunma kaygısı taşımaktadır. İngiltere üzerine Pollock ve Maitland 1923 hâlâ değerlidir. Stein 1999, Roma hukuku üzerine yetkin ve özlü bir inceleme sunmaktadır. Kuttner 1982, on ikinci yüzyılda Roma hukukuna ve kanon hukukuna çok kısa ama ustaca bir genel bakış sunmaktadır. Brundage 1995 kanon hukuku üzerine iyi ve kısa bir inceleme sunarken, Gaudemet 1993 kaynaklara ve en yeni bibliyografyaya mükemmel ve yararlı bir giriş sunmaktadır. Kanon hukukunun içeriği için Le Bras, Lefebvre ve Rambaud 1965 en iyi genel açıklama olmayı sürdürmektedir. Winroth 2000, Gratianus'un *Decretum*'u hakkında önemli bir düzeltme tezi ileri sürmektedir. Rashdall 1936, cilt 1, bölüm. 4 Bologna'da ve diğer üniversitelerde hukuk biliminin yeniden canlanışını anlatır.

Bu bölümde değinilen konuların daha kapsamlı incelemesi için bu eserin 7. cildine bakınız: Peter Stein Romalı hukukçuların hukuk anlayışı üzerine, Andrea Padovani Geç Ortaçağ hukukunun metafizik düşüncesi üzerine, Andrea Errera *glossa* yazarları ve yorumcularının hukuk biliminde mantığın rolü üzerine ve Kenneth Pennington Batı Ortaçağ hukukunda siyaset üzerine.

On Birinci Bölüm

SKOLASTİK HUKUK FELSEFESİNİN YÜKSELİŞİ

John Marenbon[1]
Türkçesi: *Halil Kökcü*

11.1. Skolastik Geleneğin Entelektüel Kaynakları

11.1.1. Felsefe ve Teoloji İçin Ana Kaynaklar: Bir Taslak

Ortaçağ felsefesi ve teolojisinin ana kaynakları iki gruba ayrılır: on ikinci yüzyılda kullanımda olanlar –birçok durumda 800 veya öncesinden beri mevcutlar– (bunlara "eski kaynaklar" diyeceğim) ve yaklaşık 1130'dan 1280'e kadar mevcut olanlar (bunlara "yeni kaynaklar" diyeceğim).

Eski kaynakların en büyük kısmı kilise babalarının eserlerinden [Patristik eserlerden] (ve tabii ki Kitab-ı Mukkaddes'ten) oluşuyordu. Ortaçağ'ın başından itibaren Latin Kilise Babalarının eserlerinin çoğu ve Yunan Kilise Babalarının Latinceye çevrilmiş bazı yazıları ciddi bir şekilde çoğaltılmıştı. Özellikle Augustinus dikkatle incelenmiş ve farklı farklı da olsa muazzam bir etkiye sahip olmuştur. Bununla birlikte, bu Patristik eserler okullarda ders kitabı olarak kullanılmadı. On ikinci yüzyıla kadar olan dönemdeki okul müfredatı, daha ziyade, yedi temel bilimden oluşan geç antik modele dayanıyordu: "*trivium*"un üç sözel bilim dalı (gramer, mantık ve retorik) ve "*quadrivium*"un dört matematiksel bilim dalı (aritmetik, geometri, müzik ve astronomi). En popüler ders kitaplarından biri olan ve bir beşinci yüzyıl paganı Martianus Capella'nın kaleme aldığı *Merkür ile Filolojinin Evliliği Üzerine (De Nuptiis Mercurii et Philologiae)* adlı alegorik *prosimetrum*da bu bilim dallarının her biri kısaca açıklanmaktadır. Bununla birlikte, on ikinci yüzyılın sonuna kadar okullarda çoğunlukla *trivium* üzerinde durulmuştur. Üç sözel bilim dalının her birine ait çok sınırlı sayıda eski veya geç antik ders kitabı vardı. Dilbilgisi için Aelius Donatus ile Priscianus Caesariensis'in eserleri vardı; retorik, Cicero'nun *Buluş Üzerine* (*De Inventione*) ve Cicero'ya atfedilen (Sahte Cicero) *Herennius'a Retorik* (*Rhetorica ad Herennium*) temelinde incelenmiştir. Mantık için Porphyrios'un [*Mantığa*] *Giriş* (*Isagoge*) eseri ile Aristoteles'in Boethius (ö. yak. 524) tarafından çevrilmiş Kategoriler'i ve *Yorum Üzerine*'si, ayrıca Boethius'un şerhleri ve kendi mantık ders kitapları vardı. Bunların yanında, dilbilgisi eğitiminin bir parçası olarak

1 Aksi belirtilmedikçe tüm çeviriler yazara aittir.

(klasik şairlerin çalışmalarıyla birlikte) sıklıkla incelenen üç felsefi metin bulunuyordu: Calcidius tarafından yapılan çeviride Platon'un *Timaeus*'unun bir parçası ve onun yorumu, Boethius'un *Felsefenin Tesellisi* ve Macrobius'un Cicero'nun *Scipio'nun Rüyası* üzerine yorumu. Her üç eser de Platoncu öğretilerin aktarılmasında önemliydi: Macrobius, Plotinus'tan etkilenmiştir ve Boethius, bir Hristiyan olmasına rağmen, en azından yüzeysel olarak, pagan bir Platoncu'ya ait olabilecek bir tarzda yazmıştır.

İncil üzerine yorumlar yazılmasına ve doktrin tartışmalarının (aşağıda Bölüm 11.2'de tartışılan bir örnek dahil) teolojik konular hakkında düşünmeyi teşvik etmesine rağmen, teoloji 1100'den önce bu şekilde çalışılmamıştır. On ikinci yüzyılın başlarında, Laon'da ve ardından Paris'te çalışan bilginler, Hıristiyan doktrini hakkında daha sistematik bir şekilde düşünmeye başladılar. On ikinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde, teolojik sorular çok geniş bir mantıksal karmaşıklıkla tartışılıyordu ve bir anlamda İncil teolojinin ders kitabı olsa da bazı düşünürler rehber olarak Boethius'un kısa teolojik incelemelerine de döndüler.

Yeni kaynakların en eskisi, yaklaşık 1130'dan itibaren okunmaya başlayan Aristoteles'in geriye kalan mantık çalışmalarıydı (*logica nova*). Yavaş yavaş, Aristoteles'in diğer eserlerinin neredeyse tamamı Latinceye çevrildi. Bu yeni metinlere daha fazla ulaşabiliyor olması, Paris'in dağınık bir şekilde düzenlenmiş okullarının bir üniversiteye dönüşmesiyle aynı zamana denk geldi. Bu okullar öğrencilerin temel bilimler fakültelerine başladığı ve daha sonra birkaçının daha yüksek ilahiyat, (kilise/dinî) hukuk veya tıp gibi bir fakülteye gittiği yerlerdi. On üçüncü yüzyılda Alpler'in kuzeyindeki diğer büyük üniversite olan Oxford'un da genel olarak benzer bir yapısı vardı. 13. yüzyılın başlarında Paris'teki temel bilimler fakültesinde Aristoteles'in mantık dışı eserlerinin çalışılmasına yönelik yasaklar olmasına rağmen, yüzyılın ortalarında burada ve Oxford'da Aristotelesçi bir müfredat benimsenmişti. Yeni elde edilen Aristoteles metinleriyle bağlantılı olarak, İslam dünyasının en büyük iki Aristotelesçisi olan on birinci yüzyıldan İranlı İbn Sînâ ve on ikinci yüzyıldan Kurtubalı İbn Rüşd'ün şerhlerinin Latince çevirileri yapıldı. (bkz. bu kitapta 9. Bölüm). Aristoteles'in mantık harici çalışmaları, Latin Batı'da bilinmeden çok önce Arap dünyasında mevcuttu. Bazı Aristoteles metinlerinin Arapçadan yapılan çevirileri kısa süre sonra Yunancadan yapılan çevirilerle değiştirilirken, İbn Sînâ ve İbn Rüşd, Aristoteles'in anlaşılmasında merkezî role sahiptiler. Gerçekten de 13. yüzyılın başlarında, Aristoteles okurları, otantik olarak Aristotelesçi olan herhangi bir şeyden çok, İbn Sînâcı görüşleri yansıtmaya daha yatkındı. Buna karşılık, şerhler (veya şerhlerle ilgili metinler) dışında herhangi bir

Arap felsefi eserine çok az ilgi vardı. Ancak Yahudi filozof İbn Meymûn'un *Aklı Karışıklar İçin Rehber* (Arapça yazılmıştır) Latin teologlar tarafından tercüme edilerek okunmuştu. Platon'un çalışmaları hakkındaki bilgi, *Timaeus*'un ötesine zorlukla ilerledi. Ancak, Proklos'un *Teolojinin Ögeleri*'nin (*Elementatio theologica*) başlangıcının uyarlanmış bir versiyonu olan ve on ikinci yüzyılın sonlarında bile okunmakta olan *Nedenler Üzerine Kitap* (*Liber de Causis*) gibi bazı Yeni Platoncu materyaller kullanıma sunuldu.

Hristiyan doktrini, ilahiyat fakültelerinde bir temel dersi veya eşdeğerini zaten tamamlamış öğrenciler tarafından incelendi. İki ders kitabı vardı: Kitab-ı Mukaddes ve Lombardlı Peter'ın 1155-1158 civarında yazdığı *Vecizeler* (*Sententiae*). *Vecizeler*, erken dönem Paris ilahiyat okullarının çalışmalarını bir araya getirdi ve kilise babalarından alıntılara dayanan doktrinin tüm ana noktalarının ortodoks ve sistematik bir tartışmasını üretti.

11.1.2. Hukuk Felsefesi Kaynakları

Görüldüğü gibi, bu sıralamada hukuk felsefesi için ortada pek kaynak yoktur. Eski kaynaklar arasında Kitab-ı Mukaddes'te ve Augustinus, Hieronymus, Ambrosius ve diğer Kilise Babalarının eserlerinde bazı pasajlar vardır (bkz. aşa. böl. 11.3.2). En son Babalardan biri olan yedinci yüzyılda Sevilla Piskoposu Isidorus tarafından hazırlanan bir sözlük/ansiklopedi olan *Etymologiae*, hukuk üzerine bir bölüm içerir (V.1-27). Ancak filozoflar veya ilahiyatçılardan çok, özellikle Gratianus olmak üzere kilise hukukçuları tarafından kullanılmıştır. Calcidius'un *Timaeus* hakkındaki yorumunda (bkz. aşa. böl. 11.3.3) geçen bir yorum söz konusu bölümün önemini ortaya koyacaktır. Cicero'nun *Yasalar Üzerine* ve *Yükümlülükler Üzerine* de dahil olmak üzere çalışmalarının bazı el yazmaları, Ortaçağ'ın başlarına kadar uzanıyor, ancak zamanın yazarlarının *Buluş Üzerine*'deki kısa hukuk tartışmasından etkilenme olasılıkları çok daha yüksektir (II:53.160-62).

Yeni kaynaklar arasında Aristoteles'in, tümü hukuk üzerine yorumlar içeren *Nikomakhos'a Etik*, *Retorik*, ve *Politika* adlı eserleri de vardı. Ancak bu konu için muhtemelen en önemli olan *Politika*, Aristoteles'in 1260-64'te Moerbekeli William tarafından Latinceye çevrilen en son eserlerinden biriydi. Genel olarak, hukuk teorileri üzerindeki Aristoteles etkisi ancak on üçüncü yüzyılın ortalarında hissedilmeye başlanmıştır (bkz. aşa. böl. 11.5).

11.2. John Scottus Eriugena ve Hukuk Görüşü

John Scottus (ya da kendi ifadesiyle "Eriugena") hukuk hakkındaki en ilginç tartışmasını *İlahi Kader Üzerine*'de (*De Praedestinatione*) verir. Bu çalışma 850'lerin başlarında, daha sonraki şaheseri *Periphyseon*'a ayırt edici karakterini veren Yunan Hıristiyan yeni Platoncu düşünceyle karşılaşıp ge-

liştirmeden önce yazılmış bir çalışmadır.

İlahi Kader Üzerine, Rheims Başpiskoposu Hincmar'ın teşvikiyle yazılmıştır. Augustinus'un son dönem yazılarının bazılarından etkilenen Gottschalk adlı bir keşiş, ilahi kaderin ikili olduğu konusunda ısrar ediyordu: kutsanmışlar cennete, günahkarlar ise cehenneme. Hincmar'a bu görüş sapkın görünüyordu, ancak birçok kilise mensubu onun görüşünü açıklama çabalarından ikna olmadı. 851'de, temel bilimler öğreten bir saray entelektüeli gibi görünen Eriugena'dan Gottschalk'ın görüşüne saldırmasını istedi. Eriugena bunu yaptı, ancak Gottschalk'ın baskıcı determinist betimlemesine o kadar şiddetle karşı çıktı ki, birçokları onun incelemesini, saldırdığı yazılardan daha sakıncalı buldu.

İlahi Kader Üzerine'den oldukça erken bir tarihte Eriugena hukuk hakkında fikirler ileri sürmüştü (Cristiani 1976, 104–5). Eriugena burada Gottschalk'a adaletin ne olduğunu sorar ve Gottschalk, muhtemelen Augustinus'tan aldığı klasik bir Roma tanımını kullanarak (*Lib. Arb.* I.13, 27) "herkese hakkını vermek" diye yanıt verir. Devamla, Gottschalk'ın görüşünün Tanrı'yı adaletsiz yapacağını söyler, çünkü Tanrı, hak ettikleri bir mükafat olmadığı halde onları mükafatlandırıyor olacaktır. Zira, insan günah işleyemediği bir durumda nasıl olur da mükafata hak kazanır? "Doğa yasası" onların her durumda günah işlemelerini imkansız kılıyorsa, Tanrı'nın günahı yasaklamasının ne anlamı olabilirdi (*İlahi Kader Üzerine* V.8; 39:171–195)?

Bu yoruma göre Eriugena, bir yasayı riayet edilmesi gereken ancak riayet edilmeyebilecek bir buyruk olarak değil, daha çok karşı çıkılamayan (bir fizik yasası gibi) zorlayıcı/kısıtlayıcı bir güç olarak düşünür gibidir. Ancak bu fikir, onun aynı zamanda öne sürdüğü diğer görüşle, yani adaletin yargılananlar için seçme özgürlüğü gerektirdiği fikriyle nasıl bağdaşabilir? Çalışmasının sonunda (*İlahi Kader Üzerine* 18, 6-9; 114:109-17:223; krş. Cristiani 1976, 109-14), Eriugena olağanüstü bir ustalıkla bu iki fikri uzlaştırmayı başarır. Der ki; Tanrı, her varlığa sınırları belli olan bir tabiat verir. Rasyonel olmayan şeyler bu sınırların ötesine geçemezler ve geçmek isteyemezler. Akıl ve zekâ sahibi mahlukların bir kısmı bu sınırlar içinde kalmak ister, kimisi ise bu sınırlar içinde kalmak istemez. Ama bunların ötesine kimse geçemez. Günahkarlar, yüce öz olan Tanrı'dan o kadar uzaklaşmak isterler ki, tamamen yok olurlar ve hiç halini alırlar. Fakat Tanrı'nın kanunları, kötülerin dileklerini gerçekleştirmelerini engelleyen bir önlem koymuştur. Günahkarların ebedi cezası, istediklerini elde edememelerinde yatar. Onlar, kutsanmışlar için mutluluk getiren aynı yasalarla, istemeden de olsa sınırlandırılmıştır. Eriugena, "cumhuriyeti en adil şekilde düzenleyen tek ve aynı yasa vardır, çünkü iyi yaşamak isteyenlere yaşam, kötü yaşamak isteyenlere ölüm getirir"

sonucuna varır; nasıl ki aynı yemek sağlıklı insana tatlı, hasta insana acı geliyorsa (*İlahi Kader Üzerine* 117:215-21). Tam da Eriugena'nın görüşüne göre ebedi yasaya irade dışında itaatsizlik edilemeyeceği için, ebedi yasa yalnızca normları belirlemekle kalmaz, aynı zamanda varlığıyla cezalar verir ya da daha doğrusu kötülerin kendilerini cezalandırdığı bir araçtır. Eriugena, kader dilini kullanmasına rağmen, Tanrı'nın buna aktif olarak dahil olduğunu düşünmez; Tanrı yasayı koymakla, akıl sahibi varlıkların özgür iradelerinin kendi ödüllerini veya cezalarını getirmelerine izin vermektedir.

11.3. Abelardus'ta Hukuk ve Ceza

11.3.1. Abelardus'un Teolojik Projesi

Petrus Abelardus (1079-1142), döneminin Conchesli William ve Poitiersli Gilbert (bkz. Dronke 1988) gibi diğer düşünürlerinin sofistikeliğine ve derinliğine; ve hor gördüğünü iddia ettiği Laonlu Anselmus ve Champeauxlu William gibi seleflerine olan borçlarına rağmen, geniş kapsamlı bir hukuk ve ceza teorisi geliştiren tek on ikinci yüzyıl düşünürüydü. Bunu yapmasının nedeni sadece yapıcı bir düşünür olma kabiliyet ve özgünlüğünde değil (Marenbon 1996, 332-49), aynı zamanda çalışma hayatının ikinci yarısına hakim olan teolojik projenin doğasında da yatmaktadır.

Abelardus, 1100'lerin başında genç bir adam olarak ünlü bir mantık öğretmeni olmuştu. Sonraki yirmi yıl boyunca çalışmaları biçimsel mantık ve (mantıksal metinler temelinde) metafizik hakkında düşünmeye yöneldi. 1117'de Heloise'le evliliği hadım edilmesiyle sona erip St. Denis manastırına girdiğinde bile mantıktan vazgeçmedi. Bununla birlikte, Hıristiyan öğretisiyle giderek daha fazla ilgilenmeye başladı. Michelet ve bazı on dokuzuncu yüzyıl tarihçilerinin sandığı şekilde bir rasyonalist olmasa da Hıristiyan inancının ana unsurlarının rasyonel olarak tutarlı, etik merkezli bir açıklamasını vermeye çalıştı. Üstelik bunu Clairvauxlu Bernard gibi kilise adamlarının kabul edilebilir olduğunu düşündüklerinin ötesinde dogmayı esnetme ve uyarlama pahasına yaptı. Hukuk fikri, özellikle de doğal hukuk, bu projenin merkezinde iki şekilde yer aldı (bir sonraki alt bölümde açıklığa kavuşturulacaktır). İlk olarak, Abelardus, Hıristiyan inancının rasyonalitesinin, vahiy olmasa bile, pagan filozofların bu inancın çoğunu muhakeme yoluyla öngördüğü biçimle güvence altına alındığını gördü ve bu ilişkiyi yasalar (doğal hukuk ve eski ve yeni vahyedilen yasalar) açısından ele almıştır. İkincisi, kendi etik teorisine bir temel oluşturmak için doğal hukuka ihtiyacı vardı zira onun etik teorisi doğal hukuk olmaksızın sürdürülemez bir öznelciliğe dönüşüyordu.

11.3.2. Doğal Hukuk, Eski Hukuk ve Yeni Hukuk

Abelardus'un hukuk hakkındaki fikirleri için başlangıç noktası, Laonlu Anselmus (ö. 1117), Champeauxlı William (yak. 1070–1121) ve on ikinci yüzyılın başında Laon Okulu'ndaki onların öğrencilerinin düşünceleriydi (Marenbon 1992,608-12; 1996, 267-9). Kitab-ı Mukaddes tefsircileri olarak Laon Okulu'nun hocaları, iki vahyedilmiş Kitab-ı Mukaddes hukuku arasındaki farkı, yani Eski Ahit ile Yeni Ahit arasındaki farkı her daim göz önünde bulundurmuşlardı. Kutsal metinlerin incelenmesi, hukuk fikrini daha derinlemesine incelemelerini sağlayan bir soruyu da beraberinde getirmiştir. Yaratılış'ın ilk bölümleri, Habil gibi erdemli yaşamlar sürmüş ve Tanrı için kabul edilebilir kurbanlar sunmuş, ancak Cennetten kovulduktan sonra, ama Tanrı Musa'ya On Emir'i vermeden ve hatta İbrahim'e kendisini ve erkek soyunu sünnet etmesini emretmeden önce, yani eski yasadan önce yaşamış insanlardan bahseder. Ahlaki açıdan bu kadar iyi yaşamların nasıl mümkün olduğunu açıklamak için Anselmus ve William doğal hukuk fikrine yönelmişlerdi. Bu düşüncelerinin temeli Aziz Pavlus tarafından sağlanmıştır (Rom. 2:14-15): "Çünkü Kutsal Yasa'dan yoksun uluslar [Yahudi olmayanlar] Yasa'dan olan şeyleri doğallıkla yaptıklarından, kendileri de bu suretle kendileri için yasadırlar; Yasa'nın gerektirdiklerinin yüreklerinde yazılı olduğunu gösterirler."

Ambrosius, Hieronymus, Origenes ve Augustinus Pavlus'un sözlerini tartışmış ve tartışmaları Laon Okulu'nda sistematik hale getirilmiştir. Kutsal tarihin üç dönemi her biri kendi yasasına sahip olan dönemlerle birbirinden ayrılmıştır: Tanrı'nın Yahudilere özel kurallar (sünnet ve sonrasında On Emir) vermesine kadar süren doğal yasa dönemi; eski yasa dönemi ve İsa tarafından vaaz edilen yeni yasa dönemi. Eski yasa doğal yasayı tekrarladı (yeni yasanın da yaptığı gibi), ama aynı zamanda sembolik buyruklar (örneğin sünnet ve yeme-içme kuralları) ve bazı vaatler (örneğin İsa'nın gelişiyle ilgili kehanetler) de içeriyordu. Doğal hukuk ve eski hukuk insanların sadece iyi bir yaşam sürmelerini sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda kurtulmalarını da sağlıyordu (cennete girebilmek için çarmıha gerilmeye kadar beklemeleri gerekse bile). Tıpkı ilk günahın Hristiyanlar için vaftiz yoluyla telafi edilebilmesi gibi, doğal yasa (Tanrı'ya sunulan armağanlar ve kurbanlarla) ve eski yasa (sünnet yoluyla) insanları kurtuluşa uygun hale getirmek için gereken çareleri içeriyordu. Loan Okulu, bu bir kişinin kurtuluşu için gerekli olan İsa'ya imanın sadece, iyileri ödüllendirecek ve kötüleri cezalandıracak adil bir yargıç olarak Tanrı'ya genel ("zımni") bir iman olması gerektiğini de ekledi.

Abelardus hukuk hakkındaki temel düşünce yapısını Laon Okulu'ndan almıştır. O da yasaların her birinin iyi yaşamanın ve kurtulmanın bir

yolunu sağladığını düşünüyordu ve *Problemata Heloissae*'de (*Heloise Tarafından Ortaya Atılan Sorunlar*) (no. 15; PL 703A-C) eski yasanın ahlaki emirleri ile sembolik emirleri arasındaki ayrımdan söz eder. Ancak bu yapıyı kullanma biçimi, pagan antikiteye yönelik alışılmadık tutumundan etkilenmiştir. Abelardus, Augustinus'u izleyerek, Antik Yunan'ın pagan filozoflarının muhakemelerini kullanarak Tanrı'yı ve onun teslis inancını anladıklarını ve bu nedenle teslis doktrininin önemli tanıkları olduklarını savunmuştur. Abelardus, Hıristiyan öğretisini desteklemek için pagan yazarları kullanması sebebiyle saldırıya uğrayınca, filozofların doğal yasayı takip ederek sade ve erdemli bir şekilde yaşadıklarını ve bunun kendi zamanındaki keşişlere örnek olması gerektiğini iddia ederek cevap verdi (*Theologia Christiana* II, yak. 1126; bkz. Marenbon 1996, 304-7). Laon Okulu'nun yazarları doğal hukuk tartışmalarında Yunan Antik dönemiyle hiç ilgilenmemişlerdi. Buna karşın Abelardus için Yunan filozofları bu yasanın en önemli takipçileridir. Sonuç olarak, doğal hukuk artık belirli bir kronolojik dönemle, yani eski yasadan önceki zamanla sınırlı değildir. Abelardus'un bakış açısı, Laonlu Anselmus tarafından daha önce ifade edilmiş olan, eski yasanın İsa'dan önceki dönemde bile yalnızca Yahudilere uygulandığı fikrini vurgular. Abelardus, kendinden öncekilerin yaptığı gibi doğal hukuktan eski yasaya ve oradan da yeni hukuka doğru bir gelişim görmek yerine, eski filozofların erdemlerini bolca överek doğal hukukun neredeyse yeni hukuk seviyesinde olduğunu ve Yahudilerin sevgiden ziyade korkudan kölece uydukları eski hukuktan çok daha iyi bir yaşam rehberi olduğunu öne sürer (bkz. ör. *Sermon* 5; *PL* 424AB).

Muhtemelen 1130 civarında yazılmış olan *Collationes*'in (*Bir Filozof, Bir Yahudi ve Bir Hristiyan Arasındaki Karşılaştırmalar veya Diyalog*) biçimi ve argümanı (Marenbon ve Orlandi 2001, xxvii-xxxii), Abelardus'un hukuk hakkındaki düşüncesinin bu özel niteliklerini açıkça ortaya koymaktadır. Abelardus rüyasında, her biri tek Tanrı'ya tapan ama farklı inançlara sahip üç figürle karşılaşır: bir Yahudi, bir Hristiyan ve Antik Yunan'ın pagan filozoflarına dayanan bir figür olarak bir "Filozof" (Marenbon ve Orlandi 2001, 1-liv); ancak Abelardus'un kendisinin yakın takipçileri tarafından *philosophus* olarak adlandırıldığını unutmayın. Abelardus'tan tartışmalarında bir yargıç olarak hareket etmesi istenir, ancak eserdeki haliyle hiçbir karar vermez. İki diyalog vardır. İlkinde Filozof Yahudi'yle tartışmaktadır: Eski hukukun, kendisinin, yani Filozofun, doğal hukuktan elde ettiklerine kayda değer hiçbir şey katmadığını söyler. İkincisinde Filozof Hristiyan'la, en yüksek iyinin ve en büyük kötünün ne olduğu hakkında konuşur. İlk bakışta, Filozofun Yahudi'ye üstün geldiği, Hıristiyan'la yürüttüğü daha

uyumlu diyalogda ise, Hıristiyan'ın görüşlerini yavaş yavaş kabul etmeye başladığı, çünkü bu görüşler kendi görüşlerine nispetle akla daha uygun olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, daha ince bir bakış açısı amaçlanmış ve Yahudi göründüğü kadar açık bir şekilde mağlup edilmemiş olabilir (Marenbon ve Orlandi 2001, lx-lxiii).

Abelardus'un doğal hukuk hakkındaki fikirleri, özellikle 1130'larda geliştirdiği etik eylem açıklamasıyla yakından ilişkilendirilmiştir (Marenbon 1996, 265-81). Abelardus günahın Tanrı'yı hor görmekten ibaret olduğunu savunur. Ona göre, Tanrı tarafından yasaklandığına inandığımız bir şekilde davranarak ya da davranmaya niyet ederek Tanrı'yı hor gördüğümüzü gösteririz. Abelardus 1138 civarında yazdığı ve bazen *Etik* olarak da adlandırılan *Scito Teipsum*'da (*Kendini Tanı*), bu niyet etmeyi "rıza" terimliyle açıklamıştır (bkz. ör. *Ethica* 10:241-4; krş. *Peter Abelard's Ethics* 16:6-8).[2] Günahın böyle bir analizi hemen bir sorun ortaya çıkarır. Görünüşe göre günah, bir kişinin yaptıkları ile Tanrı'nın emrettiğine inandığı şeyler arasındaki tutarsızlıkta yatmaktadır. Abelardus, günahın hor görmekten ibaret olduğu şeklindeki temel fikrini korumak istiyorsa, bu formülasyonda "inanıyor" kelimesini muhafaza etmelidir. (Sürpriz doğum günü hediyem seni *Parsifal* operasına götürmekse ve ben senin Wagner'den nefret ettiğine inanıyorsam, aslında ona tapıyor olsan bile, seni hor gördüğümü göstermiş olurum; Wagner'den nefret ediyor olsan ama ben nefret ettiğine inanmıyor olsam bu hor görmek olmazdı.) Fakat o zaman Abelardus günah işleyip işlemediğimin Tanrı'nın emirleri hakkında neye inandığıma bağlı olduğunu kabul etmelidir. Abelardus gerçekten de bu sonucu kabul eder, ancak onun doğal hukuk kavramı bunu zararsız hale getirir. Doğal hukukun bir sonucu olarak, akıl sağlığı yerinde olan her yetişkin, Tanrı tarafından konulan temel ahlaki yasaları bilir. Örneğin bir kişi hem cinayet işleyip, hırsızlık yapıp veya zina edip hem de Tanrı'nın yasakladığı bir şeyi yapmadığına inandığını iddia edemez, yoksa yalan söylemiş olur.

Bu durum göz önüne alındığında, Abelardus'un doğal hukukun basit bir ilkeden türetilebileceğini savunması beklenebilirdi. Augustinus, doğal hukukun farklı kurallarını Antikçağ'da bilinen ve hem Eski Ahit'in apokrif metinlerinde hem de Yeni Ahit'te atıfta bulunulan herkese iyilik etme kuralından türetmeye çalışmıştır: "Sana yapılmasını istediğin şeyi sen de başkalarına yap." Laon Okulu'nun teologları Augustinus'un izinden gitmiş, ancak Abelardus farklı düşünmüştür (bkz. *Problemata Heloissae*, no. XX; PL 708BC; *Commentary on Romans*, 291:180-201; krş. Marenbon 1992,

2 *Scito Teipsum* için hem *Corpus Christianorum*'daki yeni baskıya hem de çeviri ve daha kapsamlı notlar içeren eski kritik baskıya atıf veriyorum.

612-4). Zira bir kişinin kendisine ne yapılması gerektiği konusundaki isteklerinin gayriahlaki olabileceğini fark ederek herkese iyilik etme kuralına istisna getirilmesi gerektiğini düşünmüştü. Temel ahlaki emirlerin, onları daha temel bir ilkeden türetmeye çalışmadan bilindiğini varsaymaya istekli görünüyordu. Ayrıca, doğal hukuk ile dinî hukuk arasındaki ilişkilere dair çözülmemiş diğer sorunlar bıraksa da, bunlar ile yeni hukukun ilkeleri arasında bir çatışma olmayacağını varsayıyordu (Marenbon, 1997,271-2).

11.3.3. Pozitif Hukuk

Abelardus'un pozitif hukuk hakkındaki görüşlerini anlamak için *Collationes*'ta tamamen alıntılanması gereken hukuk üzerine bir pasaj vardır. Diyalogda konuşan Filozof'tur:

> Adalet söz konusu olduğunda, aşılmaması gereken sadece doğal adaletin sınırları değil, aynı zamanda pozitif adaletin sınırlarıdır. Bir tür yasaya "doğal", diğerine ise "pozitif" yasa denir. Doğal hukuk, tüm insanlarda doğuştan var olan aklın uygulanmasını istediği ve bu nedenle tüm insanlar arasında aynı kalan şeydir: Tanrı'ya ibadet etmek, anne babayı sevmek, kötüleri cezalandırmak ve bunlar olmadan başka hiçbir erdemin yeterli olmayacağı anlamında gerekli olan her şeyi yapmak gibi. Pozitif adalet ise, faydayı ve değeri daha güvenli bir şekilde korumak ve artırmak amacıyla insanlar tarafından oluşturulan şeylere ilişkindir. Ya tek başına örfe ya da yazılı otoriteye dayanır. Pozitif adalete örnek olarak, intikam almak için verilen cezalar ve yargıçların yapılan suçlamaları inceleme usulleri gösterilebilir. Bazıları düello ile yargılanır ya da kızgın demirler kullanılır, bazıları ise yemin ederek tüm anlaşmazlıklara son verir ve tartışılan her şey tanıklara sorulur. İşte bu nedenle kim olursa olsun, onların arasında yaşamak zorunda kaldığımızda, tıpkı doğa yasalarına sahip çıktığımız gibi (bahsettiğim gibi) onların koyduğu yasalara da sahip çıkarız. İlahi dediğiniz yasalar, Eski Ahit ve Yeni Ahit Tanrı'yı ve komşunu sevmek, zina yapmamak, hırsızlık yapmamak, cinayet işlememek gibi doğal olan bazı emirlerin (siz bunlara "ahlaki emirler" diyorsunuz) ve pozitif adalete ait olan bazı buyrukların da nesilden nesile geçmesini sağlar. Bu buyruklar belirli bir zamandaki belirli insanlar için geçerlidir; Yahudiler için sünnet, sizin için vaftiz ve "sembolik" olarak tanımladığınız diğer birçok buyruk gibi. Dahası, Roma papazları ve kilise konseyleri her gün yeni kararnameler yayınlıyor ya da çeşitli endüljanslar dağıtıyor, buna göre, diyorsunuz ki; eskiden yasal olan şey yasadışı oluyor ya da tam tersi –sanki Tanrı, kararnameler ve endüljanslarla daha önce öyle olmayan şeyleri iyi ya da kötü yapma yetkisini onlara vermiş ve onların yetkisi doğa yasası üzerinde hüküm verebilirmiş gibi. (Bölüm 133-5; 145-7)

Bu pasajın sonu, on ikinci yüzyılın ilerleyen dönemlerinde gerçekleşecek olan papalık kanun koyuculuğundaki muazzam büyümeyi öngörüyor gibi görünmektedir. Filozof'un bakış açısına göre, papalık kararnameleri ve kilise konseyleri doğal hukuku değiştirme iddiasıyla yetkilerinin ötesine

geçerler. Pasajın başlangıcı (Kuttner 1936, 729-30; Marenbon ve Orlandi 2001, lxxix), kilise hukukçularının belirli zaman ve yerlerde insanlar tarafından oluşturulan yasaları doğal hukuktan ayırmak için kullanacakları "pozitif hukuk"[3] teriminin ilk kullanımı olarak aktarılmaktadır. Abelardus bu terimi neredeyse kesinlikle Calcidius'un *Timaeus*'a yazdığı şerhten almıştır; burada Calcidius "pozitif" kelimesini "dayatılan" ya da "tesis edilen" anlamında kullanmış ve daha geniş bir anlamda her türlü insan adaletini (kainatın düzenine karşıt olarak) ifade etmek için kullanmıştır. Abelardus, *Hıristiyan Teolojisi* (*Theologia Christiana*) adlı eserinde bu kelimeyi daha geniş bir anlamda kullanmıştır. Ancak Abelardus yalnız değildi ve büyük olasılıkla bu terimi bu şekle uyarlayan ilk kişi de değildi. Chartresli Bernard, muhtemelen 1125'ten önce yazdığı (Dutton 1991'e göre 1100-1115) *Timaeus* şerhinin önsözünde (139:11-16) pozitif adaleti Sevillalı Isidorus'un örfi hukukuyla özdeşleştirir (*Etymologiae* V.3.3). Chartresli Thierry, Cicero'nun *Buluş Üzerine*'sine yazdığı şerhte (*Commentary on Cicero's On Invention* 189:1-4) (muhtemelen 1130'lar) pozitif hukuktan aynı şekilde söz ederken, *Herennius'a Retorik* üzerine yazdığı yorumda (275:91) onu Roma hukuku bağlamına oturtarak hem devlet hukukunu hem de milletler hukukunu kapsadığını söyler.[4]

Ancak Abelardus'un Filozof'u, "pozitif hukuk"u doğal hukukun genel ilkelerinin uygulamaya koyulduğu özel yollara atıfta bulunarak ayırt edici bir nitelik taşır. Şüphelileri yargılamak ve suçlu bulunanları cezalandırmak doğal hukukun bir parçasıdır, ancak nasıl yargılandıkları ve cezalandırıldıkları pozitif hukukun bir konusudur. O halde pozitif hukuk, belirli bir bölgedeki insanlar üzerinde bağlayıcıdır. Belirli bir yasalar dizisi altında yaşayan bu kişiler, tıpkı doğal hukuka uymak zorunda oldukları gibi, bu yasalara da uymak zorundadırlar; ancak kendi pozitif yasaları, bu yasalar altında yaşamayanları bağlamaz. Bu nedenle, Filozof'un tartışmasını vaftiz ayinine ve (genellikle bir Eski Ahit ayini olarak kabul edilen) sünnete genişletmesi anlaşılabilir bir durumdur. Ona göre, bunlar sadece belirli zamanlarda belirli insanlar için geçerli olan pozitif yasa örnekleridir. Abelardus ve Hıristiyan arkadaşları sünnetle ilgili bu yargıyı kabul etmeye istekli olabilirlerdi, ancak vaftiz konusunda bunu kabul etmeleri pek mümkün değildi. Yazar olarak Abelardus'un diyalogundaki Filozof figürüne karşı tutumu genel olarak hemen göze çarpmayan bir tutum-

3 Filozof *ius positivum*'dan ("pozitif hukuk") değil, *iustitia positiva*'dan ("pozitif adalet") bahsetmektedir. Ancak Kuttner, bu bağlamda *iustitia*'nın anlam olarak *ius*'a yeterince yakın olduğunu ve aşağıda belirtilen çağdaş veya daha önceki örnekler olmasaydı, kullanımın ilk sayılabileceğini düşünmekte haklıydı.

4 Bu referansı bana gösterdiği için Irene Rosier'e minnettarım.

dur. Filozof tarafından ileri sürülen ve Hıristiyan tarafından açıkça karşı çıkılmayan fikirlerin Abelardus'un kendisinin de onaylayacağı fikirler olduğunu düşünmek muhtemelen aşırı basitliktir. Abelardus okurarından kendileri için biraz daha düşünmelerini beklemiş olabilir ve bu pasaj Filozof'un fikirlerini Hıristiyan okurların kabul etmemesi gereken bir şekilde geliştirdiği örneklerden biri olabilir (Marenbon ve Orlandi 2001, liii-liv). Yine de, Abelardus'un vaftiz ve kurtuluş hakkındaki kendi görüşleri göz önüne alındığında (Marenbon 1996, 327), belki de Hıristiyan okuyucuların bunları tamamen reddetmemesi gerekir.

11.3.4. Ceza Teorisi

Yukarıda belirtildiği gibi (Bölüm 11.3.2), Abelardus günahı içsel bir durum (Tanrı'yı hor görme) açısından tanımlamıştır. Böyle bir ahlak görüşü, cezaların bir fail tarafından amaçlanan kötülüğün derecesine göre dikkatli bir şekilde verildiği bir ceza teorisini destekliyor gibi görünmektedir. Fakat Abelardus'un düşüncesi hayli farklı bir yönde. Zaten *Romalılar Üzerine Yorum*'unda (172:622-30), masum olduğunu bildiği bir adamı, aleyhine getirilen tanıkların yalan söylediğini gösteremediği için mahkum etmek zorunda kalan bir yargıcın durumunu bir mukayese olarak ortaya koymuştu. *Scito Teipsum*'da Abelardus bu örneği tekrarlar ve bir tane daha ekler:

> Burada yoksul bir kadın vardı. Emziren bir bebeği vardı ve hem kendisi hem de beşikteki küçük çocuk için yeterli giysisi yoktu. Bebeğe acıyarak onu yanına aldı. Onu kendi giysileriyle de sıcak tutmaya çalıştı ve sonunda doğanın zorlamasına yenik düşen zayıflığıyla, büyük bir sevgiyle kucakladığı bebeği boğmak zorunda kaldı. Augustinus der ki: "Merhametli ol ve istediğini yap." Yine de tövbe etmek için piskoposun huzuruna çıkınca ona ağır bir ceza verildi; işlediği bir suçtan dolayı değil, gelecekte kendisinin ve diğer kadınların bu tür şeyleri önceden tahmin etmek için daha dikkatli olmaları için. (*Scito Teipsum*, 25:65-26:668; krş. *Peter Abelard's Ethics,* 39:13-22)

Abelardus iki örneği de, insanlar eliyle uygulanan adaletin, suçlunun suçuna göre ceza vermeyi *amaçlamaması* gerektiğini göstermek için kullanmıştır. Günahkarlığın ölçüsü (ki Abelardus'a göre bu gerçek anlamda suçluluktur) içsel olduğu için, insanların bunu belirlemeye çalışmasının anlamsız olduğuna inanır. Bunun yerine, verilen çok az ayrıntıdan, katı bir sonuççu ceza teorisi gibi görünen şeyi savunur. Kötü bir niyeti olmadığı halde gerekli dikkati göstermeyerek çocuğunu boğan kadına ağır bir ceza verilmesi, gelecekte aynı konumda olan kadınların böyle bir kazadan kaçınmak için daha fazla özen göstermeleri gibi iyi bir sonuç doğuracaktır. Ve muhtemeldir ki bir yargıç, hukuki usul uyarınca suçluluğu kanıtlanan masum bir insanı mahkum ederek, genel olarak iyi davranışları teşvik etmeye

hizmet edecek şekilde hukuk kurumunu desteklemiş olur. Abelardus, Tanrı'nın gerçek suçu ve masumiyeti tanıyacağından ve öbür dünyanın ödül ve cezalarının dünyadakilerle kıyaslanamayacak kadar büyük olduğundan emin olduğu için, böyle bir usulün bireylere aşırı adaletsizlik yapacağını düşünmez. Modern bir perspektiften bakıldığında, dünyevi adaletle ilgili ciddi sorunları çözmek ya da daha doğrusu göz ardı etmek için öbür dünyaya bu şekilde başvurmak zorlayıcı görünebilir (ve Abelardus'un rasyonel çözümler üzerinde düşünmeye yönelik olağan hevesiyle çelişir). Ortaçağ hukuk düşünürlerinin kendileri de farklı bir yaklaşım izlemeyi tercih etmişlerdir (bkz. aşa. alt bölüm).

11.3.5. Abelardus ve Kilise Hukuku

Ortaçağ hukuku tartışmalarında Abelardus'tan sık sık bahsedilir, kendi başına bir hukuk filozofu olarak değil, genel olarak kilise hukukunun ve özellikle Gratianus'un gelişimi üzerinde önemli bir etkisi olarak. Yine de bağlantılar ne kadar yakındı?

Abelardus neredeyse tüm çalışmalarını *Decretum*'un ilk versiyonu için mümkün olduğu düşünülen en erken tarih olan 1140 civarında tamamlamıştı ve bu nedenle kronolojik olarak etki kesinlikle mümkündür (ve ikinci versiyon için daha da fazlası). Abelardus'un eserlerinden biri olan *Evet ve Hayır* (*Sic et Non*), çoğunlukla Kilise Babalarından pasajlar içeren bir derlemedir ve birbiri ardına gelen doktrinel sorularda bazılarının nasıl bir cevabı desteklediğini, diğerlerinin ise tam tersi cevabı verdiğini gösterecek şekilde düzenlenmiştir (eserin başlığı buradan gelmektedir). Gratianus'un yöntemiyle olan benzerlik dikkat çekicidir ve şüpheci araştırmacılar bile bir bağlantı olabileceğinden bahsetmektedir. (Winroth 2000, 17). Ancak dikkatli bir çalışma (Luscombe 1970, 214-22) *Decretum*'da açıkça Abelardus'a dayanan herhangi bir pasaj bulamamıştır. Gerçekten de *Decretum* ile *Evet ve Hayır* arasındaki benzerlik oldukça yüzeysel olabilir. Abelardus, Gratianus'un yaptığı gibi herhangi bir vecize eklemez, çünkü muhtemelen kitabı Gratianus'unkinden farklı olarak genel kullanıma yönelim bir ders kitabı olarak değil, Abelardus'un kendisi için bir kaynak olarak tasarlanmıştır. Abelardus'un Gratianus'un bazı şarihleri üzerinde etkisi olmuştur (Luscombe 1970, 222-3). Ancak, Kuttner'ın on ikinci yüzyılın sonları ve on üçüncü yüzyılın başlarında suçluluk üzerine kanonistik öğretiye dair büyük çalışmasından (1935, öz. 1-62) ortaya çıktığı üzere, bu garip bir şekilde çarpıtılmış bir etkiydi. Abelardus, etik teorisinde, niyet/kasıt ve daha sonraki çalışmalarında rıza açısından suçluluk hakkında çok kapsamlı düşünmüştür. Yine de, bir önceki alt bölümde açıklandığı üzere, bu tür bir suçluluk değerlendirmesinin insan

yargılamasında ve cezanın infazında hiçbir rol oynamaması gerektiğinde ısrar etmiş ve bunun eylemlerin bariz, dışsal özelliklerine dayanması gerektiğini belirtmiştir. Kilise hukukçuları, ruhban mahkemelerinde insan yargıçlar tarafından verilecek kararlar hakkındaki teorilerini tam olarak geliştirmek için Abelardus'un etik eylemler hakkındaki düşüncesine başvurmuşlardır. Belki de hukukçu olarak, dünyevi adalet süreçlerine Abelardus'un sahip olduğundan daha az acımasız bir bakış açısına sahiptiler. Ya da belki de Abelardus'un etik teorisini öğrencileri ve oldukça yaygın bir şekilde dolaşan *Vecizeler* (*Sententie*) koleksiyonları (bkz. Mews 1986) aracılığıyla öğrendiler, ancak Abelardus'un nadir olarak kopyalanan bir çalışma olan *Scito Teipsum*'da ortaya konan yargı ve ceza hakkındaki ayırt edici görüşlerini hiç bilmiyorlardı.

11.4. Erken Skolastik Dönemde Doğal Hukuk: Auxerreli William

11.4.1. Kilise Hukukunun Arka Planı

Erken dönem skolastiklerin –on üçüncü yüzyılın ilk yarısındaki düşünürler– çalışmalarındaki hukuka dair felsefi tartışmalar ile Abelardus ve çağdaşlarınınki arasındaki fark, bu teologların kilise hukukçularının çalışmalarına aşina olmalarından çok, o dönemde mevcut olan yeni kaynaklarla ilgilidir (bkz. yuk. Bölüm 11.1). Bununla birlikte, yeni kaynaklar da yüzyılın ortalarında etkisini gösterecektir (bkz. aşa. böl. 11.5).

Gratianus doğal hukuka ilişkin açıklamasını (dist. I.C.7) Sevillalı Isidorus'un *Etimolojiler* (*Etymologiae*) V.4 adlı eserinden almıştır; burada doğal hukuk tüm halklar için ortak bir içgüdü olarak sunulmaktadır. Sadece kadın ve erkeklerin birleşmesini ve çocukların yetiştirilmesini değil, aynı zamanda "her şeyin ortak mülkiyeti" ve "herkes için tek özgürlük"ü de içerir. Gratianus başlangıç *dicta*'sında doğal hukukun Eski Ahit yasasında ve İncil'de bulunduğunu söyler ve Laon Okulu yazarları gibi "kendine nasıl muamele edilmesini istiyorsan öyle muamele et" kuralına atıfta bulunur. Gratianus üzerine yorumcular on ikinci yüzyılın sonlarında doğal hukuka ilişkin daha karmaşık tartışmalara yer vermiştir. *Digesta*'nın başında (I.2) doğal yasanın insanlara özgü değil, tüm hayvanlar için ortak olduğu şeklindeki yaklaşımın farkındaydılar. Örneğin Rufinus (*De Summa Decretorum*, 6-7), "hukuk geleneğinin" görüşü bu olmasına rağmen, "bizim" doğal hukuku insan türüyle sınırladığımızı söyler. Rufinus, belki de Victorlu Hugh'nun (*De Sacramentis* XI.7; PL 347A) asla ihmal edilmemesi gereken iyi ameller, her zaman yasaklanan kötü ameller ve "zamana ve yere bağlı olarak yapılabilen veya ihmal edilebilen" orta ameller arasındaki ayrımına

dayanarak, emirleri, yasakları ve "göstergeler"i* birbirinden ayırır. Doğal hukukun bazı bölümleri, örneğin her türlü eşyanın müşterekliği ve herkesin aynı şekildeki özgürlüğü, şimdi değiştirilmiş olan göstergelerdir. On üçüncü yüzyılın başlarında, Johannes Teutonicus gibi yorumcular, terimin çeşitli anlamlarını ayırt ederek doğal hukukun tartışıldığı çeşitli yolları çözmeye çalışıyorlardı (bkz. Lottin 1948, 74-5).

11.4.2. Auxerreli William'ın Summa Aurea'sı (Altın Ders Kitabı)

Auxerreli William (ö. 1231) Paris Üniversitesinin ilk teoloji hocalarından biriydi. En önemli eseri 1215 ila 1229 yılları arasında yazdığı *Summa Aurea*'dır. Burada doğal hukuku ele almaya (*Summa Aurea* III.18) başlarken, Ulpian'ın doğal hukukun tüm hayvanlara uygulanan "daha geniş" tanımı ile Gaius ve Isidorus tarafından benimsenen ve Gratianus tarafından tekrarlanan ve onu insanlarla sınırlayan "daha dar" görüş ("Tanrı'nın sevilmesi ve benzeri şeyler gibi, doğal aklın hiç ya da çok düşünmeye gerek kalmaksızın yapılmasını emrettiği şeyler") arasında kilise hukuku geleneğine uygun bir ayrım yapar (*Summa Aurea* 369:16-23[5]). William'ı ilgilendiren doğal hukukun daha dar anlamıdır. Isidorus'un doğal hukuka göre her şeyin ortak olması gerektiği görüşünün yarattığı zorluğu, kilise hukukçularının bir yandan doğal hukukun emir ve yasakları, diğer yandan da göstergeleri arasındaki ayrımını kullanarak çözer (370:2–371:49). Her şeyi ortak tutma emri bir gösterge niteliğindedir, çünkü cennetten kovulmadan önceki zaman için geçerlidir. İnsanın cennetten kovulduktan sonraki yozlaşmış doğası göz önüne alındığında, bu ne bir emirdir ne de bir emir olmalıdır, çünkü bu emir yerine getirilseydi "cumhuriyet/devlet dağılır ve insanlar birbirlerini katlederken insan türü yok olurdu". Ancak şaşırtıcı bir şekilde, William (373:106-10) ortak mülkiyetin yine de insanları her zaman bağlayan bir emir olduğunu savunmaktadır. Aradaki fark *nasıl* bağladığıdır: Masumiyet durumunda tüm eylemler için her zaman bağlayıcıydı; şimdi ise sadece "zorunluluk anında" bağlayıcıdır. William (374:23-8), özel mülkiyete ilk sahip olanların bunu açgözlülükten değil, insan doğası Cennet'ten kovulma sonucu bozulduktan sonra her şeyin ortak olmasının zararlı olacağını gördükleri için yaptıklarını açıklamaktadır.

William daha sonra ilahi emirler ile doğal emirler arasındaki ayrıma

---

* Rufinus'un kullandığı Latince kelime *demonstratio*'dur. Çevirinin yapıldığı metinde İngilizce karşılık olarak *demonstration* verilmiştir (başka çevirmenler *indication*'ı da tercih ediyor). Burada 'gösterge' kelimesi tercih edildi çünkü Rufinus doğal hukukun *demonstratio* vasıtasıyla neyin iyi neyin kötü olduğunu gösterdiğini söyler (*demonstrat quod convenit, bona esse ostendit*). Göstergeler, gerekli olduğu takdirde değişebilirler.-yhn

5 Sonraki tüm referanslar bu baskıya ait.

döner. Gratianus'un aksine, fakat sonraki kilise hukukçularının çoğu gibi, William da doğal hukuku ilahi hukukla özdeşleştirme taraftarı değildir. Bununla birlikte, iki yasanın maddi olarak aynı olduğunu, yani emirlerinin belirli içeriklerinde farklılık göstermediklerini söyler (376:44-5). İlahi hukuk, emirlerinin nasıl yerine getirileceğine ilişkin genel bir gereklilik nedeniyle doğal hukuktan ayrılır. İnsanlar ilahi yasayı sevgiyle* takip etmelidir, çünkü ilahi yasa insanların erdem kazanmasını sağlamak için verilmiştir ve erdem ancak sevgiyle hareket ederek kazanılır.

Bununla birlikte, bu görüşe karşı William'ın yanıtlaması gereken önemli bir itiraz vardır (375:10-14): 'Tanrı'nın yasalarına itaat etmek bizim elimizde olsa da, bunu sevgiyle yapıp yapmamak bizim kontrolümüzde değildir. Tanrı, yerine getirmemiz mümkün olmayan bir şeyi emretmez ve bu nedenle sevgiden yola çıkarak ilahi yasalara uymamız istenemez. Sonuç olarak, ilahi hukuk ile doğal hukuk arasında hiçbir fark yoktur.' William (376:46-55), sevgiyle hareket etmenin bizim gücümüz dahilinde olduğunu, çünkü sevginin, yani Tanrı'nın lütfunun bize sunulduğunu söyleyerek yanıt verir. Doğru, kendi başımıza sevgiyle hareket edemeyiz; bunu bize vermesi için Tanrı'ya ihtiyacımız vardır. Öte yandan bu, sevgiyle hareket etmenin bizim için mümkün olmadığı anlamına gelmez. William bizim durumumuzu, ağaçta ulaşamayacağı kadar yüksekte duran bir elmayı isteyen bir çocuğun durumuna benzetir. O elmayı kendi başına alamaz, ama yine de elmayı alabilir çünkü babası uzanıp elmayı ona verebilir. William, bu yanıtın ikna edici olması için gerekse de, Tanrı'nın lütfunun isteyen herkes için her zaman mevcut olup olmadığını açıkça belirtmez. O halde, doğal hukukun amacı eğer ona uymak erdem kazandırmıyorsa nedir? William (377:63-8) bunu, "siyasi erdemleri" geliştirmemize yardımcı olarak dolaylı yoldan bizi erdeme ulaştırması olarak açıklar. Plotinus'a kadar uzanan politik ve yüksek erdemler arasındaki ayrım Makrobius tarafından aktarılmıştı ve etik üzerine yazanlar arasında uzun zamandır bilinmekteydi. Siyasi erdemler aracılığıyla doğal hukuk bizi sevgi de dahil olmak üzere teolojik erdemlere götürür.

William (377:69-74) doğal hukukun iki genel kuralını (*regulae*) birbirinden ayırır ve bunlardan özel emirler türetilir. Bunlardan biri, olumsuz biçimiyle aktardığı altın kuraldır: *Size yapılmasını istemediğiniz bir şeyi başkalarına yapmayın.* Diğeri ise Tanrı'yı sevmek gerektiği kuralıdır. Abelardus'un yaptığı gibi, William da altın kuralın mantıksal itirazlarla karşı karşıya ol-

---

* Kavram, Yunanca *agape*'den Latince *caritas*'a, oradan İngilizce *charity* ve Fransızca *charité*'ye, Hıristiyanlıkta önce Tanrı sevgisi, ama aynı zamanda kişinin kendisine ve komşusuna karşı sevgisi anlamına gelir. -yhn

duğunu fark eder (378:94-101). Eğer bir hırsızsanız, asılmak istemezsiniz. Bu nedenle siz hırsızları asmamakla yükümlü olursunuz; ama bu doğru olamaz, çünkü kötüler cezalandırılmazsa cumhuriyet/devlet yok olacaktır. Dahası, hepimiz istediğimiz şeyin başkaları tarafından bize verilmesini isteriz, dolayısıyla herkese bizden istediklerini vermezsek doğal hukuku ihlal etmiş olmaz mıyız? İlk itiraz William'ı altın kural (olumlu versiyonda) şöyle olacak şekilde nitelendirmeye zorlar: "Size yapılmasını *makul olarak* istediğiniz her şeyi siz de başkalarına yapın" (378:111-12). William ilk olarak, ikinci itirazın "eğer bir şeyi (makul olmayan bir şekilde) istiyorsak ve ona ihtiyacımız yoksa, o zaman bize verilmesini istemiyoruzdur" diyerek aşılabileceğini öne sürer (378:114-15). Ancak William (378:115-379:126) eyleme buyruklarının (yasakların aksine) her durumda yükümlülük getirmediğine dair önemli bir noktaya değinmeye devam eder; örneğin, ihtiyacı olan birinin talep ettiği şeyi vermek zorunda değilimdir, çünkü bunu daha fazla ihtiyacı olan veya ailemden ya da mahallemden biri için saklıyor olabilirim. Gerçekten de bir talebi ne zaman kabul edip etmeyeceğinize karar vermek bir beceri (*ars*) meselesi değil, daha ziyade sevgi meselesidir. William, sevginin farklı koşulları tartmamızı sağlayacağını söyler ve kendisini yalnızca İncil'den bir alıntıyla değil, aynı zamanda Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinden bir yorumla da destekler: "Erdem her türlü beceriden *[ars]* daha kesin ve daha iyidir" (II.6.1106b14-15). Bu bağlam dışı alıntı, William'ın tüm bu tartışma boyunca Aristoteles'e yaptığı tek atıftır ve Aristoteles'in burada onu ne kadar az etkilediğinin bir işaretidir.

William'ın birkaç on yıl sonra doğal hukuk hakkındaki spekülasyonlara rehberlik edecek olan Aristotelesçi düşüncelerden uzaklığına dair bir başka kanıt da doğal hukuku nasıl bildiğimize dair tartışmasıdır: Doğal hukuk hangi anlamda "insanın kalbinde yazılıdır"? William'ın pek de açık olmayan cevabı şu fikre dayanır: Rasyonel ruh Tanrı'nın özünün bir görüntüsü olduğundan, insanlar kendi içlerine bakıp Tanrı'yı görebilirler (*Summa Aurea* 381:44-54). Ruh Tanrı'yı gördüğünde haz duyar ve iyi, kavranması haz veren şeydir ve bu nedenle ruh "ilk iyiliği, ilk iyilik olma şekline göre kendinde" görmektedir. Ruh aynı zamanda ilk iyinin başka bir şeyden değil, kendinden iyi olduğunu ve kötülükten en çok nefret ettiğini ve bu yüzden onu cezalandırdığını görür ve bunu görerek ruh "ilk adaleti" görür.

11.5. Erken Dönem Skolastiklerin Hukuk Anlayışları: *Summa Fratris Alexandri*

Summa Fratris Alexandri (*Alexander Birader'in Ders Kitabı*) 1236'da başlayıp 1245'te tamamlanan (daha sonra eklenen IV. Kitap hariç), kısmen Pa-

ris'te Fransisken olan ve Paris Üniversitesinde Fransisken teolojisi geleneğini başlatan laik teoloji hocası Halesli Alexander'ın (yak. 1185-1245) çalışmalarına dayanan bir derlemedir. Alexander bu kitabın derlenmesinde yer almış olabilir, ancak hukukun tartışıldığı III. Kitabın redaktörü Alexander'ın öğrencisi Jean de La Rochelle'dir. Hukuk tartışması, Alexander'ın ya da Jean'ın eseri olabilecek daha önceki materyallere dayanmaktadır (Father of the College of St. Bonaventure 1948, ccxx-ccxxii, ccclvi- cclxx). (Kolaylık olması açısından, hukuk incelemesinin [*Summa Fratris Alexandri* III.2] yazarından "Jean" olarak bahsedeceğim.) Bu inceleme kapsamlı ve çok geniştir (yaklaşık yarım milyon kelimeden oluşmaktadır). Jean işe ebedi yasa ile doğal yasayı inceleyerek başlar. Eski (ya da onun deyimiyle "Musa'nın") hukuku çok kapsamlı bir şekilde, yeni ("Evanjelik") hukuku ise biraz daha kısa bir şekilde ele alır ve bunların arasında hukuk ve yargılama pratiğine (yargıçlar, avukatlar, yargılama usulü, hükümler ve cezalar) ilişkin uzun bir tartışma yer alır. Hukuk pratiğine ilişkin bu merkezî bölüm, kilise hukukçularının yazılarına tam bir aşinalığı ve Roma hukuku bilgisini gösterir. Açılış bölümü daha teoriktir (*Summa Fratris Alexandri* III.2.1-2; 314-64).

Auxerreli William'ın ele aldığı alanların çoğu burada da ele alınmaktadır (*Summa*'da başka bir yerde ele alınan lütuf ve hayırseverlikle ilgili sorular hariç). Örneğin, doğal hukukun sadece akıl sahibi hayvanları değil, tüm hayvanları kapsayıp kapsamadığı sorusu çeşitli vesilelerle gündeme getirilmiş ve nihayetinde doğal hukukun doğuştan gelen (*nativum*), insani ve ilahi olduğu şeklinde bir ayrımla ele alınmıştır (350). Bunun yanında doğal hukukun her şeyin ortak olmasını gerektirip gerektirmediğine dair bir tartışma vardır (362-3); burada verilen çözümlerden biri, William'ın yaptığı gibi, bu gerekliliği cennetten kovulmadan önceki zamanla sınırlar, "aksi takdirde iyiler muhtaç olur ve insan toplumu ayakta kalamazdı, çünkü kötüler her şeyi kapardı". Bununla birlikte, bu konular Jean'ın argümanının temelini oluşturur. William gündeminin kilise hukukçuları tarafından belirlenmesine izin verirken hem seküler/sivil hukuku hem de kilise hukukçularının çalışmalarını iyi bildiği açık olan Jean'un kendi planı ve öncelikleri vardır.

Jean doğal hukuku tartışıp kimler için geçerli olduğunu ve diğer hukuk türleriyle ilişkisini ele alarak değil, ebedi hukuka bakarak başlar. O (314-15), insan zihninin üzerinde, zihne bir nosyonu nüfuz eden ebedi bir yasa (315-16) olduğunu gösterir. Ebedi yasanın (316-19) üç tanımını verir, bunların hepsi Augustinus'tan alınmıştır ve her biri yasayı farklı bir perspektiften gösterir. Ebedi hukuk, genel olarak iyi ve kötü şeylerle ilgili olduğu ölçüde, "her şeyin kendisi tarafından adil bir şekilde düzenlendiği

şeydir". Genel olarak iyi şeylerle ilgili olduğu ölçüde, "tüm becerilerin [*artes*] yasası ve her şeye gücü yeten zanaatkarın yasasıdır". Yalnızca rasyonel varlıkların iyiliklerini ilgilendirdiği ölçüde, yasa "her şeyin boyun eğmesi gereken, kötünün sefil bir yaşamı ve iyinin iyi bir yaşamı hak ettiği, geçici yaşama ait olanın doğru bir şekilde hoş görüldüğü ve doğru bir şekilde değiştirildiği en yüksek akıldır". Tüm yasalar, hem adil ve meşru oldukları ölçüde beşerî hukuk da doğal hukuk da, ebedi hukuktan türetilmiştir, "tıpkı bir varlıkta iyi olanın ilk iyilikten ve doğru olanın ilk hakikatten türetilmesi gibi" (327). Jean doğal hukukun rasyonel varlıklarda bulunduğunu yazar:

> Çünkü nasıl ki bilişsel yeti, kendi içinde doğuştan doğru olanın ilkelerine ve bunların kavramına sahipse (örneğin "Her bütün parçalarından daha büyüktür" ve "Herhangi bir şeyin öyle olduğunu onaylamak ya da inkar etmek doğrudur" gibi) güdüsel yeti de doğuştan iyiye yönlendirildiği bir kurala sahiptir ve biz buna "doğal hukuk" diyoruz. (339)

Altın kural (tartışmasında sadece küçük bir rol oynar) ve William'ın insanların Tanrı'yı ruhlarında bulduğuna dair fikirleri yerine Jean, Aristoteles'ten açıkça etkilenen, ancak Aristoteles'in Jean'ın öngördüğü şekilde doğuştan geldiğini düşünmeyeceği, apaçık ilk ilkeler hakkında bir düşünce tarzına sahiptir. Meseleyi ele aldıktan hemen sonra Jean, insanların doğal hukuka uygun olarak nasıl hareket ettiklerini daha ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır (344-5). Vicdan ve *synderesis* ("vicdanın kıvılcımı") hakkındaki düşüncelerden yararlanır. İlk olarak Hieronymus tarafından kullanılan *synderesis* terimi on ikinci yüzyılın ikinci yarısında teolojik tartışmalara ve kilise hukuku tartışmalarına girmiş ve on üçüncü yüzyılın ortalarında Philippe le Chancelier ve Auxerreli William gibi teologlar bunun vicdanla ilişkisi hakkında ayrıntılı açıklamalar yapmışlardır. Bununla birlikte Jean, doğal hukuk tartışmasında *synderesis*i kullanan ilk yazarlardan biridir. Doğal hukukun, neyin yapılması ya da yapılmaması gerektiğine dair kurallar sağladığını söyler. Ağır bir şeyin ağırlığının hareketine yön vermesi gibi, rasyonel bir varlığın yapılması gerekenle ilgili hareketlerini esas olarak düzenleyen şeydir (*Summa Fratris Alexandri* 343). Vicdan, doğal hukukun bir sonucu olarak (345), kişi akıl yürütmeye ve ne yapılması gerektiğini yargılamaya başladığında oluşur. Jean'ın tartışması tam olarak açık olmasa da, doğal hukukun bir kişiye yalnızca "iyiliğin yapılması ve kötülükten kaçınılması gerektiğini" söylediğini ve bu nedenle hangi davranış biçiminin iyi olduğunu bulmanın vicdana bırakıldığını öne sürer. *Synderesis*, iradeyi vicdanın karar verdiği iyi eylemi gerçekleştirmeye teşvik eden şeydir.

11.6. Sonuç

Dokuzuncu yüzyıldan on üçüncü yüzyılın ortalarına kadar (ve özellikle 1100'lerden itibaren), *Digesta*'nın yeniden keşfi ve Gratianus ve takipçilerinin Kilise Hukuku alanındaki çalışmalarıyla hukuk, Ortaçağ okullarında bir disiplin olarak yerleşmekle kalmamış, aynı zamanda Ortaçağ hukuk felsefesinin birçok önemli kavramı ilk kez tam olarak geliştirilmiş ve bazı temel argümanlar ilk kez araştırılmıştır. Özellikle, patristik temeller üzerine inşa edilen Abelardus ve ardılları, doğal hukuk ile Eski ve Yeni Ahit'lerin vahyedilmiş yasaları arasındaki ilişkileri araştırırken, Abelardus ve çağdaşları pozitif hukuk kavramını ilk kullananlar olmuştur. On üçüncü yüzyıldaki çok önemli bir gelişme, *synderesis* kavramı ve bu kavramın vicdan ve doğal hukukla olan bağlantılarıdır. On üçüncü yüzyılın ortalarına gelindiğinde, *synderesis* tartışması Aristoteles'in bilgi teorisi açısından görülmeye başlanmıştı; bu belki de hukuk düşüncesinin önemli bir kolunun sonraki on yıllarda alacağı yönün bir göstergesiydi.

İleri Okumalar

Marenbon 1988 Erken Ortaçağ felsefesine (480-1150) ve Marenbon 1987 daha sonraki döneme (1150-1350) ayrıntılı bir kaynakça ile genel bir giriş sunmaktadır. Ayrıca erken dönem için Glauche 1970'e, on ikinci yüzyıl için Dronke 1988'e ve on üçüncü yüzyıl için Dod 1982'ye bakınız.

John Scottus Eriugena'nın kader tartışmasına katkısı üzerine yapılan genel çalışmalar arasında Schrimpf 1982 ve Marenbon 1990 gösterilebilir. Cristiani 1976, sadece Eriugena'nın hukuk hakkındaki fikirlerini değil, aynı zamanda anlaşmazlığın diğer taraflarının fikirlerini de ayrıntılı olarak inceler. Abelardus hakkında genel bilgi için Marenbon 1996'ya ve (Abelardus'un felsefi önemine ve çağdaş filozofların ilgisine güçlü bir vurgu yapan) Brower ve Guilfoy 2004'e bakınız. Yakın tarihli iyi bir biyografi Clanchy 1996'dır. Abelardus'un hukuk tartışması üzerine çok iyi bir çalışma De Gandillac 1975'tir. Pozitif hukuk kavramının daha geniş arka planı ve bu fikrin sonuçları hakkında Gagnér 1960'a bakınız.

Erken dönem skolastik teoloji eserlerinin baskıları ve el yazmaları için genel bir rehber Landgraf 1973'te verilmiştir. Bu dönem de dahil olmak üzere Ortaçağ düşüncesinde doğal hukuk Chroust 1946'da ve on ikinci ve on üçüncü yüzyılın başları için daha ayrıntılı olarak kilise hukukçuları üzerine Lottin 1924'te ve teologlar üzerine Lottin 1948, 71-100'de incelenmiştir. Luscombe 1982'de doğal hukuk ve Potts 1982'de vicdan ve *synderesis* üzerine daha sonraki Ortaçağ gelişmelerini ele alan faydalı kısa arka plan çalışmaları bulunmaktadır.

On İkinci Bölüm

THOMAS AQUINAS'IN HUKUK FELSEFESİ

Anthony J. Lisska[1]
Türkçesi: *Sevtap Metin*

12.1. Hayatı ve Eserleri

13. yüzyılın büyük hukuk filozofu ve teoloğu Thomas Aquinas (1226-1274), batı hukuk felsefesinin tarihinde ve gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Kısa ama verimli hayatı süresince Aquinas ahlaki meseleler ve bunun doğal bir sonucu olarak siyaset ve hukuk felsefesi konuları üzerine kapsamlı bir şekilde yazmıştır. Onun *Summa Theologiae*'deki hukuk meseleleri üzerine yaptığı açıklamalar, sıklıkla doğal hukuk teorisinin klasik kanonu olarak anılır.

Aquinas, 1226[2] yılında İtalya'nın soylu ailelerinden Aquinaslar'ın bir üyesi olarak doğmuştur. Doğum yeri, İtalya'nın güneyindeki Napoli'den çok uzak olmayan Roccasecca'dır. Erken yaşta Napoli Üniversitesinde öğrenimine başlamış ancak Vaizler Tarikatı olarak bilinen ve o zamanlar yeni kurulan dilenci rahiplere veya kurucusu Dominic de Guzmán'dan [Aziz Dominic] sonra daha popüler olarak bilinen adıyla Dominikenlere katılmayı arzu etti. Genç Aquinas, atalarının evinin yakınındaki zengin Monte Casino manastırının başrahibi olacağına dair beklenti içindeki ebeveynlerinin isteklerine karşı çıkarak kendi dinî yaşam yolculuğuna başladı ve Dominikenlere katılma kararında sebat etti. Dominiken rahibi Büyük Albert'in [Albertus Magnus] yanında okumak üzere önce Paris'e, ardından Köln'e gönderilen Aquinas, kısa süre içinde entelektüel açıdan büyük umut vaat etmeye başladı.

Dominikenler kendilerini her şeyden önce vaiz ve öğretmen olarak görüyorlardı. Geleneğinde çoğu Batılı tarikatının ortaya çıkmasına hizmet etmiş olan bu tarikatın mensupları, kırsal kesimin pastoral koşullarından uzaklaşarak, büyük Avrupa şehirlerinde manastırlar kurdular ve çoğunlukla da kendilerini büyük üniversitelerle ilişkilendirdiler. Aquinas'ın entelektüel yıldızı, Büyük Albert'in vesayeti altında parladı. Aslında Albert, Aquinas'ın mükemmel entelektüel başarılara ulaşacağını doğru bir şekilde tahmin et-

1 Aksi belirtilmedikçe tüm çeviriler yazara aittir.

2 Aquinas'ın kesin doğum yılı yüzyıllardır tartışılıyor. Tugwell (1988, 291–2), 1226'yı doğru yıl olarak kabul etmek için artık yeterli kanıt olduğunu iddia etmekte haklı görünüyor. Bazı belgeler, Aquinas'ın 1274'te öldüğünde kırk sekiz yaşında olduğunu belirtir. Torrell 1996, Aquinas'ın doğum yılının 1225 olduğunu savunmaktadır.

mişti; (Köln'deki öğrenci arkadaşlarının, iriliği ve sessiz konuşması nedeniyle ona verdiği adla) "sessiz öküz"ün "böğürtü"sü tüm dünyada duyulacaktı. Paris Üniversitesinde iki farklı zamanda ders verdi; bu kurum, on üçüncü yüzyılda akademik ve entelektüel çalışmaların önde gelen merkeziydi. Büyük Albert burayı "filozoflar şehri" olarak adlandırmıştı. Aquinas yaşamı boyunca çeşitli zamanlarda Roma ve Napoli'de de bulundu.

Aquinas'ın Batı düşüncesine başlıca katkısı, Aristoteles'in bilim ve felsefesini Batı Hıristiyanlığının eğilimleri ile uzlaştırma girişimidir. Üretken bir yazardı; Kenny (1993, 10-1), yalnızca kesin ona ait olduğu kabul edilen eserler dikkate alındığında, Aquinas'ın *omnia operas*ının* toplamının sekiz buçuk milyondan fazla kelime ihtiva ettiğini iddia eder. Orijinalliği şüpheli metinler de dahil edildiği takdirde kelime sayısı on bir buçuk milyona çıkmaktadır. Aristoteles'in eserleri Aquinas'ın ahlak teorisinin gelişimine önemli katkıda bulunmuş, Aquinas bu metinler üzerine çeşitli şerhler yazmıştır. Nitekim *Nikomakhos'a Etik Üzerine Yorum* (*In X Libros Ethicorum*) bunlardan biridir. Yine de en büyük başarısı, abidevi eseri olan *Summa Theologiae*'nin kompozisyonu, organizasyonu ve yazımıydı.[3] Aquinas'ın hiçbir zaman hukuka adanmış özel, "bağımsız" bir inceleme yazmadığını söylemek doğru olsa da, *Summa Theologiae*'nin *Prima Secundae*'sinin 90-97. soruları, "Hukuk Üzerine İnceleme" başlığıyla bu hususa yer vermektedir. Aquinas, *Summa Theologiae*'yi akademik hayatının son birkaç yılında yazmış ancak ölümü nedeniyle eseri tamamlanamamıştır. Aquinas, muhtemelen felç nedeniyle kırk sekiz gibi erken bir yaşta öldü. Tugwell (1988, 261), bugün olsa Aquinas'ı muhtemelen "işkolik" olarak nitelendireceğimizi söyler.

Bu bölümümüz, Aquinas'ın hukuk hakkındaki yazılarına ve bunların tarihsel öncüllerine kısa bir genel bakışla sona erecektir. McNabb (1929), Aquinas'ın hukuk çalışmalarına kimlerin hangi etkide bulunduğunun izini sürmüş ve ayrıca Aquinas'ın yazılarının Batı hukukunun gelişiminde sahip olduğu etkiyi tartışmıştır.[4] McNabb (ibid., 1048), Aquinas'ın Aristoteles'in

---

* *Omnia opera*: Tüm eserler, yapıtlar. -çn

3 *Summa Theologiae*, kendi içinde iki bölüme ayrılmış bulunan ikinci bölümle birlikte üç ana bölümden meydana gelmektedir. Dolayısıyla, *Prima Pars* (Birinci Bölüm), *Prima Secundae* (İkinci Bölümün Birinci Bölümü), *Secunda Secundae* (İkinci Bölümün İkinci Bölümü) ve *Tertia Pars* (Üçüncü Bölüm) vardır. Ayrıca, Aquinas'ın ölümünden sonra çeşitli eski yazılardan derlenmek suretiyle bu çalışmanın son bölümlerini içeren *Supplementum* da bulunmaktadır. *Prima Pars*, Tanrı ve Tanrı'dan gelen yaratıklar dizisiyle, *Prima Secundae* ise insan eylemleri, ahlaki teori ve hukukla meşgul olmaktadır. *Secunda Secundae*, erdemlere biraz daha ayrıntılı değinir. *Tertia Pars*, İsa'yı insanların Tanrı'ya dönmesi için kutsal bir araç olarak ele alır. O halde *Tertia Pars*, temelde teolojik iken, diğer iki bölüm insanlık durumuyla ilgili sorulara yönelik felsefi yaklaşımlardır.

4 Aquinas'ın doğal hukuk üzerine bu analizinde kullanılan çeşitli tarihsel referanslar, McNabb'ın bu ince düşünülmüş ayrıntılı makalesine tabidir.

etik sistemi üzerinde yeniden etraflıca düşündüğünü yazar ve hatta Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin "Aquinas tarafından biçim ve içerik bakımından zenginleştirildiğini, öyle ki; bir bilim olarak Etik'in gerçek kurucusunun kim olduğunun pekala tartışılabilir" bulunduğunu iddia etme cesaretini gösterir. Aquinas'ın metinleri, akademik hayatı boyunca hukuk üzerine derinlikli reflektif çalışmalar yaptığını gösteriyor. *"Petros Lombardos'un* Sententia*'sı Şerhi"* eserindeki ilk yorumları, "On Emir Yasası"nın Aquinas'ın aklındaki en önemli şey olduğunu gösterir. Entelektüel kariyerinin bu erken döneminde bile Aquinas, sık sık Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Metafizik* adlı eserlerine atıfta bulunur. Aristoteles'in bu iki eseri de Aquinas'ın kendi doğal hukukçu ahlak ve hukuk teorisi inşasını etkilemiştir. Lombardos üzerine yaptığı yorumdan beş yıl sonra yazdığı *Summa Contra Gentiles*, onun hukuk anlayışının sürekli gelişimine tanıklık etmektedir. Bununla birlikte, hukukun doğası ve kapsamı hakkındaki olgunluk dönemi görüşlerini yansıtan ve de genellikle "Hukuk Üzerine İnceleme" olarak tercüme edilen *De Lege*, Aquinas'ın insan eylemini tartıştığı *Summa Theologiae*'nin *Prima Secundae*'sinde yer alır. Aquinas'ın referansları, bilhassa Platon, Aristoteles, Cicero, Ulpianus, Yannis Khrysostomos, Poitiersli Hilary, Stridonlu Hieronymus, Sahte Dionysios, Augustinus, Boethius, Isidorus ve Musa b. Meymun (Moses Maimonides) gibi Antikçağ ve Ortaçağ felsefesinin "Büyük Kitapları"nın adeta bir çetelesidir. Pagan Aristoteles, Hıristiyan Augustinus ve Yahudi Musa b. Meymun en çok alıntı yaptığı filozoflardır. McNabb (ibid., 1055), Aquinas'ın hukukun doğası ve kapsamına ilişkin anlayışı üzerinde İbn Meymûn'un özel bir etkiye sahip olduğuna işaret ederek; "Musa b. Meymûn, ünlü kitabı *Akli Karışıklar İçin Rehber*'i yazmasaydı, bundan daha ünlü bir kitap, yani Thomas Aquinas'ın *Hukuk Üzerine İnceleme*'si asla yazılamazdı", der.

Aquinas ayrıca Kitab-ı Mukadddes'te hukuka/yasaya yapılan atıfları tartışır. Onun "eski yasa" ile "yeni yasa"yı ele alışı *Summa Theologiae*'da, *Prima Secundae*'nin bittiği yer olan QQ.98 ile 114 arasındadır. Örneğin Aquinas, Tora'yı şu şekilde ele alır:Bu nedenle, eski yasadaki üç tür kuralı birbirinden ayırt etmeliyiz: a) doğal hukuk tarafından dikte edilen ahlaki kurallar; b) ilahi tapınmanın belirlenimleri olan törensel kurallar; ve c) insanlar arasında sağlanması gereken adaletin belirlenmesi olan adli kurallar (*STh* IaIIae.99.a.4).

Aquinas, *Summa Theologiae*'deki hukuk analizine ek olarak, çeşitli siyasi belgeler de yazmıştır. Bunlardan biri de bitirilememiş bir çalışması olan Aristoteles'in *Politika Eseri Üzerine Yorum*'udur. Ayrıca Kıbrıs Kralı'na siyasi liderlik üzerine seçilmiş notlarından oluşan *Krallık Üzerine (De Regi-*

mine Principum)[5] ile Brabant Düşesi'ne siyasi teori üzerine yazdığı kısa bir mektup bulunmaktadır.[6]

12.2. Hukuk Üzerine İnceleme

Aquinas'ın hukuk üzerine tartışması, *Prima Secundae*'nin konusu olan insan eylemi üzerine kapsamlı incelemesinin bir bileşenidir. Buna göre Aquinas'ın hukuk felsefesi daha kapsamlı bir eylem felsefesinin parçası olarak görülmelidir. Hukuk analizi, *Summa Theologiae*'deki sekiz soruyu kapsar ve Batı hukuk bilimi araştırmasıyla ilgili birçok konunun önemli tartışmalarını içerir:

Soru 90: Hukuka İlişkin Mülahazalar
Soru 91: Farklı Hukuk Türleri
Soru 92: Hukukun Sonuçları
Soru 93: Ebedi Hukuk
Soru 94: Doğal Hukuk
Soru 95: İnsan Yapımı Hukuku Kendi Başına Düşünmek
Soru 96: İnsan Hukukunun Gücüne Dair
Soru 97: Yasanın/Hukukun Değiştirilme İhtimaline Dair

Aquinas yasayı/hukuku şu şekilde tanımlar: "Yasa; doğası gereği, toplumu gözeten kişi tarafından yapılan ve ilan edilen, aklın ortak iyiye yönelik kuralıdır" (*STh* IaIIae.90.a.4). Finnis'in (1998, 226) önerdiği gibi, "ortak iyi" için uygun bir okuma, "kamu yararı"dır. Aquinas, *Summa Contra Gentiles* adlı eserinde "insan işlerinde, aslında devletin [*civitas* ya da *polis*] iyiliği olan bir ortak iyi vardır" diye yazar (*SCG* III.80, no. 14). Aquinas'ın *civitas* ile kastettiği, yapısal olarak Yunan *polis* kavramına benzer.

Aquinas, yasa/hukuk tanımını tartıştığı dört yasa/hukuk kategorisi kullanır: ebedi hukuk, doğal hukuk, pozitif veya insan hukuku ve ilahi

---

5 Aquinas'ın bu *opusculum*'unun, yani küçük denemesinin yapısı ve içeriği hakkında ciddi bilimsel tartışmalar vardır. İlk el yazması koleksiyonları iki metni birleştirir. Erken el yazmalarında birleştirilen bu iki metinden ilki Aquinas'ın *De Regno: Ad Regem Cypri*'sidir. Diğer metin olan *De Regimine Principum* ise genellikle Aquinas'ın arkadaşı Luccalı Tolomeo'ya atfedilir. Bkz. Aquinas *On Kingship*, ed. Bu tartışmanın ayrıntıları için Eschmann 1982'e bakınız.

6 *Epistola ad Ducissam Brabantiae*. Bu mektubun bazı bölümleri Bourke 1960, 248-51'de çevrilmiştir. Torrell 1996, 335, Paris'te 1271 senesinde yazılan bu belgenin önemini ve yapısını açıklamaktadır. Mektup, bir prensin tebaasının mali yönetimi hakkındaki sorularına yanıt verir. Bu metinde Aquinas, vergi toplamayı kamu yararı ilkesine göre haklı çıkarır. Torrell, son araştırmaların, mektubun Flanders Kontesi ve Konstantinopolis'in ilk Latin imparatoru Flanders Kontu Baldwin'in kızı Konstantinopolisli Margaret için yazıldığını ortaya koyduğunu belirtmektedir.

hukuk. Bu dört hukuk türü arasındaki farklara dikkat etmek gerekir. Özellikle, Aquinas'ın hukuk üzerine tartışmalarında sıklıkla yapıldığı gibi ebedi hukuk ile ilahi hukuku birleştirmemek gerekir. Her ne kadar bu iki hukuk kategorisi, hukuk üzerine yazılmış birçok Ortaçağ incelemesinde aynı kapsamda ele alınmış olsa da, Aquinas'ta doğal hukuk ile ilahi hukuk aynı tutulmamalıdır. Hukukun ilk üç bölümü (ebedi, doğal ve insani veya pozitif hukuklar) hepsi birbiriyle ilişkili ancak farklıdır; üçü de oldukça titiz bir felsefi analizin sonucudur. İlahi hukuk ise tam tersine kendi başına bir sınıf içindedir ve tamamen teolojik bir inceleme konusudur.

12.3. Ebedi Hukuk

Çağdaş doğal hukuk üzerine araştırma yapanların karşısına çıkan bir konu, ebedi hukukun Aquinas'ın genel doğal hukuk teorisinde oynadığı roldür. Aquinas, doğal hukukun bir şekilde ebedi hukuka katıldığını yazar: "Dolayısıyla doğal hukukun, akıl sahibi varlık veya insanın ebedi hukuka iştirakinden başka bir şey olmadığı açıktır" (*STh* IaIIae.91.a).2). *Summa Theologiae*'deki Aquinas'a göre, doğal hukuku anlamak için Tanrı'nın varlığının gerekli bir koşul olduğu birçok yorumcu tarafından kabul görmektedir.

Örneğin D'Entreves şöyle yazar:

> Şimdi bana öyle geliyor ki, bölünmüş dünyamızda Thomist doğal hukuk anlayışının önündeki ilk ve en ciddi engel, tam da onun dünyanın ilahi bir düzeni olduğu [...] öncülünde yatıyor. Aziz Thomas hukuk teorisinin en başında bunu hatırlatmakta ve şüphe götürmez bir mantıkla ondan en ayrıntılı ve spesifik sonuçlar çıkarmaktadır: *supposito quod mundus divina Providentia regatur, ut in primo habitum est* [*Summa Theologiae*'nin ilk bölümünde gösterdiğimiz gibi, dünyanın ilahi takdir tarafından yönetildiği varsayılır]. Bu öncül bir kez kabul edildiğinde, tüm görkemli yapı (yani yasalar) onun üzerine kurulabilir: ebedi yasa, doğal yasa, insan yasası ve ilahi yasa. Hepsi nihai olarak üstün bir ihsan sahibinin (Mutlak İyinin) varlığına dayanır ve bu varlık aracılığıyla meşruiyet kazanır. (D'Entreves 1970, 153-4)

Ek olarak, O'Connor (1967, 60), "doğal yasa, kainatı planlayan ve ona rehberlik eden bir Tanrı'nın varlığını tesis etmeye bağlıdır" diye yazar. Aziz Thomas, elbette bunu Tanrı'nın yaptığına inanıyordu; ve bu nedenle de A. Ryan (1985, 180), "seküler bir doğal hukuk teorisinin tamamen tutarsız olduğunu" savunur. Bu bölümde ileri sürdüğümüz tam aksi argüman ise ebedi hukukun ilahi akılda Platonik bir arketipe indirgenebileceğidir. Bu da, D'Entreves, O'Connor ve A. Ryan vb. tarafından dile getirilen itirazları tartışmalı hale getirmektedir.

Platon'un *Timaeus*'undaki Demiurge analojisi, ebedi hukukun işlevini anlamak için öğretici bir paradigma sağlar. Tutarlı bir analiz ebedi hukuk

kavramını, ilahi zihindeki ilahi fikirler kümesi olarak açıklar. Bu düzenekteki ilk fikir, insan doğasının arketipi hakkındadır. Platon'un *Phaedrus*'ta sunduğu fikri takiben, ilahi akıldaki arketipler "doğayı eklem/birleşim yerlerinden ayırır" (Platon, *Phaedrus* 265e). Aquinas, kutsal metinlerdeki şu pasajın yorumunu yaparken bu Platonik içgörüyü kullanır: "Kendi suretimizde ve benzerliğimizde insan yaratalım" (Yaratılış 1:26-8; Yeni Katolik Sürümü). Aquinas, insan doğasının ne ise o olduğunu, yani ilahi akıldaki insan doğasının arketipinin bir yansıması şeklindeki *materia prima* ("ana madde") ve *forma essentialis* ("tözsel biçim") tarafından belirlenen *quidditas* ("mahiyet") veya temel özellikler kümesi olduğunu savunur. Çoğu Ortaçağ filozofunun genel olarak aşina olduğu bir tarzda çalışan Aquinas, Platonik felsefe olarak kabul ettiği şeyi içselleştirmiştir. Aquinas'ınki birçok yönden, Formların kalıcı bir dünyasının aşkın bir âlemde var olduğunu iddia eden Platon'un genel kabul görmüş yorumuydu. Aquinas, Platon'un bağımsız, ebedi, değişmez özler olarak ifade ettiği bu biçimleri, Erken Ortaçağ filozof ve ilahiyatçılarının çoğunun yaptığı gibi ilahi zihne yerleştirir. Dolayısıyla Platonik bir Form, ilahi bir fikir veya arketip olarak işlev görür. Kökleri Plotinus ve Augustinus'ta bulunan Platonik Formların bu şekilde benimsenmesi, Erken Ortaçağ filozof ve teologlarının çoğu tarafından kabul edilmektedir.

Bu Platonik şema, Aquinas'ın ebedi hukuk olarak bahsettiği şeyin felsefi temeli olarak hizmet eder. İspanya'da erken modern Skolastisizm'in[7] Rönesans filozofu Salamancalı Domingo de Soto (1494-1560), Aquinas'ın hukuka ilişkin izahı üzerine yorum yaparak, ebedi hukukun rolünü daha da ayrıntılandırmıştır. De Soto, ebedi yasanın, yaratılmış dünyanın düzenini anlamanın *ratio'su* ("açıklayıcı ilke"si) olduğunu belirtir. Formel (biçimsel) bir neden olan Ebedi Yasa, ilahi zihinde nedensellikle mevcuttur. Biçimsel neden, doğal bir nesne için yapı veya organizasyon sağlayan şeydir. Aristoteles ve Aquinas için biçimsel neden, hareketin kaynağından çok bir açıklama ilkesine atıfta bulunur. De Soto şunları yazar:

> Tanrı [...] sonsuzluktan, benzer yasalara tabi olacak şekilde şeyler evreninin düzenini, yazgısını ve hükmünü zihninde tasarladı: bu nedenle bu buyruk ve emir, doğasına uyarak ebedi yasa adını aldı (*De Iust. et Iure* I.3, Ad. 1, akt. Brett 1997, 142).

Aquinas, doğal hukukun ebedi hukuka "katıldığını" yazdığından, birçok yorumcu (ör.D'Entreves 1970) doğal hukukun, ebedi yasaya bağlı olduğunu iddia eder. Bundan, herhangi bir doğal hukuk anlayışının Tanrı'nın varlığını gerektirdiği sonucu çıkar. Bu izahın Aquinas bakımından zorunlu sonucu, teolojik tanımlayıcı bir görüştür. Yani, bir eylemin temel

7 Bu erken modern ya da "ikinci" skolastisizm bu kitabın 14. Bölümünde tartışılmaktadır.

doğruluğunu veya yanlışlığını yalnızca teolojik ilkeler aracılığıyla tanımlayan metaetik bir görüş. Bu nedenle, eylemlerin ahlaki niteliklerinin Tanrı'dan ziyade insan doğasıyla olan bağlantıları tarafından belirlendiği yerde, ilke olarak doğal hukukun sahip olduğu görüşe bir karşıtlık söz konusudur. Böyle bir görüş şu muammayı akla getirir: Kişi, doğal hukuku kabullenmeden önce ebedi hukuku anlamalı mıdır?

Bu soruya verilebilecek biri metafizik diğeri epistemolojik iki olası yanıt vardır. Aquinas tarafından dile getirilen metafizik görüş olan ilahi akıldaki insan doğasının arketipi, dünyevi âlemdeki tüm insanların modellendiği metafizik ilkedir. Bu, kuşkusuz, hayli arıtılmış bir ontolojik görüştür ve Ortaçağ'da genellikle "şeylerdeki hakikat" denilen, aynı zamanda "ontolojik hakikat" olarak da anılan şeyin temelidir. Bununla birlikte, bir *insan bilen*, özü oluşturan gerekli özellikler kümesini, bu özün temelde ilahi akıldaki arketipin bir kopyası olduğunu anlamadan da belirleyebilir. Başka bir deyişle, insan doğasının içeriğini oluşturan gerekli özellikler kümesi, insan doğasının bir özü olarak, bu özün ilahi zihindeki arketipten sonra şekillendiği idrak edilmeksizin de bilinebilir. Peki, bu nasıl açıklanabilir? Bu soruyu cevaplamak için Aquinas'ın epistemolojik görüşüne bakmalıyız.

Epistemolojik görüş, Aquinas'ın zihin felsefesinden derlenen içgörülere bağlıdır. *Intellectus agens* ("fail akıl") aracılığıyla soyutlamanın kullanılmasıyla, bir bilen kişi, tamamen insani farkındalık alanı içinde bir insan özünün içeriğini belirleyebilir. İnsan özünün içeriğini oluşturan sentetik zorunlu özellikler kümesini ete kemiğe büründürmek için bu özün ilahi bir arketipe bağlı olduğunu bilmek gerekmez. Aquinas, insanların hiçbir zaman Tanrı hakkında *propter quid*'e ("temel bilgiye") sahip olmadığını, yalnızca *secundum quid*'e ("arızi bilgisine") sahip bulunduğunu iddia eder. Bir insanın doğal yasayı/hukuku anlaması için ilahi akılda bir arketip olan ebedi yasayı/hukuku bilmesi gerektiğini iddia etmek veya ima etmek, Aquinas'ın zihin felsefesi, doğal teolojisi ve epistemolojisiyle tutarsızlık teşkil edecektir. İnsan doğasının arketipi, kuşkusuz, insan doğasının ve bu da dolayısıyla doğal hukukun temelidir. Yine de insan doğasının içeriğini, onun ilahi arketipe bağlılığını algılamadan da bilmek mümkündür. Bu, Aquinas'ın, Aristoteles'in soyutlama öğretisinden edindiği ve kendi zihin felsefesinde kullandığı önemli bir noktadır. Dolayısıyla, Aquinas'ın doğal hukuk teorisi için ihtiyaç duyduğu şey, bir Tanrı'nın varlığından ziyade doğal şeylerin bir teorisidir. (Bu konu bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.)

12.4. Doğal Hukuk

Son zamanlarda modern tarihçiler, on ikinci yüzyılda, özellikle Chartres olmak üzere birçok katedral okulunda doğa araştırmalarına ilginin yeniden canlandığı teorisi üzerinde duruyor. Doğal dünyaya ilginin tazelenmesine eşlik eden bir husus ise evvelden miras alınan bilgi konularına sistematik bir düzenin getirilmesi olmuştur. (Southern 1995, 4-5; Haskins 1927, 303-40 passim). Sonuç olarak, üniversiteler 13. yüzyılın başlarında gelişmeye başladığında, doğa felsefesi üzerine dersler müfredatın bir parçası haline gelmişti.

Doğa araştırmalarına olan bu yenilenen ilgi, doğal dünyayı daha iyi anlama bağlamında felsefi ve teolojik tartışmalar başlattı. Bu yeni çalışmalar, doğal dünyanın anlaşılmasına mantıklı bir açıklama getirdi ve doğanın içkin bir iyiliği olduğunu savundu. Porter'ın (1999, böl.1 ve 2) öne sürdüğü gibi, doğa ve vahiy, aklın yönlendirmesi altında, doğal hukuk teorisinin gelişiminin biçimlendirici aşamalarında birlikte çalıştılar.[8] Büyük Albert'le çalışan Aquinas, kendini bu yeni çalışmalara vererek Aristoteles tarzında bir doğal hukuk teorisinin gelişiminin tutarlı bir şekilde doğa felsefesinde ortaya çıkan çalışmalardan kaynaklandığını savundu. Ayrıca Aquinas, Aristotelesçi madde ve biçim kategorilerini kullanarak bir doğa yorumu sunmuştur. "Madde", "biçim" tarafından düzenlenen materyal alt katmanı veya altta yatan "cismani şeyi" ifade eder. "Biçim", tıpkı bir binanın "planı" gibi bir organizasyon/düzenleme ilkesidir. Dünyadaki herhangi bir doğal şey, madde ve biçimden oluşur; hiçbiri kendi başına ayrı olarak mevcut değildir. Aquinas, bir tekili bir sınıfın veya doğal türün üyesi yapan bir dizi özellik bulunduğunu iddia eden metafizik bir öz teorisi olan doğal türlerin varlığını savunur ve bunu doğanın nedensel yapılarını açıklamak için kullanır. Öz biçim, doğal bir türün içeriğini belirleyen bir dizi yaradılış/eğilim/temayül özelliğidir. Eğilimsel bir özellik, bir şeyin daha gelişmesi veya meyve vermesini sağlayan bir "kapasite"dir. Aristoteles, *De Anima*'da, yaşayan bir organizmanın tözsel biçiminden başka bir şey olmayan ruhun, "yaşam potansiyeline sahip bir bedenin ilk eylemi" olduğunu yazar (*RÜ* 415b5-10). Çağdaş analitik felsefenin kategorilerini kullanırsak, bu eğilimsel özellikler kümesinin sentetik bir zorunlu küme olduğunu söyleyebiliriz. Zorunludur çünkü özü belirler – etüm olası dünyalarda tartışılabilir– ve sentetiktir çünkü dil kullanımının ötesinde bir göndergeye sahiptir.[9] Bu

8 Porter'ın buradaki doğal hukuk teorisinin biçimlendirici aşamalarına ilişkin analizi, bu konu için yararlı bir rehber sağlar.

9 Nelson (1967), "nomik evrensel önermeler" olarak kabul ettiği şeyleri "rastlantısal evrensel önermelerden" ayırt etmenin aracı olarak sentetik zorunlu özelliklere atıfta bulunur. Nomik bir evrensel önerme, karşıolgusal bir koşul altında ayakta duracak

sentetik zorunlu küme, *de dikto* yani sadece dilin kullanımı hakkında değil, *de re* yani şeylerin doğası hakkındadır. Aquinas'ın gerçekçi ontolojisi, doğa felsefesi tartışmasında belirgindir.

İnsan doğası kavramı, Aquinas'ın doğal hukuk açıklamasının tutarlılığı için gerekli bir koşuldur. Aquinas'ın insan doğası teorisini açıklamak için ihtiyaç duyduğu şey, doğal türlerin bir metafiziğidir. Yukarıda belirtildiği gibi, Aquinas tarafından açıklandığı şekliyle insan doğası en iyi şekilde doğal bir tür olarak analiz edilir. Buradan, Aquinas'ın doğal hukuku açıklamak için ihtiyaç duyduğu şeyin doğal tür kavramı olduğu sonucu çıkar. Doğal insan doğası türü, belirli bir dizi yatkınlık/yaratılış özelliği olarak tanımlanır.

Summa Theologiae'nin *Prima Secundae*'sinin ikinci bölümünde Aquinas, insan doğasının ne olduğunu belirleyen türsel eğilim özelliklerinin üçüne ilişkin açıklamasını tasvir eder:

> İyiden amaç anlaşıldığına ve kötüden de amacın zıtlı anlaşıldığına göre, bundan çıkan sonuç, aklın insan doğası kavramının merkezinde yer alan doğal eğilimlerden kaynaklanan tüm şeyleri doğal olarak iyi şeklinde (yani dolayısıyla, amelle peşinden gidilecek şeyler olarak ve bunların zıtlarını kötülükler ve dolayısıyla kaçınılması gereken şeyler olarak) kavradığı sonucuna varılır. Birincisi, insanlarda, insan doğasının hallerinden kaynaklı olup tüm canlılarla paylaşılan ortak bir eğilim vardır; bu, her şeyin kendi doğası gereği kendi varlığını koruma eğiliminde olmasıdır. Bu eğilim veya doğal eğilime uygun olarak, insan yaşamını koruyan ve insan yaşamına yönelik tehditleri önleyen şeyler (eylemler, olaylar, süreçler) doğal hukuk kapsamına girer. İkincisi, insanlarda, insan doğasının diğer hayvanlarla ortak özelliklere sahip olduğu gerçeğine dayanan daha sınırlı iyilere yönelik eğilimler vardır. Bu eğilime uygun olarak, aralarında erkek ve dişinin cinsel birliği, çocukların bakımı vb. gibi şeyler (doğanın tüm hayvanlara öğrettiği) doğal hukukla uyumludur. Üçüncüsü, insanlarda, insan doğasının rasyonel özelliklerine dayanan iyilere yönelik bir eğilim/temayül vardır. Diğer canlılarda olmayan bu iyiler sadece insanlara hastır. Örneğin, insanlar hem Tanrı hakkında hem de bir insan toplumunda yaşamanın zorunlu koşulları hakkında doğru önermeleri bilmek konusunda doğal bir eğilime sahiptir. Bu eğilime uygun olarak, doğal hukukun unsurları ortaya çıkar. Örneğin insan cehaletten kaçınmalı ve sosyal birimlerde birlikte yaşaması gereken kişileri gücendirmemelidir vb. (*STh* IaIIae.94.a.2)

---

genel bir iddiadır: örneğin, "Bütün sular iki hidrojen bir oksijen atomundan oluşur." Öte yandan, rastlantısal bir evrensel önerme, bir sınıf terimi altındaki şeylerin rastgele tesadüfi sıralanmasıdır: örneğin, "Bu odadaki tüm sandalyeler mavidir." Ardından bir karşı örnek gösterilebilir. Bir sıvı için "Bu su olsaydı H_2O olurdu" demek doğrudur. Bu, özü tanımlayan bir dizi temel özellik olarak yorumlanan doğal bir su türü olduğunu gösterir. Öte yandan mavi sandalye için "Bu odada bir sandalye varsa mavi olmalı" demek de doğru değildir. Gerçek olgulara aykırı koşullu, tesadüfi evrensel iddialar doğrulanamaz; ancak, doğal bir türü belirleyen temel özellikler alanında doğrulanabilir. Ayr. bkz. Lisska, yayımlanacak.

Genel eğilim özellikleri kümesi olarak insan doğası şu şekilde ifade edilebilir: (1) (insanların bitkilerle paylaştığı) canlılığını sürdürme eğilimleri kümesi, (2) (insanların hayvanlarla paylaştığı) duyusal eğilimler dizisi ve (3) (insanları maddi dünyada benzersiz kılan) rasyonel eğilimler kümesi. Aquinas'ın insan doğası analizi, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*, *Metafizik* ve *Ruh Üzerine*'sinde bulunan felsefi iddialara dayalıdır.

Yaşama eğilimi, tüm canlı varlıkların sahip olduğu ve onların varlığını sürdürmelerini sağlayan kapasite, aktif güç veya dürtüdür. İnsanlar farklı bir şekilde evrimleşmiş veya yaratılmış olsaydı, onların temel özelliklerini içeren farklı bir dizi eğilim olabilirdi. Bu yaşama eğilimi, yapısal olarak Hart'ın (1961, 190) "hayatta kalma"nın doğal gerekliliği dediği şeye benzer. Benzer şekilde, akılcı eğilimlerden biri de insanın en iyi şekilde doğuştan gelen bir merak olarak tanımlanabilecek olan bilme kapasitesidir. Aquinas, Aristoteles'in *Metafizik*'indeki "[tüm insanlar, doğası gereği bilmek isterler" (*Met.* 980a25) diyen giriş pasajına aşinaydı. Aquinas, bu rasyonel eğilimin yalnızca bir insan neyin doğru olduğunu bildiğinde geliştirildiğini savunur. Bu "rasyonel merak", Fuller'ın (1964, 185) "iletişim" dediği şeye benzer.[10] Finnis (1998, 81) bu yapıyı şu şekilde açıklamaktadır: "Aquinas'ın burada kastettiği düzen, metafizik bir tabakalaşmadır: [1] tüm maddelerde ortak olan şey, [2] daha spesifik olarak diğer hayvanlarla ortak olan şey ve [3] insan olarak bize özgü olan şey." C. Ryan (1965, 28), insanın bu üç genel yönünün "bireysel hayatta kalmanın iyiliği, biyolojik iyi ve insan iletişiminin iyiliği" olduğunu yazar.[11] Golding (1974, 242-3), yaşama eğilimlerini "insan yaşamının temel gereksinimleri" olarak; duyu eğilimlerini "insan türünün ilerlemesi" için temel gereksinimler olarak ve rasyonel eğilimleri "rasyonel ve sosyal bir varlık olarak iyinin teşvik edilmesi" için temel gereksinimler olarak ifade eder. Aquinas'ın buradaki argümanının amacı, insan kavramının merkezinde yer alan bu yatkınlık/eğilim özelliklerini genel bir tarzda açıklamak ve anlamaktır.[12]

Simon'ın (1965, 7-8) isabetle gösterdiği gibi; metafizik gerçekçilik, doğal hukuk teorisi için gerekli bir koşuldur. Aquinas'ın doğal tür açıklaması, Kripke'nin (1971, 144-6) gerçekliğe bağlı olan "metafiziksel olarak zorun-

10 Fuller, doğal hukuk açıklamasının bu bölümünde açıkça Aquinas'ın *Summa Theologiae*'sine atıfta bulunur.

11 C. Ryan'ın analizi, Aquinas'ın yazılarındaki birçok kavramı açıklayan, doğal hukuk teorisinin en özlü genel açıklamalarından biridir.

12 Nussbaum (1993, 263-4), "yine de Aristoteles'in [ve Aquinas'ın] orijinal listesiyle yakından ilişkili, ortak insanlığımızın belirli özellikleri [olarak] tanımlayabileceğimizi" iddia ettiği sekiz özellik sunar; ölümlülük, beden, haz ve acı, bilişsel yetenek, pratik akıl, erken çocukluk gelişimi, diğer insanlarla yakınlık veya arkadaşlık duygusu ve mizah.

lu" dediği şeye benzer. Bu kavram, yalnızca dilsel uzlaşım meselesi değildir. Bu nedenle, "metafiziksel olarak zorunluluk", yukarıda tartışılan "sentetik zorunluluk"la eş-kapsamlıdır. Kripke, "Su, H_2O'dur" önermesinin metafiziksel olarak zorunlu bir gerçeklik olduğunu, çünkü H_2O olmasaydı bir şeyin su olmayacağını savunur. Bu, suyun özü veya Kripke'nin doğal tür özelliği dediği şeydir. Bu yapı, suyun olduğu türden bir şeyin doğasıdır ve Kripke'ye göre tüm olası dünyalarda doğrudur. Kripke'nin metafiziksel olarak zorunluluk kavramı, Aquinas'ın savunduğu şeyle aynı görünüyor.[13]

Bu doğal tür açıklaması, Aquinas'ın tüm insanların insan doğasının mahiyetine sahip olduğu, yani insan doğasını oluşturan aynı temel özellikleri paylaştığı iddiasını yansıtır. Prensipte bu, tüm olası dünyalar için geçerlidir. Bu iddiayı aydınlatmaya yardımcı olmak için, örneğin, Aquinas'ın insan doğasının yapısı konusunda Latin İbn Rüşdcüleri ayrılmış fail akılla ilgili olarak nasıl çürüttüğü açıklanabilir. Aquinas, insan zekası olarak adlandırdığımız şeyin (Kripke'nin "kesin bir şekilde belirttiğimizi" söyleyeceği şey) ayrı/müstakil bir fail/özne aklı olarak adlandırdığımız şeyin parçası olmadığını savunur. Elbette bilen sıfatıyla insanlar, doğal bir türü belirleyen belirli özellikler dizisini anlama girişimlerinde yanılabilirler. Aquinas, bu epistemolojik girişimde karşılaşılan zorluklardan sık sık söz eder. Ancak bunun zor bir girişim olması, zihin felsefesinde farklı bir sorudur; doğal türün temeli olarak hizmet eden gerçekte bir dizi nedensel özelliğe olan ihtiyacı azaltmaz. Bu bakımdan Aquinas, doğal türler teorisinde bir özcüdür. Aquinas'ın özler teorisinde "ılımlı bir realist" olduğuna dair sık sık dile getirilen iddianın altında yatan şey budur.[14]

Aquinas'ın doğal hukuk açıklaması, dünyanın düzenliliğini açıklamak zorunda olduğu için, gerekli bir koşul olarak doğal türlerin ontolojik bir teorisini gerektirir. Bunu, öz teorisi aracılığıyla başarır, bunu ise tözsel biçim (ya da biçimsel neden) açıklamasına dayandırır. Öz teorisini ortaya koyan Aquinas, ahlaki doğal hukuk teorisini geliştirmek için gereken tuğlaları hazırlar. Bu, Aquinas'ın ahlak teorisini "ikinci dereceden bir araştırma" olarak gördüğünü gösteriyor. İkinci derecedendir, çünkü insan doğasının birincil ontolojik teorisini takip eder.

Aquinas'a göre doğal hukuk, en iyi şekilde, köklerinin insan doğasını oluşturan eğilim özellikleri kümesinde olduğu şeklinde anlaşılır. İngiliz

13 Krş. Ayers (1981, 248), Kripke'nin görüşünün "Aristotelesçi doktrinden hiç de farklı olmadığını" öne sürüyor. Aristoteles gibi Aquinas için de insan özünün açıklaması kipsel bir zorunluluktan daha fazlasıdır. Aquinas, bir *de dicto* (dil hakkında) zorunluluğu değil, *de re* (şeyler hakkında) gerekliliği kasteder, bu da bunun gerçekliğin doğası hakkında sentetik bir zorunlu iddia olmasını gerektirir.

14 Örneğin, Copleston (1957, 151-4), Ortaçağ felsefesindeki tümeller sorunuyla ilgili bu konulara dair aydınlatıcı bir tartışma sunar.

ampirizminin ayak izlerini takip eden çoğu analitik filozof, bir yatkınlığı, sabit, kapalı bir matematiksel özellikler kümesi olarak anlaşılan "eğri" gibi bir özellik olarak görür. Aquinas için bir eğilim bundan daha fazlasıdır; gelişimini şu ya da bu şekilde tamamlama eğiliminde olan yerleşik bir özelliktir. "Harekete geçirilme" kapasitesine indirgenemez. İnsan özündeki bir eğilim, Aristotelesçi bir "aktif potansiyel" veya "etkin güç" tür. Biyolojik bir eğilim, örneğin, bir meşe palamudunun meşe ağacına dönüşme eğilimi olabilir. Belirli maddi koşullar mevcutsa, belirli bir amaca doğru yapılandırılmış bir şekilde gelişmekte olan şey, X işini yapacaktır. Çözünürlük gibi pasif bir güç söz konusu olduğunda ise, bir şeyin X'i yapıp yapmayacağını (yani çözünüp çözülmeyeceğini) haricî bir neden belirler.

İnsanlarda bir dizi yatkınlık özelliği uygun şekilde geliştiğinde, bu, tümü "mutluluk", "iyi işlev görmek" veya "gelişmek" anlamına gelen *eudaimonia*, *felicitas* veya *beatitudo* ile sonuçlanır.[15] Herhangi bir doğal yaradılış türü için iyi işlev görmek, sahip olduğu doğaya göre yatkınlıklarını veya kapasitelerini geliştirmektir. Aristoteles metinlerinde ortak olan hilomorfizm kavramlarını (yani madde ve formu temel ilkeler olarak kullanan kavramları) kullanacak olursak, biçimsel neden olan cevhersel formun yatkınlık özelliklerinin gelişimi, nihai amaca ulaşmaktır.[16] İnsan doğası söz konusu olduğunda, ahlaki fail, insan özünü belirleyen en yüksek mizaçsal özellikler kümesi –yani canlı, duyarlı ve akılcı mizaç– uyumlu bir şekilde geliştirildiğinde yetkinliğe erişir. Yetkinliğe doğru gelişmeye ilişkin bu Aristocu açıklama, Aquinas'ın doğal hukuk ahlak teorisinin temelidir.

Aquinas'ın metafiziği ve zihin felsefesi öyledir ki, bir insan bilen, en azından teorik olarak, Tanrı'nın varlığına veya Tanrı'nın tasarrufuna başvurmadan da bir öz kavramını tespit edebilir. Bilenler, tıpkı diğer doğal türleri bildikleri gibi, "aktif akıl" (*intellectus agens*) aracılığıyla fantazmalardan[17] soyutlama süreci yoluyla bir insan özünün içeriğinden haberdardırlar. Finnis (1982, 400) bu konuda benzer bir görüş sunar: "Aquinas'a göre, insanın doğal yasayı/hukuku kavrayışında olağanüstü hiçbir şey yoktur; bu,

15 Aristoteles'in ahlak teorisine ilişkin çağdaş tartışmalarda, Anscombe 1958 ve Foot 1978, "gelişme" adını verdikleri Aristotelesçi *eudaimonia* hakkında yazmaya başladılar. Finnis 1998, 115, *eudaimonia*'nın daha çağdaş bir yorumunu izah ederken "insanın kendini gerçekleştirmesi"ni kullanır.

16 Hochberg 2001, akademik kariyerinin sonlarına doğru modern analitik filozof Gustav Bergmann'ın Aristoteles ve Aquinas'ta bulunan hilomorfik kavramların benzerini düşündüğünü iddia ediyor.

17 Genellikle "fantazi", "imaj" yani hayal gücünün ürünü görüntü anlamında kullanılır. Bununla birlikte, fantazma kavramının tutarlı bir analizi daha karmaşıktır. Aquinas'ın zihin felsefesindeki üç içsel duyu yetisinin her birinin kendine özgü fantazması vardır. Daha fazla tartışma için, yakında çıkacak olan Lisska'nın çalışmasına bakın.

insanın sıradan anlama gücünün bir uygulamasından başka bir şey değildir."[18] Önemli olan nokta şudur: Bir özü bilmek, ilke olarak, normal insani bilme yollarıyla üstlenilen bir insan etkinliğidir[19].

Doğal hukuk, Aquinas'ta ahlaki gelişimin temelidir. Aristoteles gibi Aquinas için yetkinleşmek, bir insan doğasının kendisini tanımlayan temel mizaçsal özelliklerin gelişimine ulaştığı anlamına gelir. Doğal hukukun temelini oluşturan, bu eğilimsel özellikler dizisidir. Aquinas için doğal hukuk bu nedenle insan vicdanına yerleştirilmiş yazılı olmayan bir dizi emir değildir; Antigone'nin ima ettiği gibi, Tanrı'nın zihnindeki yazılı olmayan yasa değildir (bkz. bu kitapta Bölüm 1, Kısım 1.6.2); ne de Stoacılar tarafından dile getirilen doğru akıl anlayışıdır. Aquinas'a göre ahlak, bu eğilimsel özelliklerin gelişimine bağlı olduğu için, pratik aklın ilk ilkesi şudur: "iyi yapılmalı ve iyinin peşinden gidilmeli, kötülükten ise kaçınılmalıdır." Aristoteles'i izleyen Aquinas, tanımı gereği iyinin bir erek açısından tarif edildiğini savunur. Aquinas *Gerçeğin/Hakikatın Doğası Üzerine'de (De Veritate)* şöyle yazar: "Bir erek ölçütüne sahip bulunan her şey, aynı zamanda bir iyi ölçütünü de karşılar" (21, I). Demek ki iyi olan erek, eğilimsel özelliklerin gelişmesidir. Amaçlar kadar iyi vardır. Aquinas, birbiriyle kıyaslanamaz bir dizi iyi benimser, bu da bir iyinin veya ereğin diğerine indirgenemeyeceği anlamına gelir. Dolayısıyla Aquinas'ın analizi, iyinin tek bir doğal özellik açısından tanımlanmasını gerektirmez. İyilerin bu kıyaslanamaz karakteri, Aquinas'ın doğal hukuk teorisini anlamak için gerekli bir koşuldur.

Aquinas, doğal türler teorisinin gerekçesini belirledikten sonra, iki ek soru ortaya çıkar: (1) Doğal bir türün örneği kendi kendini açımlayıcı ve tamamen bağımsız mı, yoksa ontolojik düzende bağımlı bir varlık mıdır? (2) Bir etik natüralizm teorisinin içine bir ödev teorisi nasıl sokulur?

Doğal türler teorisini benimseyen bir filozof birinci soruya cevaben, bir evrim teorisini kabul edip şu cevabı anında verebilir miydi? "Eh, doğal türler, bazı evrimsel süreçler yoluyla oldukları gibidirler; 'onlar sadece ora-

---

18 Covell (1992, 222-3) Finnis'in çalışması hakkında yorum yaparken şöyle yazar: "*Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*'da [Finnis], doğal hukuk ilkelerinin tamamen dünyevi olduğunu; bu ilkelerin Tanrı'nın varlığı, doğası veya iradesiyle ilgili hiçbir metafizik varsayım içermediğini kabul etmektedir."

19 Finnis, Aquinas'ın bu bölümde geliştirildiği şekliyle doğal hukuk açıklamasında Tanrı'nın rolü konusunda onunla hemfikir olsa da, yine de burada ifade edilen insanın özü ve onun doğal hukuk teorisiyle ilişkisine ilişkin açıklamalarının bütününü benimsemez. Finnis, doğal hukuk teorisini, (Aquinas'ın) "felsefi antropoloji" dediği şeye dayandırmayı reddediyor. Ancak bu tartışmayı çözmek, bu araştırmanın sınırlarını aşar. Doğal hukuk üzerine Aquinas'ı okumadaki bu metafelsefi farklılıkların tam bir analizi için, bkz. Lisska 1996, böl. 6-7; bu argümanın daha eski bir versiyonu Lisska 1991'de bulunur. McInerny 1998, Finnis'in pozisyonuna "doğa olmadan doğal hukuk" olarak atıfta bulunur.

dalar!' demekten daha fazla bir şey söyleyemeyiz." Bu noktada, Aquinas ile evrimci filozof aynı seviyededir. Her ikisi de, sonunda ikinci soruya yanıt olarak, doğal bir türün gelişimsel özelliklerine dayanan bir doğal ödevler teorisini dile getirebilir. Aristoteles gibi evrimci bir filozof, yapılabilecek en iyi şeyin kendi metafiziğinden hareketle bir ahlak teorisi geliştirmek olduğuna inanır.

Peki Aquinas şimdi ne yapacak? Copleston'ın (1965) favori metaforunu kullanacak olursak, Aquinas, evrimci filozofu metafizik satranç tahtasına oturtmak zorundadır. Aquinas, evrimci filozofu, doğal bir tür olarak insan doğasının analizinin bile, insanın bağımlı bir varlık olmasını icap ettirdiği fikrine ikna etmelidir. Bu da "öz ile varlık" arasında ayrım yapmayı gerektirir.[20] Öz/varlık ayrımı, doğal bir türün bir örneğinin tanımlayıcı özellikleri kümesi yani özü ile böyle bir öze sahip bireyin gerçekten var olup olmadığı sorusu arasında köklü bir fark olmasını gerektirir. Dolayısıyla, Aquinas'a göre, bir şeyin "ne" olduğu ile o şeyin var olduğunu bilmek arasında gerçek bir ayrım vardır. Burada Aquinas, bağımlı bir varlığın veya kozmolojik tartışma dairesindeki "olumsal varlığın" bağımsız, zorunlu bir varlıkla gerçek bir ilişki gerektirdiğini ikna edici bir şekilde savunmalıdır. *Actus purus* ("saf varoluş eyleminin kendisi") olarak Tanrı, bağımlılık sorusuna bir yanıt sağlar. Aquinas, evrimci filozofa, olumsal varlıkların zorunlu bir varlığı gerektirdiği iddiası olan *Summa Theologiae*'nin *Prima Pars*'ında "Üçüncü Yol"u dikkate almasını tavsiye ederdi. (*STh* Ia.2.a.3). Aquinas'ın metafizik şemasında Tanrı ancak bu noktada analize dahil olur. Tanrı, özü varoluş olan zorunlu bir varlık olarak, doğal türden bireylerin bağımlı karakteri hakkındaki bu ek soruya yanıt verir.

Teist, ateist veya agnostik olsun herhangi bir filozof yine de, eğilimlere/yatkınlık özelliklerine dayanan doğal tür teorisine dayalı bir doğal hukuk teorisi inşa edebilir. Aquinas'ın ek olarak sağladığı şey, kökleri bağımlılık kavramına dayanan bir açıklamadır. Evrimci filozofun önerdiği ahlak kuramı, yapısal olarak Aristoteles'in *Nikhomakos'a Etik*'te dile getirdiği ahlak kuramına benzeyecektir. Aquinas ise bu teorinin yanlış bir ahlaki teori değil, eksik bir teori olduğunu söylerdi. Nihayetinde, öz kavramı, ilahi akılda mevcut ve doğal türün temeli olan insan doğasının arketipi düşüncesi üzerine kurulu yetkin bir metafizik açıklamaya bağlıdır. İnsanın, Tanrı'nın suretinde ve benzerliğinde yaratıldığıyla ilgili kutsal metin pasajlarının nasıl yorumlanacağı sorulduğunda Aquinas, Augustinus'tan ve Platon'dan alınan arketip dilini ödünç alır. Bağımlılık sorusu sorulursa, Aquinas öz/

20 Bu, Aristoteles'in yapmadığı bir ayrımdır. Aquinas ile Aristoteles arasındaki öz/varoluş farkının tartışılması için bkz. Owens 1993. Ayrıca bkz. Wippel 2000.

varoluş ayrımını ortaya koyar. Bu noktaların her ikisi de, temelde Aristotelesçi eudaimonizme dayanan doğal hukuk teorisinin geliştirilmesinin ötesine geçer.

Aquinas'ın ele alması gereken ikinci soru, bu etik natüralizm açıklaması bağlamında bir ödev teorisinin gerekçelendirilmesiyle ilgilidir. "Metafizik ereklilik" (bkz. Gauthier 1959, 47-8; Veatch 1985, böl. 1-2), ödev kavramının tam da doğuştan gelen bir öz görüşünden türetilebileceğini iddia eder. Aquinas'ta geliştirilen teleolojik analiz, on dokuzuncu yüzyıl faydacılığından veya kökleri faydacılığa dayanan yirminci yüzyıl natüralizminde bulunan teleolojik analizden kökten farklıdır. Faydacılık, bir eylemin, en fazla sayıda insan için en fazla miktarda haz üretmesi halinde doğru olduğunu savunan ahlaki teoridir. Natüralizm, ahlaki değerlerin doğal olarak meydana gelen nitelikler veya özellikler açısından indirgenebilir veya tanımlanabilir olduğu iddiasını ifade eder. Bentham (1843), doğal hukuk ve doğal haklar teorisini "retorik saçmalık – cambaz çubuğu üstünde saçmalık" olduğunu iddia ederek reddeder. Aquinas'a göre "erek/amaç", eğilimin tam da ontolojik yapısına inşa edilmiştir. İşte tam bu nedenle, eğilimsel bir öz kuramı Aquinas'ın doğal hukuk teorisi için gereklidir. Ulaşılacak erek, failin öznel bir arzusu ya da dileği değildir; daha ziyade, ontolojik olarak yatkınlık özelliği tarafından belirlenir. Biçimsel neden tarafından belirlenen nihai amaçtır. Bir dizi yatkınlık özelliği olarak insan özü, ulaşılacak amaçları belirler. Amaçlar, failin keyfî, sübjektif tercihleri veya özlemleri tarafından belirlenmez. Aristoteles teorisindeki "nihai erek", biçimsel nedenin yapısal yatkınlığına dayanan insan doğasının metafiziği tarafından belirlenir. Sonuç, "cambaz direkleri üzerinde sunulmayan" bir doğal hukuk teorisidir.

Yirminci yüzyıl analitik felsefesinde (bkz. Moore 1903, 13-20) tüm etik natüralizm biçimlerine yönelik yaygın bir itiraz, "natüralist safsata" olarak adlandırılır. İddiaya göre bu hata, kişi olgusal bir ifadeden (ya da bir "-dir" ifadesinden) bir değer ifadesi (ya da bir "gereklidir/yapılmalıdır" ifadesi) türetmeye çalıştığında meydana gelir; örneğin, "X [yapmak] hoştur/keyiflidir, bu nedenle X iyidir [yapılmalıdır]." Buradaki varsayım, etik natüralizmin bütün formlarının bu mantık hatasından mustarip olduğudur. Yanıt olarak, bu sözde safsatanın yapısına dikkatle bakmak gerekiyor ve bunun kökeninde Moore'un ontolojik ve ahlaki teorileri bulunuyor. Moore'un bir nesneye ilişkin ontolojik analizi, basit özellikler toplamına indirgenebilir. Temelin basit bir doğal özellik olduğu göz önüne alındığında, bu basit doğal varlığın üzerine bir değer özelliği "eklenmelidir"; tıpkı bir sandalyenin üzerine sürülen bir boya tabakası gibi. Moore, bu "eklemenin" tanım gereği safsata teşkil ettiği sonucuna varır.

Doğal hukukun Moore'a verdiği yanıt, temel özelliklerin basit değil, eğilimsel olduğu şeklindedir. Bu nedenle, Aquinas'ın nihai neden olarak adlandırdığı erek/amaç, Aquinas'ın biçimsel neden olarak adlandırdığı özdeki özelliklerin gelişimidir. Bu analize göre, iyi olan amaç, ek bir özellik değil, bir varlığın eğilim özelliklerinin geliştirilmesi veya tamamlanmasıdır. Aquinas'ın metaetik anlayışına yöneltilen natüralist safsata suçlaması böylelikle cevaplanmış olur.

12.5. Beşerî veya Pozitif Hukuk/Yasa

Aquinas'ın doğal hukuk görüşü anlaşıldıktan sonra, onun pozitif veya beşerî hukuk hakkındaki görüşlerinin ne olacağını tahmin etmek zor olmayacaktır. Pozitif hukuk, "devletin düzgün işlemesini sağlayan" yasaların formüle ve ilan edilmesidir (*Comm. Eth.* V.2). Aquinas, tüm insanların doğası gereği politik veya sosyal varlıklar olduğu konusunda Aristoteles'le aynı fikirde olduğundan, Aristoteles'in ortak iyi veya kamu yararı kavramını da benimser. Pozitif hukukun amacı, ortak iyiyi veya kamu yararını mümkün kılan genel koşulları oluşturmak ve geliştirmektir. *Krallık Üzerine* adlı eserinde Aquinas, "eğer insanlar doğası gereği birlikte yaşayacaklarsa, oluşturdukları topluluğun yönetilmesi gerekir", der. "Tüm üyelerin ortak iyiliği için çalışan birleştirici bir güç olmasaydı, her türlü organizma parçalanırdı" (Aquinas, *On Kingship*, I.1 no. 8). Bu nedenle, pozitif hukuk, yetkili kişi veya kişiler tarafından ortak iyiye veya kamu yararına yönelik olarak ve topluluğun düzgün işleyişi için yapılan, açıkça ifade ve ilan edilen kurallar dizisidir.

Aquinas bizim ceza hukuku dediğimiz şeyle daha fazla; usul hukukuyla daha az ilgilenmiştir. Aquinas'ın, Hart'ın (1961, 91-6) ikincil hukuk kuralları olarak bahsettiği kavram hakkında hiçbir fikri yok gibidir. İkincil bir kural, Hart'ın bir toplumun birincil veya ahlaki kuralları olarak adlandırdığı şeydeki sorunları ortadan kaldırmaya yardımcı olan usuli bir kuralıdır. Hart'a göre hukuk, birincil ve ikincil kuralların birliğidir; burada ikincil kurallar

(1) tanıma (bir yasayı yasa olarak tanımlamak) kuralından/kurallarından,
(2) değiştirme (yasalarda düzenli bir değişiklik süreci sağlamak için) kurallarından ve
(3) yargılama (sorumlu bir kişiye yetki veya güç vererek hukuk sistemindeki verimsizlik sorununu çözmek için) kurallarından oluşur.

Hukuk sisteminin kapsamı ve yaygınlığıyla ilgili konularda, Aquinas en hasından muhafazakar olarak sınıflandırılabilir. Sigmund (1993, 230),

"Lord Acton, Aquinas'ı ilk 'Whig' veya hükümet gücünün sınırlandırılmasına inanan biri olarak tanımlamaktadır", der. Aquinas, Isidorus'tan alıntı yaparak, hukukun birincil amacının masumları korumak olduğunu yazar:

> Isidorus'un bir zamanlar ne yazdığını hatırlıyoruz: "İnsan yasaları, insanın cüret ve küstahlığını tehditleriyle kontrol altında tutmak ve ayrıca masumları kötülük yapanlardan korumak için yapılmıştır; ve kötülük yapma yeteneğine sahip olanlar arasında, cezalandırılma korkusu onları zarar vermekten alıkoyabilir." Ancak belirtmek gerekir ki, bu hususlar insan için çok önemli ve gereklidir. Bu nedenle insan yasalarının yapılması zorunludur. (*STh* IaIIae.95.a.1, *sed contra*)

Bu nedenle, Aquinas, bir hukuk sisteminin sosyal değişimi veya ekonomik girişimleri teşvik etme rolü oynadığını kabul eder görünmemektedir.

Aquinas, yasaların ortak iyiyi desteklemesi gerektiğini savunmasına rağmen, yasaların kapsamının sınırlı olması gerektiğine inanan bir muhafazakardır: "İnsan yapımı hukuk, erdemli kişilerin kendilerini uzak tuttukları tüm ahlaksızlıkları yasaklamaz, yalnızca çoğunluğun kaçınabileceği ve esas olarak başkalarına zarar veren ve insan toplumunun hayatta kalması için yasaklanması gereken daha ciddi ahlaksızlıkları yasaklar." (*STh* IaIIae.96.a.2). Ayrıca, "insan hukuku, erdeme aykırı olan her şeyi bütün bütün yasaklayamaz; toplum hayatına aykırı fiilleri yasaklaması yeterlidir" (*STh* IIaIIae.77.a.1, ad1). Ayrıca bu pasajlar, Aquinas'ın hukukta ahlaki mükemmeliyetçilik durumunu kabul etmeyeceğini göstermektedir.[21] *Summa Theologiae*'den aşağıdaki pasaja dikkat edin:

> Aynı şekilde, insan yönetiminde de, diğer iyilikleri engellememek veya daha büyük kötülüğün meydana gelmesini önlemek için otorite sahibi olanların bazı kötü eylemlere müsamaha göstermeleri doğrudur. Augustinus'un *On Ordination*'ında (II.4) yazdığı gibi: "Eğer biri tüm fahişeliği bastırırsa, o zaman dünya şehvetle paramparça olur." (*STh* IIaIIae.10.a.11).

Ayrıca Aquinas, "adaletsiz bir yasanın yasa olmadığı" konusunda Augustinus'la hemfikirdir:

> Bir yasa, insanın iyiliğine ve yukarıda tartıştığımız şeylere aykırı olduğunda adaletsizdir: Mesela yönetici gereksiz külfetler içeren bir yasa koyduğunda ya da toplumun ortak refahına değil, daha çok kendi arzularına ve ihtişamına ilişkin bir yasa koyduğu durumda erek bakımından adaletsizdir. Yahut da yasa yapanın kendisi bakımından adaletsizdir; yasayı yapan kendisine verilen yetkinin ötesinde bir yasa yaptığında olduğu gibi. Veya örneğin, kamu yararına yönelik

21 Bu konular hakkında yorum yapan Finnis (1998, 228) şöyle yazar: "Aquinas'ın görüşü kesin bir şekilde ana hatlarıyla belirtilmiştir [...]: Adalet ve barışla doğrudan veya dolaylı olarak önemli bir ilişkisi olmayan mizaç ve davranış kusurları, devletin veya hukukun ilgi alanına girmez. Görüş, John Stuart Mill'in *Özgürlük Üzerine* adlı eserinin [...] "büyük basit ilkesinden" kolayca ayırt edilemez."

olsalar bile, topluluk üyelerine eşit olmayan bir şekilde yük dağıtıldığı zaman olduğu gibi, biçimi açısından da adaletsizdir. Bunun gibi durumlar, yasalardan çok şiddet eylemlerine benzer, çünkü Augustinus'un yazdığı gibi, "Adil addedilmeyen bir yasa, hiçbir şekilde yasa değildir." Bu nedenle, bu tür yasalar, belki bir skandalı veya kargaşayı önlemek dışında, vicdani açıdan bağlayıcı değildir. (*STh* IaIIae.96.a.4).

Bu, Martin Luther King Jr.'ın (1963) *Birmingham Hapishanesinden Bir Mektup* adlı eserinde atıfta bulunduğu pasajdır. Aquinas, eğer pozitif bir yasa insanın gelişimini engelliyorsa, o yasanın temelde adaletsiz olduğunu savunur. Bundan da adil olmayan bir yasanın, doğal hukuk tarafından ifade edildiği şekliyle gerekçelendirme kriterlerini karşılamadığı sonucu çıkar. Bununla birlikte, Aquinas, muhafazakar eğilimi göz önüne alındığında, adaletsiz bir yasanın yasa olmadığını öne sürerken, adaletsiz bir hukuk düzeninin bile devrilmesi gerekmeden önce koşulların aşırı olması gerektiğini savunur. *Krallık Üzerine*'de tiranlık hakkında şunları yazar:

> Son olarak, kralın zulme sapması durumunda durumla yüzleşmek için hazırlık yapılmalıdır. Gerçekten de tiranlığın aşırılığı yoksa, tirana karşı hareket ederek tiranlığın kendisinden daha vahim birçok tehlikeye girmektense, daha hafif olan tiranlığa bir süre katlanmak daha uygundur [...].Bu, tiranlıkta âdettir, yani, ikinci baskı öncekinden daha acı verici hale gelir, çünkü önceki baskıları terk etmeksizin, kendisi de kalbinin kininden yenilerini düşünür. (Aquinas, *On Kingship*, I.4 no. 43-44)

12.6. İlahi Hukuk/Yasa

Aquinas'ın hukuk analizinde, ilahi hukuk ile ebedi hukuk ne özdeştir ne de eş-kapsamlıdır. İlahi Hukuk, öncelikle, kutsal metinlerde bulunan ve kural (norm) koyucu önermeler olan Tanrı'nın emirlerine indirgenir. Bu, Aquinas'ın "vahiy" dediği şeyin bir parçasıdır. Birçok Ortaçağ filozofu ve ilahiyatçısı için olduğu gibi Aquinas'a göre de iman temelde önermelere dayalıdır; Vahiy ile kastedilenin bir kısmı, kutsal metinlerde bulunan önermeler dizisinden oluşur. Kutsal metinlerdeki pasajlar, Tanrı kelamı olmak hasebiyle kabul ve iman edilmesi gereken beyanlardır. İman, Reformasyon döneminden beri dinî tartışmalara hakim olan bir inanç anlayışına karşılık gelen bağlılığa indirgenemez.

Bu açıklama göz önüne alındığında, kutsal metinlerde bulunan önermelerde tezahür ettiği şekliyle ilahi hukukun rolü; Tanrı'nın, insanlara ahlaki açıdan uygun hayatlar yaşamalarına yardım etmesine yönelik bilişsel ve kuralcı ilahi bir süreç olarak tasarlanır. Aquinas, ilahi hukukun rolü ile kutsal metinlerden pasajlar yani vahiylerin Tanrı'nın varlığına delalet etme işlevi arasında bir analoji kurar. Aquinas, Tanrı'nın varlığının kanıtlarını

tartışırken, Tanrı'nın ilahi vahiy için ahlaki bir gereklilik olduğunu savunur (*STh* Ia.1.a.1), zira Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için gerekli olan sönümsüz bir felsefi analizin sürdürülmesi zor bir iştir. Bu nedenle, ancak çok fazla zaman ve çabadan sonra, karmaşık bir metafizik ispat geliştirme sürecinde ciddi kavramsal hatalar yapma olasılığıyla birlikte, yalnızca birkaç kişi bu ispatlarda ustalaşabilir. Aquinas, Tanrı'nın varlığına dair metafizik bir kanıt bulmak son derece zor olduğu için, Tanrı'dan gelen vahyin neredeyse herkes için ahlaki olarak gerekli olduğunu savunur çünkü Tanrı'nın varlığını bilmek insan mutluluğu için gerekli bir koşuldur.

Benzer bir argüman, eksiksiz bir ahlaki yaşam sürecine girişmek için gerekli olan ahlaki düsturlarla ilgili ilahi yasanın rolü için de geçerlidir. Aquinas'ın iddiası şöyledir:

> İnsan yargılarında, özellikle olumsal ve belirli konularda her zaman bir belirsizlik ve müphemlik olduğu için, farklı insanlar farklı türden eylemler hakkında farklı yargılarda bulunacaklardır; bazen sadece farklı değil, zıt yasalar/kurallar zuhur eder. Bu nedenle, bir insanın yapılması ve kaçınılması gerekenler konusunda her türlü şüpheden kurtulabilmesi için, doğru eylemler konusunda insana kendisinden sapılması mümkün olmayan ilahi bir yasa verilmiştir. (*STh* IaIIae.91.a.4)

Kökleri Aristoteles'in natüralist felsefesine dayanan bir ahlaki sistem geliştirmek, aynı zamanda metafizik, zihin felsefesi, eylem teorisi ve felsefi antropolojiden yararlanan zor ve tartışmalı argümanlar gerektirecektir. Bu nedenle Aquinas, On Emir'in, Tanrı'nın sınırlı insanlara ahlak yasasının rolünü ve içeriğini anlamalarına yardım etme yolu olduğunu öne sürer. Bu ahlaki düsturlar, insanın esenliği için gerekli koşullardır. Bu analizden, Aquinas'ın, ilahi hukuk ile doğal hukukun eş kapsamlı olduğunu öne süren daha önceki Ortaçağ filozoflarından farklı olduğu sonucu çıkar. Örneğin, kanonist Huguccio (ö. 1210): "Aynı şekilde, dördüncü anlamda, ilahi yasanın, yani Musa yasasının ve Evanjelik yasanın içerdiği şeyin, doğal bir yasa olduğu söylenir", diye yazar (Huguccio, akt. Porter 1999, 133). Aquinas, Huguccio'nun doğal hukuk yorumunu reddeder.

İlahi hukukun, doğal hukukun emrettiklerini aydınlatmaya yardımcı olduğu gerçeğinden hareketle, ilâhî hukukun –ya da herhangi bir teolojik tanımlama biçiminin– doğal hukuka karşıt olması imkansızdır. Ahlaki düsturlara ilişkin metaetik anlayışında Aquinas, bir eylemin tam da Tanrı'nın böyle bir eylemin yapılmasını buyurması veya emretmesi nedeniyle doğru olduğunu iddia eden bir teori olan ilahi kuralcılığın savunucusu değildir. İnsan doğası, ilahi akıldaki ilahi arketipin bir kopyası olduğu için, doğal hukukun maksimleri bu özden çıkar. Eğer Tanrı, insan özünün içeriğine

karşıt ahlaki bir düstur emredecek olsaydı, bu, Tanrı'yı tutarsız bir varlık haline getirirdi. Ayrıca Aquinas'ın, Ockhamlı William'ın argümanının aksine (*Rep.* IV.Q9, E-F), Tanrı'nın, rasyonel bir varlık olarak, insanlara doğa yasasının ilkelerine aykırı eylemlerde bulunmalarını emredemeyeceğini söyler. Nihayetinde Ockhamlı'nın ahlaki yasayı haklı çıkarmada ilahi kuralcılığın bir savunucusu olduğuna dair göstergeler vardır.[22] Ockhamlı'nın bir tür ilahi kuralcılığın savunucusu olması durumunda, ahlaki kurallar esas olarak Tanrı'nın iradesine göre gerekçelendirilir. Bir ahlaki teorinin temeli, Tanrı tarafından dile getirilen emir veya buyruksa, o zaman bir eylemin ahlaki niteliği için nihai metaetik gerekçelendirmeyi sağlayanın, Tanrı'nın emrinin iradesi olduğu sonucu çıkar. Bu nedenle, kuralcılıktan bir tür iradecilik çıkar. Kuralcılık, ahlaki bir yargıya temel teşkil edebilecek herhangi bir bilişsel içeriği ortadan kaldırdığından buradan bir tür iradecilik çıkacaktır. Aquinas bu pozisyonu kabul etmez çünkü onun için, insan doğası gerekli bilişsel rolü oynamaktadır. Temel düzeyde, Aquinas gibi Dominikenlerin bağlı olduğu seçkin entelektüel geleneğe karşı olan Ockhamlı'nın desteklediği Fransisken geleneğinde iradecilik vardır.

Aquinas, akademik yaşamının büyük bölümünde ilahiyat fakültelerinin bir üyesiyken, aynı zamanda Aristoteles geleneğini sürdüren sofistike bir filozoftu. Doğal hukuka ilişkin felsefi bir argümanı, Aquinas'ın teoloji sisteminden bağımsız olarak da yapılandırma pekala mümkündür (bkz. Veatch 1971, 4; Lisska 1996, böl. 5). Bu, elbette, Aquinas'ın doğal hukuk açıklamasında teolojik unsurların bulunduğunu yadsımak değildir. Bununla birlikte yapılması gereken, felsefi argümanının yapısını, teolojiden mümkün olduğunca kavramsal bakımdan izole ederek geliştirmektir. Aquinas'ın doğal hukuka getirdiği izah, on ikinci yüzyılın sonları ve on üçüncü yüzyılın teolojik ortamından kesinlikle yararlansa da, yine de felsefi temellerde açıklanabilirdir. Ek olarak, Aquinas her zaman teolojinin felsefeyi tamamladığını savundu. Onayladığı önemli bir özdeyiş, "ilahi lütfun doğayı mükemmelleştirdiği"dir. Bu nedenle, ilahi lütfun herhangi bir icraata girişmeden önce de doğal düzenin elverişli durumda olması gerekir. Bu anlayışa reform ilahiyatçılarının karşı çıktığı yadsınamaz. Daha sonraki tarihçilerin "iman/akıl" sorunu olarak adlandıracakları bu boyutta Aquinas'ın on üçüncü yüzyıl felsefesi, Reformasyon teologlarından kategorik olarak farklıdır.[23]

---

22 Ockhamlı'nın ahlak kuramı konusundaki tutumuna ilişkin daha kapsamlı bir tartışma 13. Bölüm'de bulunmaktadır.

23 Aquinas'ın yazıları üzerine yapılan yakın tarihli bazı araştırmalar, Aquinas'ın felsefi olmaktan çok teolojik bir ilke benimsediğini öne sürmekte, Jordan 1993 bu yorumu doğrulamaktadır. Wippel 2000 ise tam tersine, Aquinas'ın metinlerinden özellikle

Aquinas'ın teolojisi ile felsefesini birbirine bağlayan kafa karıştırıcı bir konu, "doğal" mutluluğun onun sistemindeki rolüyle ilgilidir. Bu sorunun iki bölümü var. Birincisi, bir teolog olarak Aquinas, tam insan mutluluğunun –"mükemmel mutluluk" olarak adlandırdığı şeyin– yalnızca ölümden sonraki hayatta ortaya çıkacağını varsayar; ölümden sonra insan aklı Tanrı'yla doğrudan sezgisel bir ilişki yürütecektir (*STh* IaIae.3.a.6, 8). Bununla birlikte, bu mükemmel mutluluğun, "görkemli nur" olarak adlandırdığı doğaüstü lütuf olmadan elde edilemeyeceğini savunur. Bu kuşkusuz, Aquinas'ın felsefesinin ötesinde teolojik bir boyuttur. Aquinas'ın iddia ettiği şey, doğal hukukun sınırları olduğu, ancak herhangi bir felsefi teori gibi, felsefi bir bakış açısıyla tatmin edici olup olmadığına karar verilebileceğidir. İkincisi, Aristoteles bile (*NE* II.8.1101a19), Aristoteles'in anladığı tek yaşam olan bu yaşamda insan faillerinin tam bir mutluluk derecesine erişmesinin zor olduğunu savunur. McInerny (1992, 39, 173-7) gibi yorumcular, Aristoteles'te insan mutluluğunun en iyi ihtimalle epizodik olduğunu ileri sürerler. Aquinas, bir insanın tam mutluluğunun ancak öbür dünyada elde edilebileceğini savunurken bu görüşü dikkate alır. Yine de Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in I. Kitabında, kendi ahlak teorisi sisteminin, olabileceklerin en iyisi olduğunu da öne sürer. Aquinas bu yargılarda Aristoteles'i takip eder. Her şeye rağmen bu hayatta insan ancak eksik veya kusurlu bir mutluluğa ulaşabilir; ancak öbür dünyada tam veya kusursuz mutluluk mümkündür. Aquinas, "Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i, tüm Batı geleneğindeki tek sağlam, dogmatik olmayan pratik ahlaki felsefedir" (Adler 1990, 254) diyen Adler ile tamamen aynı fikirde olacaktır.

---

metafizikte, bağımsız ve tutarlı bir şekilde felsefi bir konumun ifade edilebileceğini savunur. Tugwell (1988, 257–8), bu konunun muhtemelen en özlü analizini sunar: "Gauthier, "felsefi" yazılarında bile Thomas'ın derdinin her zaman teolojik olduğunu savunuyor, ancak kendi kritikleri de Thomas'ın ciddi bir felsefi amacı olduğuna ve Aristoteles felsefesini kendi başına açıklamakla ilgilendiğine dair yeterince akla yatkın işaretlere temas etmektedir. Muhtemelen iki görüş arasında gerçek bir çelişki yoktur. Gördüğümüz gibi, Thomas'ın kendi teolojisi, onu felsefenin ayrı bir disiplin olarak önemini fark etmeye itti, çünkü imanı tehdit edebilecek felsefi hataların felsefi olarak ele alınması gerekiyordu. Ancak felsefi ilgileri sadece apolojetik yani bir Hıristiyanlık savunusu değildi. İmanı anlamaya yönelik teolojik girişimin, gerçekliği anlamaya yönelik evrensel insan girişimiyle özünde bir olduğuna dair inancında kesinlikle samimiydi. Belirttiğimiz gibi, onun son yıllarında, filozoflar, Thomas Auqinas'a teolog arkadaşlarının çoğundan daha fazla merak salmış görünüyorlardı; karşılığında onun da filozofları bazı ilahiyatçılardan daha yakın bulmuş olması muhtemeldir. Hakikati keşfetmenin en iyi yolunun iyi bir argümana sahip olmaktan geçtiğine inanıyordu ve bunda Albert'in ve aslında Aziz Dominic'in geleneğine sadık kalıyordu."

12.7. Cezalandırma

Pek çok Ortaçağ filozofunun misillemeci kefaret teorisini benimsemesine karşın Aquinas'ın yazdığı metinler, cezalandırmanın meşruiyetini daha çok sonuççu bir gerekçelendirmeye dayandırdığını göstermektedir. Sonuççu bir ceza teorisi, cezanın gerekçelendirilmesini ve meşruiyetini bir şekilde cezanın sonuçlarına dayandırır. Öte yandan, kefaretçi ceza teorisi ise cezanın haklı gerekçesini, ahlaka veya yasaya aykırı bir eylemden kaynaklanan suçun, karşılığı olan kefaretinin ödenmesi suretiyle telafi edilmesi gerektiği düşüncesine bağlar. Aquinas, *Summa Theologiae*'de adalet erdemine ilişkin genel açıklamasını yaparken, cezanın doğasını dikkate alır ancak adaletin doğası ve koşulları hakkında yazmaktan kaçınır. Bununla birlikte, ilahi adaleti göz önünde bulundurarak, misillemeci bir duruş benimser ve Tanrı'ya karşı bir günah işlendiği takdirde, bunun Tanrı tarafından cezalandırılması yoluyla düzeltilmesi gerektiğini öne sürer. Buna karşın cezayı insan yapımı hukuk alanında ele aldığında ise Aquinas, daha çok sonuççu bir konum benimsiyor gibi görünmektedir. Cezanın yaratacağı sonuçlarla daha çok ilgilenir. Zaman zaman suçlunun ıslahıyla, kimi zaman da caydırıcılığın etkililiğine başvurarak cezayı meşrulaştırır. Yine de sonuççu boyut, cezanın uygulandığı tarafın her daim suçlu olmasını gerektiriyor görünmektedir. Bu nedenle, Aquinas'ın dünyevi ceza söz konusu olduğunda katı bir sonuççu ile katı bir misillemeci konum arasında bir orta yol teşkil edecek *karma bir ceza* teorisini benimsediği anlaşılmaktadır.

Aquinas ölüm cezasını destekler ve onu savunurken, garip bir şekilde bir tür sonuççu faydacı argümana başvurur. Argümanı, iğrenç suçlar işleyen suçluların kamu yararını ihlal ettikleri ve böylece toplumun üyesi olma haklarını kaybettikleri şeklindedir. *Summa Theologiae*'nin sonraki bölümlerinde Aquinas şöyle yazar: "Bu hayatta, ceza hatırına ceza yoktur. Son yargının zamanı henüz gelmemiştir. Cezanın değeri, kamu güvenliğini veya suçlunun ıslahını teşvik ettiği ölçüde tedavi edicidir" (*STh* IaIIae.68.a.1). Aquinas, *Brabant Düşesi'ne Mektup*'ta ayrıca, "Gasp durumlarında, başkalarını gelecekte bu tür eylemlerde bulunmaktan caydırmak için gerçekten ciddi şekilde cezalandırmalısınız" diye yazar (*Letter to the Duchess of Brabant*, XIII).

Bu pasajlar, dünyevi suçlarda insan tarafından verilen cezalar söz konusu olduğunda, ilahi cezanın aksine Aquinas'ın sonuççu bir gerekçelendirme modelini benimsediğini göstermektedir. Daha doğrusu, çağdaş hukuk filozoflarının "karma" sonuççu bir görüş olarak değerlendirecekleri şeyi savunur. İlk olarak, ceza için genel bir caydırıcılık modelini meşrulaştırıcı olarak kabul ediyor görünmektedir. Aquinas, insan hukukunun yapısını tartışırken, cezalandırılma korkusunun, yasaya itaat için özellikle gençler arasında bir

motivasyon olduğuna dikkat çeker. Ceza, başkalarını suç işlemekten caydıracaktır. İkincisi, düzeltici bir ceza teorisi diyebileceğimiz şeyi benimsemektedir. Bu durumda ceza, suçlunun "iyileştirilmesi" ve "düzeltilmesi" için uygulanmalıdır. Suçlu kişiye ceza vermenin gerekçesi, ister gelecekteki suç eylemlerinin caydırılması ister suçluların ıslahı ve rehabilitasyonu olsun, nihai sonuç açısındandır. Aquinas, "kişinin durumuna ve işlediği suça göre bir ceza belirlemek pozitif hukukun alanına girer", diye yazdığı için, bu tespitler beşerî hukuk meseleleridir (*STh* Suppl. 52, ad 3).

Aquinas, insan doğası kavramı ve suçluluk gerekliliği nedeniyle sonuççu bir gerekçelendirme biçimini benimsese de, Rawls'un toplumsal bir fayda elde etmek için masum bir kişinin cezalandırılması dediği şeyi haklı çıkarmak asla aklına gelmez. Aquinas, cezanın bir anlamda doğal hukukun bir parçası olduğunu savunur. "Doğal hukuk, her suç için bir ceza verilmesini emreder ve ayrıca masum olan hiç kimsenin cezalandırılmamasına hükmeder" (*STh* Suppl. 52, ad 3).

12.8. Adalet Erdemi

Aquinas'ın genellikle "hak" (*right*) olarak tercüme edilen *ius*u ele alışı, *Summa Theologiae*'nin *Secunda Secundae*'sinde, Soru 57'de başlar. Bu soru, genel adalet tartışmasından (*iustitia*) hemen önce gelir. *Iustititia* terimi; adaletin, 'doğru' kavramının bir türevi olduğunu öne süren *ius*tan türetilmiştir. Böylece *ius*, "adil/doğru şey" olarak çevrilir. Bu nedenle, bir *ius*, kişiler arasında veya kişiler ile şeyler arasında meydana gelen "doğru bir şeydir"; başka bir deyişle, çeşitli insan durumlarında gerçekleşen doğru şeydir. Daha, Villey (1983), McInerny (1992, 212) ve Tierney'nin (1997, 23) belirttiği gibi, Aquinas'ın *ius* açıklaması, modern haklar teorisi bağlamında olduğundan çok Roma hukuku bağlamında daha anlaşılırdır. Roma hukukunda ve kanon hukukunda bulunan dinî ifadesi, Aquinas'ın hukuki meseleleri ele alışında önemli bir etkiye sahiptir.

Aquinas, "diğer erdemlerle karşılaştırıldığında insanları başkalarıyla ilişkilerinde yönlendirmek adalete uygundur; bu doğrudur çünkü adalet bir tür eşitlik anlamına gelir" der (*STh* IIaIIae.57.1). Soru 57'nin ikinci maddesinde Aquinas, doğal olan bir *ius* ve pozitif olan bir *ius* olup olmadığını sorgular. Her iki soruya da olumlu yanıt verir. Doğal bir *ius*, olayın doğası gereği ortaya çıkarken, pozitif bir *ius*, ya özel kişiler arasında ya da topluluk ve vatandaşları arasındaki ortak rıza nedeniyle ortaya çıkar. Bu nedenle bir *ius*, nesnel ve ilişkisel bir durumu ifade eder. Bu *ius* duygusu, Geç Ortaçağ kanon hukukçuları ve bazı Geç Ortaçağ ve Rönesans filozofları tarafından ifade edildiği şekliyle bir insan hakkı açıklamasından farklıdır. Bu

hukukçuların ve filozofların çoğu, modern sübjektif anlamda "hak" için *ius* terimini kullanmaya başlamışlardı. Örneğin, Suárez (1548-1617) şöyle der: "kesin anlamıyla *ius*, herhangi birinin kendi mülkü veya kendisinden kaynaklanan bir şey hakkında sahip olduğu bir tür manevi erktir [*facultas*]. Böylece, bir şeyin sahibinin o şey üzerinde hakkı olduğu ve bir işçinin ücretini alma hakkı olduğu söylenir" (Suárez, *Leg.* I.1.2.5, 24, akt. Tierney 1997, 50).[24]

Görünüşe göre Aquinas, kökleri insan doğasında bulunan bu doğal özelliklerden, daha sonraki filozofların doğal haklar adını verecekleri şeylerin geliştirilebileceği fikrini ima etmektedir. Aquinas bir doğal haklar teorisinden açıkça söz etmese de, kendisinden türev bir teori çıkarılabilir. Bu türetmede, bir hak, kişinin doğal eğilimlerinin gelişimini koruyan bir hak olabilir. Örneğin, Aquinas, yaşama meyilli olmanın temelinde, varoluşu sürdürme duyusu bulunduğunu savunur. Aquinas'a göre bunun mantıksal sonucu, kişinin keyfî bir öldürmeye kalkışmasının ahlaka aykırı olmasıdır. Zira hayat korunmalıdır. C. Ryan'ın (1965, 28) "biyolojik fayda" dediği şey budur. Bundan ilahi bir emir olduğu için değil, fakat varlığı sürdürmeye yönelik doğal yaradılışsal bir eğilim özelliğinin gelişimine ket vurup engellediği için öldürmekten kaçınılması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Bu yapısal olarak Hart'ın "hayatta kalma" kavramını "doğal bir gereklilik" olarak görmesine benzer (1961, 190-5). Bu doğal hukuk analizi gereği kötülük –bu anlamda metafizik bir kötülük– doğal bir yatkınlık/eğilim özelliğinin bastırılmasıdır. Aynı şey duyusal ve rasyonel eğilimlerin gelişimi ve bunlara karşıt baskılar için de geçerlidir. Yine de Aquinas'ın bizzat kendisi bir bireysel insan hakları teorisi geliştirmiş değildir. Aquinas bir "doğal hak" (*ius naturale*) ile bir "pozitif hak"kı (*ius positivum*) karşılaştırmışsa da, modern anlamda bir doğal hak onun düşüncesinde ya yoktur ya da gelişmemiş bir şekilde mevcuttur.[25]

---

24 Modern haklar kavramının tarihsel gelişimi tartışmalıdır, ancak sübjektif doğal hak kavramının Geç Ortaçağ'da kanon hukukçuları, filozoflar ve ilahiyatçılar tarafından geliştirildiğine dair bilimsel bir fikir birliği var gibi görünmektedir. Ortaçağ kanon hukuku ve haklarıyla ilgili bkz. bu kitapta Bölüm 10, Kısım 10.5; Ockhamlı ve doğal haklar üzerine bkz. Bölüm 13, Bölüm 13.4; ve Erken Modern skolastisizm ve haklar için bkz. Bölüm 14. Ayrıca hak kavramlarının olası eski Yunan ve Roma öncüleri hakkındaki tartışmalar için sırasıyla bkz. Bölüm 4, Bölüm 4.8 ve Bölüm 6, Bölüm 6.6.

25 Aquinas, doğal hak kavramını doğrudan nazara almasa da, Veatch ve Finnis gibi çağdaş doğal hukuk filozofları, hakların Aquinas'ın ahlaki doğal hukuk teorisinden felsefi olarak türetilmesinin mümkün olduğunu savunmaktadırlar: Bkz. Veatch 1985; Finnis 1982 ve 1998. Veatch'a göre, "ödev" kavramı bir dizi eğilime göre belirlenir. Doğal bir hak, insanın doğal mizacından kaynaklanan ödevleri "korumak" içindir. Veatch'e göre bu önerilen türetme, hakların doğası ve kapsamı hakkındaki mevcut tartışmaya sınır getirir. Bununla birlikte, Veatch'in analizindeki tartışmanın kaynaklarından birisi de pozitif ve negatif haklar tartışmasıdır. Veatch, bir doğal

Finnis (1998, 187-8), Aquinas'ın Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde bulunan kavramsal adalet şemasını neredeyse aynı şekilde benimsediğini belirterek adalet erdeminin her yönünü Aristotelesçi şemaya sığdırmaya çalışan Aquinas'ın adalet açıklamasının bu yüzden sınırlı kaldığını söyler. Aristoteles'le aynı fikirde olan Aquinas, adaletin "insanın bir başka insana sürekli ve daimi bir iradeyle hakkını verdiği bir alışkanlık" olduğunu yazar (*STh* IIaIIae.58.a.1). Aquinas, adı ve işlevi gereği adaletin eşitliği ima ettiğini savunur. Dolayısıyla herhangi bir şey asla kendisine değil, her zaman bir başkasına eşit olduğuna göre de, adalet bir başkasıyla ilişkiyi gerektirir. Adalet iki yönlüdür: genel tümel ve bireysel tekil. İlk olarak, genel tümel hukuki adalet, insanları doğrudan toplumun ortak iyisine veya kamu çıkarına yönlendiren erdemdir. Ayrıca belirli mallar ve belirli kişilerle ilgili konularda insanı yönlendiren ve tekil adalet denilen ikinci bir adalet kategorisi daha vardır. 61. soruda Aquinas, iki tikel adalet kategorisini betimler: düzeltici/denkleştirici adalet ve dağıtıcı adalet. Düzeltici ya da değiş-tokuş adaleti, iki kişi arasındaki karşılıklı ilişkilerle; dağıtıcı adalet ise, toplumun kendisi ile toplumu oluşturan kişiler arasındaki ilişkilerle ilgilenir. Gerçekte, adalet erdeminin bu kısmı, toplumun ortak mallarının vatandaşlara orantılı olarak dağıtılmasını düzenler. Aquinas'ın adalet erdemi açıklaması üzerine yorum yapan Gilby, genel yasal adalet (*iustitia generalis*) ile adaletin iki alt kümesi –düzeltici adalet ve dağıtıcı adalet– hakkında şunları yazar:

> Adalet, siyasi topluluğun ortak iyiliği için (*justitia generalis*) bir özel kişiye diğerinden (*justitia commutativa*) ve siyasi gruptan bir kişiye (*justitia distributiva*) ne verilmesi gerektiğine göre çeşitli düzeylerde belirlenen analojik bir değerdir. (Gilby, *STh'ye* Önsöz, xv).

Aquinas, adaletin öncelikle toplum üyelerinin birbirleriyle ve toplumun kendisinin toplum üyeleriyle adil ilişkileri olduğunu öne sürmesiyle bize biraz Rawls'u (1971, 85-6) hatırlatır. Bazı açılardan Aquinas, hakkaniyet olarak adalet erdeminin hayli sofistike analizinde, zamanının ilerisindeydi.

Aquinas'ın adalet açıklamasının vardığı doğal neticelerden bir tanesi de, "adil/haklı savaş" kriterlerine ilişkin tartışmasıdır. Aquinas, özellikle Au-

---

hukuk teorisinin yalnızca negatif haklar dediği şeyin analizini sağlayabileceğini savunur. Negatif bir hak bir korumadır (ör. mülkiyet, yaşam ve özgürlük hakları). Bunlar, Veatch'e göre, "basitçe müdahale edilmemesi gereken haklardır" (Veatch 1990, 315). Pozitif haklar ise kendinde hak görmedir/sosyal haklardır (ör. eğitim, sağlık, emeklilik hakları vb.). Aquinas'ın insanın temel eğilimlerine dayanan açıklaması, sınırlı bir pozitif insan hakları dizisini haklı çıkarabileceği şeklinde yorumlanabilir. Yer kısıtlaması, bu argümanın açıklamasını burada sınırlamaktadır fakat ayrıntılar için bkz. Lisska 1996, böl. 9.

gustinus'un içgörülerini izleyerek, Batı Hıristiyan geleneğinde savaş üzerine yazar. Aquinas, savaş açmanın son çare olması gerektiğini savunmasına rağmen asla bir pasifist olmamıştır. *Summa Theologiae*'de, haklı savaş hakkındaki etkili görüşünü kaleme alırken; bu soruya attığı ilginç başlığında, bir savaşa girmenin her zaman bir günahkarlık meselesi olup olmadığını sorar:

> Haklı bir savaşın üç şartı vardır. Her şeyden önce, emrinde savaş yapılacak hükümdarın savaşı yürütme yetkisine sahip olması gerekir. İkinci olarak, haklı bir sebep gereklidir; bu, kendilerine karşı savaş açılanların, kendi bazı suçlarından dolayı böyle bir tepkiyi hak etmeleri için gereklidir [...]. Haklı bir savaşın üçüncü şartı, cemiyetin başında bulunanların bu işte bir hayır elde etmek veya bir kötülükten sakındırmak niyetinde olmalarıdır. (*STh* IIaIIae.40.a.1)

Bu izaha göre, elbette savaş açılabilir, ancak savaşın tamamen savunma amaçlı olduğu açıkça belirtilmelidir. Aquinas'ın analizi, teleolojik bir gerekçelendirmeden çok, savaşın mütekabil intikama dayalı cezalandırıcı bir gerekçesini sağlıyor gibidir.[26]

Aquinas tam bir felsefi realistti.[27] Onun ahlaki ve politik teorileri zorunlu olarak dış dünyadaki şeylerin doğasını ve özünü oluşturan temel özelliklere bağlıdır. Bu nedenle Aquinas tarafından geliştirilen doğal hukuk teorisi, Aristoteles'in insan teorisinin analizine bağlı olan, temelde ikinci dereceden bir araştırmadır. İnsan özünün yapısını bilmek ve bu insan özü üzerine bir ahlaki doğal hukuk teorisi geliştirmek, Aquinas'ın ahlaki teorisinin entelektüel bir açıklamaya olan bağlılığını kanıtlar. Onun doğal hukuk teorisi, genellikle ontolojik bir ahlaki ve hukuki doğal hukuk teorisi için bir paradigma görevi görür. Aquinas'ın doğal hukuk açıklamasının metinleri ve içgörüleri yakın zamanda yeniden keşfedilmekle kalmayıp, yirminci yüzyılın sonları aynı zamanda "erdem etiği"nin ve bu tartışmaların merkezindeki Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'ine dayanan Aquinas'n ahlak teorisinin yeniden canlanmasına da tanık oldu. Aquinas, insan doğasının ontolojik teorisine dayanan natüralistik ahlakın kalesidir.[28]

---

26 Vitoria ve Suárez tarafından adil/haklı savaş teorisinin daha fazla geliştirilmesinin tartışılması için bkz. kitapta 14. Bölüm.

27 Milbank ve Pickstock'un (1999) Aquinas'ta bilişsel olmayan bir hakikat açıklamasını savunduklarına dikkat edilmelidir. Aslında, Pickstock şöyle yazıyor: "Gerçekçiliğin ölümüne, yani zihnimizdeki düşüncelerin dünyadaki şeylerin gerçekte nasıl olduğunu bize temsil edebileceği fikrinin ölümüne nasıl tepki vermeli? Böyle bir ölümün ilanı, çağdaş filozoflar arasında yaygın görünüyor" (Pickstock 2000, 308). Aquinas'ın hakikat kavramının bu postmodern yorumuna eleştirel bir yanıt için bkz. Kenny 2001.

28 Yazar, mükemmel redaksiyon yardımı için Marianne Lisska'ya minnettardır.

İleri Okumalar

Thomas Aquinas'ın *Summa Theologiae*'sinin güvenilir İngilizce çevirisi (Latince metin, dipnotlar ve genel olarak mükemmel ekler ile), Gilby'nin editörlüğünde altmış ciltlik (1964–1980) Blackfriars baskısıdır. Shapcote tarafından yapılan daha eski bir çevirinin çok sayıda yeniden baskısı yapılmıştır. Lisska 1996, itirazlar ve yanıtlar olmadan 90-97. soruların bir çevirisini içerir. Cajetan'ın [Tommaso de Vio] yorumlarıyla *Summa Theologiae*'nin eleştirel bir Latince baskısı Leonine Komisyonu tarafından yayınlanmıştır. Aquinas'ın *Nikomakhos'a Etik Üzerine Yorum*'unun Leonine baskısı, Gauthier'in yönetiminde yayınlandı; en son İngilizce çevirisi Litzinger'e (1964) aittir. Aquinas'ın en kısa biyografisi Tugwell 1988'dir. Daha kapsamlı iki biyografik anlatım Torrell 1996 ve Weisheipl 1983'tür. Finnis 1998 (bölüm 1) kısa ama güvenilir bir biyografik anlatıdır.

Aquinas'ın hukuk felsefesi ve özellikle doğal hukuk teorisi üzerine geniş bir literatür bulunmaktadır. İki süreli yayın, *The American Journal of Jurisprudence* (eski adıyla *Natural Law Forum*) ve *Vera Lex*, doğal hukuk, ahlak ve siyaset teorisi üzerine birçok makale yayınladı. Aquinas'ın doğal hukuk teorisine yaklaşımına ilişkin önemli makaleler C. Ryan (1965), Hittinger (1993) ve George'a (1992) aittir. Golding 1974, Aquinas'ın teorisinin hukuki boyutlarını tartışır. Donagan 1982 ve Finnis 1998, Aquinas'ın hukuk felsefesinin altında yatan eylem teorisinin iyi birer açıklamalarıdır. Mitsis 2003, Aquinas'ı erdem ve doğal hukuk üzerine Stoacılar ile bağlantılı olarak tartışır.

Thomist doğal hukuk teorisinin daha önceki yorumları Maritain 1951, Simon 1965 ve D'Entreves 1970'e aittir. Sigmund 1988, Aquinas'ın doğal hukuk üzerine yirminci yüzyıl analizlerinin bir koleksiyonuyla birlikte özenli yorumlar içerir. Sigmund 1993, Aquinas'a ve politik düşünceye yararlı bir giriş niteliğindedir.

Yirminci yüzyılın son yarısı, İngilizce konuşulan ülkelerde doğal hukuk, ahlak teorisi ve hukuk felsefesine olan ilginin yeniden canlanmasına tanık oldu. Anscombe 1958, analitik filozofları hem Aristoteles hem de Aquinas'taki doğal hukuk teorisini yeniden düşünmeye davet etmiştir. MacIntyre 1984, 1988 ve 1990, Aristotelesçi ve Thomist ahlak teorisinin yeniden formülasyonunu içerir. Hart (1961), "doğal hukukçu hukukbilimde sağduyunun özü" iddiası ve doğal zorunluluklar tartışmasıyla doğal hukukçu hukukbilimin bu genel canlanmasına katkıda bulunur.

20. yüzyılın ikinci yarısında doğal hukuka iki karşıt yaklaşım ortaya çıkmıştır. Veatch 1971, 1985 ve 1990 daha geleneksel bir Aristotelesçi açıklamayı savunur ve McInerny 1992 ve 1998 benzer şekilde doğal hukukun

neo-skolastik bir açıklamasını sunar. Bu yaklaşım, Lisska 1996 ve Hittinger 1993 tarafından savunulmaktadır. Karşı çıkan, Finnis 1982, 1983 ve 1998 tarafından ifade edilen ve pratik akıl kavramını yeniden formüle eden Grisez'in (1965) içgörülerinden yararlanan "yeni doğal hukuk teorisi"dir. George 1993'teki denemeler, doğal hukuk teorisini Rawls, Dworkin ve diğer Amerikalı liberal teorisyenlerle tartışmaya açar. George 1999, geleneksel yaklaşımı destekleyenlere eleştirel bir yanıtla yeni doğal hukuk teorisinin sistematik bir savunmasıdır. Bu iki kamp arasındaki tartışma, doğal hukuk geleneğinin ve Aquinas'ın bu gelenekteki yerinin daha derinden incelenmesini teşvik etti.

Porter 1999 ve Trainia 1999, Aquinas'ın doğal hukuk teorisini çağdaş feminist felsefeyle bir araya getirmektedir. Dewan 2002, Porter'ın Aquinas'ı yorumlamasıyla ilgili bazı çekincelerini ortaya koymaktadır.

On Üçüncü Bölüm

GEÇ ORTAÇAĞ'DA HUKUK FELSEFESİ

Anthony J. Lisska ve *Brian Tierney*[1]
Türkçesi: *Yusuf Umur Çil*

13.1 Roger Bacon ve John Duns Scotus

Bu bölümün iki yönlü bir amacı vardır. Bölüm ilkin, Thomas Aquinas'ı (yak. 1226-1274) izleyen belli filozofların çalışmalarında doğal hukukçu ahlak teorisinin ve hukukbiliminin gelişimini incelemektedir. Bu düşünürler arasında Roger Bacon (1214-1294), John Duns Scotus (1274-1308), Parisli Jean (1306), Padovalı Marsilius [Marsigilo] (1280-1342) ve Ockhamlı William (1280-1347) bulunuyor. Bunu takip eden ikinci amaç ise doğal insan hakları teorisinin gelişiminin açıklanmasıdır. Açıklama, insan hakları teorisi tarihindeki güncel çalışmalarla ilgilenmektedir. Güncel çalışmalar sübjektif insan haklarının Batı hukukbiliminde önceki araştırmaların iddia ettiğinden daha erken ortaya çıktığını ileri sürmektedir.

Ortaçağ'ın muhtemelen en parlak ve en bağımsız Fransisken filozofu Roger Bacon zaman zaman *Doctor Mirabilis* (Muhteşem veya fevkalade doktor*) olarak da anılır. Doğa felsefesinin kendi zamanında meydana gelen yükselişine[2] büyük ilgi gösteren Bacon, kendinden sonraki Fransisken rahipleri etkileyen birçok felsefi temayı geliştirmiştir. Bacon, teolojinin felsefe meselelerindeki önceliğini tasdik etmiştir. Metafiziğin ahlak teorisinin altına yerleştirilmesi gerektiğini ve ahlak teorisinin teolojinin altında toplandığını ileri sürmüştür. Bacon'a göre Aristoteles'in ahlak felsefesi yetersizdir ve ahlak felsefesi yalnızca Hıristiyan teolojisi bağlamı içerisinde yeterli hale gelmiştir. Böylece teolojik meseleler felsefi konulara yol gösterici olmuştur. Bu, sonraki Fransiskenlerin de az veya çok bir şekilde çekici

---

1 13.1-3 ve 13.5-6 başlıkları Anthony J. Lisska, 13.4 başlığı ise Brian Tierney tarafından yazılmıştır. Aksi belirtilmedikçe bütün çeviriler yazarlara aittir.

* Lat. *doctor* göstermek, öğretmek anlamına gelen *docere* fiilinden türemiştir ve öğretici anlamına gelir. Ortaçağ'da da din öğretmeni, alim, bilge gibi anlamlara gelir. -yhn

2 Önemli bir çalışma olan Moody 1975a, diğerlerine kıyasla, geç on üçüncü ve erken on dördüncü yüzyıllarda bilimin yükselişine dair orijinal içgörüler sunar. Paris Başpiskoposu, Piskopos Stephen Tempier'nin 1270 ve 1277'de verdiği kınama kararlarının metafizik ve din felsefesi teşebbüslerinin cesaretini kırdığı yönünde kimi deliller söz konusudur. Tempier belli felsefi önermeleri benimsemeye karşı bir dizi yasak yayınlamıştır. Esasen Aristoteles'in çeşitli güncel yorumlarını hedef almışsa da Aquinas tarafından kabul gören çeşitli görüşler de bu listede yer almıştır. Ontolojik spekülasyona karşı iyi niyetli olmayan bu tutum, filozofları, doğayı ampirik bir biçimde soruşturmaya zorlamıştır.

bulacağı bir görüştür. Teolojik bir önerme Âdem'in ilk günah vasıtasıyla Düşüş'üne [Cennet'ten kovulmaya] ilişkindir. Bacon, Düşüş'ün insan anlığını Aristotelesçi manadaki hakiki felsefi bilgiye erişmeyi neredeyse imkansız kılacak biçimde sakatladığına inanır (Sinkler 1998, 634). Nitekim onun temel eseri *Opus Maius (Büyük Kitap)*, bir bilim ansiklopedisiydi.

Duns Scotus, şüphesiz, üçü arasındaki en ciddi metafizik filozofudur. İskoçya'da doğan Duns Scotus felsefe tarihçileri tarafından genellikle *Doctor Subtilis* (Mahir Doktor) olarak anılır. Scotus öyle karmaşık argümanlar sunmuştur ki araştırmacıların çoğu bu unvanın hiçbir şekilde haksız olmadığı konusunda hemfikirdir. Scotus, Aquinas'tan farklı olarak, Aristoteles'in *Politika* eseri hakkında bir şerh yazmamıştır. Scotus'un etik hakkındaki yazıları diğer yazıları arasında dağınıktır ve politik meselelere ayrılmış kalıcı herhangi bir inceleme yazmadığı görülmektedir.

Scotus'un sisteminde Tanrı'nın iradesi üstündür. İrade aşkın kaynağıdır ve dolayısıyla ilahi aşk Scotus'un ahlak sisteminde önemli bir ilkedir. Bu göz önünde tutulduğunda ilk ilke "iyilik yapılmalı ve kötülükten kaçınılmalıdır" (Aquinas bunu Aristoteles'ten almıştır) değil "Tanrı sevilmelidir" şeklindedir. On Emir'in ilk ikisi –ve hatta belki de üçü– insanların ilahi aşkı nasıl izleyeceğinin timsalidir. Bu Scotus tarafından ahlaki kaidelerin ilk tableti (*tabula*) olarak anılmıştır. Buradaki metafor Musa'nın dağın tepesinden On Emir'i getirdiği tabletlere ilişkindir. Scotus, tabletin bir yüzündeki ilk üç emir ile ikinci bir tablette olduğunu iddia ettiği kalan yedi emir arasında kategori farkı olduğunu ileri sürer. İkinci tablet insanların kendi aralarındaki eylemleri yöneten davranışları gündeme alırken birinci tablet bir insanın Tanrı'ya karşı yükümlülükleri ve onunla olan ilişkisiyle ilgilenmektedir. Bu sebeple, ikinci tabletteki emirler birinci tablettekinden farklı gerekçelere sahiptir.

Scotus'un doğal hukukun işlevine baktığı şekliyle, onda aşkın veya iradenin rolü yücedir, aklın rolü ise ikincildir.[3] Scotus'a göre ilk tablet Tanrı'nın varlığı gerçeğinin zorunlu sonucudur. Bu hükümler herhangi bir ilahi emirden bağımsızdır, değiştirilemez veya düzeltilemezdir. İkinci tabletteki ilahi emirler Aquinas'ın *Summa Theologiae*'de pratik aklın doğal hukuk ilkelerini ele alışının aksine akıl için apaçık (*per se nota*) değildir. Bilakis, emirlerin gerekliliği, Tanrı'nın onları emrettiği gerçeğinden kaynaklanmaktadır.

3 Scotus'taki iradeciliğin kesin mahiyeti hakkındaki bilimsel tartışmalar bu analizin kapsamı dışındadır. Bununla birlikte, Cross (1999, 89-95), Scotus'un bir ilahi buyruk teorisyeni olmadığını ileri sürmüştür. Diğer yandan, Williams (1998, 214), Scotus'un ahlak teorisinin, bazı bakımlardan, ilahi buyruk teorisindeki iradecilikten kaynaklandığını kabul etmiştir. Ingham (1993, 128), "akıl ile irade arasındaki çapraşık dinamik Scotusçu etiğin özünü teşkil eder," der.

Dolayısıyla bu, Geç Ortaçağ ilahi kuralcılık teorisinin başlangıcı gibi görünüyor. Teori ahlaki bir hükmün geçerliliğinin Tanrı'nın emir vermesine temelden bağlı olduğunu kabul eder. Scotus, On Emir'in ne kadarının doğal hukukun felsefi bir analizinde içerildiği konusuyla ilgilenmektedir. Doğal hukukla doğrudan ilgili olan emirler ile yalnızca genişletilmiş biçimde ilgili olan emirler arasında bir ayrım yapılmasını önermektedir. *Ordinatio III*'de Scotus şöyle yazar:

> İlkin, ikinci tabletin bütün emirlerinin doğanın yasasıyla/hukukuyla sıkı bir şekilde ilgili olduğunu reddediyoruz. İkincileyin, ilk iki buyruğun kesin surette doğanın yasasının/hukukunun parçası olduğunu kabul ediyoruz. Üçüncüleyin, ilk tabletin üçüncü emri hakkında kimi şüpheler söz konusudur. Dördüncüleyin, bütün buyrukların doğanın yasalarının/hukukunun kapsamı içinde olduğunu kabul ederiz ancak bunu genel ve geniş bir anlamda söyleriz. (*Ordinatio III* dist. 44; 294)

Scotus ile Aquinas On Emir'deki hangi hükümlerin doğrudan doğal hukukla ilgili olduğu konusunda farklı düşünürler. Scotus'un aksine, Aquinas için On Emir'in bütün emirleri ya apaçık biçimde ya da pratik aklın türetimi vasıtasıyla ister istemez doğal hukuka aittir. Aquinas emirlerin, ahlaki yönergeler olarak, insan doğasının muhtevasının rasyonel bir analizinden doğrudan çıktığını düşünür. Buna karşın Scotus, Aquinas'ın ahlaki ilkeleri tefsirine özgü rasyonel analizinin, doğal hukuk buyruklarının felsefi muhtevasını gerekçelendirmek için asla yeterli bir koşul olmadığını düşünür.

Bu tartışmanın büyük bir kısmına Kitab-ı Mukaddes'le ilgili bir mesele sebep oldu. Scotus, Eski Ahit metinlerini, Tanrı'nın insanlara bir veya daha fazla emirle uyumsuz biçimde davranmalarını doğrudan emrettiği durumları bildiren metinler olarak anladı. Tanrı'nın İbrahim'e tek oğlu İshak'ı Tanrı'ya kurban olarak sunması emri bu durumların muhtemelen en bilinenidir; gerçi bunun yanında kimi patriklerin çok eşliliğini ve Hoşea'nın zinasını içeren ve Ortaçağ teologlarını endişelendiren diğer Eski Ahit pasajları da vardır (*Ordinatio III* Suppl. dist. 37; 198–9). Scotus'un analizine göre Tanrı ikinci tablette yer alan emirlerden muafiyet bahşedebilmiştir. Ek olarak, bir kimsenin komşusuna karşı ahlaki görev ve yükümlülüklerini bildiren bu emirler sadece Tanrı onları bildirildiği için ahlaki güce veya bağlayıcılığa sahiptir. Yönergelerin insan doğasında bulunan yatkınlıklarla ilgili herhangi bir özelliğe veya ilişkiye dayanmaması Aquinas'ın *Summa Theologiae*'de sunduğu Aristotelesçi analizden radikal biçimde farklıdır (bkz. bu kitapta, 12. Bölüm, Kısım 12.4). Aquinas'ın anlayışına göre, ikinci tablette bulunan ahlaki yükümlülükler zorunlu olarak insan doğasından

türetilmiştir. Nasıl ki Tanrı insanın özünde yer alan bir dizi yatkınlığa sahip olmayan bir insan yaratamayacaksa aynı şekilde doğal hukuka dayalı ahlaki yükümlülüklerin uygulanamayacağı bir insan da yaratamaz. İyi bir Aristotelesçi olan Aquinas için bir ahlak kuralından ayrılmak ancak koşulların emirleri uygulayamayacak kadar bozulmuş hale gelmesi durumunda mümkündür. Diğer yandan Scotus, bir ahlaki emrin ancak koşullar değiştiğinde değişebileceğini yadsımaktadır. Bu görüş, ikinci tablette yer alan hükümler için de geçerli olacaktır.

Scotus ile Aquinas arasında emirler konusundaki fark, kendilerinin akıl ve iradenin rolü hakkındaki farklılaşan görüşlerine de dayanmaktadır. *Summa Theologiae*'nin *Prima Secundae* kısmında Aquinas aklın üstünlüğü hakkında şu satırları yazmıştır:

> Belirtmek gerekir ki, ruhun eylemleri, esasen bir kudret veya alışkanlık olan eylemleri, formunu ve özelliklerini daha yüksek bir kudret veya alışkanlıktan alır. Bunun sebebi aşağı derecede olanın yukarı derecede olan tarafından buyrulmasıdır. O halde, bir bakıma, aklın iradeden üstün olduğu ve iradenin eylemlerini aklın buyurduğu aşikardır. Yani, irade maksadına aklın düzenine uygun biçimde yöneldiği kadarıyla idrak edici güç nesneyi arzuya sunmuştur. Bu sebeple, iradenin bir maksada veya diğerine yönelmesi akıl tarafından amaç olarak buyrulduğu için iyi olarak tasarlanmış eylem madden iradenin eylemiyse de formel olarak aklın eylemidir. (*STh* IaIIae.13.a.1)

Anlıkçı ve iradeci gelenekler arasında ayrım yapmak Geç Ortaçağ ahlak teorisine yönelik güncel analizlerde önemsiz gibi gösterilmişse de görülmektedir ki bu ayrım Scotus'u, ikinci tabletin emirlerini doğal hukuk teorisine doğrudan dahil etmeyi sınırlamaya sevk etmiştir. Scotus "başlanacak her şeyin ve bütün eylemlerin ilk kuralı olan ilahi irade ve ilahi iradenin eylem için birincil veya ilk kural olan eylemleri ahlaki faziletin birincil kaynağıdır" demektedir (*Rep.* IV, d.46, q.4, n. 8). En nihayetinde, Tanrı'nın iradesinin bir eylemi doğru veya bir maksadı iyi kılması gerçeği sebebiyle bir eylem doğrudur ve bir maksat iyidir. Scotus "ilahi irade iyi maksatların sebebidir ve bundan dolayı bir şeyin Tanrı'nın iradesi olması gerçeği sebebiyle bu maksadın kendisi iyidir [*ipsum est bonum*]" diye yazmıştır (*Rep.* I, d.48, q.unica). Scotus *recta ratio*'ya ("doğru akla") başvurur ancak doğru akıl bir şeyin Tanrı iradesi sebebiyle makul olduğunun fark edilmesi gibi durmaktadır.

Fransisken bir rahip olarak Scotus, mülkiyet hakkının uygun bir analiziyle ve böyle hakların Assisili Francesco'nun rahipleri için önemli gördüğü yoksulluk yeminine ne şekilde uyduğuyla ilgilenmiştir. Scotus ve diğerlerinin bu yazılarından bireysel haklar teorisi üzerine daha modern bir görüş ortaya çıkmıştır. *Ordinatio IV*'te Scotus iki sorunun doğrudan

analizini sunar: En başında bir kişinin mülk edinmesini meşrulaştıran nedir? Bir kez elde edilen mülk nasıl olur da başka bir kişiye verilebilir veya devredilebilir?

Scotus ilk soruya altı yargı biçiminde bir cevap üretmiştir. Kendisinin ruhani babası da olan Assisili Francesco tarafından savunulan yoksulluğun gereklilikleri için felsefi bir izah geliştiren Scotus, Âdem ile Havva'nın Cennet'ten düşüşünden önceki gerçek adalet durumunda hiç kimsenin herhangi bir mülkünün olmadığını ileri sürmüştür.[4] Bu konuda Scotus ilk yargısını desteklemek için şu satırları yazmıştır: "Masumiyet durumunda ne ilahi hukuk ne de doğal hukuk müstakil bir mülk sahipliği temin etmemiştir. Aksine, bu durumda her şey ortaktır" (*Ordinatio IV*, 220). *Elçilerin İşleri*'nde şu satırları okuruz: "Hiç kimse bir şeyin kendisinin olduğunu ileri sürmüyordu, aksine her şeylerini ortak kabul ediyorlardı" (Elçilerin İşleri 4:32). Scotus ikinci yargısını şöyle ileri sürmüştür: "İkinci yargımız şudur ki insanın düşüşünden sonra her şeyin ortak olduğunu söyleyen doğa yasası iptal edilmiştir" (*Ordinatio IV*, 220). Bunun ardından Scotus üçüncü yargıyı ileri sürer: "Her şeyin ortak olması yönündeki doğal hukuk hükmünün iptal edilmesi sebebiyle ortak olanı bölme ve sahiplenme izni verilmişse de ilahi veya doğal hukuk tarafından dayatılan fiilî bir paylaşım hâlâ yoktu" (ibid., 221). Scotus bunun ardından üçüncü yargının gerektirdiği şu dördüncü yargıyı ileri sürmüştür: "Bundan mülkiyetin ilk paylaşımının kimi pozitif yasalarla getirildiği sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu paylaşımın adil olma sebebini anlamak için böyle bir pozitif hukukun neden adil olacağına bakmak gerekir" (*Ordinatio IV* dist. 15, q. 2; 221). Scotus bunların ardından, siyasi otoritenin kaynağına yönelik rıza teorisinin bir türü olarak da kabul edebileceğimiz beşinci yargısını ifade eder:

> Aile dışındakiler üzerinde uygulanan, bir kişiye veya bir topluluğa ait olan siyasi otorite toplumun yaygın rızası ve seçimiyle adil hale gelir [...]. Bu aralarında soydaşlık veya yakın ilişki bulunmasa bile birlikte yaşayan kimselerle ilgilidir. Bu sebeple kimi yabancılar bir şehir inşa etmek veya bir şehirde birlikte yaşamak için bir araya gelirse bir tür otorite olmaksızın iyi yönetilemeyecekleri, kendi topluluklarını bir kişiye veya gruba dostane yollarla bağlayabilecekleri görülecektir. Bir kişiye bağlanmaları durumunda o kişiye ve onun gibi seçilecek haleflere veya o kişinin soyuna yine dostane bir biçimde bağlanabilirler. Siyasi otoritenin bu iki biçimi de adildir çünkü kişi Tanrı'nın yasalarına aykırı olmayan ve boyun eğdiği ya da bağlandığı kişi veya kişiler tarafından kendi başına olduğu durumdan daha iyi yönlendirilebileceği konularda haklı olarak bir başkasına veya bir topluluğa boyun eğebilir. Dolayısıyla, burada adil bir yasa çıkart-

4 Scotus bu tartışmalarda sıklıkla Augustinus'a atıf yapar. Bu, Fransisken filozofların tarihsel tartışmalarında Augustinus tarafından ileri sürülen felsefi ve teolojik analizlerle daha çok hemfikir oldukları ortak bir çizgi olduğunu gösterir.

mak için gerekenlere sahibiz çünkü yasayı ilan edeceklerin bizzat kendileri veya müşavirleri basiret sahibi olacaktır ve bu yargıda belirtilen çeşitli biçimlerin biri vasıtasıyla otoriteye nail olacaklardır. (*Ordinatio IV* dist. 15, q. 2; 221–2)

Scotus'un siyaset teorisini ve pozitif hukuku gerekçelendirişini anlamak için bu beşinci yargı önemlidir. Onun "adil hukuk" analizi maddi doğal hukuktan ziyade prosedürel bir doğal hukuku gündeme getirir. Buna göre bir yasa sadece yetki sahibi basiretli bir kişinin otoritesini kullanması ve hükmü ilan etmesi sebebiyle adildir.[5] Scotus'un altıncı yargısı ise şudur:

Mülkiyetin ilk paylaşımı yalnızca bir pederin kimi adil pozitif yasaları geçirmesi, hükümdarın adil biçimde kural koyması veya bir topluluğun adil biçimde kural ya da düzenleme koyması dolayısıyla adil olabilirdi ve muhtemelen de bu şekilde oldu. (*Ordinatio IV* dist. 15, q. 2; 222)

Siyasi otoriteye ilişkin Scotus'un açıkladığı beşinci yargı Batı siyaset teorisinin gelişiminde haklı biçimde ün kazanmıştır. Harris şöyle diyor:

Scotus siyaset bilimi tarihinde modern sosyal teorinin öncülerinden birisi olması sebebiyle önemlidir. Onun öğretileri Locke'un daha sonraki öğretileriyle güçlü bir benzerlik taşımaktadır. Scotus'un sosyal sözleşme anlayışı, toplumun kökeninin felsefi bir analizidir. Ona göre toplum doğal olarak aile grupları biçiminde organize olmuştur ancak paternal otoritenin düzeni sağlamakta yetersiz kalması sebebiyle insanlar siyasi otoriteyi teşkil etmiştir. Buna göre bütün siyasi otorite yönetilenlerin rızasından kaynaklanmaktadır. (Harris 1937, 282)

Scotus'un sıradaki yanıtı mülkiyetin meşru aktarımına ilişkin sorduğu ikinci soruya yöneliktir. Scotus'a göre özel mülkiyet Aquinas'ın aksine bir doğal hukuk meselesi değildir ve pozitif hukuka tabidir. Bu sebeple mülkiyetin aktarımı bir kimsenin böyle bir eylemi yürütmek için uygun yetkiye sahip olmasına indirgenir. Bu analiz ayrıca prosedürel doğal hukuku destekler. Harris, Scotus'un mülkiyet meselelerine ilişkin değerlendirmelerinin önemine dair şöyle bir yaklaşım sunmaktadır:

Scotus'un ekonomik öğretilerinin temeli kamu refahı kaygısıdır. O özel mülkiyeti doğal hukuktan ziyade pozitif hukukun bir ürünü olarak görmektedir ve mülkiyetin topluma zarar verecek biçimde yönetilmemesi gerektiği konusunda ısrarcıdır. Scotus çeşitli ticari sözleşmelerin hakkaniyete uygun şekilde iş gör-

5 Fuller 1964 prosedürel doğal hukuk ile maddi doğal hukuk arasında ayrım yapar. Birincisi hukukun yetkili kişi tarafından belirlenmesi ve ilan edilmesi sürecini işaret eder. Fuller bir yasakoyucunun adil ve makul bir yasa koymak için izlemesi gereken sekiz "rasyonel ilke"yi listeler. Diğer yandan, maddi doğal hukuk, bir yasanın ancak insan doğası tarafından belirlenen ahlaki ilkelere uyması durumunda adil olduğunu ileri sürer. Bu genellikle "ince" bir insan doğası teorisinden ziyade "kalın" bir insan doğası teorisinin gerekliliği olarak anılır. Aquinas'ın, bu sayıda yukarıda 12.bölümde ele alınan yaklaşımı, maddi bir doğal hukuk teorisidir.

mesine yönelik ilkeler formüle etmiştir ve adil fiyat gibi çağdaş bir kavramı kabul ederken tacir sınıfının toplumsal önemini tanımıştır. (Ibid., 75)

Scotus mutluluk sorununun en nihayetinde ilahi bir ilke tarafından belirlendiğini ileri sürmektedir. Bu görüş Aquinas'ın benimsediği, mutluluğun (*eudaimonia*) tam olarak işleyen kişinin yatkınlıklara dayanan insani özelliklerini geliştirmesiyle sonuçlandığı yönündeki Aristotelesçi analize karşıdır. Esasında Scotus, Aquinas tarafından ileri sürüldüğünü kabul ettiği, ahlak teorisindeki felsefi rasyonalizmin ötesine geçmektedir. Scotus ilahi aşkın ve ilahi iradenin rolünü vurgulamaktadır. Bu vurgu Fransisken halefi Ockhamlı William tarafından daha da geliştirilmiştir (bkz. aşa. 13.3 ve 13.4).

13.2. Parisli Jean ve Padovalı Marsilius

Din kardeşi Aquinas'ın kavramlarını geliştiren Dominiken rahibi Parisli Jean'dan (d. 1306) kısaca bahsetmek gerekiyor. Parisli Jean, yoksulluk tartışmasında Fransiskenler tarafından bir araya getirilen erken savların Dominiken bir muhatabı olarak değerlendirilebilir.[6] Dominikenler ve Fransiskenler arasındaki herhangi bir çekişmenin kimi zaman hararetli olan bu tartışmalara nasıl katkıda bulunduğu tarihsel olarak belirsizdir. Erken on üçüncü yüzyılda son derece saygın olan bu iki dilenci tarikatının saygı değer kurucuları Dominic de Guzman ve Assisili Francesco'nun birbirini bildiği ve saydığı kesindir. Dahası, sıklıkla farklılaşan teolojik görüşleri savunan Aquinas ve Bonaventura, Paris Üniversitesinde akademik kürsü sahibidir. Bu iki isim seküleristlerle ve Paris'teki temel bilim fakültesiyle görünüşe göre süreklilik arz eden çatışmalarda takım haline gelmiştir. Bu okul içi tartışma durumunda Parisli Jean [Jean de Paris] *Kraliyet ve Papalık Gücü Üzerine* (yak. 1302) başlığı altında bir dizi makale yayınlamıştır. Bu çalışma zamanın kasvetli siyasi ve hukuki durumları üzerinde, özellikle de papalık ile çeşitli Avrupa monarkları arasındaki tartışmalarla ilgili olan durumlar üzerinde bir miktar etki göstermiştir.

Parisli Jean; yoksulluk, mülkiyet hakkı ve mülkiyetin kullanımı konularında "Dominiken görüş" olarak bilinir hale gelen görüşleri geliştirmiştir. Jean'un açıkladığı bu kavramlar Aquinas'ın metinlerinde temellenmektedir. Aquinas *Summa Theologiae*'de en çıplak ihtiyaçların ötesindeki bir miktar maddi şeyin özel mülkiyetinin güncel dönemsel koşullarda doğal hukukun bir parçası olduğunu ileri sürmüştür. Mülkiyet, Scotus'un ileri sürdüğü gibi yalnızca pozitif bir hakka indirgenebilir değildir. Aquinas "inayet doğayı

6 Siyaset teorisinin gelişiminde Parisli Jean'ın önemi hakkında daha kapsamlı bir tartışma için, bkz. Coleman 2000, C. 2, böl. 3.

mükemmelleştirir" şeklindeki teolojik vecizeyi kabul ettiği için onun doğal dünya analizi her zaman onun iyi olduğu, özellikle de tamamen iyi bir Tanrı'nın yaratımının sonucu olduğu için iyi olduğu yönündeydi. Aquinas için "ontolojik hakikat" denilen bir "şeylerde hakikat" vardır. Bunun anlamı şeylerin Tanrı'nın zihnindeki ilahi fikirlere uygunluğudur. Aquinas "Hakikat, Varlık ve İyilik"in çevrilebilir yani birbirine indirgenebilir olduğunu ileri sürdüğünden, maddi dünyanın içsel varlık ve hakikat boyutuna sahip olduğu için içsel bir iyilik boyutuna da sahip olduğuna inanmıştır. Maddi dünyaya ve onun içeriğine ilişkin bu anlayışa bakıldığında Aquinas'ın insanlar için bu içeriğe bir miktar sahip olmayı ve kullanmayı doğal bulması ile uygun kullanımı ilahi bilgeliğin ihtişamının bir yansıması olarak kabul etmesi şaşırtıcı değildir. Fransiskenlerin ve Dominikenlerin mülkün sahipliği ve kullanımı meselelerinde ayrıldıkları yer burasıdır.

Parisli Jean mülkiyet konusunda Aquinas'ın görüşünü savunmuştur. Jean *Kraliyet ve Papalık Gücü Üzerine*'de Aquinas'a benzer şekilde, Fransiskenlerin savunduğu mutlak yoksulluk yorumunun tamamen yanlış olmasa bile en azından kavramsal olarak karışık olduğunu ileri sürmüştür. Jean kendi özel mülkiyet anlayışını dış dünyadaki şeylerin belirlenmesinin temel prensibi olarak madde ve formu kabul eden Aristotelesçi teoriye dayandırmıştır. Basitçe söylemek gerekirse, Aristoteles'in potansiyellik prensibi olan madde, form yoluyla aktüelleştirilir. Jean, doğal dünya için doğru olanın, insan emeğinin dünyası için de geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Bu sebeple, imalat ürünü veya insan eseri olma potansiyeline sahip maddi elementler yalnızca insanların failliği vasıtasıyla eser haline gelir. Bir zanaatın icrasında insan failliğinin (Aquinas'ın sanat veya "üretici akıl" dediği şeyin) önemi üretilen şeyin zanaatkar tarafından mülk edinilmesini haklılaştırmasıdır.[7] Dolayısıyla, dünyadaki maddi şeyler üzerinde mülkiyet elde etmenin "doğal" bir sebebi ve gerekçesi vardır.

On dördüncü yüzyılın ilk çeyreğinde Papa XXII. Ioannes, Fransiskenlerle ve özellikle de Ockhamlı William'la savaşında Parisli Jean tarafından ileri sürülen Dominiken görüşten yana olmuştur. Papa Ioannes'in bu meselelerdeki çözümlerinde bir miktar kişisel çıkarı bulunduğundan şüphelenilebilir. Eğer ki radikal Fransisken görüş doğruysa ve Hıristiyan mükemmelleşmesi ve saflığı için hem İsa'ya hem de havarilerine mülk sahipliğini terk etme konusunda öykünmek gerekli bir koşulsa, o halde de Fransiskenler maddi mallarının mülkiyetini papaya dayandırıyorsa, papa

7 Aquinas pratik aklın "bir şey yapmak için görevlendirilmiş" (*quae ordinatur ad opus*) akıl olduğunu ileri sürer. Bu "bir şey" ya bir eylemin üstlenilmesidir ki bu da ahlaktır, veya bir nesnenin veya eserin üretilmesidir ki bu da bir sanatın veya zanaatın tatbikidir.

tabiatı gereği dinen bir aşağılıktır.[8] Papalık tahtındaki tartışmalı bir ruhani liderin (ki XXII. Ioannes kesinlikle öyledir) neden Fransiskenlerle hararetli bir şekilde sürtüşüp Dominikenlerin tarafında durduğunu görmek zor olmasa gerek.

Jean ek olarak, Aquinas'ı izleyerek, ortak veya kamusal iyinin kaynaklarının doğal hukukta bulunduğunu ve insanların doğası gereği sosyal varlıklar olduğunu ileri sürmüştür. Bunun ardından, toplumda yaşamanın, bir toplumun üyelerinin birlikte yaşamak veya hakları ve ödevleri tesis etmek konusundaki ortak mutabakatından önce geldiğini belirtmiştir. Bu sebeple, Parisli Jean için toplumun rolünün ve kamusal iyinin doğal hukuktan türetilebilirliği ve pozitif hukuka tamamen bağlı olmaması, felsefi öncüleri Aristoteles ve Aquinas'ta olduğu gibi, etik doğalcılığın (yani, ahlaki kavramların dünyadaki doğal olgulara indirgenebilirliğini kabul eden meta-etik teorinin) boyutlarıdır.

Erken on dördüncü yüzyılın önemli bir hukuk ve siyaset teorisyeni, sıklıkla "Marsiglio" olarak anılan, en çok 1324 yılında yayınlanan *Barışın Koruyucusu (Defensor Pacis)* eseriyle bilinen Padovalı Marsilius'tur (1280-1342). Padova'da ve Paris'te eğitim alan Marsilius, Padova'daki katedralin bir azizi olmuşsa da görünüşe göre bir dinî rahip değildir. İlkin tıp alanında çalışan Marsilius Paris'e seyahat etmiş ve sanat fakültesiyle çalışmıştır. Marsilius burada siyasi problemlerle ilişkili ivedi felsefi ve teolojik meselelerle ilgilenir hale gelmiştir. Marsilius'un kısa bir dönem Paris Üniversitesi rektörü olarak çalıştığını gösteren kimi deliller söz konusudur. Jandunlu Jean'la (1285-1328) birlikte Marsilius, Papa XXII. Ioannes'in isteklerine karşı çıkarak kendini Kutsal Roma İmparatoru olarak taçlandıran Bavyeralı Ludwig'in sarayının bir mensubu olmuştur. Papa Ioannes hem Marsilius'la hem Parisli Jean'la ve daha sonra da Ockhamlı William'la uzun süreli bir çatışma içinde oldu. Hem bu üç isim hem de imparator aforoz edilmiştir. Papalık iktidarının sınırlandırılması Marsilius'un yazılarında sürekli tekrarlanan bir temadır. Ona göre papalık iktidarı siyasal toplumdan kaynaklanan seküler iktidara tabidir ve ondan türemektedir.

Erken on dördüncü yüzyıl İtalyan şehir devletlerinin somut siyasi durumu Marsilius'un *Barışın Koruyucusu*'nda yazdıklarının bağlamı gibi görünmektedir. Bu metnin başlarında Marsilius "barışın ve huzurun meyveleri en büyük iyilerdir" (*The Defender of the Peace*, *Discourse* I.1; 5) der. O zamanlarda

8 Eşya/mal/mülk tamamıyla, yaratma eylemi yoluyla Tanrı'dan gelir. İsa'nın yeryüzündeki Vekili olarak papa, tüm maddi malların olağan sahibidir. Papa Fransiskenlerin eşyayı kullanmasına izin vermektedir. Buradaki kavramsal sorun inkar edilemez görünümdedir: Papa İsa'nın vekili olmasına rağmen, Francis'in öğrettiği şekliyle İsa'yı tam anlamıyla taklit edememektedir.

şehir devletlerinde mevcut olan barış ve uyumun yokluğu karşısında dehşete düşen Marsilius mevcut politik huzursuzluğa nedensel olarak katkıda bulunan papalık müdahalesini yargılamıştır. Bu sebeple Marsilius'un eseri, papa egemenliğinde teorik ve pratik fazlalık olarak değerlendirdiği şeyi sınırlandırmaya yönelik cesur bir teşebbüstür.[9] Marsilius'un cumhuriyetçi Roma'nın yapısını mümkün bütün siyasi evrenlerin en iyisi addetmesi ve teorisinin de bu idealleri skolastik kilise/devlet ilişkisinin bulanık suyunda yeniden diriltme girişimi olması yüksek bir ihtimaldir. Skinner (1978, 56) diğerlerine kıyasla Marsilius için "barış ve uyumu elde etmek (*pax et concordia*) siyasi yaşamdaki en yüksek değeri temsil etmektedir," der.

Kimi eleştirmenlerin Protestan reformunun habercisi saydığı *Barışın Koruyucusu*'nda güçlü bir Aristoteles etkisi görülmektedir. Marsilius'un Paris'te öğrenciyken Aristoteles'in çalışmalarını incelediği konusunda şüphe yoktur. Aristoteles'in *Politika*'sından geniş biçimde bahseder ve *Barışın Koruyucusu*'nun ilk bölümlerinin büyük kısmı bir Aristoteles şerhi gibi okunur. William Moerkebe, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* eserlerini 1260'larda tercüme etmiştir. İki eser de Batı üniversite çevrelerinde o dönemde iyi bilinen eserlerdir ve Marsilius'un metnindeki Aristoteles pasajları Moerkebe'den alınmıştır. Aristoteles'in *Politika*'sına istinaden Marsilius üç yönetim biçimini tartışmaktadır. Bunlar; şövalye monarşisi, aristokrasi ve *politeia* veya şehir-devletidir (*The Defender of the Peace*, I.8; 28). Kilisenin devlet meselelerindeki rolüne ilişkin Augustinusçu teoriyle (en dikkat çeken sunumu *Tanrı Devleti* eserinde bulunmaktadır) derdi varmış gibi görünen Marsilius, Aristoteles'in *politeia* kavramını kilise kontrolü veya etkisine bağımlılıktan kurtarma ve yeniden yönlendirme gayretindedir. Marsilius bunu, yönetim organlarına yasa koyma yetkisini doğrudan halkın eline vererek yapar. Bu yaklaşım "halk egemenliği" teorisinin erken bir biçimidir. Marsilius papalık egemenliği meselelerinin Aristoteles'in siyaset alanının bir parçası olmadığını ve dolayısıyla Aristoteles'ten genişletilmiş bir siyaset teorisi türetmenin zorunlu olduğunu belirtir.

Barışın Koruyucusu üç bölüme veya söyleve ayrılmıştır. Cicero'ya kısaca değinen ve Aristoteles'i temel alan birinci söylev *politea*'nın üyelerine dayanan siyasi egemenlik anlayışı hakkında bir miktar kapalı bir izahtır. Marsilius, Aristoteles ve Cicero'nun içgörülerini kullanarak, devletin yurttaşlarının ortak yararı için var olan mükemmel bir *politeia* olduğunu ileri sürer. Yönetici yalnızca siyasi toplumun otoritesi tarafından yetkili kılınmıştır. Kutsal metinlere ve kilise babalarının yazılarına dayanan ikinci söy-

9 Skinner 1990, 401, Marsilius'un papalık iktidarının negatif eleştirisini "kendisine ivedi aforoz ve ebedi şöhret kazandıracak bir cesaretle" ele aldığını yazar.

lev insanların iradesinden türeyen bir kilise otoritesi teorisinin cesur bir ifadesidir. Burada Marsilius papalık saltanatına ilişkin yetkiyi kilise yönetiminin üyelerine veren bir konsey teorisi sunmuştur. Nihayetinde yetki tamamen sivil/seküler otoriteden türetilmiştir. Marsilius; "benim krallığım bu dünyadan değildir", "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin" ve Pavlus'un ileri sürdüğü "Tanrı'nın askerleri kendini dünyevi işlere karıştırmaz" gibi Yeni Ahit pasajlarını kullanarak papalık tahtındaki kişinin dünyevi bir hükümdar değil, yalnızca manevi bir hükümdar olması gerektiğini ileri sürmüştür. Ahlak ve eğitim için gerekli olan kilise, insanların iradesince yetkili kılınan seküler hükümdarın altında bulunmalıdır. Bu yaklaşım elbette on üçüncü yüzyılın güçlü papalarına doğrudan karşıdır. Kırk iki önermenin listelenmesinden oluşan üçüncü söylev ilk iki söylevde dile getirilen görüşün kısa bir özetidir. XXII. Ioannes'in 1327'deki papalık fetvası bu önermelerin beşini sapkın olması sebebiyle kınamıştır ve Marsilius'u "mahvolmanın oğlu" olarak anmıştır.

Birinci söylevin 10. bölümünde Marsilius hukuku "adalet, menfaat meseleleri ve bunların karşıtları hakkında 'zorlayıcı güce' sahip siyasi akıl tarafından yapılan düzenleme" olarak tanımlar (*The Defender of the Peace*, I.10.36). Dolayısıyla bir yasa, yaptırımla birleştirilmiş bir buyruğu gereksinir. Bununla birlikte, doğru akıl ve adalet de hukuk için gerekli şartlardır. Yani bu, hukuki pozitivizmin indirgemeci bir biçimi değildir. (İndirgemecilik, bir terimin veya önermenin nihayetinde bağlı olduğu önceki bir kategoriye yerleştirilmesini gerektirir. Hukuki pozitivizm bütün hukukun, en nihayetinde, emrini icra etme gücüne veya yaptırıma sahip iktidardaki kişinin buyruklarının eklemlenmesi olduğunu söyleyen teoridir.) Dahası, "yasa yapma yetkisi, vatandaşların tümüne veya daha önemli bir kısmına aittir" (ibid., 46)

Marsilius'un "sıradışı risalesi" (Coleman 2000, vol. 2: 134) doğrusunu söylemek gerekirse Geç Ortaçağ ve Rönesans siyaset teorisi üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Örneğin, Thomas Cromwell (1485-1540) VIII. Henry'nin kilise-devlet meselelerine ilişkin Roma'yla girdiği ağız dalaşında Marsilius'un eserinin İngilizceye (1535) çevrilmesini desteklemiştir. Yine de bu etkinin kesin mahiyeti üzerine bilimsel tartışmalar erken yirminci yüzyıl Roma Katolik yazarlarında bulunan papa destekçisi eleştiriden tutun da cumhuriyetçi demokrasi ve modern anayasacılığın bu esere dayandığını ileri süren seküler teorisyenlere uzanan yorumlarla canlılığını korumaktadır. Kimi reform teologlarının yaklaşımları yapısal olarak Marsilius'un çalışmalarına benzese de doğrudan nedensel etkiyi ifade etmek başka bir sorundur.

Padovalı Marsilius'un eseri Geç Ortaçağ'ın teorik bakımdan tipik "inanç çağı" etiketinin gösterdiklerinden daha çeşitli olduğunu kati surette göstermektedir. Burada halk egemenliğinden türetilmiş ve sınırlandırılmış papalık iktidarını doğrudan savunan bir tez vardır. Bu on üçüncü yüzyılın birçok papasının dile getirdiği ve on dokuzuncu yüzyılın ortalarında IX. Pius'un dikkatle yazıp Birinci Vatikan Konsili'yle birlikte yeniden tasdik ettiği papalığın üstünlüğü modelinden dağlar kadar farklıdır.

13.3. Ockhamlı William'ın Hukuk Görüşü

Ockhamlı William, on üçüncü yüzyıl sonlarında Surrey'de doğdu. Scotus gibi o da Fransisken tarikatına katıldı ve nihayet Oxford'da eğitim aldı. Hayatının büyük çoğunluğu sakin bir bilim insanının hayatı gibi geçmedi. Papa XXII. Ioannes'le dinî bir çatışma yaşayan Ockhamlı Almanya'ya kaçmış ve neticede aforoz yaptırımına konu olmuştur. Efsaneye göre, 1349'da, Batı Avrupa'yı on dördüncü yüzyılın ortalarında kasıp kavuran vebaya yakalanarak ölmüştür.

Ockhamlı, felsefe tarihinde genellikle bir on dördüncü yüzyıl ampiristi ve nominalisti olarak resmedilir. Epistemolojide ampirizm bütün bilginin deneyime dayandığını belirten görüştür. Nominalizm ise özsel niteliklerin veya insan zihninin dışındaki doğal türlerin imkanını yadsır. Hatta kimi tarihçilere göre Ockhamlı esasında ampirist filozof David Hume'un Geç Ortaçağ'daki öncüsüdür (ör. Moody 1975b, 419). Güncel araştırmalar Ockhamlı'ın felsefe tarihindeki rolü hakkındaki bu daha radikal yorumun gücünü azaltmıştır.

Aquinas tarafından dile getirilen ve savunulan doğrultuda Aristoteles metafiziğini ve Hıristiyan teolojisini bir araya getirmenin teolojik katışıklık ve kavramsal karışıklık yaratması Ockhamlı'yı kaygılandırmıştır. Ockhamlı, Aristotelesçiliğin, kendi teolojisi için önemli olan iki savı sınırladığını düşünür. Bunlar ilahi özgürlük ve Tanrı'nın kadirimutlaklığıdır. Ockhamlı, rasyonalist metafiziğe ilişkin ampirist kaygılarına bakılırsa Aristoteles'in doğal türler teorisini göz ardı etmiştir. Ockhamlı ayrıca ilahi idealara yönelik klasik teoriyi reddeder görünmektedir. Klasik teori ilahi akıldaki idealaların arketipler olduğunu, bundan sonra yaratılmış dünyadaki tekil şeylerin özünün ise modellenmiş veya kopyalanmış olduğunu ileri sürmüştür. Bundan dolayı, Ockhamlı'ın geliştirdiği doğal hukuk teorisinin doğal türler teorisini ve ilahi idealar yaklaşımını içermemesi, olgunlaşmamış bir biçimde, "akıl" yerine "buyruk" temelli olması sürpriz değildir. Doğru akıl kavramı Ockhamlı'ın ahlak ve siyaset teorisinde Aquinas'ta olduğundan farklı bir işlev görmektedir. Ockhamlı bir çeşit doğru aklı ka-

bul etse de Tanrı'nın eylemi istemesinin ahlaki buyruklar için nihai felsefi gerekçe olduğu ilahi bir kuralcılığı benimser. Bu sebeple bir çeşit iradecilik Ockhamlı'nın felsefesine kök salmıştır. Örneğin, insan onurunun dayanağı insanın özgür bir kişi olma kabiliyetidir. "X eylemi doğrudur" ifadesinin doğruluğu esasen Tanrı'nın böyle istemiş olması gerçeğine bağlıdır (Aksine, Aquinas için, "x eylemi doğrudur" çünkü insan doğasına uygundur.). *Reportatio*'da Ockhamlı "Tanrı'nın iradesinin bir şeyi istemesi gerçeği sebebiyle o şeyin yapılması doğrudur" (IV.q.9.E–F) demiştir.[10] İradenin rolüne ilişkin benzer örnekleri Erken Ortaçağ felsefesinde, özellikle Augustinus'un çalışmasında görmek mümkünse de yine de ilahi iradeciliği önemli hale getiren Ockhamlı'dır.

Ockhamlı, Aquinas tarafından ileri sürülen, Tanrı'nın buyruklarının insanın özüne ilişkin ilahi idealarda yerleşik olan insan doğasına uygun olması gerektiği şeklindeki yaklaşımı kabul etmez. "Tanrı'ya yükümlülük atfedilemez çünkü Tanrı'nın herhangi bir şeyi yapma zorunluluğu yoktur," (*Rep.* III.q.5.H) der. Ockhamlı, bazı yönleriyle, kendi ahlak ve siyaset teorisinde modifiye edilmiş bir hukuki pozitivist gibi görünmektedir ve bu iradeciliği genişletmeye hazırdır. Scotus'a dahi karşı çıkarak, Tanrı'nın bir insana, kendisinden nefret etmeyi buyurabileceğini ileri sürmüştür. Mevcut ahlaki düzen tamamen Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Haliyle, Tanrı, istemiş olsaydı farklı bir dizi buyruğu ilan edebilirdi. Copleston'un bir keresinde belirttiği üzere Ockhamlı, ilahi buyruk teorisini vurgulayarak, iki temel teolojik savı korumuştur:

> Ockhamlı ahlak yasası çerçevesinde inançsızlığı desteklemek derdinde değildir. Onun meselesi [1] Tanrı'nın özgürlüğünü ve mutlak kudretini yüceltmek ve [2] Tanrı'nın mutlak kudretinin mantıksal sonuçları olarak neyi gördüğünü söylemektir. (Copleston 1961, 133)

Ockhamlı'nın "Tanrı'nın mutlak kudretinin mantıksal sonuçlarını" nasıl geliştirdiğini açıkça ortaya koymak önemlidir. Onun ilahi buyruk teorisine ilişkin görüşünün, Iustinianus'un *Institutiones*'inde bulunan ve hukuki pozitivizmin "prensi memnun eden şey hukuk gücüne sahiptir" şeklindeki klasik formülasyonuna indirgenebilirliği şüpheliyse bile ilahi iradenin bu teoride oynadığı kesin rolü anlamak detaylı açıklama gerektirir.

Ahlaki maksimlerin belirlenmesinde Tanrı'nın rolü meselesinde Aquinas ile Ockhamlı arasındaki farkı açıkça tasvir etmenin bir yolu da Sokrates'in Euthypro'ya sorduğu şu soru üzerine düşünmektir: Bir şey Tanrı'nın onu sevmesi sebebiyle mi iyidir yoksa Tanrı o şeyi iyi olduğu için mi sever?

---

10 *Reportatio,* Petrus Lombardus'un *Sententiae* eserinin son üç kitabı hakkında Ockhamlı tarafından verilen derslere katılan kişilerin tuttuğu yazılı bir kayıttır.

Bu "ilahi aşk veya ilahi irade bir eylemi doğru mu kılar yoksa bir eylem, eylemin iyiliğini veya doğruluğunu belirleyen başka bir standardı karşıladığı için mi iyidir?" sorusunu sormaktır.[11] Ockhamlı ilkini uygun bulurken Aquinas ikincisini kabul etmiştir. Bu durumda, Aquinas için bir eylem Tanrı'nın zihninde ilahi bir idea olarak var olan insan doğasının içeriğiyle uyumlu olduğu için doğrudur ve ilahi buyruğun kural koyan içeriğidir. Ockhamlı için ise aksine, Tanrı'nın buyurması eylemi, bir eylemi doğru hale getirir. Aquinas'ın yaklaşımı özsel niteliklere ilişkin realist ontolojiye dayanırken Ockhamlı'nın yaklaşımı bunların nominalist yadsınışıyla uyumludur. Bu, bir iradeci ve anlıkçı arasındaki ontolojik farktır. Ayrıca, bir anlıkçı aklın kullanımının baskın rolünü kabul ederken bir iradeci iradenin akıldan önce geldiğini kabul eder. Ockhamlı için etik doğalcılığa yeterince dayanan ve bu sebeple teolojik önermelerden ayrılmış bir ahlak teorisi türetme olasılığı insan aklının sınırlarının ötesindedir. Bununla birlikte, Ockhamlı, *Sententiae Üzerine Yorumlar*'da "Tam da ilahi irade bunu buyurduğu içindir ki, doğru akıl da bunun (insanlarca) istenmesi gereken şey olduğunu söyleyecektir" (*In I Sent.* d.41, q.1.K) demiştir. Devamında ise "her irade doğru akla uygunluğu sebebiyle doğrudur," der. Şüphesiz ki "Ockhamlı'ın metinlerindeki bunun gibi pasajlardaki 'doğru akıl' nasıl analiz edilebilir?" sorusu cevabını beklemektedir.

Ockhamlı William'ın siyaset teorisi ve doğal haklar teorisi üzerine güncel tartışmalar, Ockhamlı'nın ahlak teorisinin ve hak teorisinin temelinin açıklanmasında "doğru aklın" rolüne dikkati çekmektedir (Tierney 1997; ileri tartışmalar için ayr. bkz. aşağıda 13.4). İleri sürülen argümanlara göre Ockhamlı'nın doğru aklı kullanışı daha önceki araştırmacıların Ockhamlı'nın ahlak teorisinin temeli olarak gördüğü radikal iradeciliğin etkisini azaltmıştır. Dolayısıyla, çağdaş bilim insanlarına göre Ockhamlı yirminci yüzyıldaki birkaç felsefe tarihçisinin (bunların arasında Copleston 1974, 253; Bourke 1968, 104-95; Maurer 1962, 285-6 bulunmaktadır) kabul ettiği gibi aşırı iradeci değildir. *Sententiae Üzerine Yorumlar*'da yukarıda belirtilen pasajda Ockhamlı, anlığın Tanrı'nın iradesini anlamasının,

11 Veatch ve Rautenberg 1991, 828, bunu genellikle "Euthypro İlkesi" olarak adlandırır. Yazarlar bu metodolojik ilkeyi, bir filozofun insan doğasının "kalın" teorisine dayanan güçlü manada doğal hukuku mu yoksa iyi-nedenler yaklaşımına veya bilişselci olmayan bir pozisyona dayanan daha zayıf bir doğal hukuku mu ileri sürdüğünü tespit etmek için kullanır. İyi nedenler açıklaması, önermelerin tutarlılığı aracılığıyla ahlaki bir argümanı doğrulamaya çalışır. Burada argümanı herhangi bir olgusal gerçeklikte temellendirme çabası yoktur. Bilişselci olmayan bir pozisyon, örneğin duygusalcılık, ahlaki bir iddianın ahlaki bir durum olarak değerlendirilebilecek bir duygunun ifadesinden fazla bir şey olmadığını ve dolayısıyla bu tür iddiaların doğruluk değerinin olmadığını savunur.

doğru aklı belirlediğini ileri sürer. Bu, aklın yalnızca dünyadaki şeylerin özsel niteliklerini bildiğinde doğru olduğunu ileri süren Aquinas'tan farklı olacaktır.[12] Ockhamlı'nın yaklaşımında doğru aklın oynadığı rolü anlama teşebbüsü Ockhamlı'nın bu konuda Aquinas'tan nasıl ayrıldığını hesaba katmayı gerektirir. İradecilik, doğru aklın bu şekilde ele alınmasıyla dahi Ockhamlı'nın analizinde zirvedeki yerini korur görünmektedir.[13]

Ockhamlı'nın doğal hukuk yorumunda birkaç çetrefilli mesele bulunmaktadır. Bunlar; doğru aklın rolü, iradenin rolü, insan doğasının veya insan özünün rolü ve insanın özündeki nihai amacın rolüdür. Ockhamlı'nın doğal hukuk üzerine yaptığı tartışmaların çoğunda bu meselelerin tamamı bir aradadır. Gördüğümüz üzere, Ockhamlı doğru aklın sınırlı bir kullanımını önermekle Aquinas'tan ayrılır. Ona göre irade, Adams'ın "aldırmazlık özgürlüğü" adını verdiği ve "irade gücünün herhangi bir nesneyle ilgili olarak isteme, istememe veya hiçbir şey yapmama gücü olduğu fikri" şeklinde açıkladığı sonuçları doğuran sınırsız bir güçtür (Adams 1999, 262 ve 245). Ockhamlı insan doğasına ilişkin nominalist bir anlayışa sahiptir ve nihai amacın rolünü (uygun işlevi belirleyen nihai bir amaç olduğu anlayışını) kendi insan doğası anlayışında reddeder. Ockhamlı'nın doğru aklı kullanma biçimi, çağdaş felsefede yirminci yüzyıl filozoflarının ahlaki gerekçelendirmenin "iyi-sebepler" teorisi dedikleri şeyle aynı kapsamda değilse bile en azından benzerdir.[14] İyi sebepler felsefecileriyle birlikte artık gerekli olan, doğal türün zihne dışsal özelliklerine başvurmak değil uygulama tutarlılığıdır.[15]

İrade, Ockhamlı'nın teorisinde öne çıkmaktadır. Ockhamlı, Aquinas'ın anlıkçı duruşunu reddetmektedir çünkü ona göre bu görüş iradeyi ve aklın gerekliliklerini isteyen özneleri sınırlandırmaktadır. Aquinas'ın ahlak teorisinde hem pratik akıl hem de irade "doğal olarak" iyiye eğilimlidir.

12 Aquinas'ın doğruluk derken kastettiği de budur: fikir ile şeyin uygunluğu. *Summa Theologiae*'de Aquinas doğruluk kavramını şöyle tartışır: "Doğruluk zihin ile şeyin uyumudur [*adequatio*]. Bu sebeple, bu uyumu bilmek, doğruluğu bilmektir" (*STh* Ia.16.a.4).

13 Adams 1999, Ockhamlı'da doğa teorisi ile ahlak teorisi ilişkisi hakkındaki hem daha güncel hem de daha geleneksel analizlerin muhtemelen en geniş kapsamlı açıklamasıdır. Nihayetinde Adams Ockhamlı'nın ahlak ve siyaset teorisinin analizinde iradenin ne kadar merkezî bir rol oynadığını göstermektedir.

14 Coleman (2000, C. 2: 190) "Ockhamlı'nın rasyonel biçimde yönlendirilmiş tercihi vurgulaması, onun iradeciliği olarak anılır hale gelen şeyin merkezindedir [...]. Doğru akıl, erdemin bütünleyici bir gerekliliğidir dolayısıyla kişiler en objektif biçimde rasyonel olan şeyi hedeflemek niyetinde olmalıdır." Bununla birlikte "en objektif biçimde rasyonel olan şey" iyi-sebepler teorisi tarafından teklif edilen mantıksal tutarlılığa yapısal olarak benzerdir. Bu, özcü bir doğal hukuk görüşünün doğru aklı değildir.

15 McInery 1998, "doğa"nın insan özünün eğilimsel açıklamasına atıf yaptığı bu tür teoriyi "doğasız doğal hukuk teorisi" olarak adlandırmaktadır.

Aquinas için pratik aklın ilk ilkesi "iyiyi gerçekleştirmek ve peşine düşmek, kötüden ise kaçınmak gerekir," (*STh* IaIIae.94.a.2) şeklindedir. İrade her zaman iyi olanın kisvesi altında eylemlerini yürüten rasyonel bir arzudur ve bu bilişsel içerik hem spekülatif hem de pratik akla bağlıdır. Ockhamlı akıl tarafından iradeye bu tür sınırlamalar getirilebileceğini reddeder (bkz. Adams 1999).[16]

Ockhamlı'nın hukuk görüşü doğal hukuk geleneğinin bir parçası olmakla birlikte, Aristoteles'in doğalcılığının daha güçlü bir versiyonunu benimseyen Aquinas'ın teklif ettiği doğal hukuktan farklıdır. Ockhamlı'nın doğru akılla birlikte iradeciliği vurgulaması kimi eleştirmenlerin bir zamanlar ona atfettiğinden daha yumuşak bir iradecilik ortaya çıkarır. Bununla beraber, kendisinden önceki Bacon gibi, Ockhamlı'nın da felsefi uğraşını yönlendiren teolojik kaygılar söz konusuydu. Fransiskenlerin yoksulluk yemininin mahiyetine ilişkin Ockhamlı'nın münakaşaları, çalışmasının sübjektif insan hakları teorisinin habercisi haline gelmesine hizmet etmiştir. Bu konuyu, izleyen başlıkta tartışacağız.

13.4. Ockhamlı ve Doğal Haklar[17]

Ockhamlı William sıra dışı bir kariyere sahiptir. Genç bir araştırmacı ve öğretmen olarak parlak bir yenilikçi filozof ve teologdu ancak hayatının sonraki kısmının tamamını hukuk ve siyaset düşüncesi meseleleri üzerine yazmaya adamıştır. Ockhamlı felsefi öğretisinde bir nominalist ve iradecidir. Ona göre dış dünyada tekil varlıklar dışında bir şey yoktur. İnsanların benzer şeyler yığını için kullandığı genel terimler yalnızca zihinsel kurgulardır. Bir iradeci olarak ise Ockhamlı, Tanrı'nın tam hür ve kadirimutlak iradesini vurgulamıştır. Ahlaki değerler evreni de dahil bütün evrenin yalnızca Tanrı'nın öyle istemesi sebebiyle olduğu gibi var olması Ockhamlı'nın karakteristik öğretisidir. Her şey olumsaldır. Tanrı eğer isterse hır-

16 Böylesine güçlü biçimde iradeci bir iyi-sebepler teorisinin sınırları hakkında bir tartışma için bkz. Lisska 1996, böl 3. ve Veatch 1985. Warnock 1967 iyi-sebepler yaklaşımının bir analizini sunmaktadır: Zalimlik, yanlış olduğu için yanlış değildir ama biz yanlış olduğuna karar verdiğimiz için yanlıştır. Warnock bu yaklaşıma itiraz eder ve şöyle yazar: "Bize düşen yalnızca ahlaki görüşlerimizin ne olduğuna karar vermek [iyi-sebepler yaklaşımının kabul ettiği budur] değildir. Herhangi bir ahlaki görüşü savunmak veya karşı çıkmak için neyin temel alınacağına karar vermek de bize düşer. Biz sadece kanıta karar vermekte özgür değiliz, aynı zamanda kanıtın ne olduğuna karar vermekte de özgürüz" (Warnock 1967, 47). Warnock iyi-sebepler yaklaşımına ahlaki yargılarımıza temel teşkil eden gerçekliğe hiç atıf yapmaması sebebiyle itiraz eder. Ockhamlı'nın Warnock'un itirazının ötesine geçip geçmediği belli değildir.

17 Ockhamlı'nın bu başlıkta ele alınan görüşleri, daha etraflıca ve Ockhamlı'nın çalışmalarındaki ilgili metinlere daha detaylı atıflarla Tierney 1997'de ele alınmıştır.

sızlığın ve yalanın erdemli olduğu başka bir dünya yaratabilir. Gelgelelim bu değerlendirmeler Ockhamlı'yı şüpheci veya göreci bir ahlak teorisine götürmemiştir. İyiyi ve kötüyü seçebilecek insan iradesinin buna rehberlik edecek yönlendirici bir kurala ihtiyacı vardır ve bu kural Ockhamlı'ya göre doğru akıldır. Bir Hıristiyan ve Fransisken olan Ockhamlı, Tanrı'nın yaratmayı tercih ettiği bu dünyayı sevdiğini ve insanlığın iyiliğini istediğini biliyordu. Ockhamlı, insan deneyimini yansıtan doğru aklın, bu amaca uygun biçimde ahlaki normları ayırt edebileceğini düşünmüştü.

Ockhamlı'nın çalışmasını ele almaktaki büyük sorun, onun temel felsefi görüşü ile pratik siyasete ilişkin çıkarımları arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Kimilerine göre Ockhamlı'nın daha sonraki yazıları, özünde onun altta yatan felsefi öncüllerinin siyasi alana uyarlanmasıdır. Başkaları ise Ockhamlı'nın düşüncesinin iki yönü arasında kayda değer çok az bir ilişki görmüştür. İlk görüşü savunan Villey (1975, 199–272, öz. 228, 261) Ockhamlı'nın doğal haklar konusundaki öğretisinin altını çizmektedir. Villey, *ius* kelimesini sübjektif bir hak yani bireylerin doğasındaki bir güç veya kabiliyet olarak tanımlayan Ockhamlı'nın anlamsal bir devrim başlattığını iddia etmiştir. Villey ayrıca, metafiziğin hukukbilimde her zaman önde geldiğini ve dolayısıyla Ockhamlı'nın nominalist felsefesinin onu doğal olarak bireyci bir hukuk ve siyaset teorisine götürdüğünü ileri sürmüştür.

Villey'in argümanı ilgi çekicidir ancak çeşitli itirazlara açıktır. Kimi eleştirmenler, prensip olarak siyasi sonuçların metafizik öncüllerden türetilemeyeceğini ileri sürmüştür (Zuckerman 1973). Gerçekten de nominalist ve iradeci öncüllerden yola çıkarak Ockhamlı'nınkinden hayli farklı siyasi sonuçlara ulaşmak, Thomas Hobbes'un (1588-1679) yüzyıllar sonra yaptığı üzere epey mümkündür. Ockhamlı siyasi yazılarında bizzat felsefi öğretilere başvurmamıştır. Neredeyse tamamen kilise hukukuna ve kutsal metin alıntılarına dayanmıştır. Dahası, güncel çalışmalar göstermektedir ki *ius*un sübjektif bir güç veya kabiliyet olarak anlaşılması daha önceki kilise hukuku metinlerinde gayet yaygındır. Ockhamlı'nın siyasi yazılarındaki bireyci damarın, şeklen felsefi ilkelerden türetilmemiş olsa da bunlarla tamamen uyumlu olduğu, doğruluğunu sürdürmektedir. Yani Ockhamlı'nın çalışmasını değerlendirirken, iki değil, bir zihinle uğraşmamız gerekir. Bununla beraber, Ockhamlı'nın hukuki ve siyasi düşüncesinin öncelikle içinde bulunduğu tartışmaların koşullarınca biçimlendirildiği açık görünmektedir.

Ockhamlı'nın kilise siyasetine katılımı şu şekilde gerçekleşmiştir: Ockhamlı 1324'te Oxford'dan yapılan şikayet sonucunda Avignon'daki papalık mahkemesine gitmesi yönünde çağrı almış ve çeşitli öğreti hatalarıyla suçlanmıştır. Ockhamlı Avignon'da iken Papa XXII. Ioannes ile Ockham-

lı'nın Fransisken tarikatının liderleri arasında daha şiddetli bir ihtilaf ortaya çıkmıştır. Fransiskenler maddi eşyaya ilişkin tüm sahiplik ve kullanım haklarından feragat ederek mutlak yoksulluk içinde yaşadıklarını ve böyle yaşamaları gerektiğini, kullandıkları şeyleri kendilerine ait bir hakla değil bir mülk sahibinin izni veya ruhsatıyla bulundurduklarını iddia etmişlerdir. Dahası, rahipler böyle yaşayarak İsa ve ilk havariler tarafından tayin edilen mükemmel evanjelik yaşam tarzını sadık bir şekilde taklit ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Görünüşe göre Papa XXII. Ioannes bu öğretiyi yıkıcı bulmuştur. Fransisken görüşü bir dizi fetvayla kınamıştır ve 1323'te bir dogmatik resmî kararname yayınlamıştır. Buna göre İsa'nın ve havarilerin bir şeyi olmadığını veya bulundurdukları şeyler üzerinde haklarının bulunmadığını ileri sürmek bundan böyle sapkınlıktır (*Corpus Iuris Canonici* 2: süt. 1229). Papa'nın kullandığı dil, hak kavramının sonraki tartışmaların merkezinde olmasını temin etmiştir.

Neticede neredeyse bütün Fransiskenler gönülsüz de olsa Papa'nın kararnamelerini kabul etmiştir ancak tarikatın baş-papazı Michele di Cesena ile Ockhamlı'nın da aralarında bulunduğu küçük bir grup mürit bunu yapmayı reddetmiştir. 1328'de Avignon'dan kaçmışlar, XXII. Ioannes'i sapkın ilan etmişler ve Bavyera hükümdarı Ludwig'in sarayına iltica etmişlerdir. Ludwig ise papayla kavgalıdır ve Fransisken muhalifleri müttefik olarak kabul etmiştir.[18]

XXII. Ioannes'in Fransiskenlere karşı ileri sürdüğü argümanlardan birine göre, kullanma hakkı olmaksızın bir şeyi meşru biçimde kullanmak söz konusu değildir. Hak olmaksızın kullanmak düpedüz haksız yere kullanmaktır. Ockhamlı bu argümana karşı ilk olarak doğal hak kavramını kullanmıştır. Ockhamlı'nın karşı argümanı pozitif haklar ve doğal haklar arasındaki ayrıma başvurmuştur. Ona göre, rahiplerin umudunu kestiği hak türü pozitif veya hukuki haklardır. Bunlar mahkemede dava konusu edilebilecek bütün haklardır. Ancak Ockhamlı argümanını sürdürerek şeyleri kullanmak için deyredilemez bir doğal hakkın varlığını ileri sürer. Hiç kimse, hatta bir Fransisken bile, bu haktan feragat edemez. Bu haktan feragat etmek intihardan farksızdır çünkü şeylerin kullanımı yaşamı sürdürmek için gereklidir. Ockhamlı'ya göre bu doğal hak, Fransiskenlerin, mülk sahipliği veya hukuki kullanma hakkı olmaksızın mülkleri kullanmasını haklılaştırmaktadır. Ockhamlı "Fransisken rahiplerinin (Friars Minor) pozitif hakkı yoktur" diye yazar ve ekler "ancak yine de bir hakları vardır, yani bir doğal hak vardır" (*Opera Politica*, vol. 2: 561).

18 Ludwig Alman prenslerinin çoğunluğunun oyuyla seçilmiştir ancak papa seçimin geçerliliğini tanımayı reddederek 1324'te Ludwig'i aforoz etmiştir.

Daha iyi bir açıklama sunmak için Ockhamlı kilise hukukçularının eski bir öğretisine yönelmiştir. Bunlar, doğal hukuka göre her şeyin ortak olduğunu ve bu doğal hukuka dayanan doğal hakkın aşırı gereklilik durumunda hâlâ kullanılabileceğini kabul etmişlerdi. Bununla birlikte, Ockhamlı'nın, rahiplerin aşırı ihtiyaç durumunda olmadıkları günlük yaşamlarında bu doğal haktan nasıl yararlanabileceğini açıklaması zorunludur. Ockhamlı bu nedenle öğretiye kendi düzeltmelerini eklemiştir. Ortak kullanım doğal hakkının tamamen ortadan kaldırılamayacağını ancak hakkın tatbikinin özel mülkiyeti tesis eden insan yasalarıyla sınırlandığını belirtmiştir. Bir kişinin, bir malın mülkiyetine sahip olması o şeyin başka bir kimse tarafından kullanılmasına engeldir. Ancak, bir mülk sahibi başka bir kimseye bir ruhsat veya kullanım izni vermişse, engel ortadan kalkmıştır. Ruhsat yeni bir hak bahşetmemekte ancak önceden var olan doğal hakkın tatbikine izin vermektedir. Ockhamlı, bu sebeple rahiplerin aşırı gereklilik durumunun dışında bile mülkleri doğal hak sebebiyle kullanabilecekleri sonucuna ulaşmıştır (*Opera Politica*, vol. 2: 578).

Ockhamlı çalışmasında doğal hak düşüncesine esasında XXII. Ioannes'in argümanına karşılık vermeyi amaçlayan bir tartışma taktiği olarak giriş yapmıştır. Bununla birlikte, çalışmasının papalık iktidarının daha genel bir eleştirisine doğru genişlemesiyle Ockhamlı'nın, doğal hak düşüncesinin daha geniş içerimleri olabileceğini fark ettiği aşikardır. Her ne kadar Ockhamlı'nın mücadele ettiği durum kralın mutlakiyetinden ziyade papalığın mutlakiyeti olsa da, daha sonraki çalışmalarında Ockhamlı, John Locke'un (1632-1704) sonraki bir çağda yaptığı gibi, doğal haklar düşüncesini tanrısal hak mutlakiyetçiliği öğretisine saldırmak için düzenli olarak kullanmıştır.

Ockhamlı özellikle, bütün *dominium* yani bütün haklı hükümdarlık ve bütün mülkiyet hakları Tanrı'nın vekili olan papadan türer diyen aşırı papacı teologların argümanlarını çürütmekle ilgilenmiştir. Ockhamlı'nın bu savlara yanıtı en açık, kısa ve öz biçimde *Kısa Bir Söylev* başlıklı çalışmasında sergilenmektedir. Çalışma, papalık iktidarının kötüye kullanılmasının "Tanrı ve doğa tarafından verilen hak ve özgürlükleri" tehdit ettiğini güçlü biçimde beyan ederek başlar (*A Short Discourse*, 3). Ockhamlı meşru hükümetin ve mülkiyet hakkının papadan değil insan aklından türediğini ileri sürmeye devam eder. Tanrı tarafından ademin şahsında insan ırkına verilen iktidarın "aklın sadece yaşamak için değil iyi yaşamak için de gerekli, kullanışlı, yararlı, uygun olduğunu ilan ettiği ... iktidar" olarak anlaşılması gerektiğini açıklar (ibid., 90). Ancak Ockhamlı, doğru aklın, düşkün insanlar arasında özel mülkiyetin ve hükümet kurumlarının iyi yaşamak

için gerekli olduğunu gösterdiğini belirterek devam eder. Dolayısıyla, özel mülkiyet beşerî kanunlar tarafından tesis edilmiştir ve imparatorluk iktidarı "insanların kendilerini iradi olarak bir hükümdara tabi kılması yoluyla" meydana getirilmiştir (ibid., 91, 93, 117). Bu tür iktidar papadan kaynaklanmaz. Hükümdarların ve diğerlerinin, papanın saygı göstermek zorunda olduğu haklara sahip olması bunun bir sonucudur.

Aşırı papacılar, papanın iktidarının sadece ilahi ve doğal hukukun sarih buyruklarıyla sınırlı olduğunu kabul etmiştir. (Onlar dahi papanın bir kimseye zinayı, ensesti ve cinayeti buyuramayacağı konusunda mutabıktır.) Ancak Ockhamlı bu görüşe karşı çıkmıştır. Ockhamlı'ya göre papalık iktidarı inananların haklarıyla da sınırlanmıştır. Bunu ileri sürmek için Ockhamlı kadim Hıristiyan özgürlüğü fikri ile bir kimsenin "kusur veya neden olmaksızın" bir haktan mahrum edilemeyeceğini belirten kilise hukuku öğretisinin özgün bir sentezini geliştirmiştir. Ockhamlı, Aziz James'in, İncil'in hukuku "muazzam özgürlüğün hukukudur" öğretisini ve Pavlus'un "nerede Rabbin tini varsa orada bağımsızlık vardır" sözlerini alıntılar. Bununla birlikte, Ockhamlı, papanın ilahi ve doğal hukuk tarafından açıkça yasaklanmayan her şeyi yapma yetkisinin kabul edilmesi durumunda Hıristiyan halkının korkunç bir esaret durumuna düşürüleceğini, bunun tam anlamıyla efendinin köle üzerinde sahip olduğu türden bir iktidar olacağını belirtir. Papa kralları iktidarlarından mahrum edebilecektir ve tıpkı bir efendinin kölesinin her şeyini kusur veya sebep olmaksızın alabilmesi gibi papa da başkalarının mallarına el koyabilecektir. Ancak Ockhamlı bunun saçmalığında ısrarcıdır (ibid., 22-4). Papalık iktidarı, papanın kendi menfaati için değil ortak yarar için verilmiştir (ibid., 26). Papa, imanı veya ortak yararı sürdürmek için gerekli her şeyi ancak "başkalarının hak ve özgürlüklerini koruyarak" yapabilir (ibid., 62).

Ockhamlı başka bir argümanda Tanrı ve doğa tarafından bahşedilen özgürlüklerin altını çizmiştir. Aklındaki şey yaşam tarzını tercih etme özgürlüğüdür. Bekaret yemini etmek, bir tarikata katılmak, oruç tutmak bunun örnekleridir. Böylesi kararlar kesinlikle ilahi veya doğal hukuka aykırı değildir ancak papanın bunları emretme yetkisi yoktur. Bunların özgürce üstlenilmesi gerekir (ibid., 54-5). Ockhamlı'nın buradaki kaygısı, bireysel ahlaki özerklik alanı olarak anlaşılan, devlet kontrolünün kapsamı dışındaki bir hakkı savunmaktır.

Ockhamlı'nın birincil meselesi papalığın tiranlığını hedef almak ve hükümdarın haklarını savunmaktır ancak hükümdarın iktidarının da sınırları olduğunu belirtmemiştir. Ockhamlı, hükümdarın hoşuna giden her şeyin hukuk gücüne sahip olduğunu belirten ünlü bir Roma hukuku

metnini yorumlayarak, hükümdarın hoşuna giden şeyin "makul, adil ve ortak yararı hedefleyen şey" biçiminde anlaşılması gerektiğini açıklamıştır (*Dialogus in Monarchia S. Romani Imperii*, 2: 924). Ockhamlı ortak faydayı sıklıkla doğal haklar üzerindeki vurgusuyla yan yana ele alır. Bu ikisini normalde birbiriyle zıtlaşan şeyler olarak değerlendirmez. Daha ziyade, her bireyin şahsi yararının bütünün ortak yararını gerektirdiğini kabul eder (ibid.). Ockhamlı, acil ihtiyaç veya aşırı risk durumunda ortak faydanın kişisel hakları hükümsüz kılabileceğini kabul eder. Ancak burada bile kesin bir koşul vardır. Hükümdarın buyruğu adil ve faydalıysa ona itaat edilmelidir ancak buyruk adil değilse ve faydasızsa ona direnmek gerekir. Son çare olarak, itaat etmek veya direnmek kişinin vicdanına kalmıştır (*Opera Politica*, C. 1: 152).

Ockhamlı'nın fikirleri, sonraki yüzyıllarda –genellikle kabul edilmemişse de– sürekli bir etkiye sahip olmuştur. McGrade (1982,745) siyasi Ockhamcılığın tarihi yazılacak olursa "on beşinci yüzyılda Pierre d'Ailly ve John Gerson'un, on altıncı yüzyılda James Almain ve John Major'ın ve büyük ihtimalle Locke üzerine bir bölümün" bu tarihte yer alacağı gözlemini yapmıştır.

13.5. Mutlakiyetçiliğin Başlangıç Aşamaları

On dördüncü yüzyılda, "kral mutlakiyetçiliği" denebilecek şeyi meşrulaştırmak için daha önceki doğal hukuk teorisinin içgörülerine başvurmak yönünde bir eğilim ortaya çıkmıştır. Buna uygun biçimde, hukukbilimin merkezindeki meselelerin bir kısmı siyasi iktidara ilişkin tartışmaların parçası haline gelmiştir. "Şerhçiler" (*commentators*) olarak bilinen yeni bir grup hukuk düşünürü sahneye çıkmıştır (Zane 1998, 198). Bu hukuk öğrencileri hukukun meşrulaştırılmasına ilişkin teorik sorunlarla kendilerini sınırlamamış, hukuki sorunlar üzerine yorumlar yazmaya başlamışlardır. Şerhçiler, özellikle, yerel hukukun bölgesel sınırlar içerisindeki bir başkasıyla genellikle tutarlı olmadığı şehir devletlerinde ortaya çıkan hukuki zorlukları çözmeye çalışmıştır.

Sassoferratolu Bartolus (1314-1357) "şerhçiler okulunun büyük adamıdır" (Zane 1998, 199). İtalyan şehir devletleri bağlamında yazan Bartolus, hükümdarın, şehir devletinin veya kavmin olağan yasalarını izlemekle yükümlü olmadığını cesurca ileri sürmüştür. Bununla birlikte, hükümdarın pozitif hukukun emirlerine gönüllü olarak uyması "hakkaniyete uygundur". Bu niteleyiciye rağmen, görünüşe göre Bartolus, hükümdarı hukuk sisteminin gerekliliklerinin ötesindeki bir kaide üzerine yerleştirmiştir. Bartolus'un yaklaşımı hukukbilimde daha sonra ortaya çıkacak hukuki po-

zitivist teorinin bir habercisi gibi görünmektedir. Ona göre bir toplumun üyelerinin yazılı hukuku formüle etmesi mümkündür. Bu, devletin kendisini bir egemen haline getirir ve devletin kendisi egemenin kendisine bir şekilde indirgenebilir (*civitas sibi princeps*).

Bartolus'un modern bir mülkiyet hakları kavramı geliştirdiği, bazı itirazlar olsa da, kimi siyaset teorisi tarihçileri tarafından ileri sürülmüştür (ör. Brett 1997, 22).[19] Bartolus ayrıca doğal hak/hukuk (*ius naturale*) ve kavimler hukuku (*ius gentium*) için ortak olan meseleleri de ele almış ve doğal hakkın/hukukun bütün hayvanlar için ortak olduğunu iddia etmiştir. Yalnızca rasyonel varlıkların ahlaken yükümlü olabilmesi ve insan olmayan hayvanların rasyonellikten yoksunluğu sebebiyle doğal hukuk bir yükümlülük teorisinin gerekçelendirilmesine kaynaklık edemeyecektir. Bunun ardından Bartolus kavimler hukukunu iki kategoriye ayırır:

> *Ius gentium*un iki tür olduğunu bilmek gerekir. Birinci kategori doğal akıl yoluyla, herhangi bir anlaşma olmaksızın ortaya çıkar. Özgür bir kişinin vaatlerini veya sözlerini tutması vb. bunun örneğidir. Bu ilkel *ius gentium* altında bir kölenin özgür statüsü tahrip edilmemiştir, bilakis bütün insanlar özgürdür [...]. Diğer *ius gentium* ise bütün *gent*ler tarafından doğal aklın izlenmesiyle değil anlaşma yoluyla kullanılandır [...] savaşlar, esaret, hapis ve müstakil *dominium* bunun örnekleridir. (Tuck 1979, 35, n. 5)

Bartolus'un haklara iliştin yaklaşımı, erken modern skolastik felsefede İspanyol Dominikenlerin geliştireceği mutlak özgürlük teorisinin tohumlarını içinde barındırmaktadır. (bkz. bu kitapta 14. Bölüm).

Lucas de Penna (1320-1390) erken mutlakiyetçilik devrinin bir başka siyaset teorisyenidir. Lucas, herhangi bir prensin yönetiminin meşruiyetinin ilahi otoriteye dayandığını ileri sürmüştür. Lucas'ın *Corpus Iuris*'inde bunu takip eden argüman, hükümdarın yalnızca Tanrı'ya hesap verdiğidir. Toplumun mensupları iktidardaki kişinin hukuki ifadelerine müracaat edemez. Hukuk her ne olursa olsun, kökeni toplumdaki kişilerin iradelerine indirgenemez, ancak böyle bir genel irade yorumlanabilir. Bu hukuk teorisi ilahi kuralcılığın bir türü gibi görünmektedir lakin hükümdarın neyin ilahi hukuk sayılacağı konusunda imtiyazlı bir farkındalığa sahip olduğunu görmek mümkündür. İlahi hukukla ters düşen adaletsiz bir yasa ve bunun bağlayıcı gücü böylece ortadan kaldırılmıştır. Böyle bir dil tartışmalarda

19 Gelgelelim, Brett 1997, 204, Bartolus'un daha sonraki hukuk felsefecilerini ve özellikle de İspanyol hukukçu Fernando Vazquez'i etkilediğini ileri sürmüştür (b. 1512); Vazquez orijinal mutlak doğal bir özgürlüğü savunur. Esasında Vazquez, *dominium*'un "bir kişinin bir şeyi yapmasına, ilgili eylem hukuk veya iktidar tarafından yasaklanmadıkça izin veren, doğal bir güç [*naturalis facultas*]" olduğunu iddia eder (Tuck 1979, 51).

ortaya çıkmış görünse de rasyonel biçimde tespit edilmiş bir dizi ahlaki kavramın bir kurallar dizisine nasıl uygulanabileceği açık değildir.

Daha sonrakilerin, özellikle Jean Bodin'in (1530-1596) ve John Austin'in (1790-1859), yazılarında hukuki pozitivizm olarak geliştirdiği şeyin tohumları on dördüncü yüzyılın kraliyet mutlakiyetçilerinin tartışmalarında açıkça görülmektedir. Bodin *Devletin Altı Kitabı* başlıklı eserinde "hukuk, egemen erkin uygulanmasında egemenin buyruğundan başka bir şey değildir" diye yazar (I.5). Austin (1832, V. not) ise "hukukun varlığı bir şeydir; onun erdemi veya erdemsizliği başka bir şeydir" savıyla ünlüdür. Hem Bodin hem de Austin, ilk olarak erken on dördüncü yüzyılda Ockhamlı tarafından dile getirilen iradeciliğe dayanan, hukukun buyruk kuramının bir türünü benimsemiştir. Bodin ve Austin'in bu duruşu haklı olarak hukukun "sınırsız egemenliği" şeklinde nitelendirilmektedir. Görünüşe bakılırsa, hukuki pozitivizme özgü felsefi problemler kral mutlakiyetçiliği teorileri için de aynı ölçüde geçerlidir.

13.6. Sonuç

Doğal hukuk teorisi bu dönem boyunca, Aquinas tarafından dile getirilen doğal hukukla ters düşen, bir dizi değişim yaşamıştır. İlkin, özellikle Fransisken filozofların yazılarında, güçlü bir iradeci gelenek ortaya çıkmıştır. Scotus ve Ockhamlı, insanlık halini anlamak için iradenin akıldan üstün kabul edilmesi gerektiğinde çeşitli ölçülerde ısrar etmiştir. Bacon ile başlayarak, doğal hukuk teorisinin üzerine inşa edilebileceği insan doğasının içeriğinin belirlenmesi konusundaki iyimserlik azalmıştır. Bu ayrıca, mümkün olduğu kadarıyla, insanın Tanrı'yı anlamasını da kapsamaktadır. Tanrı şimdi bütün sınırların üzerinde görülmektedir. Ockhamlı'nın "aldırmazlık özgürlüğü" burada merkezî bir rol oynamaya başlar. İrade, kendisinin dışındaki hiçbir şey tarafından, özellikle de akıl tarafından belirlenmemiştir. Bu nedenle, nihai bir açıklama düzeyinde, ilahi irade zirveye çıkmıştır. On dördüncü yüzyıl Bartolus ile Lucas'ın iradenin rolünü daha çok vurgulamasıyla mutlakiyetçiliğin yükselişine ve böylece iradeci geleneğin genişlemesine tanıklık etmiştir. Bu iradecilik erken on dokuzuncu yüzyılda John Austin gibi hukuk teorisyenlerinin yazılarında hukuki pozitivizmin doğmasıyla yeniden vurgulanmıştır.

Ockhamlı ile Aquinas toplumun doğası ve kişinin toplumdaki yeri konularında da farklı düşünmektedir. Aristoteles'i izleyen Aquinas için insanlar doğaları gereği sosyal varlıklardır. Bu sebeple sosyal topluluk biçimlerinin gelişmesi insanlar arasındaki doğal bir olaydır. Aksine, Ockhamlı için bir topluma ve buna uygun kurallara duyulan ihtiyaç Âdem'in ilk

günah yoluyla düşüşünün ardından başlar. Dolayısıyla, Düşüş öncesinde insan toplumu gerekli değildir. Aynısı özel mülkiyet için de geçerlidir. Aquinas'ı takip eden Parisli Jean özel mülkiyetin dünyadaki çalışan insanlar için asli olduğunu ileri sürmüştür. Diğer yandan Ockhamlı, özel mülkiyetin yalnızca Düşüş sonrasında ve pozitif hukukun himayesinde ortaya çıktığını kabul etmiştir. Aquinas ahlaki özellikleri insan doğasına, insan doğası olarak atfederken Ockhamlı Düşüş öncesindeki insanları ilk günah sonrasında geldikleri halden ayırmıştır.

Sübjektif insan haklarının kökeninin rolüne ilişkin Tierney'in, özellikle Ockhamlı'nın yazılarında ezber bozan çalışması, haklar teorisinin tarihinin genel revizyonunu etki altına almıştır. Ockhamlı'nın mülkiyet hakkına yönelik analitik değerlendirmesi sübjektif insan hakları olarak bilinir hale gelen şeyin gelişimine zemin hazırlamıştır. İnsan tarafından sahip olunan güç veya kabiliyet olan sübjektif insan hakkı, Aquinas'ın "adil şey" olarak hak görüşünün ötesine geçer.

On altıncı yüzyılda, erken modern skolastik felsefenin Salamanca'da Dominiken ve Cizvit hukukbilim yazarlarıyla ortaya çıkmasıyla anlıkçı geleneğin rolü canlandırıcı bir teşvikle karşılaşmıştır. Aquinas'a dayanan anlıkçı gelenek, yirminci yüzyılda John Finnis'in yazılarında yenilenmiş bir ilgi görmüştür. Geç on üçüncü yüzyılın anlıkçı geleneği ve erken on dördüncü yüzyılın iradeci geleneği hukukbilim tarihinde sonraki yüzyıllarda yaşanan gelişmeleri açıkça etkilemiştir.

Ortaçağ felsefecilerinin yazılarında bulunan doğal hukuk teorisi, kırk yamalı bohça misali, kusursuz bir ağ olmaktan uzaktır. Bununla birlikte; aklın önemi, insan iyilerini tartışması, insanın ve insani ihtiyaçların merkeziliği ve bir insan hakları teorisinin geliştirilmesi hukukbilim tarihini anlamak bakımından bu filozofların ve argümanlarının önemini ortaya koymaktadır.

İleri Okumalar

Coleman 2000, C. 2, Ortaçağ'dan Rönesans'a kadar olan siyasi düşünce için harika bir başlangıç sağlamaktadır. Ortaçağ siyasi düşüncelerinin ve toplumunun genel bir özetinin ardından kitapta Aquinas, Parisli Jean, Padovalı Marsilius ve Ockhamlı üzerine kıymetli bölümler bulunmaktadır. Bu bölümler İtalyan Rönesansı'nı tartışan ve Machiavelli'nin Ortaçağ'daki öncülerine bağımlılığını ileri süren bir bölümle sonuçlanmaktadır. Canning 1996 Ortaçağ siyasi düşüncesine giriş için başka bir kıymetli eserdir. Ayrıca, Black 1992, 1250'den 1450'ye kadarki siyasi düşünceyi inceler. Kretzmann, Kenny ve Pinborg 1982'de dönemin tamamı hakkında önde

gelen bilim insanlarının çalışmaları bulunur, bunların bir kısmı siyaset ve hukuk felsefesi odaklıdır. McGrade, Kilcullen, ve Kempshall 2001 on üçüncü ve on dördüncü yüzyıl filozoflarının önemli metinlerinin mükemmel çevirilerini sağlayan bir el kitabı cildidir. Burn 1998 de ayrıca hukuki meselelere yönelik çeşitli bölümler barındıran değerli materyaller içermektedir. Tierney 1955 ise kilise hukuku ile konsey hareketi arasındaki ilişki hakkında bilgilendirici bir açıklamadır. Tierney 1982, 1150'den 1650'ye kadarki hukuki ve anayasal düşünceye ilişkin ayrıca değerli bir tartışmadır.

Wolter (1975: 1987 ve 1997) Duns Scotus'un çevirilerinin ve yorumlarının enfes derlemelerinden biridir. Güncel bir çalışma olan Cross 1999, Scotus'a giriş için okunabilir. Cross 1998 ayrıca Scotus'un fizik ve metafiziğinin sürdürülebilir bir analizini sunar. Lee 1982, 1985, ve 1997 ise Aquinas ile Scotus'un ahlak teorilerinin karşılaştırmalı analizini sağlar. Wolter (1993) *American Catholic Philosophical Quarterly*'nin Scotus'a adanan sayısının özel editörüdür.

Padovalı Marsilius'un *Barışın Savunucusu (Defensor Pacis)* adlı eserinin Gewirth tarafından eleştirel bir girişle birlikte yapılan çevirisi, Marsilius'u büyük bir siyaset ve hukuk düşünürü olarak yeniden konumlandırmaya yardımcı olmuştur. Nederman 1995 Marsilius'un seküler siyaset teorisi hakkında önemli bir çalışmadır.

Ockhamlı'nın *Friars Minor'a Mektup* adlı eseri ve diğer siyasi yazıları McGrade ve Kilcullen tarafından tercüme edilmiştir. Boehner 1958, önde gelen bir yirminci yüzyıl bilim insanının Ockhamlı üzerine makalelerinin bir derlemesidir. Adams 1987 ise Ockhamlı'ya ilişkin güncel en iyi genel çalışmadır. Spade 1999, Ockhamlı üzerine yazılmış makalelerin değerli bir derlemesidir. Bu derleme; Adams, McGrade ve Kilcullen'in Ockhamlı'nın ahlak ve siyaset felsefesiyle ve anlıkçılık ile iradecilik arasındaki gerilimle ilgilenen makalelerini içermektedir. McGrade 1974, Ockhamlı'nın siyaset ve hukuk teorisine güzel bir giriştir. Coleman 2000, Ockhamlı'nın siyaset teorisi konusunda daima öğreticidir. Yazarın bibliyografyasında yer alan, Ockhamlı ve haklar teorisinin gelişimini konu edinen kapsamlı çalışmaları da ayrıca aydınlatıcıdır. Ockhamlı ve sübjektif doğal haklar teorisinin gelişimi ve kökeni üzerine çalışmalar arasında, Tierney 1997 doğal hakların gelişimi üzerine, özellikle de Ockhamlı üzerine tartışmasında istisnai bir çalışmadır. Tierney ayrıca Ockhamlı'nın radikal bir iradeci olup olmadığını sorgulamaktadır. Penington 1998, Tierney'in çalışmasına düşünümsel bir yaklaşım sunmaktadır. Brett 1997, haklar teorisinin Geç Ortaçağ'daki gelişimi üzerine özlü bir çalışmadır. Brett, Scotus ve Ockhamlı bahsine ek olarak on beşinci yüzyıl Thomist düşüncesini ve özellikle Salamanca'daki

erken modern skolastik felsefesini öğretici ve faydalı biçimde analiz eder. Tuck 1979, haklar teorisinin gelişimi konuları hakkında geniş kapsamlı, okunaklı daha önceki bir çalışmadır. Skinner 1990, siyaset felsefesi ve haklar teorisinin bu dönemi hakkında kapsamlı bir tartışmadır. Schmitt ve Skinner 1990, 1400'den ileriye doğru giden Rönesans felsefesi üzerine makalelerin genel bir derlemesidir.

On Dördüncü Bölüm

GEÇ DÖNEM SKOLASTİK HUKUK FELSEFESİ

Annabel Brett[1]
Türkçesi: *D. Celaleddin Kavas*

14.1. Giriş

Bu bölümde, başlangıçta merkezindeki üniversiteye atfen "Salamanca Okulu" olarak bilinen ve daha sonra Salamanca Üniversitesinin ötesine geçerek tüm Karşı-Reform Avrupa'sını ve Yeni Dünya'daki İspanyol dominyonlarının yeni üniversitelerini kapsaması nedeniyle "ikinci skolastik" olarak adlandırılan hareketle ilgileniyoruz. Bu hareket kronolojik olarak on altıncı yüzyılın ikinci on yılından on yedinci yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar uzanır.[2] "İkinci" terimi, sırasıyla Ockhamlı William (1280-1347) ile Johannes Duns Scotus'un (1274-1347) çalışmalarını takip eden nominalist ve Scotist anlayışların Ortaçağ sonlarında yaygınlaşmasının ardından, Thomas Aquinas'ın (yaklaşık 1226-1274) çalışmalarıyla temellenmiş bir "yenilenme" mahiyetindeki Reformasyon'u takiben skolastik ilahiyatın yeniden kurulmasına atıfta bulunmaktadır. Yine de bu geleneksel tarih yazımı nitelendirmelerini tam olarak yerinde bulmak mümkün değildir. Zira daha yeni çalışmalar Reform öncesi ve sonrası skolastisizm arasında ne denli bir süreklilik olduğunu göstermekte ve yirminci yüzyılın ilk yarısından itibaren bu düşünürler hakkındaki literatüre hakim olan Geç Ortaçağ nominalizminin "çöküşü" mecazını ve bu düşünürlerin Aquinas'ın öğretilerine bağlılık derecelerini sorgulamaktadır. Bununla birlikte, on altıncı ve on yedinci yüzyıl skolastik ilahiyatçılarının kendi anlayışlarında ve yazınsal üretimlerinde seleflerinden farklılaştıklarına ve Aquinas'ın eserlerinin –özellikle *Summa Theologiae*'nin– merkezî referans noktası olarak benimsenmesinin bu farklılığın kilit bir yönü olduğuna şüphe yoktur. Aquinas'ın *Summa Theologiae*'nin *Prima Secundae* bölümünde hukuku kapsamlı bir şekilde ele aldığı göz önüne alındığında, bu durum hukuk meselesini ön plana çıkarmıştır, ancak hem Aquinas'a yönelişi hem de hukuk konusuna olan ilgiyi açıklayan bağlamsal faktörler de mevcuttur.

On altıncı yüzyılın başları yeni entelektüel hareketlerin ve fikirlerin mayalandığı bir dönemdi. Hümanizm, en azından bir yüzyıl boyunca, kla-

1 Aksi belirtilmedikçe tüm çeviriler yazara aittir.

2 On sekizinci yüzyıl skolastiği içinde ilginç gelişmeler vardır, ancak siyasi koşullar dramatik bir şekilde değişmiş ve ele aldığımız hareketi yaratan entelektüel meydan okumalar da yerini farklı bir yanıt gerektiren yenilerine bırakmıştır.

sik diller ve edebiyat ile bunlarla bağlantılı filoloji, retorik ve tarih çalışmaları etrafında şekillenen alternatif pedagojisiyle skolastik eğitim ve bilim uygulamalarına meydan okumuştur. Özellikle Desiderius Erasmus'un (1466-1536) şahsında hümanist bilim, geleneksel skolastik ilahiyat çalışmaları üzerinde tesir göstermeye başlamıştır. Erasmus, filolojisini kullanarak 1516'da Yeni Ahit'in Yunancadan yeni bir tercümesini yayınladı ve Kilise'nin tasdik ettiği Vulgata versiyonunun otoritesine meydan okudu. Ayrıca daha deruni bir maneviyat anlayışını savunarak, görünüşe göre kilise ayin ve törenlerinin önemini geri plana itti. Diğer hümanist akademisyenler de hem Kilise reformuna yönelik artan çağrılara, hem de çağdaş papalığa ve onun uygulamalarına yönelik eleştiriye dâhil oldular. Bu hümanist gelişmeleri kısa bir süre sonra çok daha tarihî bir meydan okuma, yani Martin Luther'in doksan beş tezini Ekim 1517'de Wittenberg'deki All Saints Kilisesi'nin kapısına çivilemesi izledi. Luther'in Kilise reformu çağrısının bir parçası olarak görülebilecek orijinal eleştirileri, teolojik muhalefete dönüşerek şiddetlendi ve bugün Reformasyon olarak bildiğimiz hareketi başlattı. Luther'in öğretisinin birbiriyle alakalı iki merkezî yönü, Tanrı Kelamı'nı anlamada "yalnızca kutsal metne" (*sola scriptura*) başvurması ve Kilise'nin, özellikle de Papa'nın geleneksel otoritesini reddetmesiydi. Hem hümanizminden hem de Luthercilikten skolastik ilahiyatçılara yönelik aşikar bir meydana okuma söz konusuydu: Belirli bir tür ilahiyat faaliyetinin yanı sıra belirli bir tür Kilise anlayışını savunuyorlardı.

Bu entelektüel gelişmeler dünyayı değiştirecek ölçüde geniş kapsamlı siyasi gelişmelerle yakından bağlantılıydı. 1516'da Burgonya'nın ve "Aşağı Ülkelerin" Habsburg arşidükü Şarlken, Aragon ve Kastilya tahtlarına geçti ve 1519'da Kutsal Roma İmparatoru seçildi. Böylece İmparator Şarlken (V. Karl), Avrupa'nın en doğusundan en batısına ve daha da batıda İspanya'nın Yeni Dünya'daki yeni egemenlik alanlarına kadar uzanan birleşik bir imparatorluğun hükümdarı oldu. İspanya'nın başlıca ilahiyat üniversitesi olan Salamanca'nın etkisi ve prestiji de bu sayede muazzam ölçüde arttı. İspanya krallığı, kraliyet politikasının tasdiki (ve dolayısıyla meşrulaştırılması) için Salamanca ilahiyatçılarına danışmak şeklinde yerleşik bir uygulamaya sahipti ve bu ilahiyatçılar V. Şarlken ve Karşı-Reform'un şunları ihtiva eden entelektüel siyasetine dahil oldular: Lutherci itikadı benimseyen Alman hükümdarların hem siyasi hem de dinî muhalefetine karşı V. Şarlken'in imparator olarak verdiği mücadele; 1527'de yine onun askerlerince yağmalanmış olan Roma'daki papalıkla gerilimli ilişkileri; Papa'yı Reformasyon'un ardından doktrinel sorunları çözmek için yeni bir genel konsey toplamaya zorlaması ve bu çerçevede 1545'te toplanan Trent Kon-

seyi ile nihayet muvaffakiyete erdirdiği gayretleri. Ancak bu ilahiyatçıların gözleri doğuda olduğu kadar, batıda Amerika'ya ve İspanyolların yerli Kızılderili nüfusa yönelik muamelesinin ortaya çıkardığı vicdani sorunlara çevrilmişti. Siyasi otoritenin genel olarak meşruiyeti, yasa yapma ehliyeti, kilise nezdindeki otoritesi, savaşın ve fethin haklılaştırılması; tüm bu konular İspanya'nın önde gelen ilahiyatçılarının gündemindeydi ve Salamanca Okulu'nun kendine mahsus siyasi yapısını gösteriyordu. Aynı şekilde, önceleri üniversitelerin dışından gelen meydan okumalara karşı, ardından da yeni Lutherci ve daha da sonra Kalvinist üniversitelerin kendi entelektüel ve siyasi stratejileri çerçevesinde, akademik ilahiyatçılar yetiştirmeleri suretiyle gerçekleştirdikleri meydan okumalara karşı, Katolik üniversitelerinin ilahiyatını korumak amacıyla skolastik entelektüel pratiğin güçlendirilmesi de gündemdeydi.

Aquinas'ın *Summa*'sına yöneliş, her iki girişimin de kilit unsurlarından biriydi. Dominiken Tarikatı'nın okullarında uzun süredir muteber ders kitabı olan *Summa*, Salamanca ilahiyatçılarınca üniversitelerde ilahiyat tedrisatının temeli olarak resmîleştirildi ve *Summa* üzerine verdikleri dersler de aynı şekilde *Summa* üzerine yorumları akademik bir tür olarak resmîleştirmiş oldu. Aynı zamanda, bu eserde yer alan hukuk ve adalete ilişkin sistematik açıklamalar, karşı karşıya kaldıkları güncel siyasi ve dinî sorunlara verdikleri yanıtlara da temel oluşturdu. 1545'te İsa Cemiyeti'nin kurulmasıyla sahneye yeni bir tarikat girmiş oldu. Bu tarikat Karşı-Reform'un kültürel politikalarına adanmıştı ve misyonunun odağında eğitim yer alıyordu. Yüzyıl ilerledikçe, Cizvitler ve Dominikenler Aquinas'ın yorumlanması konusunda, özellikle de özgür irade konusunda anlaşmazlığa düşecek ve İsa Cemiyeti'nin kendisi de Aquinas'ın öğretilerine ilişkin olarak mensuplarına ne ölçüde yorumlama özgürlüğü tanınacağı konusunda kendi içinde tartışmaya boğulacaktır. Yine de *Summa* hem Cizvit hem de Dominiken ilahiyatçılar için temel referans noktası olmaya devam etmiştir ve onun üzerine yorum yapmak hepsinin temel entelektüel faaliyetleri arasındadır.

Buradaki perspektifimiz bakımından, *Summa*'nın en önemli bölümleri *Prima Secundae*'deki 90-108. sorular arasındaki (hukuk üzerine "tez") ile *Secunda Secundae*'nin 57-66. soruları arasındaki (adalet ve hak üzerine "tez") kısımlardır. Genellikle bu kısımlar üzerine yapılan şerhler, sırasıyla *De Legibus* [Kanunlar Üzerine] ve *De Iustitia et Iure* [Adalet ve Hak/Hukuk Üzerine] başlıkları altında ayrı, bağımsız eserler olarak yayınlanmıştır, ancak bunlar aynı zamanda *Summa*'nın tamamı üzerine yapılan bir şerhin bir parçasını olarak da karşımıza çıkabilmektedir. Bu, yine açıkça bu şekilde

isimlendirilebildiği gibi, on yedinci yüzyılda, *Summa* etrafında tertip edilmiş bir ilahiyat tedrisatı sunan bir *Cursus Theologicus* [İlahiyat Dersi] olarak da takdim edilmiş olabilir. Biçimlerin çeşitliliğinden de anlaşılacağı üzere, buradaki "şerh" geniş bir anlamda anlaşılmalıdır. Aquinas'ın çalışması "sorular"a bölünmüştür, ancak bunlar daha çok geniş başlıklar halini alır (ör. *Prima Secundae*, S. 96, "Beşerî hukuk üzerine"). Daha sonra, aslında soru şeklini alan bir dizi makaleye ayrılırlar (ör. bizim için özellikle önemli olan *Prima Secundae*, S. 96, a. 4, "Beşerî hukuk vicdan mahkemesi nezdinde bir zorunluluk ortaya koyar mı?"). Daha sonraki bazı skolastik yorumlar Aquinas'ın kendi sorularını muhafaza ederek bunlar üzerine izah edici yorumlar sunar, ancak burada bile tartışmayı ilk çerçevelendiği kavramların ötesine açma yönünde belirgin bir eğilim vardır. Orijinal kavramlardan bu uzaklaşma, biçimsel olarak kendi yeni sorularını ortaya koyan veya soruların sırasını değiştiren ya da yeni bir konu başlığı oluşturmak için birkaçını bir araya getiren yorumlarda açıkça kendini göstermektedir. Cizvit literatüründe giderek artan bir şekilde, bu yeni incelemeler "münazaralar" olarak adlandırılmaktadır, ki bunlar Aquinas'ın metninden hareket eden, ancak artık ne onun terimleriyle ne de sonuçlarıyla sınırlı olan, bir konunun mütekâmil, müstakil incelemeleridir. Yine, bazen *Summa*'nın orijinal pasajları tam olarak tekrarlanır, bazense yazar kendi açıklamasına geçmeden önce bunların sadece bir özetine yer verir. Son olarak, bazı eserler *Summa*'da hiçbir şekilde yer almayan kitaplar ya da risaleler halinde tanzim edilmiştir ve bu durum yazarın, eserin hususi düzenine dair kendine özgü anlayışının bir neticesidir. Bu sebeple, en geniş anlamıyla bile "şerh"in bu eserler için yine de uygun bir terim olup olmadığı sorulabilir. Burada bu terimi kullanmaya devam edişim, ilahiyatta, söz konusu metinlere dair ders verme faaliyetinin, "temel metin" olarak neredeyse tamamen *Summa* üzerine tesis edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır ve bu metinler Aquinas'tan hem biçim hem de içerik olarak radikal bir şekilde ayrıldıklarında bile Aquinas'ın soruları tarafından yönlendirilmeye devam etmektedir.

Bu temel akademik türe bağlı olarak, ondan beslenen ve sırası geldiğinde onu şekillendiren başka türler de mevcuttur. Ortaçağ'ın sonlarında *Summae Confessorum*, yani "Günah Çıkaranı Dinleyen Rahipler İçin Özetler" olarak bilinen ve rahibe vicdan mahkemesinde hüküm verirken yardımcı olmak üzere tasarlanmış pratik ahlaki ilahiyat el kitapları şeklinde bir tür gelişmiştir. Özellikle kanon hukukuna, ama aynı zamanda Roma hukukuna da sürekli atıfta bulunan bu eserler ağırlıkla hukukidir. Bu tür, konuların alfabetik sırayla ele alındığı Ortaçağ sonundaki biçimiyle varlığını sürdürmese de, vicdan mahkemesi üzerine geniş bir literatür ge-

lişmeye devam etmiştir. Bunlar, özel durumlara yönelik kazuistik eserler olsa da, varlıklarını *Summa*'nın şerhi bağlamında geliştirilen geniş hukuk ilahiyatına borçludurlar; diğer taraftan, bu şerhlerin kendileri de vicdani vakalar* literatürünü karakterize eden ilahiyat ile hukukun eşit biçimde iç içe geçmesiyle doludur. Bu literatür Ortaçağ'ın sonlarından itibaren ekonomik işlemlerin ahlaki boyutuyla derinden ilgilenmiştir ve bu boyut, hem Latince hem de yerel dilde meydana getirilen, *contractibus* ("sözleşmelerle ilgili") şeklindeki çok sayıda eserle, ele aldığımız dönemde yeniden zenginleşmeye başlamıştır. Netice itibarıyla bu meşguliyet özellikle, müfredat faaliyetlerinden doğmuş olmaları açısından "akademik" olup, teorik düzeyde doğru sorulara eğilen, ama aynı zamanda etraflarındaki karmaşık ekonomik dünyanın yarattığı pratik ahlak ve vicdan sorunlarını da derinlemesine kuşatan *De Iustitia et Iure* adlı şerhlere de damgasını vurur. Günah çıkarmayı dinleyen rahibin ahlaki otoritesi, bu türden açmazlarla bir araya gelerek, bu eserlerin üniversite sınırlarının çok ötesine taşarak toplumda yaygınlaşmasını da sağlamıştır.

Akademik literatürün müfredat dışında da yer edinmesinin bir başka boyutu, tedrisat amacıyla ve "zamanımızın sapkınlarına" yanıt verme talebiyle ortaya çıkan literatürle yani "ihtilaflı" durumdaki ilahiyat sahasıyla olan ilişkisidir. Bu literatürün büyük bir kısmı lütuf ve özgür irade meseleleriyle ilgili olup, bu "ihtilaflar"ın güçlü bir siyasi boyutu da vardı. Hukuk sorununda da, söz konusu hareketin tamamının çalışmaları Luther'e atfettikleri hukuk görüşünün, yani *beşerî* olduğu sürece, hiçbir beşerî hukukun vicdan mahkemesinde bağlayıcı olamayacağı görüşünün çürütülmesiyle güçlü bir şekilde tebarüz etmektedir ki, beşerî hukukla ne doğal ne de ilahi olan hukuku kastetmektedirler. İlk dönemlerde Luther'in görüşüne yönelik eleştiriler, onun, kilisenin beşerî hukuku olan kanon/kilise hukukunu reddetmiş olması üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak bu eleştiri çok geçmeden sivil hukuku, yani ulus/devlet hukukunu da kapsayacak şekilde genişlemiş ve *Summa*'nın bazı yorumcularının, beşerî hukukun gerekliliğine dair bilhassa "sapkınlara" yönelik bir soru eklemesine yol açmıştır. Her halükarda bunların neredeyse tamamı Aquinas'ın vicdani yükümlülükle ilgili sorusunu hayli genişletmiştir. Luther'in; papaların ve imparatorların yasalarına karşı daha keskin beyanlarına rağmen, Lutherci öğretinin bu dünya söz

---

* Vicdani vakalar, ahlak ve kilise hukukunun, günlük yaşamdaki çeşitli durumlara uygulanmasında ortaya çıkan sorunlara verilen isimdir. Ayrıntılı koşullarla spesifik hale getirilen vakalar, seminer öğrencilerini itirafları dinlemeye hazırlamak ve seminer ve derslerde rahiplere pastoral hizmette ortaya çıkan ahlaki sorunlarla etkili bir şekilde başa çıkmalarına yardımcı olmak için bilinen bir yöntem olmuştur. Burada, bahsi geçen *Summae Confessorum* literatürü kastedilmektedir. -yhn

konusu olduğunda İncil'e dayalı ahlakı devre dışı bırakmaya meyilli olduğu iması son derece fırsatçı görünmektedir. Ancak daha derinde, Luther'in öncelikle beşerî hukuka değil ama insanın yasa koyma yetkisine dair anlayışına karşı çıkıyorlardı. Luther Kilise'nin herhangi bir yasa yapma yetkisini reddetmekteydi; Katolik ilahiyatçılar ise bunu tamamen kabul edilemez ve papanın ilahi olarak tesis edilmiş konumuna aykırı bir görüş addediyorlardı. Buna karşın, Luther'e göre laik yönetici gerçekten de yasa yapma yetkisine sahipti; fakat yönetici Tanrı'nın vekili olarak görülüyordu, yetkisinin kaynağı ilahiydi. Böylece, en azından Katolik ilahiyatçıların Luther'den anladıkları kadarıyla, yöneticinin hukukuna vicdani açıdan itaat etme yükümlülüğü Tanrı'nın yasasına itaat etme yükümlülüğüne indirgenmişti ve bunun hem beşerî siyasi iktidarın, hem de beşerî hukukun altını oyduğunu düşünmüşlerdir. Bu ilahiyatçılar, Pavlus'un Romalılara Mektubu'ndaki "iktidarların Tanrı'nın buyruğunda olduğu" sözünde Luther kadar güçlü bir şekilde ısrar ederken, aynı anda da *beşerî hukuk* olarak insanların hukukuna itaat etme yükümlülüğünü vicdanda temellendirebilecek beşerî bir siyasi otorite kaynağı oluşturmaya çalışmaktaydılar.

Dolayısıyla bu ilahiyatçıların hukuka dair düşünme biçimleri, sadece dinî boyutuyla değil, seküler boyutuyla da son derece "ihtilaflı" olan kendine özgü bir siyaset felsefesi ve ilahiyatına bağlanmıştı. Bu haliyle, akademinin dışına ve siyasi arenaya uzanıyordu. Bunun belki de en çarpıcı örneği, on yedinci yüzyılın başlarında İngiltere Kralı I. James'in 1605 Barut Komplosu'nun ardından Katolik tebaasından talep ettiği Bağlılık Yemini etrafında doğan tartışmalardır. Yemine karşı çıkan iki önemli ses Cizvit Robert Bellarmine (1542-1621) ve Francisco Suárez (1548-1617) öğretim görevlerinden ayrılarak dönemin ateşli polemiklerine dahil olan akademik ilahiyatçılardır. Bellarmine 1576 ila 1590 yıllarında Roma'daki Cizvit Collegio Romano'da Tartışmalar/İhtilaflar Kürsüsü'nü yönetmiş ve tüm tartışmalar üzerine, kendi siyaset felsefesinin temelini oluşturan *De Laicis (Laiklik Üzerine)* adlı risaleyi de ihtiva eden, akademik "münazaralar" biçimindeki çok ciltli bir eser olarak *Disputationes de Controversiis Fidei Adversus Huius Temporis Haereticos*'u kaleme almıştır. Ayrıca, bu tür polemiklerde yaygın olduğu üzere müstear adla Kral'ın yazılarına karşı *Responsio Matthaei Torti*'yi yazmıştır. Suárez hem yasalar üzerine akademik bir inceleme olan *De Legibus ac Deo Legislatore* (1612) adlı eserini, hem de aynı anlaşmazlıkta James'e karşı kendi siyaset felsefesini polemikçi bir üslupla ortaya koyan *Defensio Fidei* (1613) adlı tartışmalı bir ilahiyat eserini yazmıştır. Esasen bu akademik çalışmaları sadece polemiğe indirgemek yanlış bir yorum olacaktır; Katolik entelektüel gelenekleri ve yazarlarıyla yoğun bir etkileşim

içinde olmak, "sapkınlarla" etkileşim içinde olmak kadar bu eserlerin temel bir yanıdır ve bazı yazarlar entelektüel enerjilerini kendilerini ilgilendiren daha teorik noktalara saklayarak okuyucularını mevcut tartışmalı literatüre yönlendirmekle iktifa etmektedirler. Öte yandan, bu hukuk anlayışının siyasi tesirlerinin bir başka yönü de, bu eserlerin akademinin dışına taşması ve gerek Katolik gerekse Protestan daha geniş bir okuyucu kitlesi tarafından okunması şeklinde gösterilebilir. Sadece bir örnek vermek gerekirse, İngiliz Sör Robert Filmer *Patriarcha* adlı siyasi risalesine Bellarmine ve Suárez'i ve aslında tüm akademisyenleri siyasi otoriteye ilişkin zararlı öğretileri nedeniyle kınayarak başlamıştır.

O halde, geç dönem skolastik hukuk felsefesi izole edilmiş teorik bir konu değil, siyasi yükümlülükler gibi tehlikeli bir soru da dahil olmak üzere, Hıristiyan toplumu içindeki yaşamın tamamına yönelik pratik bir ahlaki ilahiyatın parçasıydı. Bununla birlikte, tam da meseleler bu kadar tartışmalı olduğu için, hareket, kritik hususlardaki yoğun anlaşmazlıklara göre değişen çeşitli temel uzlaşma alanlarıyla, münhasıran hukuk sorunu üzerine olağanüstü zengin bir tefekkür üretti. Bu geniş akademik üretimi ve içindeki teorik meseleleri ve değişimleri beş büyük yazara odaklanarak inceleyeceğiz. İlk ikisi Dominiken'dir ve "Salamanca Okulu"nun ilk kuşağına dahildir. Diğer üç yazar ise Cizvit'tir ve üçü de on yedinci yüzyılın başlarında eser vermiştir. Bu, Dominiken yazarların hukuk hakkında yazmayı bırakıp yerlerini tamamen Cizvitlere bıraktıkları anlamına gelmediği gibi, Dominikenlerin görüşleri ile Cizvitlerin düşünceleri arasında bir süreklilik olmadığı anlamına da gelmez; tam tersine, ilk Dominiken metinler Cizvit yazarlar üzerinde son derece etkili olmuştur. Yine de, on yedinci yüzyılın başlıca klasiklerinin Dominikenler tarafından değil Cizvitler tarafından yazıldığı kabul edilmelidir ve ayrıca söz konusu ettiğimiz sürekliliğe rağmen, her halükarda, hem kronolojik olarak hem de muhtevalar itibariyle iki bölüme ayırmayı haklı çıkaracak bazı vurgu ve yaklaşım değişiklikleri de görülebilmektedir.

14.2. Dominiken Skolastikler: Francisco de Vitoria ve Domingo de Soto

Salamanca Okulu'nun başlangıcı geleneksel olarak Paris'te eğitim görmüş bir Dominiken rahip olan Francisco de Vitoria (1483-1548) ile ilişkilendirilir. Francisco de Vitoria İspanya'ya dönerek 1526'da Salamanca Üniversitesinde ilahiyat alanında Prima Kürsüsünü almış ve derslerini Aquinas'ın *Summa*'sına dayandırarak burada bir devrim yaratmıştır. Ancak hareketin sonraki kaderi açısından Vitoria'nın Dominiken arkadaşı

ve yakın meslektaşı Domingo de Soto da (1495-1560) aynı şekilde Paris'te eğitim görmüş, ancak 1532'de Salamanca'da ilahiyat alanındaki Vespers Kürsüsüne geçmeden önce Alcalá Üniversitesinde felsefe dersleri vermiş ve 1552'de Prima Kürsüsüne geçmiştir. Her iki yazar da Katolik üniversitelerinde ahlak ilahiyatının öğretilme şeklini kalıcı olarak değiştirdiler ve burada ele aldığımız yeni entelektüel tarzı başlattılar. Bu, onların, söz konusu yaklaşımın tüm özelliklerinin yaratıcıları oldukları anlamına gelmez. Dominiken Kardinal Catejan Tommaso de Vio'nun (1469-1534), 1515 ve 1519 yılları arasında neşredilen *Summa* üzerine tam şerhi, onlar için, Dominiken Silvestro da Prierio Mazzolini'nin (1456-1527) 1518 tarihli *Summa Summarum*'u kadar önemli bir kaynaktı. Sivil iktidar ile kilise iktidarı konusunda Cajetan ile Sorbonne'dan Jacques Almain (ö. 1515) arasında 1511'de Pisa Konsili'nin meşruiyetinin tartışılmasıyla alevlenen münazaradan da ciddi bir şekilde etkilendiler.[3] Ancak onlar bu kaynakları, kendilerine özgü ilahiyat anlayışları çerçevesine tabi tutarak özgün bir felsefe haline getirdiler.[4] Bu anlayış, birbiriyle rekabet eden üç entelektüel eğilime yanıt olarak geliştirildi. Bunlardan ilki, skolastik ilahiyatın Tanrı kelamı pahasına ve toplumdaki gerçek rolüne zarar verecek şekilde mantıksal ve metafiziksel ince kurnazlıklara doğru yozlaşması olarak gördükleri şeydir. Geç Ortaçağ nominalist geleneğine yönelik bu eleştiriyi hümanistlerle, özellikle de Erasmus'la paylaştılar. Ancak ona yanıt olarak, ikinci aşamada, indirgemeci bir şekilde "gramer" olarak tanımladıkları filolojinin de çözüm olmadığını savunmakla meşgul oldular. İlahiyatı yeniden kurmanın anahtarı kutsal kitap ile akıl arasında doğru bir denge kurmakta yatıyordu ki bu da üçüncü aşamada Lutherciliğe ve *sola scriptura*'ya verdikleri yanıtın temelini oluşturuyordu. Hümanist öğrenimi tamamen reddetmediler ve vahyin ilahiyat için merkeziliği ve buna bağlı olarak Kutsal Metinlerin derinlemesine okunmasının gerekliliği konusunda ısrarcı oldular. Bununla birlikte, onlara göre ilahiyatçı aynı zamanda bir akıl yürütücü olmalı, bir insan olması hasebiyle ona doğal olarak gelen aklını kullanarak hem kutsal metinlerin birbiriyle rekabet eden yorumları arasında muhakeme yapabilmeli, hem de doğal aklı içermek durumunda olan insan davranışına yönelik sonuçlar çıkarmalıdır.

14.2.1. Doğal Akıl ve Siyasete Yansıması

Vitoria ve Soto, aklın ilahiyattaki doğru rolüne dair bu yorumu Thomist formül olan "lütuf doğayı ortadan kaldırmaz ama onu mükemmelleştirir" düşüncesiyle ilişkilendirmiştir. Bu nedenle Vitoria, *Summa*'nın ilk

3 Metinler, mükemmel bir takdimle birlikte Burns ve Izbicki 1997'de verilmiştir.

4 Devamı için bkz. Brett 2000, Langella 2007, ve Belda Plans 2000.

sorusuna ilişkin yorumunda şöyle yazar: "Doğa yasası altında soruları doğal akılla nihayete erdirmek övgüye değer olduğundan ötürü, şu an için" –yani lütuf yasası altında– "bir kınama kaynağı olmamalıdır" (*Comm. STh*, Ia.1.a.8, Pozo 1962, 113 içinde). Aynı şekilde Soto, *De Natura et Gratia*'ya, Trent Konsili'nin babalarına hitaben yazdığı programatik önsözde, "insan rasyonel bir hayvandır ve bu nedenle hakikatin araştırılması ve nedenlerinden istidlal etmesi için akıl yürütmeden daha büyük bir güce veya araca sahip değildir [...] [İ]man (övündükleri gibi) doğaya karşı çıkmaz, ama kesinlikle onu mükemmelleştirir" (fo. 3). Bu Thomist formül Aquinas'ın kendisi ve ondan sonra da Vitoria ile Soto tarafından doğal aklın ve doğal hukukun insan yaşamındaki yerini daha genel olarak savunmak için kullanılmıştır. O halde, ilahiyatta aklın kullanımına dair bu savunma ile Vitoria'nın, Soto'nun ve Salamanca Okulu'nun ilk kuşağının tamamının ahlak ilahiyatına odaklanması arasında çok sıkı bir bağ vardır: özellikle de doğal pratik akla ve onun ilkelerini teşkil eden doğal hukuka dayanan geniş anlamda neo-Thomist bir ahlak ilahiyatı bakımından. Aşağıda bu irtibatın daha somut olarak nasıl işlediğini göreceğiz.

Bu arada aynı görüş, hem Erasmus'un hem de "sapkınların" sataşmalarına karşı skolastik ilahiyatın yararlılığını savunmalarına da olanak tanır. Soto aynı yerde şöyle der: "Hıristiyan toplumu için idrak edilmesi en lüzumlu olan yasaları, erdem ve ahlaksızlığı, insani mesuliyetleri, sözleşmeleri ve gerekliliklerle ilgili hususları tartışanlar ve ele alanlar yalnızca skolastiklerdir." Skolastik ilahiyat bir tür sivil akıl yürütme olup, muhtelif ve daha özel hususi söylemler arasında arabuluculuk yapan ve bu söylemler aracılığıyla ve bu söylemler içinde toplumun siyasi hayatının yaşandığı mimari bir söylemdir. Bu nedenle, akademi dışındaki insanların dilini konuşabilmelidir: Vitoria skolastik ilahiyatçıların sade bir dil kullanması ve en az karmaşık açıklayıcı terimler için çaba göstermesi gerektiğinde ısrar etmiştir. Uygunsuz bulduğu yerlerde metafiziğe karşı çıkmasının sebebi de budur: *Secunda Secundae* üzerine yazdığı meşhur şerhin girişinde "Cajetan burada tamamen metafiziksel davranıyor, ne demek istediği hakkında hiçbir fikrim yok," der.[5] Bununla birlikte, ilahiyatın metafizik tekniklerle kirletilmesine karşı çıkmasına rağmen, ilahiyatta aklın kullanımını haklı çıkarması bağlamında açıkça *felsefenin* kullanımını da savunmaktadır. Bu nedenle, "bu yeni sapkınların söylediği gibi, ilahiyatta doğal nedenleri ve filozoflarınkini kullanmanın şeytanın işi olduğunu söylemenin bizatihi dinsizlik ve sapkınlık olduğunu" açıkça ileri sürer (*Comm STh*, Ia.1.a.8, Pozo 1962, 113 içinde). Ve yukarıda alıntılanan *De Natura et Gratia*'nın ön-

5 Aktaran Villoslada 1938, 116, n. 13.

sözünde Soto şöyle devam eder: "Bunların gerekçelerini sağlayan da büyük ölçüde felsefedir" (fo. 3). Öte yandan, onları ilgilendiren yalnızca ahlak felsefesi değildir. Aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz üzere, doğal zorunluluk hem insan aklının kullanımı hem de insan özgürlüğünün kullanımı için çok önemli bir arka plan koşuludur ve bu nedenle doğal nedenselliğin incelenmesi olan doğa felsefesi, insan aklının işleyişine dayanan bir ahlak ilahiyatında kritik bir rol oynar.

Yukarıda belirtildiği üzere, Vitoria ve Soto'nun skolastik ilahiyatın itibarını okulların dışındaki rolüyle ilişkilendirmesi, yalnızca on altıncı yüzyılın başlarındaki entelektüel tartışmaları değil, aynı zamanda kraliyet politikasını teolojik teyit yoluyla meşrulaştırmaya yönelik yerel bir İspanyol siyasi geleneğini de yansıtıyordu (bkz. Pagden 1982, bölüm 1). *Los reyes católicos* ("Katolik hükümdarlar") Ferdinand ve Isabella ile başlayan ve Şarlken ve II. Philip dönemlerinde de sürdürülen bu gelenek, kraliyetin önde gelen ilahiyatçılarını faaliyetlerinin teolojik açıdan kabul edilebilirliğini tartışmaya ve onaylamaya çağırıyordu. Belki de en ünlü an, Soto'nun da katıldığı, Hint Adaları'nın fethinin meşruiyetini tartışmak üzere toplanan 1550-1551 yılları arasındaki ünlü Valladolid Konseyi'ydi. Hem Soto hem de Vitoria, *alcabala*nın (İspanyol satış vergisi) adaletinden, yoksullara yönelik yasa reformuna ve *conquistador*ların eylemlerine kadar İspanya'nın güncel meseleleri hakkında teolojik olarak yorum yapmayı tamamen kendi rolleri olarak görüyorlardı: "Teolojik olarak" derken, gördüğümüz gibi, kutsal otoriteye olduğu kadar gayet açık sözlü olan akla da başvurarak. Bu da onların yazılarına, dinî ya da sivil üstlerinin her zaman hoşuna gitmeyen eleştirel bir bakış açısı kazandırıyordu. Soto, 1532'de *dominium* ("egemenlik") üzerine verdiği ilk dersinde, "Hangi hakla," diye soruyordu, "yeni keşfedilen denizaşırı imparatorluğu elimizde tutuyoruz? Kendi adıma, gerçekten bilmiyorum".[6]

Bu karmaşık siyasi, entelektüel ve kültürel bağlamda, hukuk anlayışına dair teolojik girişimlerinin neden bu kadar merkezî olduğu ve neden ilahiyatçıların bu konuyu ele almak için en yetkin kişiler olduklarını düşündükleri anlaşılabilmektedir. Kanon hukukçuları ve sivil/seküler hukukçular beşerî hukukun lafzından hareket ederken, yalnızca ilahiyatçılar beşerî hukuku ister doğrudan ister "doğa aracılığıyla" (göreceğimiz gibi anahtar bir deyimdir) nihai olarak Tanrı'yla ilişkilendirebilir. Dahası, Vitoria'nın *Amerikan Yerlileri Üzerine* (1539) adlı dersinde ileri sürdüğü gibi, bu sorunun tespiti "hukukçulara ait değildir ya da en azından sadece onlara ait değildir, çünkü bu barbarlar, ileride de ileri süreceğim gibi, insan adaletine [*ius*]

6 Soto'nun dersi Brufau Prats 1988'de düzenlenmiştir; Amerika'nın fethi konusunda Okula dair ayrıca bkz. Brufau Prats 1988, Pagden 1982, ve Lupher 2006.

tabi olmadıklarından, işleri insan yasalarıyla değil, hukukçuların yeterince uzman olmadıkları ilahi yasalarla incelenebilir [...]" (*De Ind*, Pagden ve Lawrance 1992, 238).[7] Burada ahlak ilahiyatının yeniden öne çıkarılması ile Hint Adaları'ndaki mevcut koşullar arasındaki kritik birlikteliği görüyoruz: Fetih, hukuk felsefeleri üzerinde farklı taleplerde bulunmuşsa da, bu ilahiyatçıların otoritesini yine de güçlendirmişti. Bununla birlikte ne Vitoria ne de Soto beşerî hukukun ötesine geçerek onu zayıflatmayı amaçlamıştır; tam tersine, onların gözünde beşerî hukukun otoritesinin vicdanen zorunlu olduğunu ispatlamak suretiyle yeterince destekleyebilecek olan yalnızca ilahiyattır. Soto, skolastik ilahiyatı Luther'in ellerinde aşağılanmasına karşı savunurken, şunu kilit bir örnek olarak verir: "[Skolastik] âlimler, Romalılara Mektup 13'ten, 'her ruh daha yüksek iktidarlara tabi olsun' [...] sonucunu çıkarır: bu nedenle hükümdarlar da vicdan mahkemesinde yükümlülük altına girebilir. Bu sonuç [...] tamamen teolojiktir: ve bu nedenle bu bilim [ilahiyat] onların [sapkınların] utanmadan söylediği gibi gereksiz değildir, aksine ilahi emir ve kurallara uygun yaşamak için gereklidir." (*Comm. STh.* Ia.1.a.1, Pozo 1962, 150 içinde).

14.2.2. Akıl, İrade ve Yükümlülük

İki yazarın düşüncelerinde hukukun genel yeri hakkında bir fikir edindikten sonra, şimdi açıklamalarının daha spesifik unsurlarına dönebiliriz. Aquinas için olduğu gibi Vitoria ve Soto için de Tanrı ve yasası tüm hukuk sisteminin dayanağıdır; teolojik yaklaşımlarıyla tutarlı bir şekilde, bu doğal insan aklının işbirliğine izin veren bir ilahi yasa anlayışı olmalıdır. Ancak iki ilahiyatçı bu kilit ilişkiyi oldukça farklı şekillerde ele almaktadır. Aquinas'ın hukuku insan eyleminin bir kuralı ve ölçüsü olarak tanımlamasını yorumlarken, her ikisi de hukukun *aliquid rationis*, yani bir irade eyleminden ziyade akla ait bir şey olması gerektiği konusunda Aquinas'la hemfikirdir (Aquinas, *STh.* Ia.2.a.e, 90.a.1).[8] Aquinas'ın metninde yasa, emir olarak nitelendirilir çünkü icbar eden bir şeydir; akıl da emredicidir çünkü şeyleri bir ereğe doğru düzenlemek (*ordinare ad finem*) akla aittir. Bu pasaja ilişkin yorumlarında, hem Soto hem de Vitoria, Aquinas'tan çok daha güçlü bir şekilde, zorunluluk boyutunun altını çizer. Soto'nun dediği gibi, "hukukun hem bir emir olması hem de zorunlu kılan bir ilke olması

7 Latince metin, Latince-Almanca paralel metinli baskıda bulunabilir

8 Vitoria, *De Lege*, Stüben 2010 içinde, [3]–6; Pagden ve Lawrance 1992, 155–6; Soto, *De Iust. et Iure* I.1.a.1. Soto, Vitoria'nın ölümünden sonra 1550'de Salamanca'da yayımlanan *De Potestate Legis Poenalis* (*Ceza Hukukunun Gücü Üzerine*) adlı eserinde Fransisken ilahiyatçı Alfonso de Castro'nun (1495-1588) rakip iradeci tanımıyla mücadele eden ikiliden daha kavgacı entelektüel olanıdır.

onun bir özelliğidir". Yükümlülük, Aquinas'ın daha önce *Prima Secundae*'de (17.a.1) söylediği gibi, bir akıl eylemi olan *imperium* ("emir") eyleminin işlevidir. Böylece Salamancalı iki âlim, Aquinas'ta bir şekilde bulunamayacak hiçbir şey söylemezler ama onun entelektüalizmini etkili bir şekilde öncelikle mecbur etme kapasitesine dayandırarak bu temelde hukukun iradi bir eylem olduğu yönündeki iradeci tezle mücadele ederler. Vitoria'nın yazdığı gibi, "eğer Papa *Hıristiyanların oruç tutması benim irademdir*, diye bir yasa çıkarırsa, bu tasarruf bir yasa değildir, çünkü ne kadar isterse istesin, emretmediği sürece zorunlu kılmaz." On ikinci yüzyıl ilahiyatçısı Peter Lombard'a (1095-1160) kadar uzanan, her ikisi için de önemli bir örnek, İbrahim ve İshak'ın öyküsüdür (*Sentences* I, dist. 45, cap. 5-7). Tanrı'nın isteği aslında İshak'ın kurban edilmesi değildi; ancak bu durumun İbrahim'in Tanrı'nın emri sonucunda İshak'ı kurban etme yükümlülüğüyle hiçbir ilgisi yoktu. Tanrı'nın iradesi *voluntas beneplaciti* ("dünyada olanlarla ilgili iradesi") anlamında gerçekleşecektir, ancak zorunlu kılmaz ve yasa değildir.

Ancak bu noktada Vitoria, revize edilmiş bir tür iradeci teze Soto'dan daha fazla sempati duyduğunu gösterir. Tanrı'nın iradesinden bahsetmemizin bir başka yolu daha vardır: *voluntas signi* ("gereklilikleri ve yasaklarıyla insanlığa işaret ettiği irade"). Bu "tam olarak" onun iradesi değildir, ama yine de bir anlamda onun iradesidir ve Vitoria, Aquinas'ın insan iradesinin iyi olması için ölçü olarak ilahi iradeye uyması gerektiğini savunduğu *Prima Secundae*'nin (19.a.9) bir başka *quaestio*sunu getirir. "Ve," diye devam eder Vitoria, "eğer bir ölçüyse, o zaman bir kuraldır. Ve eğer bir kuralsa, o zaman bir yasadır. *Ergo*, [...] ilahi iradenin yasa ve aynı zamanda ilahi akıl olduğunu kabul etmek uygunsuz görünmemektedir." 1533-1534 yıllarına tarihlenen bu pasajlar, Vitoria'nın ilahi hukuk ile beşerî hukuk arasındaki farkları ele aldığı, "ilahi hukuk söz konusu olduğunda, adil ve dolayısıyla zorunlu olması için yasa koyucunun iradesinin yeterli olduğunu, çünkü iradenin aklın yerine geçtiğini" ve "insan iradesinin tüm iyiliğinin [...] tüm insan eylemlerinin kuralı olan ilahi irade ve yasaya [...] uygunluktan kaynaklandığını" belirttiği daha önceki *Sivil İktidar Üzerine* (1528) dersiyle de tutarlılık içindedir. (Pagden ve Lawrance 1992, 34; Horst vd. 1995-1997, cilt 1, 146).[9] Bunlar aynı zamanda Vitoria'nın yükümlülüğün olmadığı yerde günahın, yasanın olmadığı yerde yükümlülüğün ve üstünün olmadığı yerde yasanın olmadığı hususunda ısrar ettiği *İnsanın Aklını Kullanmaya Başladığında Yükümlü Olduğu Şey Üzerine* (1535) adlı dersiyle de tutarlıdır; ahlaki kötülük zorunlu olarak ilahi yasaya aykırıdır ve ahlaki iyilik ilahi otoriteye bağlıdır, çünkü Tanrı masumları öl-

9 Bu pasajların önemine ve Vitoria'nın hukuk anlayışında yükümlülüğün merkeziliğine dair Aquinas'tan ayrışan güçlü bir argüman için bkz. Stiening 2011.

dürmek gibi ahlaki olarak *bizatihi* kötü olan bir şeyde bile farklı eyleyebilir (bkz. 1995-1997, cilt 2, 158-60). Buradaki referanslarından biri yine *Prima Secundae*'nin 19. sorusudur, bu sefer a.4'te Aquinas insan iradesinin iyiliğinin *ebedi hukuka* bağlı olduğunu savunur. Ancak Vitoria'nın Aquinas'ın *lex aeterna* ("ebedi hukuk") terimi yerine *lex divina* ("ilahi hukuk") terimini kullanması önemlidir. Dolayısıyla Vitoria'nın terminolojisinde, Aquinas için Tanrı'nın tüm yarattıkları için kapsayıcı yönlendirici mantığı (yani ebedi hukuk) ile ilahi pozitif hukuk (yani vahiy yasası) arasında hiçbir fark yoktur. Bunun arkasındaki mantık, ama aynı zamanda Thomist ebedi hukuk anlayışından duyduğu rahatsızlık, Vitoria'nın *Prima Secundae*, Q.93, a.3 üzerine çok kısa yorumunda açıklığa kavuşur: "İlahi pozitif hukukun ebedi hukuktan nasıl türediği konusunda bir şüphe vardır. Cajetan'ın buradaki anlayışı, ebedi hukuktan sadece doğal hukuku anlamamız gerektiği gibi görünüyor. Ancak benim kavrayabildiğim kadarıyla, Aziz Thomas ebedi hukuk ile kesinlikle her bakımdan ilahi hukuku kastetmektedir" (Vitoria, *De Lege*, Stüben 2010, 32 içinde; Pagden ve Lawrance 1992, 168). Soto ile olan zıtlık ise aşağıda açıklığa kavuşacaktır.

Bu arada Vitoria, *moderni* (ya da *nominales*) karşısında kendi pozisyonunu ayırmak için çok dikkatli davranıyor, ki bununla Ockhamlı William'ın çalışmalarından doğan ve Tanrı'nın kendi emirleri karşısında hiçbir zorunluluk altında olmadığı görüşüyle ilişkilendirdiği ekol olan Geç Ortaçağ nominalistlerini kastediyor.[10] *De Lege*'de (95.a.2) Aquinas'ın tüm insan hukukunun doğal hukuktan türediği iddiasını sorgulayan ve cevaplandıran Vitoria'ya göre, ilahi hukuk için ilahi iradeden başka bir gerekçe aramamıza gerek olmasa da, yine de ilahi hukuk da doğal hukuka bağlıdır, çünkü "Tanrı her şeyi nazik bir şekilde düzenler" (Bilgelik 8,1) (bkz. Vitoria, *De Lege*, Stüben 2010, 44; Pagden ve Lawrance 1992, 173).[11] Tanrı'nın hukuku salt bir irade oyunu değil, bir düzendir. Yine *Summa*'nın ilk sorusuna yazdığı yorumda aklın ilahiyattaki rolünü savunan Vitoria, Tanrı'nın *potentia absoluta*'sının ("mutlak güç") sınırsız ve tamamen özgür olduğunu kabul etsek bile, bazı zorunlu şeylerin olması gerektiğinde ısrar eder. Çünkü Tanrı'nın özgür işleyişini her şeyin olumsal hale geldiği ölçüde vurgulamak, en azından bazı zorunlu önermelerle çalışması gereken insan aklına yer vermemek anlamına gelir. Evrensel bir kural yaratan ilahi hukuk, örneğin bir insanın kurtulması için vaftiz olması gerektiği gibi bir zorunluluğu beraberinde getirir; her şeyi belirlenmiş amaçlarına yönlendiren ilahi takdir ise Tanrı'nın özgür iradesinin alanıdır.[12]

10 Bkz. bu ciltteki 13. Başlık.

11 Metin Stüben 2010'da yanlıştır; Langella 2010, 130'da ise doğrudur.

12 İlgili pasajlar Langella 2007, 112-4'te verilmiş ve kısaca tartışılmıştır.

Paralel bir ayrım Vitoria'nın *Prima Secundae* Q. 100, a. 8'daki, Tanrı'nın *Dekalog*'da (On Emir) geçen emirler söz konusu olduğunda bir istisna/muafiyet öngörüp öngöremeyeceğine, eğer öngörebiliyorsa, sadece "ikinci tablette" bulunan emirlere (insanın insana karşı görevlerini içeren, ör. "Çalmayacaksın") ilişkin olarak mı, yoksa "birinci tablette" yer alan emirlere (insanın Tanrı'ya karşı görevlerini içeren, örneğin, "Benden başka tanrın olmayacak") ilişkin olarak bile mi muafiyet öngörebileceğine ilişkin ünlü soru üzerine yaptığı yorumunda da yer almaktadır. Aquinas gibi Vitoria da Dekalog'u bir doğal hukuk meselesi olarak kabul etmiştir, dolayısıyla soru Tanrı'nın doğal hukukun emirlerinden muafiyet sağlayıp sağlayamayacağıdır. Tanrı, Eski Ahit'in anlatımında çeşitli durumlarda bunu kesinlikle yapmış gibi görünmektedir: İbrahim ve İshak; Sodom'un yok edilmesi (elbette ölenler arasında pek çok masum vardı); Samson'un tapınağı yıkması (ve böylece kendini yok etmesi). Burada Vitoria, Aquinas'ın Dekalog'un tüm emirlerinin Tanrı için bile vazgeçilmez olduğu görüşünü yine de muhafaza ederek, Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesinin iki şeyi içerdiğini savunur: Birincisi, her şeyin efendisi (*dominus*) olması; ikincisi, yasakoyucu olmasıdır. Bu nedenle, masumların öldürülmesine izin verirken bir muafiyet/istisna söz konusu değildir, çünkü yasakoyucu olarak yetkisini kullanmamıştır; daha ziyade, her ölümlünün yaşamı ve ölümü üzerindeki ilahi *dominium*'unu bir insana (ya da insanlara) devretmiştir, o da yasaya aykırı davranmamıştır (bkz. Vitoria, *De Lege*, Stüben 2010, 112-4 içinde).[13] Bununla birlikte Vitoria, Scotus'un Tanrı'nın Dekalog'un birinci tabletinde değil ama ikinci tabletinde muafiyet kullanabileceği şeklindeki görüşünün –Aquinas'ın görüşünü daha yeğ tutmakla beraber– *probabilis* ("onaylanabilir") olduğunu da kabul eder.[14] İlahî kadirimutlaklık karşısında insan aklına bir alan bırakma yönündeki açık çabaya rağmen, Vitoria'nın Thomist miras ile bu konudaki diğer Geç Ortaçağ düşünce akımları arasındaki müzakeresi gerilimini korumaktadır.

Buna karşın Soto, Aquinas'ın ebedi hukuk anlayışını Tanrı'nın pratik aklı (*ratio agibilium*) olarak görür; bu pratik akıl yarattığı her şeyi yönetmekte ve yönlendirmektedir. Doğal olduğu kadar doğaüstü bir ereğe yönelik olarak düzenlenmiş yönüyle bu, yalnızca insanlığı yöneten ilahi pozitif hukuktan açıkça farklıdır (ve Soto bunu iki kez vurgular). Aynı zamanda doğal hukuktan ve beşerî hukuktan da farklıdır. Bununla birlikte, burada Aquinas'ın görüşünü detaylandıran Soto, bunun basitçe her biri tür bakı-

13 Yine, Aquinas'ın metninde belirli bir dakiklik vardır, ancak yasa koyucu ve efendi Tanrı arasında böyle kapsamlı bir ayrıma yer verilmemektedir.

14 Vitoria'nın Tanrı'nın özgürlüğü konusunda hem Scotusçu hem de nominalist geleneklerle olan mücadelesi Deckers 1991, 83-109'da iyi bir şekilde tartışılmıştır.

mından farklılık gösteren dört ayrı yasa olması durumu olmadığını açıklar; daha ziyade, ebedi hukuk ile diğer üçü arasında bir fark vardır, "çünkü o, onların kaynağı ve kökenidir: daha geniş değil ama kuşatan (*non lata, sed ferens*), işlenmemiş ama işleyen, herhangi bir diğerinin katılmadığı ama diğerlerinin katılımına ışık tutan" (*De Iust. et Iure* I.3.a.1, ve a.2, fo. 22-3). Dolayısıyla, ebedi hukuku basitçe, davranışlarımızı yönlendirebileceğimiz (sadece diğerlerinden daha yüksek) bir başka eylem standardı olarak düşünemeyiz. Gerçekten de, çıkarılmış/vaz edilmiş bir yasa olmadığı için, içeriğini diğer yasalar aracılığı olmaksızın bilemeyiz. Kendi başına, insanlar için anlaşılmazdır (ibid., fo. 22, col. 1; fo. 23, col. 2).[15] Ayrıca, yalnızca özgür eylemin –yani akıl ve iradeden kaynaklanan eylemin– değil, aynı zamanda canlıların eylemlerinden gezegen hareketlerine ve hatta üç artı dört eşittir yedi gibi zorunlu doğrulara kadar tüm zorunluluk alanının da ona tabi olmasıyla yasayla düzenlenmiş herhangi bir hukuktan ayrılır. Hepsi Tanrı'nın aklından kaynaklanır ve onun tarafından yönetilir. Ancak bu noktada, Soto'nun bir yasanın basitçe bir "kural ve ölçü" değil, "zorunlu bir ilke" olduğu yönündeki ısrarı zorlanıyor gibi görünmektedir; *zorunluluğun* özgür failler dışında başka herhangi bir şeyde nasıl işlediği açık değildir ve konuşmayı gerektiren bir ilkenin (Soto'nun açılış sorusunda, yasanın bir irade değil akıl meselesi olduğunu kanıtlamasının bir parçası olarak savunduğu gibi), bırakın matematiksel bir gerçeği, idrakten yoksun şeylere nasıl verilebileceği de açık değildir. Aşağıda göreceğimiz gibi, muhalifler Thomist sistemin zayıf noktası olarak ebedi yasaya saldırmak için bu argümanları ve daha fazlasını kullanmışlardır.

Bu arada, Soto bu *quaestio* sırasında Tanrı'nın iradesi aklî olduğuna ve ebedi hukuk da akıl olduğuna göre, Tanrı'nın kendi iradesinin ebedi yasaya tabi olup olmadığı sorusunu da ortaya atar. Tamamen Aquinas'ın yaptığı gibi, Tanrı'nın iradesinin kendi içinde ebedi hukuka tabi olmadığı, aksine onunla özdeş olduğu yanıtını verir; ebedi hukuk, rasyonel değil, bizatihi aklın kendisidir (Aquinas, *ST* Ia.2.ae, 93.a.4, ad 1). Bununla birlikte, Tanrı'nın yarattıkları, gerçekten de rasyoneldir ve bu nedenle (ne Aquinas ne de Soto bunu çok fazla kelimeyle ifade etmese de) ebedi hukuka tabidir. Soto böylece nominalistlerle Tanrı'nın iradesinin özgürlüğünün herhangi bir şekilde sınırlanıp sınırlanamayacağı ve Tanrı'nın mutlak gücüyle kendi yasasını geçersiz kılıp kılamayacağı tartışmasına değinir. Soto da Vitoria gibi, Q.100, a. 8'i yo-

15 Soto'nun ebedi hukuku karakterize edişiyle, Pauline Westerman'ın onu Tanrı'nın "tarzı" olarak analiz etmesinin ortak bir yanı olduğunu düşünüyorum: Bir tarzı ancak *başka şeylerin* tarzı olması sayesinde tanıyabiliriz; kendi başına iken böyle bir şey değildir (bkz. Westerman 1997, böl. 1. Ayr. bkz. Scattola 2001, 35-6 ve Todescan 1973, 228-32).

rumlarken meseleyi doğrudan ele alır (Soto, *De Iust. et Iure* II.3.8, fo. 114-20). Burada onu, daha önce de belirtildiği gibi, sadece (her ikisinin de hemfikir olduğu istikamette) Ockhamlı'ya karşı değil, aynı zamanda Scotus'a karşı da, Vitoria'dan daha güçlü bir şekilde entelektüalist buluyoruz. Soto'nun gözünde, Tanrı'nın Dekalog'un ikinci tabletinden vazgeçmesi, birincisinden vazgeçmesi kadar kendi kendisiyle çelişkilidir. Soto'nun ilk argümanı, ikinci tabletteki emirlerin de en az birinciler kadar Tanrı'ya karşı görevler içerdiğini göstermeye yöneliktir. İkinci argümanında ise, Scotus'un "eğer ikinci tabletin emirleri vazgeçilebilir olmasaydı, Tanrı'nın zorunlu olarak kendi dışında bir şeyi irade ettiği sonucu çıkardı" şeklindeki başka bir argümanına karşı çıkmaktadır. Soto, Tanrı'nın kendi dışındaki şeyleri iki şekilde irade edebileceğini söyler. Bir şekilde, onların varoluşlarını irade edebilir; bu tamamen zorunlu değildir, çünkü onları herhangi bir noktada varoluştan çıkarabilir. Bir diğerinde ise, onlar arasındaki bağlantıları irade edebilir; burada "filozoflar zorunlu olarak Tanrı'nın bazı şeyleri irade ettiğini kabul etmelidir," örneğin, üç artı dört eşittir yedi. Böylece, "öldürmeyeceksin" ya da çalmayacaksın ya da zina etmeyeceksin, ilahi iradenin zorunlu nesneleridir; Tanrı aksini emredemez ya da bunların adil bir şekilde gerçekleşmesine izin veremez (ibid., fo. 117, col. 1; fo. 118, col. 2). Eski Ahit'teki çeşitli olağanüstü olayları açıklamak için Soto, sorunun tartışılmaz çözümü olarak Vitoria'yla aynı ayrıma, yasakoyucu olarak Tanrı ile hükmedici olarak Tanrı arasındaki ayrıma başvurur. Ancak, Soto'nun kendi vasıfları bunun pek de iyi bir çözüm olmadığını göstermektedir: Soto, Tanrı'nın *dominium*unu kullanırken bile "mutlak güç"ünü kullanmadığı, adil bir yargıç olarak ve Vitoria'nın başvurduğu alıntıda olduğu gibi "her şeyi nazikçe şekilde düzenlemek" için hareket ettiği konusunda ısrar eder.

14.2.3. Akıl ve Doğal Hukuk

Aquinas'ın meşhur tarifi, doğal hukuku, ebedi hukukun rasyonel bir yaratığa katılması olarak ifade etmektedir (*ST* Ia.2.ae, 92, a.2). Bu, insanın, Tanrı'nın kendisine yönelik yönlendirmesini rasyonel bir şekilde paylaşarak bizzat kendi yönlendirmesine dahil olmasıyla gerçekleşir. Vitoria, gördüğümüz gibi, "ebedi" hukuktan ziyade daha kapsayıcı bir "ilahi" hukuk anlayışına başvurduğundan, *Prima Secundae*'nin 94. sorusuna ilişkin yorumunda katılma söyleminin bulunmaması şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, Tanrı'nın yasasını hem doğa hem de vahiy yoluyla ilettiği şeklindeki temel tezi paylaşır ve buradaki temel kaygısı ilk tavrı haklı çıkarmak, yani vahiyden bağımsız olarak doğal hukuk kurallarının doğal olarak bilinebilirliğini ortaya koymaktır (*De Lege* 94.a.2). Vitoria'ya göre, Aquinas'ın insanoğlunun

doğal temayülleri ile doğal hukuk ilkeleri arasında kurduğu bağlantı bu girişimin merkezinde yer alır. Aquinas, insanın doğal olarak meylettiği her şeyin doğal olarak iyi olması gerektiğini ve bu nedenle pratik aklın doğası gereği iyinin peşinden gitmesi emredilen insanın, kendi temayülleri arasından hangi iyilerin peşinden gitmesi gerektiğini anladığını öne sürmüştür (*ST* Ia.2.ae, 94.a.2). Vitoria buna katılır, ancak bazılarına göre emirlerin temayüllerden türetilmesinin geçersiz olduğunu da kabul eder. Onun cevabı, insanın ne yapacağını *doğal olarak* başka hangi yolla bilebileceğini sormaktır. Doğal hukukun bizimle birlikte doğmak anlamında içimizde doğuştan var olduğu fikrini reddeder (*De Lege* 94.a.1).[16] Bu, aklımızı kullanmaya başladığımızda, yani tam anlamıyla ahlaki failler haline geldiğimizde çözdüğümüz bir şeydir; bu ikisi ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiştir. Dolayısıyla, çocuklar ve aklını kullanmayı asla başaramayanlar kendilerini doğal hukuka göre yönlendiremezler. Ancak Vitoria'nın anlayışına göre vahiy olmadan da ahlaki failliğe sahip olmaları gereken Amerikan yerlileri için durum çok farklıdır.[17] Böylece Aquinas'ın akıl yürütme silsilesini savunur ve eğer temayüllerimizden emin olamazsak Tanrı'dan da emin olamayacağımızı, çünkü bu temayüllerin Tanrı tarafından içimize yerleştirildiğini ekler. O halde, Aquinas'ta olduğu gibi, insanı ahlaki failliğe ve ahlaki sorumluluğa yükselten pratik akıl, tüm yaratılışın tabi olduğu türden bir zorunluluk olan doğal zorunluluk çerçevesinde işlemektedir. Bununla birlikte, Aristoteles'te olduğu gibi, bu salt maddi bir zorunluluk değil, her şeyin sahip olduğu ve doğal eğilimlerinin meylettiği amaçlar tarafından talep edilen şeydir. Vitoria, *Sivil İktidar Üzerine* adlı dersinde (Pagden ve Lawrance 1992, 4-10 içinde) Aristotelesçi doğa felsefesinin teleolojik evrenine dair geniş bir açıklama sunar.[18]

Aristotelesçi doğa bilimi dünyası, Soto'nun doğal hukuk açıklamasında eşit derecede vurgulanmaktadır; bu açıklama, ilahiyatçının tatmin etmek zorunda olduğu ancak bazen kendisinin de prosedürlerini benimsediği doğa filozoflarıyla bir tür ikinci düzey diyalog sürdürür. Böylece, ilk makalede "felsefe öğrencisi", Aristoteles'in tüm türlerin deneyim yoluyla edinildiği ilkesine aykırı olan, doğuştan gelen türler fikrine itiraz eder; Soto doğa yasasının ilkelerinin bu şekilde doğuştan gelmediği cevabını verir (*De Iust. et Iure* I.4.a.1, fo. 29-30). Yine de onlar hakkında doğal bilgiye sahip olabileceğimizi ortaya ko-

16 Stüben 2010, 36 içinde, Pagden ve Lawrance 1992, 169: "Doğal hukuk, doğuştan içimizde olduğu için değil, çünkü çocuklarda doğal hukuk ya da [buna yönelik] temayül yoktur, ama doğanın temayülünden dolayı doğru olan şeyleri yargıladığımız için doğal hukuk olarak adlandırılır."

17 Bakınız Vitoria, *İnsanın Yükümlü Olduğu Şey Üzerine*, birçok yerinde.

18 Deckers 1991, 110-43'teki tartışmaya bakınız.

yarken, Aquinas'ın temayülllere başvurması Soto için de Vitoria için olduğu kadar önemlidir, ancak farklı bir şekilde. Vitoria'ya göre, gördüğümüz gibi, doğal temayüllerimizin güvenilirliği Tanrı'nın yasasını bilme konusundaki doğal yeteneğimizi garanti eder; aslında Aquinas'ın temayülden yasaya giden akıl yürütmesinin geçerliliğini doğrulayarak, her bir insanın akıl yürütmesinin geçerliliğini de doğrulamış olur. Ancak Soto'ya göre, doğal ilke ile doğal temayül arasındaki uçurum yok olma noktasına kadar daralmaktadır. İçgüdüsel olarak belirli amaçlara yöneldiğimiz gibi, içgüdüsel olarak bu amaçlara yönelmemiz gerektiğini de biliriz: Doğal hukuk "içgüdüyle" yürürlük kazanır (ibid., I.1.a.4, fo. 16, col. 1).[19] Buradaki can alıcı nokta, doğal hukukun temel ilkelerini kavrayışımızın dolaysızlığıdır. Bunlar doğuştan gelmez, ancak yine de herhangi bir düşünce süreci olmaksızın pratik akıl tarafından derhal bilinirler. Bu da doğal hukuk ilkelerinin listesini çok kısa ve basit kılar: Soto açıkça sadece iki tanesini örnek olarak verir: "Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma!" ve "Hayat birlikte huzur ve barış içinde yaşanmalıdır.". Bu ilkeleri, amaçlarımıza ulaşmak için gerekli olan daha ileri akıl yürütmeyi gerçekleştirmemizi sağlayan, aklımızın doğasına yerleştirilmiş tohumlar olan *semina* olarak tanımlar.[20] Bu tohumlar insan aklı tarafından daha fazla işlenmeden meyve vermezler. Öyle ki Soto, o dönemde neredeyse evrensel olarak kabul edilen (ve gördüğümüz gibi Vitoria tarafından da varsayılan) doğal hukuka Dekalog'u dahil edip etmeme ya da bunun yerine *ius gentium*un ("milletler hukuku") bir parçası haline getirip getirmeme konusunda tereddüt eder. Soto açıkça, örneğin "öldürmeyeceksin"in içgüdüyle değil, gidimli akıl yürütmeyle bilinebileceğine inanmaktadır. Bunun doğal hukuka yakınlığı dolayısıyla doğal hukukun bir parçası olması gerektiği ya da genellikle öyle kabul edildiği (Soto burada tereddüt etmektedir) anlamına gelse bile (ibid., I.5.a.1, a.5).[21]

O halde hem Soto hem de Vitoria için, tıpkı Aquinas için olduğu gibi, doğal hukuk, Tanrı tarafından insanlara verilen, kendi ereğine yönelmiş doğa ile insanların kendilerini bu ereğe yöneltme yetenekleri arasındaki kesişme noktasında yer alır. Doğal temayüllerin zorunlu karakteri, doğal insan aklının ve özgürlüğünün işleyişi için çok önemli bir arka plan koşuludur. Bununla birlikte, Aquinas için olduğu gibi, doğal hukuk yetersiz

19 Soto'nun doğal hukuk anlayışını Brett 1997, bölüm 4'te tartışmıştım.

20 Soto, *De Iust. et Iure* I.5.a.1, fo. 38, col. 1: "[A]klın niteliği ve doğası gidimlidir: ve bu nedenle bilge bir Tanrı ve bilen bir doğa içimize yalnızca aklın yetiştirilmesiyle meyve verecek tohumlar ekmiştir."

21 Soto'nun Dekalog'u *ius gentium*'un altına yerleştirmesi için bizzat Aquinas'ın kendisinde destek vardır, *STh.* Ia.2.ae, 95.a.2; burada Aquinas "öldürmeyeceksin"in (*non esse occidendum*) "kimseye kötülük yapmayacaksın" (*nulli esse malum faciendum*) doğal hukuk ilkesinin bir sonucu olduğunu savunur.

bir yönlendirme sağlar. Bunun nedeni kısmen, Cennet'ten Düşüş'ten sonra insanlar için nihai erek olan ebedi mutluluğun, doğal araçları yetersiz kılan bir amaç olması ve Musa'nın "eski hukuku" ve Mesih'in "yeni hukuku" olmak üzere ilahi pozitif hukuku gerekli kılmasıdır. Vitoria'nın yasalara ilişkin yorumu ilkine ilişkin –Tanrı'nın Dekalog'un emirlerinde istisna yaratıp yaratamayacağı sorusunda gördüğümüz gibi– oldukça uzun sorular içerir ancak Yeni Hukuk'a ilişkin neredeyse hiçbir şey içermez. Görünüşe göre Vitoria ekleyecek çok az şeyi olduğuna inanmaktadır. (Karakteristik olarak, burada üzerinde uzun uzadıya durulan tek konu Lutherciler tarafından ortaya atılan, inancı belirleme otoritesinin Kilise'de mi yoksa Kutsal Metinler'de mi olduğu sorusudur). Soto'nun yorumu *(De Iust. Et Iure* II), daha kapsamlı olmakla birlikte, hemen hemen aynı dengeye sahiptir. "Yeni hukuk" esasen Aquinas'ın *Prima Secundae*'sinde değil ama *Summa*'nın *Pars Tertia*'sında kapsamlı bir şekilde ele aldığı bir inanç ve sakramentler meselesidir. Ne Vitoria ne de Soto *Pars Tertia* üzerine bir şerh yazmıştır, ancak Soto Peter Lombard'ın *Sententiae* adlı eserinin sakramentlere ayrılmış olan IV. kitabı üzerine bir şerh yazmıştır. Burada, kefaret ayinini ele alırken, konunun Geç Ortaçağ nominalist geleneğinde gördüğü türden bir hukuksal değerlendirmesine girişmeyi bilinçli olarak reddeder. Dolayısıyla, Aquinas gibi Vitoria ve Soto da Mesih'in hukukunu hukuk alanına dahil etseler de, bu hukuk diğer hukuk türlerinin gerektirdiği ve onların merkezî entelektüel girişimi olan türden bir hukuki-felsefi ilahiyat talep etmez; ve (en azından Soto için) bu ilahiyata müracaat etmek yerinde olmaz.

14.2.4. Beşerî Hukuk: Milletler Hukuku

O halde, tartışmalarındaki en büyük ağırlık, doğal hukukun diğer bir tamamlayıcısı olan beşerî hukuka düşmektedir. Her ne kadar doğal hukuk pratik akıl için temel bir yönelim sağlasa da, insan toplumunun karmaşık talepleri karşısında yetersiz kalmaktadır. Peki neden? Aquinas'ın *Prima Secundae*'deki 95. sorusuna, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin X. Kitabı'na dayanarak verdiği cevap, zorlama gerekliliği açısından çerçevelenmiştir: Doğal hukuk zorlayıcı yaptırımlar taşımaz, ancak bazı insanlar bunlar olmadan makul bir şekilde hareket edemezler.[22] Bununla birlikte, *De Regno*'da Aquinas'ın insanın neden yalnızca doğal hukuka göre yaşamadığı sorusuna verdiği cevap, onun başkalarıyla birlikte yaşaması gereken "sosyal ve politik bir hayvan" olarak doğasıdır; aslında doğal hukukun kendisi de sosyal olarak yaşama emrini içerir.[23] Ancak bu, ortak iyiye doğru ortak bir yönlen-

22 Bu cildin 4. Bölümündeki tartışmaya bakınız, 88-9.
23 Dyson 2002, 5–6.

dirme gerektirir ve bu nedenle de ortak toplum oluşturulur ve onun yöneticisi ve yasa koyucusu belirlenir. *Prima Secundae*'nin 92. sorusunda Aquinas, buna uygun olarak hukukun ortak iyilik için düzenlenmesi gerektiğini vurgulamıştır: Hukuk kendi başına kişisel ahlaki bir yönlendirme biçimi değildir. O halde, hukukun insanları ahlaki açıdan iyi kılma kapasitesine sahip olup olmadığı sorusuna, Aristoteles'in iyi vatandaş ile iyi insan arasındaki ayrımına (Aristoteles, *Pol.* III.4-5) dayanarak incelikli bir yanıt vermiştir. Eğer hukuk "ilahi adalete göre" düzgün bir şekilde düzenlenmişse, o zaman kesinlikle "insanları iyi yapacaktır"; değilse, iyi vatandaşlar yapacak ama iyi insanlar yapmayacaktır. İdeal olarak, kamu yararı ve bireysel ahlaki iyilik için çerçevelenmiş yasalar arasında olumlu bir etkileşim olmalıdır; yasanın zorlayıcı gücü her iki yönde de işlemelidir.

Vitoria ve Soto bu temel Thomist motiflerin çoğunu muhafaza etmekle birlikte, hukuksal evrenin iki farklı hususiyeti –hukuk ve hak– arasındaki etkileşime dair sofistike bir kavrayışa ve buna bağlı olarak *ius gentium* ("milletler hukuku") için oldukça genişletilmiş bir yer de dahil olmak üzere, beşerî hukuk alanına dair çok daha karmaşık bir resme sahiptirler. Dahası, "beşerî hukuk" kapsamında, Aquinas'ın *Prima Secundae*'de hukuku ele alırken hiç bahsetmediği, kilise hukukunu merkeze alırlar. Bu durum tartışmalarını iki şekilde etkilemektedir. Birincisi, bir bütün olarak beşerî hukukun yükümlülüğüne dair anlayışları, yukarıda Bölüm 14.1'de belirtilen *Summae Confessorum*'un türü olan kanon hukuku ve ilgili vicdan muhakemesini değerlendirmeleri ve bunlara aşinalıklarıyla belirginleşmektedir. Her türlü pozitif insani düzenleme için geçerli olan genel noktaları göstermek üzere sıklıkla kilise hukukundan bir örnek seçerler ve Martín de Azpilcueta (1493-1586) ve Diego de Covarruvias (1512-1577) gibi seçkin çağdaş kanon hukukçularına hayli borçludurlar. İkincisi, bu aynı zamanda onların Karşı-Reform siyasi teolojisinin de merkezî bir yönüdür. Vitoria ve Soto'ya göre, papa da hükümdar gibi beşerî bir yasa koyucudur: Sivil/seküler/devlete ait hukuk ve kilise hukuku birlikte Hıristiyan toplumunun yurttaşlarının yaşamlarını yönetir. Kanon hukuku kitaplarını "şeytani" diye yakan ve hükümdar hukukunun ilahi hukukun bir işlevi dışında yükümlülük yüklemediğini savunan Luther'e karşı, farklı şekillerde de olsa, her ikisinin de "beşerî" karakterini müdafaa ederler ve her iki hukuk türünün de beşerî yasalar olmaları bakımından vicdanen itaat yükümlülüğü getirdiğini ileri sürerler. İşte bu bağlamda, hukuk ile bireyin iyiliği arasındaki etkileşimi tartışırlar.

Artık hukuk/yasa ile hak arasındaki ilişkiyle bakacak olursak: Bu ilişkinin belirleyicilerinden biri olarak Vitoria ile Soto'nun hukuk felsefelerinin en önemli özelliği, Geç Ortaçağ nominalist geleneğinden "sübjek-

tif" bir hak kavramını –"sahip olduğum şey" olarak hak– temelde Thomist bir hukuk yapısına dahil ederek yerleştirmeleridir.[24] Aquinas, adalet erdeminin nesnesi olan "doğru şey", "adil olan" olarak Aristoteles'ten miras kalan "objektif" bir hak anlayışıyla çalışmıştır. Bu "doğru şey" iki kişi arasında doğrudur; birinin ya da diğerinin sübjektif olarak sahip olduğu bir şey değildir. Bu hakkın, bu *ius*un hukukla ilişkisi konusunda Aquinas sadece *Summa*'nın *Secunda Secundae*'sinde hukukun bir anlamda hakkın temeli, zemini ya da gerekçesi (*ratio*) olduğunu söylemiştir (57.a.1, 2).[25] Soto, yasaları adaletin "kuralları" (*regulae*) şeklinde anlayarak ve yasalara ilişkin tartışmasını, genel konusu "adalet ve hak" olan bir çalışmanın başına yerleştirerek bu ipucunu ele almıştır (*De Iust. et Iure*, proem, sec. 2). Bununla birlikte, ona göre hakkın basit anlamda hukuktan türetildiği veya ona indirgenebileceği sonucu çıkmaz; *ius gentium* bağlamında göreceğimiz gibi, hakkın tesis edilmesi kendine özgü bir akıl yürütme tarzı gerektirir.[26] Soto hak tartışmasına onun "objektif" anlamıyla başlar, ancak kısa süre sonra hakkı bireyin bir "yetisi" veya "gücü/erki" açısından sübjektif olarak tanımlamaya geçer ve bunu bir "imkan", yani bireye başka bir şeyin hukuken erişebilirliğini sağlayan bir şey olarak yorumlar. Dahası, diğer şeyler ve diğer kişiler üzerindeki "sahiplik" veya "efendilik" hakkı olan *dominium*'u "denkleştirici adalet"in (mübadele adaleti) merkezi nesnesi haline getirmiştir.[27] Vitoria ise Soto'dan farklı bir yol izlemiş, "hukuk hakkın gerekçesidir" anlayışını müsaade edici bir anlamda ele almıştır: hak, hukuka göre ruhsatlı olan, ruhsat verilen şeydir (*quod lege licet*). Bununla birlikte, Soto ile aynı şekilde, bu ruhsat alanını sübjektif olarak, bireyin bir gücü veya yetisi olarak anlamış ve bu şekilde anlaşılan hakkı geniş anlamda ele alınan *dominium* ile eşitlemiştir.[28]

---

24 Tuck 1979; Brett 1997; ve Tierney 1997'deki farklı anlatımlara bakınız. Tierney, sübjektif hakların kökenleri konusunda Ortaçağ kanonistlerine çok daha fazla ağırlık vermektedir (krş. bu kitapta 10. Bölüm 5. Kısmındaki tartışma). Bazıları bu kavramın izini eski Yunan ve Romalılara kadar sürmektedir; sırasıyla bkz. bu kitapta 4. ve 6. Bölümler, 8. ve 6. Kısımlar; ve Garnsey 2007.

25 Bkz. Finnis 1998, 135; ve Vitoria ile ilgili olarak Tierney 1997, 259.

26 Scattola 2010, 347-9, Soto'nun hukuk ve hakkı ele alışında adaletin bir erdem olarak yapılandırıcı rolünü vurgular. Adalet hem bir düzen ilkesini (hukuk) hem de düzenin gerçekleştiği somut hak ilişkilerini gerektirir; bu ikisi birbirinden farklıdır ancak karşılıklı olarak birbirine bağlıdır, böylece hiçbiri diğerinin içine geçmez (ibid., 361-2).

27 Soto, *De Iust. et Iure*, proem, IV: *dominium*, değişmeli adaletin düzenlediği tüm ilişkilerin temelidir ve değişmeli adalete karşı işlenen tüm suçlar *dominium*'un ihlali veya bozulmasıdır.

28 Vitoria, *Comm. STh.* III.62.a.1, Beltrán de Heredia 1934 içinde; Tierney 1997, bölüm. 11, ve Brett 1997, bölüm. 4.

O halde, Vitoria ve Soto'ya göre, hukukun süjeleri olan insanlar aynı zamanda bireysel haklarla da donatılmıştır. Bunlardan bazıları doğal haklar olup; yazarların her ikisi de doğal bir kendini koruma ve kendini savunma hakkı tasarlar ve her ikisi de insanların bazı şeyler üzerinde, esas olarak kendi eylemleri üzerinde –ki bu özgürlüktür– ve yeryüzündeki diğer yaratıklar üzerinde doğal bir *dominium*a sahip olduğunu düşünür. Doğal hukukun doğrudan sonucu olan doğal haklar (esas olarak kendini koruma ve savunma hakkı, ama aynı zamanda evlenme hakkı ve diğerleri) değiştirilemezken, doğal hakimiyetin hem değiştirilebileceğini hem de değiştirilmesi gerektiğini savunurlar. Bu ölçüde, özel mülkiyetin getirilmesinin hem gerekli olduğu hem de doğal hukuka aykırı olmadığı ve dolayısıyla *ius gentium*un bir parçası olduğu konusunda ısrar eden Aquinas'la hemfikirdirler. Ancak, onun bu hukuk alanına ilişkin açıklamasıyla ilgili sorunlarla yüzleşmektedirler. *Prima Secundae*'nin 95. sorusunda Aquinas *ius gentium*u doğal hukukun değil beşerî hukukun içine yerleştirmişti; ona göre bu, ilkelerden çıkarılan sonuçlar olarak doğal hukuktan türetilen beşerî hukuk türüdür. Pozitif bir yasa olmasına rağmen (a. 4), "yalnızca yasa tarafından ortaya konduğu şekliyle" (*tanquam sola lege posita*) beşerî hukukta yer almaz; doğal hukuktan "bir kuvvet" de (*aliquid vigoris*) alır (a. 2). Buna karşın, *Secunda Secundae*'nin 57. sorusunda Aquinas *ius gentium*u pozitif değil doğal hak kapsamına yerleştirmiştir ki bu, "mutlak" ya da niteliksiz bir anlamda değil, insan aklının eseri olan bir kıyaslama biçimiyle (a. 3) doğaldır. İki karşıtlık (doğal/beşerî, doğal/pozitif) arasındaki ilişki belirsizdir.[29] Bununla birlikte, açık olan şey, hem hukuk olarak *ius gentium*un hem de hak olarak *ius gentium*un, doğal ilkelerden ya tümdengelimsel olarak ya da istidlal etmek suretiyle hareket eden insan aklının işleyişi tarafından oluşturulduğudur.

Soto, özünde bu perspektifi tevarüs etmektedir. Hem hukuk hem de hak anlamında *ius gentium*, doğal hukukun ilkelerinden ya da doğal hakkın temellerinden hareket eden doğal aklın, yine de doğrudan bir akıl yürütme zinciriyle kaynağına kadar izlenebilen farklı sonuçlara ve yeni haklara ulaşmasıyla oluşur (*De Iust. et Iure* I.5.a.2, a.4; III.1.a.3). Ancak bu, onu hem hukuk hem de hak olarak –doğal değil– pozitif yapar. Gördüğümüz gibi, Soto için hem hukukta hem de hakta doğal olanı işaret eden şey, herhangi bir gidimli akıl yürütme olmaksızın derhal kavranmasıdır. Buna karşılık, *ius gentium* tam da bu etkinlik tarafından oluşturulur. Ulusların hukuku söz konusu olduğunda bu, Soto'nun hem tümdengelimsel hem de istidlal olarak adlandırdığı ve kıyas yoluyla ilerleyen bir akıl yürütmedir. Örneğin: "Şu doğal ilkeyi ortaya koyalım: İnsan yaşamı barış ve huzur için-

29 Bununla birlikte, Murphy 2005, bölüm 2'deki mükemmel tartışmaya bakınız.

de sürdürülmeli ve geliştirilmelidir. Ardından milletler, müşterek yaşam çerçevesinde yozlaşmış doğanın ne arazileri özenle işleyeceği ne de barış içinde de yaşayacağı şeklinde ikinci bir öncül varsayarak, mülklerin bölünmesi gerektiği sonucuna varırlar" (*De Iust. et Iure* I.5.a.2, a.4, fo. 44-5). Milletlerin *hakları* söz konusu olduğunda bu, Soto'nun, şeyleri bir araya getirmeyi içeren *collativa* [toplamak] olarak tanımladığı, *conferre*den [katkıda bulunmak] gelen bir akıl yürütmedir: "bir amaca yönelik olarak ve belirli koşullar altında şeyler hakkında hüküm vermek hayvanların hiçbirine değil, görevi bir şeyi diğeriyle bir araya getirmek olan aklı sayesinde hassaten insana aittir" (ibid., III.1.a.3). O halde her iki anlamda da *ius gentium* tam anlamıyla *beşerî* olup, Soto'nun tekrar tekrar ve farklı bağlamlarda vurguladığı gibi, *beşerî* aklın ayırt edici emaresi olan gidimli rasyonelleştirmenin sonucudur. Bunun açıklanmasında anahtar kelime *circumstantiae*dir (ibid., I.5.a.1, fo. 38, col. 1). İnsan aklının daha ileri faaliyetlerini harekete geçiren şey, insanların kendilerini içinde buldukları zaman ve mekan koşullarıdır; mesela, en belirgin olarak Cennet'ten Düşüş'ten sonraki yaşam, mihnetli, külfetli bir yaşamdır ve masumiyetin yitirilmesi anlamına gelir. Bunların yol açtığı gidimli akıl yürütmeyle ilgili kritik nokta, hem hukuk hem de hak söz konusu olduğunda, Soto'nun bunun tek tek insanlar tarafından kendi başlarına yapıldığını vurgulamasıdır: *ius gentium*u tesis etmek insanların tek bir bedende bir araya gelmesini gerektirmediği gibi bir hükümdarı da gerektirmez (ibid., I.5.a.4, fo. 45, col. 1; III.1.a.3; IV.3.a.1). Bir dünya gücü ya da dünya yasa koyucusu yoktur; sadece "tüm halk" ve dolayısıyla "tüm halklar" anlamında ulusların, *gentes*in bir mutabakatı vardır.

Şimdi Vitoria'ya dönecek olursak, çalışmasının şaşırtıcı bir özelliği, *Prima Secundae*, Q. 90ff. üzerine yorumunda, yani hukukla ilgili sorularda *ius gentium* hakkında söyleyecek hiçbir şeyinin olmamasıdır. Sadece ilgili soruda, Q. 95, a. 4, Aquinas'ın bu konuda kendisiyle çelişiyor gibi göründüğüne kısaca değinir. *Summa* üzerine yorumlarında sadece *Secunda Secundae*, Q. 57ff.'de –ama çok kapsamlı bir şekilde– hakla ilgili soruları ele alır. Burada Vitoria, Soto gibi, *ius gentium*u doğal aklın bir işlevi olarak görmede Aquinas'ı takip eder, ancak bunu mutabakata dayalı bir tür pozitif hak olarak anlamak bakımından ondan ayrılır (Vitoria, *Comm. STh.*, III.57.a.3, nn. 1-5).[30] Bu mutabakatın evrensel karakteri, hem doğal akıl yürütme süreçlerinin bir sonucu olması hem de doğal hukukun işleyişini koruma işlevi görmesi bakımından doğal hukukla yakın akrabalığını koruduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, "tüm halkların ve milletlerin" veya "tüm dünyanın" mutabakatında beşerî bir kaynak vardır (ibid., 57.a.3, nn. 4 ve 5).

30 Deckers 1991, 358-65'teki tartışmaya bakınız.

Vitoria, hak anlamında *ius gentium*un temelde *dominium*un bölünmesiyle ilgili olduğu hususunda Soto'yla mutabıktır. Yine Soto gibi Vitoria da bunun için bir hükümdara ihtiyaç bulunmadığı hususunda aynı derecede açıktır: Bölünebilirlik *dominium* kavramının içinde yer alır. Bu, taraflar arasında zımni ya da açık bir rızayla yapılabilir ve büyük olasılıkla da başlangıçta yapılmıştır (ibid., 62.a.1, nn. 21-3).[31] O halde, yalnızca *Summa*'nın yorumuna bakarak, *ius gentium* basitçe bir dizi hak ilişkisine dönüşüyormuş gibi görünebilir, ki (gördüğümüz gibi) Vitoria bunları geniş anlamda *dominium* ilişkileri olarak analiz eder. Bununla birlikte, *Sivil İktidar Üzerine*'de Vitoria, *ius gentium*un gücünü yalnızca beşerî mutabakattan, *ex pacto et condicto*dan almadığını, aynı zamanda hukukun, *vim legis*in gücüne de sahip olduğunu savunur. Ancak, Soto'nun aksine, bunun yasa gücüne sahip olduğunu iddia etmek, tüm insan ırkına "sanki bir toplulukmuş gibi" *potestas* atfetmeyi içerir. Şurası önemli durmaktadır: Vitoria tek bir dünya topluluğu olduğunu söylemiyor. Soto'nun söylediği daha ziyade, *ius gentium*un yasama gücünün, yarı-siyasi gücün merkezileştiği birleşik bir organ çerçevesinde ele alınmadan düşünülemeyeceğidir (bkz. *De Pot. Civ.,* Pagden ve Lawrance 1992, 40; ayr. bkz. Wagner 2011).

Farklılıklarına rağmen, Vitoria ve Soto Aquinas'ın *ius gentium*unu radikal bir şekilde yeniden konumlandırır, böylece *ius gentium* sadece doğal hukuk ve hakkın somutlaştırılmasının ilk çerçevesini oluşturmakla kalmaz, bireyler ve halklar arasında mülkiyet veya efendilik (her iki anlamda *dominium*) iddiası içeren tüm ilişkileri yöneten küresel bir adalet sistemi haline gelir. Zamansal ya da tarihsel olarak Cennetten Düşüş'ten sonra ortaya çıkmıştır, ancak ortaya çıkışında insanın kötülüğü rol oynasa da, daha çok zorunluluk koşullarıyla, yeryüzünü işleme ve buna paralel olarak yeryüzüne yayılma ihtiyacıyla ilgilidir: Bu bir dağılma ve yerleşme yasasıdır. Bu anlayışın arka planında Augustinus'un Nuh'un üç oğlunun soyunun *gentesi,* yani milletleri/kavimleri kurduğu ve "çoğalmalarıyla adaları bile doldurdukları" (*CD* XVI.3 ve 6)[32] şeklindeki tesirli anlatımı vardır; ya da yine Vitoria'nın temel örneklerinden biri, ayrı yollara gitmeyi kabul eden ve böylece *dominium*u zımnen bölen İbrahim ve Lut'un durumudur. Dolayısıyla *ius gentium* yerkürenin tüm yüzeyini kapsar; insanların karşılıklı ola-

31 Burada Vitoria (diğer çeşitli seçenekleri değerlendirdikten sonra) bu bölünmenin en olası yolunun sanal bir rıza süreci olduğunu öne sürer: "Açık ve resmî bir rızayla değil, bir tür yorumsal rızayla, böylece bazıları belirli toprakları, diğerleri de diğerlerini işlemeye başladı; ve bu şeylerin kullanımından, bir adamın işgal ettiği topraklarla, diğerinin de diğerleriyle yetineceği, böylece kimsenin diğerinin topraklarını işgal etmeyeceği ortaya çıktı." Lut ile İbrahim arasında olan budur ve bu şekilde dünyanın yerleşimi için bir model haline gelmişlerdir.

32 Bkz. Brett 2011 böl. 8'deki tartışmam.

rak yaşayabilmeleri için kuralların oluşturulmasının kaçınılmaz olduğu bir anda yaratılmıştır. Keza *ius gentium* sadece insanların sahip oldukları şeyleri değil, sahip olmadıkları şeyleri de, örneğin mekanlar arasındaki seyahat yollarını da düzenler. Vitoria'nın meşhur *ius communicandi*sinin ("seyahat ve karşılıklı iletişim hakkı") temeli budur ve bu hak İspanyolların Hint Adaları'ndaki varlığını meşrulaştırdığı haklardan biridir: "Dünyanın başlangıcında, her şey ortak iken, herkesin istediği toprakları ziyaret etmesine ve seyahat etmesine izin verilirdi. Bu hakkın toprağın sahipliğinin bölünmesiyle ortadan kalkmadığı açıktır: Milletlerin niyeti hiçbir zaman insanların birbirleriyle özgürce karşılıklı ilişkiye girmelerini bu ayrımla engellemek olmamıştır. Nuh'un zamanında bunun insanlık dışı olduğu düşünülürdü" (*De Ind.* 3.a.1, Pagden ve Lawrance 1992, 278 içinde). Son olarak *ius gentium*, sahip olunan şeyler üzerindeki tüm mübadeleleri ve başka türlü telafi edilemeyecek tüm hak ihlallerini düzenler. Böylece, son tahlilde, savaşı da düzenler. Bu, küresel bir *dominium* sistemi ve *dominium*u amaç edinen adalet sistemidir (bkz. Koskenniemi 2011).

14.2.5. Beşerî Hukuk: Sivil Hukuk ve Kilise Hukuku

Şimdi, son olarak, ister sivil ister dinî olsun, "mükemmel" ya da kendi kendine yeten bir topluluğu, bir *respublica*yı yöneten diğer tür beşerî hukuka dönüyoruz: çünkü Kilise, diğerleri arasında sadece biri olarak düşünülmese bile, eşit derecede "mükemmel" bir topluluktur. (*Kilisenin İktidarı Üzerine* adlı eserinde Vitoria, "sivil güç/erk ile ruhani gücün/erkin Fransa ve İngiltere gibi iki farklı ve ayrı *commonwealth*/devlet gibi olduğu düşünülmemelidir" der.[33]) Kilisenin kökeni ilahi yasaya dayanır; iktidarı öncelikle ruhanidir ve Mesih'in vekili olarak papanın elindedir. Bununla birlikte bu kilisenin hukuku ilahi hukuka indirgenemez: Örneğin Büyük Perhiz'de oruç tutmak gibi, ruhani bir amaca yönelik ancak insan kökenli olan ve dolayısıyla beşerî hukukun bir parçası olan birçok emir içerir. Öte yandan sivil iktidar doğal hukuktan kaynaklanır. Eğer *ius gentium*un kökeni *gentes*in ayrılması ve dağılmasında yatıyorsa, *ius civile*nin kökeni de tam tersine bir koalisyon ânındadır. Vitoria ve Soto'nun her ikisi de "dağınık" bir yaşamın, insanların doğal "ereklerine"; bedensel ihtiyaçların karşılandığı ve doğal ahlaki iyilikteki "mutluluğun" elde edildiği bir yaşama ulaşmaları için yeterli olmadığını savunur. Aquinas'ın *De Regno*'sunda insan doğasının ihtiyaçlarına ilişkin olarak sunulan açıklamayı yakından inceleyerek, başkalarıyla topluluk halindeki yaşamın bunun için nasıl gerekli bir koşul olduğunu, bunların dağılmaması için ortak iyiye yönelmeyi gerektiren bir

33 Relection I, Pagden ve Lawrance 1992, 90 içinde.

topluluğun taslağını çizerler. Bu da ya topluluğun kendisi ya da temsilcileri ya da topluluk tarafından seçilen bir hükümdar veya kral tarafından elde tutulabilecek sivil veya siyasi iktidarı gerektirir. O halde siyasi iktidar, kilise iktidarından farklı olarak, doğal temayülün ve doğal hukukun taleplerinin bir işlevidir; aynı şekilde Tanrı'dandır, ancak Soto'nun formülasyonuyla "Tanrı'dan doğa aracılığıyla" gelir (*De Iust. et Iure* IV.4.a.1, 6.a.4).[34] Her iki durumda da iktidar teleolojik olarak, bir erek "için" ve bu ereğe yönlendirici olarak düşünülür (bkz. Senellart 1995; Brett 2011, bölüm 5). Ruhani iktidarın amacı nihai iyi, doğaüstü yüceliktir ve yasaları insanların bu ereğe ulaşmasına yardımcı olmak için vardır. Sivil iktidarın amacı ise siyasi topluluğun tüm üyelerinin ortak iyiliğidir. Vitoria ve Soto da en az Aquinas kadar kamu yararı için yasa yapmanın karmaşıklığının farkındadır: Yasa zamana ve mekana uygun olmalı, insanlara çok büyük bir yük getirmemesi anlamında "mümkün" olmalı ve yasanın lafzı, tüm yasaların çıkarıldığı amaca ters düşüyorsa hakkaniyete de yer açılmalıdır.

Vitoria ve Soto, kendilerinin de Aquinas'tan aldıkları, bu anlamda beşerî hukukun da *ius gentium* gibi en nihayetinde doğal hukuktan "türetilmesi" gerektiği ilkesini savunurlar, ancak farklı bir şekilde: tümdengelim yoluyla değil, söz konusu topluluğa uygun belirli "belirlemeler" yoluyla. Bununla birlikte, her iki ilahiyatçı da Aquinas'ın "belirleme" terimine daha kesin bir anlam verme ihtiyacı hissetmektedir. Aquinas'ın metninin ötesine geçerek, burada beşerî hukukun yaptığı şeyin bir eylemin ahlaki karakterini değiştirmek olduğunu savunurlar. Dolayısıyla, Soto'nun sözleriyle, "ikinci türetme, bir eylemin bir erdem olarak yeniden tespit edilmesindedir. Çünkü doğal hukuka göre bir hırsızı ya da sapkını öldürmek bir erdem değildi: çünkü doğal hukuk sadece cezalandırılmalarını emrediyordu; ama beşerî hukuk onların öldürülmesini bir erdem haline getirdi" (*De Iust. et Iure* I.5.a.2).[35] Et yemekten kaçınmak ya da belirli günleri kutsal tutmak için de benzer bir durum söz konusudur. Vitoria da beşerî hukuk tarafından bir erdem haline getirilen oruç örneğini verir, ancak "sırf kilise yasalarından örnek vermiş olmayalım: bir mahkemeyi parayla satın almak ihtiraslı görünür, çünkü beşerî hukukta yasaktır" (*De Pot. Civ.* para. 16, Pagden ve Lawrance 1992, 35 içinde). O halde, ister kilise yasası ister sivil yasa olsun, bir beşerî yasa, eğer adilse, sadece bir cezaya (*ad poenam*) değil, aynı zamanda suçluluğun kabulüne de (*ad culpam*) icbar eder: Onu ihlal etmek

34 Vitoria da aynı anlayışı paylaşıyor gibi görünmekle birlikte, *Sivil İktidar Üzerine*'nin bir noktasında kralların gücünün (diğer yönetim biçimlerinin aksine) halktan değil Tanrı'dan geldiğini söyler. Pagden ve Lawrance 1992, xix-xx'deki Giriş bölümüne bakınız; daha genel olarak Soto ve Vitoria hakkında bkz. 4.

35 Elbette burada bir ironi yok.

ahlaken yanlıştır, günahtır.[36] Vitoria bu açıdan beşerî hukuku doğrudan ilahi hukukla mukayese eder (ibid.) ve hem o hem de Soto, beşerî hukukun vicdanı zorunlu kıldığı sonucunu desteklemek için Pavlus'un Romalılara Mektubu'nun 13. bölümündeki meşhur "iktidarların Tanrı'nın buyruğunda olduğu" kısmına başvurur (ibid., par. 15, Pagden ve Lawrance 1992, 33 içinde).[37] Yukarıda Bölüm 14.1'de kısaca belirtildiği gibi, Vitoria ve Soto'nun Romalılar 13 yorumlarının Luther karşıtı yankısı, onlar açısından, çoğunlukla Luther'in Kilise bünyesindeki yasama yetkisini reddetmesine dairdir. Sivil iktidara yönelik olarak aynı istikametteki tezi çürütürken de, daha çok önceki iki Katolik ilahiyatçı Gerson (1363-1429) ve Almain'in görüşleriyle ilgilenirler; zira bunların ikisi de sivil hukukun kendi başına vicdanı bağlama gücüne sahip olmadığını savunmuşlardır: Vicdanen ona itaat etme yükümlülüğü sadece ilahi hukuka ya da doğal hukuka itaat etme yükümlülüğünün bir öncülüdür.[38] Buna karşın, iki Dominiken için, yasa yapma yetkisi ve bu yasanın vicdanlarda bağlayıcı olma özelliği ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır ve doğaları gereği hem kiliseye ve topluma, hem de dinî ve sivil hukuka aittir.

O halde, beşerî hukuka itaat etmek sadece bir cezadan kaçınmak için ihtiyatlı bir davranış değildir. Aksine, iki anlamda erdemli eylemdir: Birincisi, vicdani bir görevi yerine getirmeyi içeren itaat erdemi; ikincisi, beşerî hukuk tarafından erdemli kılınan bir şeyi yapma erdemi. O halde, bir bireyin ahlaki yaşamının merkezî bir parçası olan "iyi yaşamak", Aristotelesçi düşüncede insan yaşamının birlikte "erek"i olan iyi yaşamdır. Gördüğümüz gibi, iktidarlar basitçe var olmazlar; bir şey için, insan iyiliği için "var olurlar". Bu nedenle, Vitoria ve Soto'nun, Aquinas'ın *Prima Secundae*, Q. 92, a. 1'deki "yasanın fiilî sonucunun insanları iyi yapmak olup olmadığı" sorusu üzerine yorumlarında ısrarla ifade ettikleri gibi, insanların yasaları "insanları iyi yapmak" için işlev görür. Burada hem Vitoria hem de Soto öncelikli olarak sivil hukukla ilgilenir ve topluluğun ve hukukunun sadece hayatın kolaylıklarını sağlamak ya da insanların isteklerini karşılamak için var olmadığını savunur. Vitoria, yasaların "ahlaki iyiliği değil, yapay bir

36 Hem Vitoria hem de Soto "salt cezai" yasa kavramını, yani ceza öngören (Vitoria'nın örneği "dağda odun kesen 100 altın ödeyecek" şeklindedir) ancak ahlaki bir kusur ya da suç (*culpa*) içermeyen bir yasayı reddeder; Vitoria kısaca *De Lege* 96.a.4 Soto, çok daha uzun bir şekilde ve yine Alfonso de Castro'ya zımnen muhalefet ederek, *De Iust. et Iure* I.6.a.5. Her ikisi için de, ceza yalnızca yasağın içerdiği ahlaki gereklilik nedeniyle eklenir ve bu yüzden haklıdır.

37 Bkz. Vitoria, *De Lege* 96.a.4; Soto, *De Iust. et Iure* I.6.a.4.

38 Bu görüşe dair en iyi tartışma Vereecke 1957'de yer almaktadır. Hem Gerson hem de Almain Paris'te çalışmışlardı ve Vitoria ve Soto orada okudukları yıllarda onların öğretilerinden haberdar olmuşlardı.

iyiliği amaçlayan zanaatkarlar gibi" olduğunu söyleyenlerin bakış açısını bilinçli olarak reddeder; aksine, "kralın niyeti şüphesiz insanları kesinlikle iyi yapmak ve onları erdeme yönlendirmektir" diye ısrar eder (*De Lege* 92.a.1, Stüben 2010, 28 içinde; Pagden ve Lawrance 1992, 165-6). Soto da aynı şekilde "tüm sivil kanunların [...] mutluluğumuzun söz konusu olduğu ruhun iyiliği için tesis edilmesi gerek[tiğini]" savunur. "Çünkü insan saadet için doğduğu gibi, aynı nedenle sivil/toplumsal bir hayvandır" (*De Iust. Et Iure* I.2.a.1). O halde, tüm topluluğun ortak iyiliği sadece kolektif yaşamın sorunsuz işlemesini sağlamaya yönelik teknik bir mesele değildir; erdemli yaşamanın ahlaki iyiliğini de içerir ki bu, Aquinas ve Aristoteles'in olduğu gibi, her iki Dominiken için de insanın "saadetinin" ya da mutluluğunun içerdiği şeydir. Bununla birlikte, iki ilahiyatçı arasındaki keskin bir ayrışmada, Vitoria "ebedi" ve "beşerî" saadet arasında ayrım yapar ve ikincisi yalnızca sivil iktidarın amacıdır. Buna karşın Soto, sivil iktidarın da doğaüstü saadeti amaçladığında ısrar eder. Soto bu argümanı ileri sürerken yine Romalılar 13'e başvurur: tüm iktidar Tanrı'dandır; dolayısıyla tüm yasalar, hatta hükümdarlarınki bile, Tanrı'ya atfedilmelidir. Vitoria aynı metni, ister doğal ister ebedi olsun, tüm beşerî yasaların *felicitas* uğruna yapılması gerektiği yönündeki daha genel argümanı desteklemek üzere kullanır: "Ve bu, Kutsal Metinler, Romalılar 13:1'in otoritesiyle kanıtlanmıştır: 'Her can daha yüksek iktidarlara tabi olsun. Çünkü Tanrı'dan başka iktidar yoktur'. Bu nedenle onun nihayeti de Tanrı'dandır. Ve: 'Her kim iktidara direnirse, Tanrı'nın buyruğuna direnmiş olur.' Ama yasalar doğal kolaylıktan ötesini sağlayamıyorsa, o zaman krala direnen neden Tanrı'nın buyruğuna direnmiş olsun?" Romalılar 13'ün doğru yorumu, topluluğun doğrudan insan yaşamının ahlaki teleolojisi içinde konumlandırıldığının anlaşılmasına bağlıdır.

O halde hem Vitoria hem de Soto için beşerî hukuka itaatin ahlaki boyutu farklı şekillerde beşerî hukukun ve beşerî yasa koyma kavramının bir parçasıdır ve aynı zamanda itaatin ruhani olarak tembihlendiği ilahi olarak düzenlenmiş bir hükümet yapısı içindeki yerinden ayrılamaz. Yüzyıllardır süregelen Dominiken düşünce (ve diğerleri) kendine özgü ve güçlü bir Hıristiyan toplumu vizyonu içinde varlık göstermiştir, ancak Vitoria ve Soto bunu küresel bir düzen içinde konumlandırırlar ve Lutherci rakipleri tarafından ileri sürülen çok daha farklı siyasi ve ruhani bir insan hayatı anlayışına karşı savunurlar. Bu anlamda ana hatlarıyla, en azından bir sonraki yüzyılın ortalarına kadar Katolik hukuk düşüncesinin belkemiğini oluşturmaya devam eden bir Karşı-Reform ilahiyatıdır, ama aynı zamanda gördüğümüz şekilde bir hukuk felsefesidir. Yine de gördüğümüz

gibi, kendine özgü şekli, on altıncı yüzyılın ilk yarısının özel koşullarına çok şey borçludur. Şimdi Trent Konsili'nin ardından bu okulun daha sonraki gelişimini ele alacağız.

14.3. Cizvit Skolastikler: Francisco Suárez, Gabriel Vázquez ve Juan de Salas

Trent Konsili'ni takip eden yıllar, Karşı-Reform'un "sapkınlara" karşı ihtilaflı çabalarının sertleştiği, İspanya'nın papalık da dahil olmak üzere Avrupa siyasetindeki rolünün değiştiği ve dinî tarikatların siyasetinde –özellikle de İsa Cemiyeti'nin hem siyasi nüfuz hem de entelektüel açıdan öne çıkar– bununla hiç de alakasız olmayan değişikliklerin yaşandığı yıllardı. Bu bölümde ele alacağımız üç yazar, hukuk üzerine yazan Cizvit ilahiyatçıların "altın neslini" temsil etmektedir. Bunların en ünlüsü şüphesiz Suárez'dir. 1612 tarihli *Kanunlar ve Kanun Koyucu Tanrı Üzerine* (*De Legibus ac Deo Legislatore*) adlı eseri hem Katolik hem de Protestan tüm Avrupa'da okunmuş ve konu hakkında düşünen sonraki skolastikler için temel bir başvuru kaynağı olmuştur. Yakın bir arkadaşı olan Juan de Salas (1553-1612), 1611'de yayınlanan ve Suarez'in bazı temel fikirleriyle açıkça diyalog (ve bazı zamanlarda anlaşmazlık) içinde olan *Yasalar Üzerine* (*De Legibus*) adlı hemen hemen eş zamanlı bir çalışma kaleme aldı. Gabriel Vázquez'in (1549-1604) hukuk konusundaki önemli konular bakımından yenilikçi ve meydan okuyucu olan "münazaralar"ına (ilk olarak 1598'de Alcalá'da yayınlanmıştır) Salas daha olumlu, Suárez ise neredeyse tamamen olumsuz bir şekilde yanıt veriyordu. Bu üç Cizvit yazarın entelektüel formasyonuna bir bakış, Vitoria ve Soto'nun ilahiyat alanında Avrupa'nın tartışmasız ağırlık merkezi olan Paris'te eğitim gördüğü on altıncı yüzyılın başından bu yana dünyanın ne kadar değiştiğini gösterir. Onlardan farklı olarak, İspanya'daki Cizvit okullarında ve üniversitelerinde eğitim gören Suárez, Salas ve Vázquez, İber yarımadasında (sırasıyla Coimbra, Salamanca ve Alcalá'da) üniversite öğretim kariyerlerine devam etmek üzere dönmeden önce, İsa Cemiyeti'nin en ünlü okulu olan Roma'daki Collegio Romano'da bir dönem geçirdiler. Bu nedenle yeni bir tür Karşı-Reform akademik enternasyonalizmini temsil ederler ve çalışmaları Aquinas'ın otoritesi karşısında da büyük bir özgüven ve bağımsızlıkla kendini göstermektedir. Bu âlimler, hukukun doğası konusunda Aquinas'la aralarındaki mesafenin hem doğasını hem de kapsamını nasıl değerlendirecekleri konusunda farklılık göstermektedir, ki bu mesafe genellikle yerici bir karakterdedir.[39] Aşağıdaki bölümlerin amacı böyle genel bir açıklama sunmak değil, daha ziyade bu üç Cizvit'in Aquinas'la olduğu kadar Dominiken

39 Bkz. ör. Finnis 1980; Todescan 1973.

selefleriyle de ilişkili olarak hukuk hakkında düşünme biçimlerinin bazı ayırt edici yönlerini vurgulamaktır.

14.3.1. Akıl, İrade ve Hukuki Yükümlülük

Tartışmamıza, çalışmaları üçü arasında en eski olan Vázquez'le ve hukukun/yasanın bir akıl eylemi mi yoksa irade eylemi mi olduğu sorusuyla başlıyoruz. Vázquez, Vitoria ve Soto'da rastladığımız tavrı onaylayarak başlar: Bir *imperium* ("emir") eylemi olarak hukuk bir akıl eylemidir. Onlar için olduğu gibi Vázquez için de, bir üstün *nuda voluntas*'ı ("çıplak irade") kendi başına zorunlu kılmaz ve bu nedenle hukuk değildir. Bununla birlikte Vázquez, yasamaya yine de bir önceki irade eyleminin dahil olması gerektiği hususiyetini ekler: bir *electio* ("seçim") eylemi, yani tebaasının bir şey yerine başka bir şeyi yapması yönünde bir irade. Bir yasanın yaptığı şey, tebaaya üstünün iradesini yerine getirmelerini emretmektir; dolayısıyla, iradenin kendisi yasa olmasa bile, böyle bir irade eylemi olmaksızın yasa olamaz (*Comm. STh.* disp. 105 [recte 150], cap. 3, fo. 4-50). O halde, akılcı pozisyona görünürdeki tüm bağlılığına rağmen, bir irade eylemi olmaksızın bir emir eyleminin anlaşılmaz olduğu tezinin aslında hukuka ilişkin iradeci tutumu kabul ettiği söylenebilir.[40] Vitoria ve Soto için olduğu gibi Vázquez için de mesele, hukuka özgü olan yükümlülüğün gücüne dayanmaktadır. Vázquez bu görüşünü, hukukun emir değil, *iudicium* ("yargı") anlamında aklın bir eylemi olduğunu söyleyen "daha çağdaş belirli yazarlara" verdiği cevapta açıkça ortaya koyar: "Bunu kanıtlayabiliyorlar, çünkü hukuk bir kuraldır, ancak bir üstünün iradesine tabi olmayı öneren eylem bir kural değildir, daha ziyade bir kuralın ortaya konması ve açıklanmasıdır: Bu nedenle (onların söyledikleri) bu eylem hukuk değildir [...]" (a.g.e., cap. 4, fo. 6, col. 1). Bu "belirli" yazarlar argümanlarını açıkça Aquinas'ın bir yasanın *aliquid rationis*, yani akla ait bir şey, çünkü "bir kural ve bir ölçü" (*STh.* Ia.2.ae.90.a.1) olduğu ifadesine dayandırmakta ve bunu yasanın bir emir eylemi olduğu yönündeki (Aquinas'ın metnine dayanan) görüş birliğini bozmak için kullanmaktadır.[41] Vázquez'e göre bu "manasızdır", çünkü ona göre bir hükmün kendi başına bir yasa olmadığı herkes için açıktır. Gerçekte, akılcı pozisyonu kurtarmak için yalnızca "kural" terimine güvenmek sorunu çözmez.

40 Höpfl 2004, böl. 11, Cizvit hukuk teorilerindeki "iradeci çöküş"ten bahseder.

41 Aquinas, *STh.* Ia.2.ae.90.a.1, *sed contra*: "emretmek aklın bir eylemidir" (*imperare est rationis*) ve ad 3: "birinin bir amaç için bir iradeye sahip olduğu gerçeğinden hareketle, akıl bu amaca ilişkin olan şeylerle ilgili olarak emreder (*imperat*)." Aquinas'ın burada iradeye verdiği itici gücün Vázquez'in kendi pozisyonundan çok da uzak olmadığına dikkat edin; kesinlikle Aquinas'ın sözlerinin kendi sözlerini desteklediğini iddia edebilir.

Şu ana kadar Vázquez, çözümü aynı olmasa da Vitoria ve Soto tartışmamızdan aşina olduğumuz bir dizi mesele üzerinde çalışıyordu. Ancak şimdi kendisini Dominiken seleflerinden radikal bir şekilde uzaklaştıran bir hamle yapıyor. Hukukun, zihinde yer alan ancak önceki bir irade eylemine bağlı olan bir emir eylemi olarak tanımlanmasının, ister ilahi ister beşerî olsun, yalnızca pozitif hukuk için geçerli olduğunu belirtir. Aynı tanım doğal hukuk için önerilemez ve bunun nedeni de doğal hukukun herhangi bir iradeden, hatta Tanrı'nın iradesinden bile bağımsız olarak kendi içinde iyi ya da kötü olan şeyleri emretmesi ya da yasaklamasıdır. Şimdi herhangi bir irade eyleminden bağımsız olan bu iyiliği ve kötülüğü neyin oluşturduğunu soracak olursak, cevap belirli eylemlerin ya da nesnelerin rasyonel doğaya uygunluğunda ya da aykırılığında yatmaktadır. Dolayısıyla, doğal hukuk rasyonel doğanın kendisidir; ve yaratılmış rasyonel doğa Tanrı'dan geldiği için, bu Tanrı'da olduğu kadar rasyonel yaratıkta da böyle olmalıdır. Vázquez, Tanrı bize iyi olanı yapmamızı emrettiği ve kötü olanı yapmamızı yasakladığı için, ikincil bir anlamda, doğal hukuktan zihnin bir eylemi, en azından Tanrı nezdindeki bir emir eylemi olarak bahsedebileceğimizi kabul eder. Ancak bizim açımızdan, doğal hukukta yer alan zihin eylemi emir değil, yargıdır: "Çünkü biz kendimize öldürmeme emrini dayatmayız; ya da dayatsak bile, öldürmeyi günah yapan bu değildir; daha ziyade, doğal akıl ve ışık tarafından yönlendirilerek, bunun ya da şunun günah olduğuna karar veririz [...]" (*Comm. STh* disp. 105 [recte 150], cap. 3, fo. 5, col. 2). Özetle, emir kavramına dahil olan irade unsuru –emir kendi içinde bir zihin eylemi olsa bile– hem doğal hukuku hem de pozitif hukuku kapsayacak tek bir hukuk tanımını ortadan kaldırır ya da daha doğrusu, "[*lex*] kelimesi ister yazılı bir şeyden 'okumak'tan [*legendo*] ister 'seçmek'ten [*eligendo*] türetilsin, 'hukuk' terimi doğal hukuka pozitif hukuk kadar uygun değildir; çünkü doğal hukuk ne yazılı bir şeyden okunur, ne de –Tanrı'nın bile olsa– herhangi bir seçim yapmaya yönelik irade eylemiyle oluşturulur; ama zorunlu olarak kendi doğası gereği böyledir. Bu nedenle hak (*ius*) olarak adlandırılması daha doğrudur, çünkü adil olanın ve olmayanın kuralıdır." O halde, doğal hukuk söz konusu olduğunda, Vázquez bir "kural" (*regula*) olarak Thomist hukuk kavramına tutunur, ancak tam da rasyonel doğanın bir kural olarak karakteri, ona doğal *hukuk* denmesinin pek de uygun olmadığı anlamına gelir. Aksine, herhangi bir hukuktan/yasadan "önceki şeydir".

Hukuk konusuna yalnızca beş sayfa ayırarak tüm Thomist sistemin büyük bir kısmını altüst edebilmiş olması Vázquez'in özgünlüğünün ve cüretkarlığının –ve cesaretinin– tipik bir örneğidir. İlk olarak, Aquinas'ın

"eylemlerin kuralı ve ölçüsü" olarak tek bir hukuk tanımının tüm hukuk türlerini kapsayacağı önermesini reddetmiştir. İkincisi, Vázquez doğal hukuku "insan eylemlerinin kuralı", "adil olanın ve olmayanın kuralı" ve dolayısıyla yasalar hiyerarşisindeki yeri bakımından muhafaza etmiş olsa da, karakterini tamamen değiştirmiştir. Gördüğümüz gibi, Aquinas için doğal hukukun kurallarını oluşturan, insan varlıklarının doğal temayüllerinden hareket eden insan pratik aklıdır. Ancak Vázquez'e göre, doğal hukuk yalnızca bir dizi kural değil, rasyonel doğanın kendisidir; ayrıca rasyonel doğanın doğal temayüllerle hiçbir ilgisi yoktur. Hiçbir doğal temayülü olmayan Tanrı'da da durum insanda olduğu gibidir.[42] Aristotelesçi doğal teleolojinin bütün dünyası; Tanrı tarafından amaçlarla ve bu amaçlara yönelik temayüllerle yaratılan doğalar diye ve bu yönetimin rasyonel bir katılımcısı olarak insan diye bir şey yoktur. Rasyonel olmayan doğanın normatif gücü ve hatta normatif güce katkısı yoktur ve hukuk dünyasının dışındadır. Bu bakış açısı Vázquez'in ebedi hukuku ele alışını da yönlendirir. Aquinas'ın argümanını özetledikten sonra, ebedi hukukun *hukuk* olarak sayılmasıyla ilgili zorlukları sıralayarak devam eder: "Birincisi, bu hukuk Tanrı'nın zihninde bir *imperium* olmadığı için [...]. İkinci olarak, ilan edilmediği için [...]. Üçüncü ve son olarak da rasyoneller, irrasyoneller ve cansızlar bu hukuka tabi olduğu için [...]; hâlbuki duyusu ya da aklı olmayan şeylere hukuk dayatılamaz." Thomistler bu anlayışı savunmak için "az çaba sarf etmezler" ama boşuna. Vázquez'in, Tanrı'nın zihnindeki bir fikir olarak, olan biten her şeyin bir kuralı olarak ebedi hukuka bir anlam vermekle bir sorunu yoktur, ancak bu, o anlamda hukuk değildir. Kitab-ı Mukaddes Meseller 8'de "Ve suların üzerine bir yasa koydu" dediğinde, Vázquez'e göre bu, "Tanrı'nın kendileri için doğal olan bu temayülle yarattığı suların doğasından başka bir şey değildir" (*Comm. STh.* 91.a.1).

Şimdi Juan de Salas'a dönecek olursak, onun, Vázquez'e tamamen katılmasa da birçok açıdan yakınlık gösterdiğini görebiliriz. Salas, *Tractatus de Legibus*'ta Aquinas'ın hukuku bir kural ya da ölçü olarak tanımlamasını açık bir şekilde eleştirir, çünkü bu hiç de birbiriyle aynı olmayan birçok şeyi kapsar; örneğin bir ticaretin kuralları ya da irrasyonel yaratıkların doğal temayülleri (*Tract.* XIII, disp. 1.iii, fo. 5). Bununla birlikte, Tanrı'nın bu sonuncuları yönettiği "kural" tam anlamıyla hukuk değildir, çünkü "ahlaki" yükümlülükten ziyade "doğal" yükümlülüğü temsil eder. Salas'ın burada "doğal" ile "ahlaki" arasında kurduğu karşıtlığın biraz açıklanması gerekir. Bu karşıtlık, Cizvit arkadaşı Luis de Molina (1536-1600) tarafından güçlü

42 Aquinas ve Vázquez arasındaki "rasyonel doğa" konusundaki zıtlık Westerman 1997, bölüm 2'de iyi bir şekilde ortaya konmuştur.

bir şekilde dile getirilen ve 1588 tarihli *Özgür İrade ile İlahi Lütuf Armağanlarının Uyumu* adlı eserinde insan iradesine tanıdığı özgürlük derecesi nedeniyle tartışmalara neden olan bir irade özgürlüğü anlayışına dayanmaktadır.[43] Bu anlayışta irade, herhangi bir zorunluluğa tabi olmamak anlamında özgür olmalıdır. Zorunluluk, doğal fenomenler ve doğal faaliyetler alanını karakterize eder. Ancak özgür iradenin işleyişi, doğal olguların ve failliğin aksine ahlaki bir dünya yaratır: Bir şey ya da bir eylem, iradenin özgür eylemiyle ilişkili olarak doğal olmaktan ziyade ahlakidir. O halde Salas'a göre, özgür iradeye sahip olmayan irrasyonel yaratıklar, ahlaki olarak zorunlu olmaktan ziyade doğal olarak zorunlu olabilirler. Bununla birlikte, Salas hukukun gerçek anlamında ebedi hukuk kavramından tamamen vazgeçmek istememektedir. Bu nedenle, Tanrı'da iki ebedi yasa olduğunu ileri sürer: Biri, tam anlamıyla bir yasa olmayan, irrasyonel yaratıkları yönettiği yasa; diğeri, tam anlamıyla bir yasa olan ve tam anlamıyla zorunlu olan, rasyonel yaratıkları yönettiği yasa (*Tract.* XIII, disp. 4.i, fo. 63). Bunun nasıl ilan edildiği sorusuna, bunun resmî olarak değil, "fiilen" ilan edildiği yanıtını verir ve bu mümkündür çünkü "Tanrı'nın ebedi hukuku, ister doğal ister pozitif olsun, fani hukukun aracılığı dışında zorunluluk getirmez "; bu nedenle, Tanrı'nın bu diğer hukukların var olması ve ilan edilmesi gerektiğine dair ebedi hükmü, ebedi hukukun fiilî ve ebedi bir ilanını oluşturur (ibid., disp. 2.i, fo. 32, col. 2).

Hukukun iradenin mi yoksa aklın mı bir eylemi olduğu sorusu üzerine Salas'ın ilk vardığı sonuç, en genel düzeyde, hukukun doğası gereği rasyonel doğadan kaynaklanan bir şey olarak "akla ait" bir şey olması gerektiğidir (ibid., disp. 1.vi, fo. 10, col. 2). Ancak bunun ötesinde, Vázquez gibi o da soruyu doğal hukuk ve pozitif hukuk durumlarında farklı yanıtlamak zorunda hisseder. Vázquez gibi Salas da pozitif hukukun esasen bir üstün irade eylemini içerdiğini savunur, ancak farklı bir şekilde. Vázquez, söz konusu iradenin, akılda yer alan ve tam anlamıyla hukuk olan emir eyleminden önce gelen bir seçim eylemi olduğunu savunmuştu. Salas ise bunun aksine, söz konusu iradenin özneleri zorunlu kılmaya yönelik bir irade olduğunu ve bu iradenin bir biçimde dışsal olarak ifade edilmesi gerektiğini savunmaktadır. (Bu noktada, hukukun ne iradenin ne de aklın bir eylemi olduğu, ancak yazılı veya başka bir ortamda bir tür "işaret" olduğu görüşüne –tamamen katılmasa da– sıcak bakmaktadır). Bu görüşe göre, pozitif hukuku bir yargı eylemi yerine bir emir eylemine yerleştirmek yanlıştır, sanki bu önemli bir fark yaratıyormuş gibi: Emir, yükümlülük için ve dolayısıyla da hukuk için ne gerekli ne de yeterlidir (ibid., fo. 14-5).

43 Molina'nın teorisinin mükemmel bir açıklaması için Schmutz 2001'e bakınız.

Doğal hukuk için durum farklıdır; doğal hukuk yalnızca "bir şeyin akla aykırı, uygunsuz ve rasyonel doğaya utanç verici olduğunu; ya da onurlu bir şekilde davranmak için gerekli ve tamamen yapılması gerektiğini dikte eden bir kavram ya da aklımızın ortaya çıkardığı bir eylemdir" (ibid., fo. 10, col. 2). Bu buyruğa uymayan bir şey yapmak günahtır ve günah, bir yasanın çiğnendiğini gösterir; dolayısıyla buyruğun kendisi bir yasadır. Salas, doğal hukuktan bir üstünün irade eyleminin izini kaldırma konusunda Vázquez'le hemfikirdir: Belli bir döneme ait bir hükümdarın söz konusu olmadığı açıktır; çünkü bizler doğal hukukla, böyle bir hükümdarın emredebileceği her şeyden tamamen bağımsız olarak yükümlüyüz, ama Tanrı da söz konusu değildir. Salas, tüm yasaların bizi zorunlu kılmak isteyen bir üstün irade eylemini içermesi gerektiği ve bu nedenle doğal hukukun Tanrı'nın iradesi olmadan zorunluluk getiremeyeceği görüşüne karşı, "ilk olarak, farzımuhal eğer dünyada Tanrı değil de insan olsaydı, yalan söylemek [yine] yanlış olacaktı: Dolayısıyla bazı yasalara aykırı olurdu; ama ortada Tanrı'nın iradesi olmazdı: Bu nedenle doğal hukuk Tanrı'nın iradesini içermez," diye karşı çıkar. Salas daha sonra Vitoria'nın ve özellikle de Soto'nun Tanrı'nın yasası tartışmalarını yönettiğini gördüğümüz aynı düşüncelerden bazılarını, ancak tam tersi bir sonuçla ortaya koyar. Dolayısıyla, Tanrı'nın böyle bir iradesinin bizi zorunlu kıldığını varsayarsak, bu irade ya zorunludur ya da ihtiyaridir. Eğer ihtiyari ise, o zaman bizi zorunlu kılmamayı dileyebilirdi; aslında bunu halihazırda da yapabilirdi: "ve böylece doğal hukukun her kuralından vazgeçebilir, hatta onu tamamen yürürlükten kaldırabilir ve tüm yapma ve yapmama eylemlerini, hatta Tanrı'dan nefreti bile meşru kılabilirdi" (ibid., fo. 11, col. 2). Tüm bunlar tamamen yanlıştır, ama öte yandan, ilk olarak, Tanrı'nın yarattıklarıyla ilgili herhangi bir zorunlu iradesinin varlığını varsaymak saçmadır; dahası, ikinci olarak, ortaya çıkan yükümlülüğün "ahlaki" olma niteliğinde olması için, zorunluluk iradesinin özgür bir irade olması gerekir. Salas, Tanrı'nın şu ya da bu yöndeki iradesini öne sürmek zorunda kalsaydı; Ockhamlı da dahil olmak üzere nominalistlerle birlikte hareket etmeyi ve bunu tamamen özgürce yapmayı, gördüğümüz gibi Soto da dahil olmak üzere "birkaç daha yeni" yazarla birlikte hareket etmeye ve Tanrı'nın zorunlu olarak bizi bizatihi iyi olan şeylere mecbur etmeyi irade ettiğini söylemeye tercih edeceğini söyler (ibid., disp. 5.iv, fo. 10, col. 2). Ne var ki meseleden tümüyle kaçınılmıştır, ama ilahi iradeyi doğal hukukun yükümlülüğünden tamamen çıkararak.

Ancak Salas böylece doğal hukukun yükümlülük getirme kapasitesini açıklamak gibi bir sorunla karşı karşıya kalır. Vázquez'in çok radikal çözümü, gördüğümüz gibi, doğal hukuku rasyonel doğanın kendisi haline getir-

mek ve böylece doğal hukukun, en azından birincil anlamıyla, hiç de zorunlu olmadığını reddetmekti: O bir kural veya standarttır, bir yasadan ziyade doğru olandır (*ius*). Salas, Aquinas'ın "rasyonel doğa" anlayışını ve doğal hukukta doğal temayüllerin rolünü üstü kapalı olarak reddetmesini paylaşır ve bunu Aquinas'ın doğrudan bir eleştirisinde açıkça ortaya koyar: "Herhangi bir pozitif ya da keyfî yasa olmaksızın tamamen akla dayanan her buyruk, doğal temayüle uygun şeyleri buyursun ya da buyurmasın, doğal olarak adlandırılmalıdır" (ibid., disp. 2.ii, fo. 35). Bununla birlikte, Salas rasyonel doğanın sadece doğal hukuk olduğunu öne sürerek Vázquez'i tamamen takip etmek istemez. Rasyonel doğanın, ondan eylem kuralları ve ilkeleri türetilebildiği ölçüde, mecazi olarak doğal yasa olarak adlandırılabileceğini kabul eder: "Ama ben sadece onun tam anlamıyla yasa olduğunu reddediyorum: çünkü yasa, tam anlamıyla, bir buyruk biçimidir: ama rasyonel doğa [...] bir buyruk değildir: dolayısıyla bir yasa değildir" (ibid., disp. 1.vi, fo. 10, col. 2). (Yukarıda gördüğümüz gibi Vázquez aslında bunu onaylamaktaydı.) Salas için doğal hukuk, daha geleneksel olarak, daha ziyade zihnin bir emridir. Bu emrin zorunlu karakterini müdafaa etmek üzere Salas eski bir ayrıma başvurur: *lex imperans* ("buyuran yasa", her zaman bir üstünün iradesini gerektirir) ve *lex indicans* ("ne yapılacağını gösteren yasa"); akıl ve doğal hukuk ikinci türdendir. Bununla birlikte, daha geniş anlamda "*lex indicans*ın, ancak bir eylemin doğru olması için zorunlu olarak uyulması gereken bir kural olduğu ölçüde ya da yükümlü kılma gücüne sahip olduğu ölçüde, gerçekten bir talimat ve buyruk" olduğunda ısrar eder (ibid., fo. 14, col. 1). Ona göre, herhangi bir beceride uyulması gereken kurallara "talimat" denir ve benzer şekilde ahlak alanında uyulması gereken kurallara da aynı isim verilir. Ancak bu, pozitif hukukun dayattığından farklı bir "yükümlülük" anlayışını savunmakla eşdeğer görünmektedir ve Salas böyle bir anlayışı asla doğrudan dile getirmez; dahası, hukukun bir tanımı olarak "kural"a yönelttiği eleştirinin ruhuna doğrudan aykırı görünmektedir.

Hem Vázquez hem de Salas'ın aksine Suárez, Thomist açıklamanın dört yasasını da kapsayacak tek bir hukuk kavramını müdafaa için kararlı bir girişimde bulunur. Hukukun yalnızca rasyonel yaratıklara özgü olduğu görüşünü paylaşır. Ancak bunun temelleri aklın kendisinden ziyade akla sahip olmanın sonuçlarında, yani aklın doğurduğu özgürlükte ve bunun gerektirdiği yönetimde yatar: "Gerçek anlamda hukuktan/yasadan bahsetmek [...] sadece rasyonel mahluklar için söz konusu olabilir: Çünkü hukuk sadece özgür doğası olana yöneltilebilir ve özgür eylemler dışında herhangi bir eylem onun konusunu teşkil etmez." Suárez ayrıca "akla sahip bir mahlukun, bir mahluk olduğu gerçeğinden hareketle, bir üstünün takdirine ve buyruğuna tabi

olduğunu; ve akla sahip olduğu için, *imperium* aracılığıyla ortaya çıkan ahlaki yönetime muktedir olduğunu" savunur (*Leg.* I, cap. 3, nn. 2-3). Suárez'e göre, özgür bireylerin ahlaki yönetiminin temel bir parçası olarak bu hukuk görüşü, hukukun esasen aklın bir eylemi olduğu şeklindeki Thomist pozisyonun terk edilmesini gerektirir. Hukukun yaptığı şeyin belirli bir eylemin ahlaki karakterini değiştirmek olduğu konusunda Vitoria ve Soto'yla hemfikirdir, böylece daha önce *ahlaki* olarak gerekli olmayan bir şey artık gerekli hale gelebilir; Salas'a göre, doğal olanın karşıtı olarak ahlaki bir gereklilik tam olarak bir yükümlülüktür. Bununla birlikte, bu yükümlü kılma iktidarının akılda değil iradede olduğunu savunur, "çünkü akıl yalnızca nesnenin kendisinde bulunan zorunluluğa işaret edebilir ve eğer nesnede bulunmuyorsa bunu ona aktaramaz; ancak irade daha önce nesnede bulunmayan bir zorunluluk verir ve örneğin adalet söz konusu olduğunda bir şeyi şu ya da bu kadar değerli kılar ve diğer erdemler söz konusu olduğunda, başka türlü kendiliğinden gerekli olmayan bir eylemi burada ve şimdi gerçekleştirmek gereklidir" (ibid., cap. 5). Dolayısıyla hukuk tümüyle, bir üstünün irade eylemini içerir: ama doğrudan şu ya da bu eylem için iradesini değil (çünkü, öyle bir iradenin Vitoria ve Soto'da olduğu gibi yükümlü kılma kapasitesi yoktur) tebaayı bu eylemi gerçekleştirmeye yükümlü kılma iradesini, ki bu tamamen farklıdır (ibid., cap. 4, nn. 8-9).

Tekraren ve buradan itibaren aşinalık kazanacağımız bir şekilde, Suárez'e göre bu, Thomistlerin tüm doğayı yöneten ebedi hukuk anlayışına son verir: Çünkü irrasyonel ve cansız yaratıklar "hareketlerini özgürce değil, doğanın zorunluluğuyla gerçekleştirirler". Sonuç olarak, terimin gerçek anlamında yasaya tabi değildirler ve olamazlar, "çünkü yasanın özelliği bir bağ ve ahlaki bir yükümlülük getirmektir; ancak bunu yalnızca akıl sahibi varlıklar yapabilir ve onlar bile tüm eylemlerinde değil, yalnızca özgürce yaptıklarında; çünkü tüm ahlaki varlık özgürlüğe bağlıdır" (ibid., II, cap. 2, nn. 10-1).[44] Ancak bu, Suárez'e doğal hukukla ilgili bir sorun verir, çünkü doğal hukukun emrettiği ve yasakladığı şeylerin özünde iyi ve özünde kötü olduğunu kabul eder. Yani, "ahlaki zorunluluk" herhangi bir irade eyleminden bağımsız olarak nesnelerinde zaten varmış gibi görünür. Dahası, bu iyilik ve kötülük doğal akıl tarafından erişilebilirdir, bu da doğal hukukun talimatlarını "doğal aklın emirleri" haline getirir. Suárez böylece diğer iki Cizvit'te geliştirilen akılcı pozisyonun çoğunu kabul eder; doğal hukukun buyrukları için bir temel olarak temayülleri reddederken o kadar keskin değildir, ancak Aquinas'ın doğal hukukun talimatlarına ilişkin kategorizasyonunun, çok sayıdaki içinden yalnızca biri olduğunu açık-

44 Bkz. Westerman 1997, bölüm. 3; Breiskorn 2001, 2010; Courtine 1999, bölüm. 4.

ça belirtir ve bu temayülleri "tamamen doğal" olarak değil, akıl tarafından "belirlenmiş ve yükseltilmiş" olarak düşünmemiz gerektiği nitelemesiyle sonlandırır (*Leg.* II, cap. 8, nn. 3-4).

Bununla birlikte, Suárez doğal hukukun tam anlamıyla bir hukuk olmadığını ya da *lex imperans*tan ziyade *lex indicans* gibi farklı bir anlamda bir hukuk olduğunu kabul etmek istemez. Ockhamlı'yı takip edenlerin doğal hukukun tamamen ilahi iradenin buyruğu olarak var olduğu ve bu nedenle Tanrı'nın iradesiyle ortadan kaldırılabileceği görüşünü de aynı şekilde reddeder. Bu nedenle bir yandan orta yol olarak tanımladığı ("ve bunu Aziz Thomas'ın görüşü ve ilahiyatçıların ortak görüşü olarak kabul ediyorum")şeyi seçer: "doğal hukuk sadece kötüyü ve iyiyi göstermez, buna ek olarak kötünün yasaklanmasını ve iyinin buyurulmasını içerir".[45] Ancak öte yandan, "Tanrı'nın bu iradesi, bu yasak ya da buyruk, doğal yasanın gözetilmesinde ya da ihlal edilmesinde yatan iyiliğin ve kötülüğün tüm gerekçesini oluşturmaz, ancak bu eylemlerde belirli bir zorunlu erdem ya da kötülük olduğunu varsayar ve bunlara ilahi yasanın özel yükümlülüğünü ekler". Bununla ilgili olarak Tanrı'nın doğal hukuk kurallarından vazgeçip vazgeçemeyeceği konusunda Suárez, Soto'ya yakın bir pozisyon alır, her ne kadar onun otoritesi, Kardinal Cajetan'ın *Prima Secundae*, Q. 100, a. 8'e dair yorumuyla aynı yerde olsa da: Tanrı rasyonel doğayı yaratmayı zorunlu olarak istememiş, ancak bir kez özgürce irade ettikten sonra, bu doğayla uyumlu olmayan şeyleri yasaklamayı zorunlu olarak istemiştir ki; aksini yapmak ilahi takdirin bir başarısızlığı olurdu ve onun iyiliğiyle tutarlı olmazdı (*Leg.* II, cap. 6, nn. 1-4, 7, 11, 23). Bu, genel olarak, Vitoria'nınkine oldukça benzeyen ve aynı endişeyi taşıyan değiştirilmiş bir iradeciliktir, ki Salas takdiriilahi argümanını hiç de nazik olmayan bir şekilde "gülünç" olarak tanımlamasıyla vurgulamıştır: "Çünkü Tanrı insanları günah işlemekten ve ebedi ya da geçici cezayı hak etmekten kurtarmak için bu yasaktan kaçınabilirdi ve bunu yaparken en akıllıca şekilde hareket eder ve iyiliğimizi mümkün olan en iyi şekilde sağlardı" (Salas, *Tract.* XIII, disp. 5.iv, fo. 76).

Özetle, bu yazarların üçü de hem doğal hukukun ahlaki bir yükümlülük getiren talimatlardan oluşan "buyurucu" bir hukuk olduğu fikrini hem de aynı zamanda onun sadece bir dizi buyruktan ibaret olmayıp, rasyonel doğa olarak anlaşılan insan doğasına özünde bağlı ve onun için gerekli olduğu fikrini yerleştirmeye çalışmaktadır. Salas, Suarez'in soruna getirdiği çözümü reddeder, ancak gördüğümüz gibi, genel olarak hukukun doğasını

45 Suárez'in bu iddiasını dayandırdığı otoritelerden biri, Vitoria'nın yukarıda Bölüm 14.2.2'de Vitoria'nın teorisinin iradeci unsurlarını incelerken belirttiğimiz *İnsanın Yükümlü Olduğu Şey Üzerine* adlı dersidir.

tartışırken savunduğundan farklı bir yükümlülük anlayışına dolaylı olarak başvurmadan kendisi de sorunu çözemez. Vázquez'in çözümü, doğal hukukun buyurucu yönünü kendi aklımızdan ziyade yalnızca Tanrı'nın aklına yerleştirmek ve bu yönün her halükarda doğal hukukun yalnızca ikincil bir anlamı olduğunu savunmaktı; birincil anlamıyla, doğal hukuk basitçe rasyonel doğanın kendisidir, tam anlamıyla bir *lex*ten ziyade bir *ius*tur. Ancak onun, doğal hukuku öncelikle iyilik yapmamızı ve kötülükten kaçınmamızı emreden bir hukuk olarak kurban etmesi diğer ikisi için de kabul edilemezdi.

14.3.2. Beşerî Hukuk ve Milletler Hukuku

Şimdi doğal hukuktan beşerî hukuka dönerek, bu üç yazarın da daha yenilikçi düşüncelerinin kaynağı olan *ius gentium* ile başlayabiliriz.[46] Vázquez burada da en özgün olanıdır. Vázquez, karakteristik bir entelektüel girişimle, doğal hukuk ile milletler hukuku arasındaki ilişki sorununu Thomist tartışmanın sınırlarından tamamen çıkarak ve bunun yerine adil ve dürüst eylemin değişmez kurallarıyla ilgilenen bir tür *ius* (hukuk veya hak; Connan keskin bir ayrım yapmaz) ile bunun yerine faydayla ilgilenen bir tür *ius* arasında ayrım yapan Fransız hümanist hukukçu François Connan'a (1508-1551) bakarak ele almıştır. Connan ilkinin *ius naturale*, ikincisinin ise *ius gentium* olduğunu öne sürmüştür. Vázquez ilkini, gördüğümüz gibi adil olan ve olmayanın birincil kuralı olan insan doğasının kendisinden başka bir şey olmayan kendi doğal *ius* anlayışına eşitler. İkincisi ise, "adil olanın ve olmayanın, erdemin ve günahın kuralı olmayan ve herhangi bir şeyi, tersi günah olacak şekilde emretmeyen, sadece bir şeyi yararlı, hatta onurlu olarak kullanma özgürlüğünü tanıyan şeydir: ama öyle bir şekilde ki, onu kullanmamak ya da başka bir şey kullanmak ahlaken yanlış değildir" (*Comm. STh.* disp. 157, cap. 3, fo. 53). O halde *ius gentium* bir yasa anlamında *ius* değil, yalnızca "bir ruhsat veya yetki" anlamında *ius*tur, "çünkü bu *ius*un anlamlarından biridir" (ibid.). Dolayısıyla, "*ius gentium* yalnızca bir izin ve kullanım yasasıdır" (ibid., fo. 54). Vázquez'in skolastik miras ile hukuki hümanist mirası yaratıcı bir şekilde birleştirmesi, *ius gentium*un şaşırtıcı derecede yeni ve çağdaşları için tehditkar bir açıklama ortaya çıkarmıştır: Milletler hukuku ayrı bir yasama alanı değil, doğal hukukun içine yerleştirilmiş bir izin alanıdır, bir dizi haktır ama yükümlülük değildir. Örneğin *ius gentium* uyarınca hiç kimse yasal olarak savaşa girmek zorunda değildir; sadece *girebilirler*, ancak girerlerse, doğal hukuk hiç kimsenin haklı bir neden olmaksızın öldürülmemesini emreder, tıpkı hiçbir bireyin bir

46 Beşerî hukuka ilişkin aşağıdaki açıklama, değişikliklerle birlikte Brett 2011, bölüm 3 ve 6'dan alınmıştır.

başkasını haklı bir neden olmaksızın öldürmemesini emrettiği gibi. Ülkeler arasındaki ilişkileri düzenleyen tek *hukuk* doğal hukuktur.

Hem Suárez hem de Salas bu düşünce tarzına karşı kapsamlı bir polemik yürütür.[47] Her ikisi de *ius gentium*un salt izin verici olduğunu kabul etmez. Her ikisi de *ius gentium*un tam anlamıyla bir yasa olduğunda ısrar eder, ama ne tür bir yasadır bu? Vitoria ve Soto'nun, *ius gentium*un bir anlamda doğal aklın bir uygulaması olduğu fikrini terk etmeden, *ius gentium*un pozitifliği konusunda nasıl ısrar etmeye başladıklarını zaten görmüştük. Aquinas'ın kafa karıştırıcı ifadelerini açıklığa kavuşturma bağlamında çalışmalarının neticesi, *ius gentium*un doğal akıl yürütme süreciyle oluşturulduğu fikrini korumak, ancak yine de hukuk statüsünün doğanın değil, insan uzlaşısının bir işlevi olduğunu ve bu nedenle doğal hukuktan ziyade pozitif olduğunu savunarak onu doğal hukuktan daha kesin bir şekilde ayırmak olmuştur. Buna karşın Salas ve Suárez, *ius gentium*un pozitifliğinin onun doğal aklın ürünü olamayacağını gerektirdiği konusunda Vitoria ve Soto'dan ayrılır. Suárez meselenin özünü *De Legibus*'un ikinci kitabında açıklamıştır (17. ve 19. başlıklar). Milletler hukuku doğal aklın bir uygulaması olamaz, çünkü öyle olsaydı doğal hukuk olurdu; yine, *ius gentium* rasyonel insan doğası için özünde gerekli olmayan şeyleri de içerdiğinden, bu doğru bir tutum olamaz; örneğin mülkiyetin paylaşımı, kölelik, savaş uygulaması ve benzeri şeyler (ibid., 17. başlık, n. 8). O halde, doğal hukuktan farklı olarak *ius gentium*un rasyonel bir yaratık için özünde gerekli olan ve dolayısıyla yalnızca doğal akıl tarafından keşfedilebilecek herhangi bir kural içeremeyeceği sonucuna varılmalıdır (ibid., n. 9). Pozitif mutabakatın temeli olan *ius gentium*un maddi içeriğinin kaynağı doğal akıl değil, *teamüldür*.[48]

Her iki yazar için de *ius gentium*un pozitif hukuk olduğu düşünüldüğünde, yasakoyucunun kim olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Burada Salas ve Suárez, *ius gentium*un içerdiği muhakemenin yalnızca bireyler tarafından yapılabileceği düşüncesindeki Soto'da eksik kalan, Vitoria'nın dünya toplumu anlayışının unsurlarını muhafaza etmişlerdir. Salas için yasakoyucu, "tüm milletler"dir (*omnes gentes*): "Bu hukuka milletler hukuku denmesinin sebebi, tüm milletlerin onu kullanmaları değil, onu, *onun müellifleri* olarak kullanmalarıdır" (*Tract.* XIII, disp. 2.iii, fo. 39; vurgu eklenmiştir). Salas, onların tek tek milletler olarak değil, tek bir topluluk halinde onun müellifleri olduklarını açıkça ortaya koymaktadır: "Çünkü tüm uluslar, tüm insan ırkından oluşan tek bir topluluk oluşturdukları ölçüde, fertlerini tüm insan ırkı için yararlı olan şeylere mecbur edebilirler" (ibid.). Ancak aynı pasaj,

47 Doyle 1999'da Vázquez ile olan karşıtlığa kısaca değinilmiştir; ayr. bkz. 2008, 127-30.

48 Örneğin, elçilerin dokunulmazlığı: Suárez, Leg. II, cap. 19, n. 7. Bkz. Tierney 2007.

*ius gentium*un Soto için olduğu gibi Salas için de hâlâ bireyleri yöneten bir hukuk olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Buna karşılık, Suárez'in *ius gentium*un iki anlamı arasında bir ayrım yapması iyi bilinen bir yeniliktir: biri "tüm halkların ve çeşitli milletlerin [*omnes populi et gentes variae*] kendi aralarında tutmaları gereken hukuk", diğeri ise "tek tek şehirlerin veya krallıkların kendi içlerinde uydukları hukuk", ancak yine de tüm şehir ve krallıkların –veya neredeyse tüm şehirlerin ve krallıkların– örtüştüğü hukuk (*Leg.* II, cap. 19, n. 8). İlki tam anlamıyla milletler hukukudur; ikincisi ise bir tür evrensel sivil hukuktur. Suárez, *ius gentium*'un gerçek anlamıyla var olmasının nedenini vermeye devam eder. Bu, insan ırkının "her zaman bir çeşit birliğe; sadece bir tür değil, aynı zamanda yarı-siyasi ve ahlaki bir birliğe de [...] sahip olduğu gerçeğinde yatmaktadır. Öyle ki, her mükemmel şehir, topluluk ya da krallık kendi içinde mükemmel bir topluluk olsa ve kendi üyelerinden oluşsa bile, yine de her biri bir anlamda bu evrensel topluluğun bir üyesidir" (ibid., n. 9). Dolayısıyla, tüm insan ırkının birliği konusunda Salas'la –ve aslında Vitoria'yla da– dil benzerliklerine rağmen, Suárez evrensel topluluğun sadece tek tek insanlardan, hatta *gent*lerden değil, ülkelerden oluştuğunu algılayarak derin bir farklılık göstermiştir. O halde, *ius gentium* bireyler arasında değil, ülkeler arasında bir yasadır ve Suárez eski anlayışta belirleyici bir değişikliğe işaret etmekte ve modern anlayışa yaklaşmaktadır; gerçi tarihsel olarak konuşsak da, bu anlayışın (belki de paradoksal bir şekilde) nihai olarak Thomas Hobbes'un doğal hukuk anlayışına dayanması daha muhtemeldir.[49]

14.3.3. Beşerî Hukuk: Sivil Hukuk ve Kilise Hukuku

Geriye sivil hukuk ve kilise hukuku anlamında beşerî hukuku tartışmak kalıyor. Burada, Vitoria ve Soto'nun aksine, incelemekte olduğumuz üç Cizvit ilahiyatçının düşüncesi, sivil topluluğun ve bu topluluğun hukukunun "ereğini" ya da ortak iyisini sadece bireysel ahlaki iyi açısından değil (Vitoria ve Soto bunu Aristotelesçi terimlerle hâlâ esbabımucibesinin önemli bir parçası olarak görüyordu), barış içinde bir arada yaşama açısından görme yönünde belirleyici bir eğilimle belirginleşmektedir. Gördüğümüz gibi, "saadet" doğal ve doğaüstü olmak üzere iki yönlüdür ve Soto'nun doğaüstünü sivil topluluğun olduğu kadar kilisenin de "ereği" olarak ortaya koyması sebebiyle Vitoria ile Soto ayrışmaktadırlar. Vázquez, Suárez ve Salas, sivil topluluğun doğal erekle sınırlandırılması gerektiği konusunda Vitoria'yla büyük ölçüde hemfikirdir. Suárez bu görüşü, ilahi lütfun işleyişiyle ilişkili olarak insan iradesinin özgürlüğüne dair tartışmalı sorunun çözümünde hem Dominiken

49 Bkz. Schröder 2000.

hem de Cizvit yazarlar tarafından geliştirilmeye başlanan "saf doğa" ilahiyatından açıkça yararlanarak ifade etmiştir. Orijinal fikir, yalnızca insan doğasının potansiyellerini daha iyi anlamak için varsayımsal olarak insanlığın fiilî halinin (*status*) doğaüstü yönlerini çekip çıkarmaktı. Ancak Suárez bunu bir adım daha ileri götürmüş ve insan doğasını *her* haliyle "tamamen doğal" olarak düşünmeye başlamıştır. Böylece, insan yaşamının nihai ereği üzerine yazdığı tezde Suárez, insanda doğaüstü ereği için doğal bir iştah olmadığını, çünkü bu erek için doğal bir potansiyel bulunmadığını ileri sürmüştür. "Tamamen doğal olarak" –yani *doğal olarak*– insan sadece doğal saadetin ereğine doğru sevk edilmektedir; doğaüstü saadete doğru sevk edilmesi bu doğaya *ilave edilen* bir şeydir.[50] Suárez bu teolojik duruşu siyasi iktidarın "sadece doğal" (*mere naturalis*) olduğunu ve bu nedenle, haricî bir münasebet dışında, gelecek yaşamın doğaüstü saadetini elinde bulundurmadığını ve bulunduramayacağını savunmak için kullanmıştır (*Leg.* III, cap. 11, nn. 4-5). Aynı şekilde, bu yaşamın ruhani saadetini de amaç edinmez, çünkü bu saadet özünde gelecekteki doğaüstü saadete yönelik bir temayüldür ve bu nedenle aynı şekilde sivil iktidarın kapsamı dışında kalır (ibid., n. 6). Ancak son olarak Suárez şu ifadeleriyle, Vitoria ile Soto'nun görüşlerinden ayrılır: "sivil yasama iktidarının, tamamen doğal olarak düşünüldüğünde bile, özünde ve *kendiliğinden* amaçlanan ereği, gelecek yaşamın doğal mutluluğu değildir ve hatta belirli kişiler olarak bireylerle ilgili olduğu ölçüde şimdiki yaşamın hale münasip mutluluğu bile değildir. Onun amacı daha ziyade, bakmakla yükümlü olduğu mükemmel insan topluluğunun ve böyle bir şehrin üyeleri olmaları bakımından fertlerinin doğal saadetidir; öyle ki bu şehirde barış ve adalet içinde, mallarının yeterliliğiyle ve bedensel yaşamlarının korunması ve rahatlığıyla yaşayabilsinler" (ibid., n. 7). Bu anlamda şehir, bireysel insan saadetinin içsel bir mekanı olmaktan ziyade gerekli bir koşulu olarak ortaya çıkar.

Ne Salas ne de Vázquez hukuk üzerine yorumlarında, sivil iktidarın ve daha genel olarak devletin işlevini açıklığa kavuşturmak için "saf doğa" ilahiyatını açıkça kullanmazlar. Bununla birlikte onlar da, Suárez'in "saf doğa" anlayışıyla murat ettiği, sivil iktidarın temelde tebaasının akıl ve irade gibi iç eylemleriyle değil, daha ziyade dış eylemleriyle ilgilendiği tezini paylaşmaktadırlar. Aquinas'ın *Prima Secundae*'de yasaları ele alırken ilahi hukukun gerekliliği için sunduğu gerekçede bu tutum için destek vardı: İnsan yargısı yalnızca dışsal hareketlerle ilgili olabilir ve bu nedenle

50 *Pura natura* üzerine klasik çalışmalar de Lubac'ın 1945 ve 1965 tarihli çalışmalarıdır. Bununla birlikte, bu kavram derin tartışmalara konu olmaya devam etmektedir ve tarihi de daha az tartışmalı değildir; *Revue Thomiste*'in 2001, cilt 101 sayısı bu konuya ayrılmıştır. De Lubac'ın Suárez'deki *pura natura* anlayışının siyasi sonuçları Courtine 1999, bölüm 2'de ele alınmıştır.

içsel eylemlerini düzenlemek için ilahi bir yasa ve ilahi bir yargıç gereklidir (*STh.* Ia.2.ae.91.a.4). Soto bu görüşü ilahi pozitif hukuku ele aldığı giriş bölümünde tekrarlamıştır, ancak bu görüş onun beşerî pozitif hukuku açıklamasının merkezinde yer almadığı gibi, bu hukukun "ereği" hususunda vardığı sonucu da etkilemez. Buna karşın, siyasi "topluluğun" yalnızca haricî eylemleri içerdiği görüşü, Suárez için (*Leg.* III, cap. 13, n. 3); "sivil iktidarın haricî olduğunu ve harici bir topluluğu yönetmek için emredildiğini" savunan Salas için (*Tract.* disp. 9.1, fo. 195, col. 2); ve "hukuk, tebaanın kendi anlayışına göre uymak zorunda olduğu bir üstünün buyruğudur; ve bu nedenle, rasyonel yaratıklar arasında insanın bedensel olması ona özgü olduğundan, üstlerine uyması gereken husus, bedensel ve dışsal konulardır [...] meleklerle paylaştığı içsel konular değil" (*Comm. STh.* disp. 160, cap. 2, fo. 71, col. 1) diyen Vázquez için kilit bir temadır.

Ancak tüm bu yazarlar "dışsal" eylemlere ilişkin bir niteleme eklemektedir. Kendi argümanlarına göre, hukuk yalnızca ahlaki eylemlere, yani özgür iradenin içsel bir eylemi olan seçimin sonucu olan eylemlere uygulanabilir. Suárez'in dediği gibi, dışsal bir insan eylemi "içsel bir eylem olmaksızın gerçekleşemez, çünkü dışsal eylem insani ve ahlaki niteliğini içsel eylemin ahlaki biçiminden alır [...] tıpkı bir insanın beden ve ruhtan oluşması gibi" (*Leg.* III, cap. 13, n. 1). O halde şehrin ve hukukunun dışsallığı temel tezi nasıl kurtarılabilir? Bu sorunun cevabını veren Vázquez'dir: beşerî hukuk dışsal eylemlere dahil olan irade eylemlerini *dolaylı olarak* emretmelidir ve emretmektedir, ancak salt içsel eylemleri emretmeye ihtiyacı yoktur ve emredemez (*Comm. STh.* disp., 160, cap. 3).[51] Bununla birlikte, bu yetki, aslında topluluğun hukukunun bireyin ahlaki yaşamına müdahale etmesini ve onu şekillendirmesini ve böylece ruhani olmasa bile en azından "doğal saadetini" etkilemesini gerektirir. Bu nedenle Vázquez, bazılarının düşündüğü gibi sivil/beşerî yasaların insanı sadece dışsal anlamda iyi yapmadığını yazmıştır: "Sivil/beşerî yasaları da dahil etseniz bile, tam anlamıyla hukuk olan kanunlar, erdem arzusuyla uygulandıklarında, insanı sadece dışsal olarak değil, içsel olarak da gerçek erdem, en azından ahlaki erdem açısından iyi yapar" (ibid., 92.a.1, fo. 16-7). Aynı şekilde Suárez de şehrin "ereği" tezinin, sivil hukukun vatandaşlarından talep ettiği tek erdemin, başkalarıyla olan dış ilişkilerimizi yöneten adalet erdemi olduğu görüşüne bir miktar makuliyet kazandırdığını kabul etmiştir (*Leg.* III, cap. 12, n. 3). Bununla birlikte, bu makullüğün aldatıcı olduğunda da ısrar etmiştir: Şehrin dışsal amacını güvence altına almak bütün erdemleri gerektirir ve

51 Krş. Salas, *Tract.* disp. 9.1, fo. 196, col. 2; Suárez, *Leg.* III, cap. 13, n. 9 (ancak Vázquez'den doğrudan alıntı yapmaz). Vázquez'in tutumu için daha ayrıntılı olarak bkz. Vereecke 1957, böl. 5.

"sivil yasalar iyi insanlar yaratmayı amaçlar, çünkü başka türlü iyi vatandaşlar yaratamazlar" (ibid., n. 8).

O halde üç yazar da Aristoteles'in yasaların "insanı iyi yaptığı" tezini bir anlamda güvence altına almaktadır, ancak bu Vitoria ve Soto'da olduğu gibi doğrudan değil dolaylıdır. Bu durum, onların insan hukukunun vicdani yükümlülüğünü tartışırken kullandıkları incelikli farklı yolu açıklayabilir. Bunun aksini savunmanın hem kilise iktidarından hem de sivil iktidardan gerçek yasama yetkisini alma konusunda "sapkınlarla" hemfikir olmak anlamına geldiği konusunda iki Dominikenle tamamen hemfikirdirler; çünkü Vázquez'in yazdığı gibi, "[sapkınlar] hükümdarların ülkelerin, iyi devletleri ve iyi hükümetleri için belirli kurallar koyabileceğini inkar etmezler; ancak tebaanın vicdanlarını bunlarla zorunlu kılabileceklerini inkar ederler" (*Comm. STh.* Disp. 158, cap. 2, fo. 61, col. 1). Bununla birlikte, Romalılar 13 onlar için aksini ortaya koymada hâlâ önemli olsa da, Dominiken selefleri̇nde uyandırdığı çağrışıma sahip değildir. Bunun yerine, Vitoria ve Soto'da bulamadığımız başka bir argüman kullanmaktadırlar, ki bu da doğal hukukun üstünlere itaat etme buyruğudur. İki Dominiken, Aquinas'tan hareketle, toplum içinde başkalarıyla birlikte yaşamaya yönelik bir doğal hukuk buyruğu olduğunu ve bundan sivil iktidarın ve yasalarının doğduğunu kesinlikle kabul etmektedir; ayrıca bu yasalar "belirlenme" yoluyla doğal hukuktan türetilmelidir. Bununla birlikte, beşerî hukuka itaat etme yükümlülüğünün doğrudan üstünlere itaat etmeye yönelik belirli bir doğal hukuk ilkesine dayandığını asla düşünmezler. Buna karşılık, bu, Cizvitlerin üçünde de bu merkezî bir temadır. Bu nedenle Vázquez, beşerî hukukun kendisini vicdan nezdinde yükümlü kılma gücünü savunur: yükümlülük "hükümdarın bir buyruğu ve talimatı eklenmeden tamamen doğal hukuktan kaynaklanmaz"; yine de "Aziz Thomas, insanlar tarafından konulan ve ikinci yoldan [yani 'tümdengelim' yerine 'belirleme' yoluyla] türetilen yasaların yalnızca hükümdarın iradesinden kaynaklandığını söylediğinde, yaptığı tek şey, bu konudaki yükümlülük ilkesini diğerine karşıt olarak belirlemekti; yoksa beşerî hukukun zeminini oluşturan, üstünlere itaat edilmesi gerektiğine dair doğal hukukun evrensel ilkesini dışlamamıştır" (ibid., disp. 154, cap. 3, fo. 41, col. 2). Gerson'un teziyle mücadele eden Salas, beşerî hukukun yükümlülüğünün ilahi hukukun yükümlülüğüne bağlı olduğu fikrine şiddetle karşı çıkar ve yukarıda doğal hukuk bağlamında geliştirdiğini gördüğümüz aynı akılcı açıklamaya başvurur. İlahi hukuk olmasaydı bile beşerî hukuk vicdanen zorunlu olacaktı, çünkü aklın buyruğu yine de hukuk oluşturacak ve vicdanı bağlayacaktı; dolayısıyla insan yasaları da öyle olacaktı, çünkü akıl onlara itaat edilmesi gerektiğini dikte edecekti. Aslında Tanrı üstünlerimize

ve onların yasalarına itaat etmemizi emretmektedir, fakat bunların bağlayıcı olması için Tanrı'nın buna ihtiyacı yoktur. Ancak bununla birlikte bu görüş, beşerî yasaların doğal hukuktan bağımsız olarak yükümlülük getiremeyeceğini gösterir ve özellikle insan üstünlerine ve insan yasalarına uymak için bir doğal hukuk buyruğu gerektirir (*Tract.* disp. 10.1, fo. 219, col. 2). Suárez, son olarak, meşru üstünlerin adil yasalarına itaat etmeyi hem ilahi hukuktan hem de doğal hukuk ilkesinden hareketle savunur.

O halde bu yazarların üçü de, tıpkı Vitoria ve Soto gibi, Aquinas'ın beşerî hukukun doğal hukuktan türetilmesine ilişkin ikinci tavrını, yani "belirleme" yöntemini, vicdani yükümlülük kapasitesini açıklamak amacıyla sağlamlaştırma ihtiyacı hissetmektedirler. Ancak bunu, beşerî hukukun ahlaki yaratıcılığında ısrar ederek değil, onu doğrudan topluluğun ahlaki "ereği" ile ilişkilendiren Romalılar 13'ün bir okumasıyla destekleyerek yaparlar. Aksine, "belirleme"nin olası ahlaki güvenilmezliğiyle, onu daha yüksek bir hukukun yükümlülüğüne daha sağlam bir şekilde dayandırarak mücadele ederler. Suárez, en azından, bu stratejinin doğasında var olan, sivil hukukun yükümlülüğünü ilahi ya da doğal hukukun yükümlülüğüne indirgeme, Gerson'un ve "sapkınların" konumunu terk etme ve hükümdarı kendi gerçek iktidarından mahrum bırakma tehdidi tehlikesinin farkındadır. Suárez bunun aslında böyle olmadığını, çünkü sivil hukukun, yükümlülüğün yakın sebebi olduğunu, onsuz var olamayacağını ve bu nedenle sadece sivil hukukun bir yükümlülüğünden bahsedilebileceğini savunur (*Leg.* III.21, n. 7). Dahası, meseleyi burada bırakmaz, Romalılar 13'ten gelen daha geleneksel argümanı ve vicdani yükümlülük olmaksızın ahlaki yönetimin imkansızlığına dair bir argümanı da ekler. Onun metnindeki endişe, bu yazarların bu bağlamda ilahi ya da doğal hukuka başvururken üzerinde yürüdükleri, bu hareketin başından beri korumak ve savunmakla ilgilendiği tüm beşerî iktidar ve hukuk alanını (Hıristiyan topluluğu) zayıflatmakla tehdit eden ince çizgiyi göstermektedir. Bir yanda krallığa ilişkin ilahi hak teorilerinin Kharybdis'i, diğer yanda ise devlete dair salt doğal hukuk teorisinin Skylla'sı belirmektedir.* Her iki durumda da skolastik ilahiyatçının ayırt edici sesi ve otoritesi kaybolmaktadır, ve kaybolacaktır da.

14.4. Sonuç

Yukarıda 14.1'de belirtildiği gibi, geç dönem skolastik hukuk felsefesi, hareketin tüm üyelerinin farklı şekillerde esasen bağlı oldukları daha geniş siyasi ve teolojik girişimden ayrı tutulamaz. Yine de bu bir felsefedir ve

---

* Kharybdis ve Skylla: Yunan mitolojisine göre dar bir su kanalının iki kıyısında yaşayan iki su canavarı. -çn

hareketin üyeleri Aquinas'ın metninde yeterince açık olmayan temel sorularla boğuşurken, söz konusu felsefi düşüncenin olağanüstü değerinin bir kısmını göstermeyi umuyorum: Hukuku "bir kural ve ölçü" olarak düşünmek nedir? Bu, hukukun yükümlü kılma talebiyle nasıl bağdaşır? İnsanları yöneten tüm "kuralları" kapsayacak tek bir "hukuk" anlayışı olabilir mi? Bir hukuk/yasa nasıl "doğal" olabilir? Doğal bir hukuk/yasa olduğunu varsayarsak, bunun pozitif hukukla ilişkisi tam olarak nedir? Pozitif hukuka itaat etme yükümlülüğümüzü açıklayan şey nedir? Bu, onların düşüncelerinin sınırları olmadığı anlamına gelmez. Farklı yazarlar arasındaki yoğun tartışma gerçekten de çok dar bir zeminde gerçekleşebilir. Örneğin, hukukun bir irade eylemi mi yoksa akıl eylemi mi olduğu ve bunun tam olarak hangi irade ya da akıl eylemi olabileceği konusundaki bitmek bilmeyen tartışmalar, onun bir irade ya da akıl eylemi olmayabileceği ihtimalini etkili bir şekilde dışlamaktadır. Alternatifler, örneğin gördüğümüz gibi, Salas tarafından pozitif hukukun yazılı niteliğine dair düşüncede dikkate alınmaktadır, ancak bunların hepsi yasamanın baskın psikolojik modeline geri çekilmektedir. Bu modelin kendisi, akıl ve iradenin "eylem"lerinin, bu şekilde sayılması gereken herhangi bir "eylem"in işaretleri olduğu, hem insani hem de ilahi bir faillik felsefesine ve ilahiyatına dayanır. Bu felsefe, on yedinci yüzyıl boyunca ve on sekizinci yüzyıla girilirken ciddi bir baskı altına girecek, aynı zamanda dayandığı hukuk felsefesine de meydan okuyacaktı.[52] Her halükarda bu durum söz konusu hukuki düşüncenin ne faydasını ne de değerini azaltmıştır. Aslında, tam da bizim gibi düşünmedikleri için, düşüncelerinin sınırları bizi kendi sınırlarımızı düşünmeye davet etmektedir.[53]

İleri Okumalar

Hem Vitoria hem de Soto hakkında uzun bölümler ve zengin bir bibliyografya içeren, Salamanca'nın ilk okulu hakkındaki en kapsamlı yeni çalışma Belda Plans 2000'dir. Hareketin Cizvit dönemi için Höpfl 2004 olağanüstüdür. Hamilton'ın (1963) eski çalışması hâlâ değerlidir; Skinner 1978, cilt 2 "Thomizm'in yeniden canlanması" hakkında mükemmel bir genel bakış içerir. Pagden (1982) Okul'u İspanya ve İspanyol Krallığı'nın Amerika'daki siyaseti bağlamında tartışmaktadır. İkinci skolastiğin tüm yazarları hakkında biyografik ve bibliyografik bilgi için okuyucu Schmutz (2008) tarafından düzenlenen mükemmel ve vazgeçilmez web sitesine başvurmalıdır.

52 Bu nokta Pink 2009'da belirtilmiştir.

53 Bu cildin editörlerine, bölümü büyük ölçüde geliştiren anlayışlı ve yararlı yorumları ve önerileri için ve Ben Slingo'ya konuyla ilgili keyifli sohbetlerimiz için teşekkür etmek isterim.

Burada tartışılan teorisyenlerle fert fert ilgili olarak, Vitoria'nın hukuk felsefesi üzerine en iyi çalışma Deckers 1991'dir; yakın tarihli mükemmel bir deneme derlemesi Bunge vd. 2011'dir. Bildiğim kadarıyla, tamamen Soto'ya adanmış yeni bir monografi yok; Carro 1967 ciddi şekilde eskimiş durumda. Vitoria ve Soto'yu Brett 1997'de (bölüm 4) tartışıyorum. Burada tartışılan üç Cizvit yazar arasında, bilinen ehemmiyetine rağmen, bildiğim kadarıyla Salas üzerine bir monografi yoktur. Vázquez'in hukuk teorisinin mükemmel bir incelemesi Vereecke 1957'de yer almaktadır. Suárez'in hukuk felsefesi konusunda katkılar içeren yakın tarihli makale derlemeleri arasında Doyle 2010, Schwartz 2012, Hill ve Lagerlund 2012 ve Bach vd. 2013 yer almaktadır. Brett 2011'de (birçok yerinde) Cizvit siyasi iktidar ve hukuk teorilerinin yönlerini tartışıyorum. Tierney 1997'de hem Vitoria hem de Suárez üzerine bölümler vardır.

Vitoria ve Soto'nun Paris'teki çalışmaları için bağlamsal arka plan, Villoslada 1938 ve Bataillon 1991 gibi iki eski ama hâlâ vazgeçilmez çalışmada bulunabilir. Reformasyonun daha geniş arka planı Skinner 1978, cilt 2'de tartışılmış ve Lutherci hukuk teorisinin mükemmel bir açıklaması Witte 2002'de verilmiştir. Daha sonraki dönem için Worcester 2008 ve Bamji vd. 2013, Cizvitlerin ve daha geniş anlamda Karşı-Reform'un kültürel ve siyasi ortamına genel bir bakış sunan derlemelerdir. Broggio 2009, on yedinci yüzyılın başlarında İsa Cemiyeti'nin akademik ve siyasi ortamı konusunda mükemmeldir; Tutino 2010 da Bağlılık Yemini tartışmasını çevreleyen ilahiyat ve siyaset konusunda aynı derecede mükemmeldir.

Epilog

ANTİKÇAĞ VE ORTAÇAĞ HUKUK DÜŞÜNCESİNİN MODERN HUKUK FELSEFESİNE BIRAKTIĞI MİRAS

Carrie-Ann Biondi
Türkçesi: *Ertuğrul Uzun*

Antikçağ ve Ortaçağ hukuk düşüncesinden gelen pek çok akım, modern hukuk felsefesindeki tartışmaların gidişatını yönlendirmeye devam ediyor. Son yüzyıllar, kökenleri antik Yunan, Roma ve Yakın Doğu'ya dayanan ve Ortaçağ döneminde İbrahimi inançların etkisiyle dönüşüme uğrayan hukuki kavram ve tartışmaları daha sofistike yollarla derinleştirmiş ve geliştirmiştir. Bu kitapta tartışılan doğal ya da ilahi hukuka karşı pozitif hukuk, akıl ve hukukun üstünlüğü, hakkaniyet ve kozmopolit evrensel hukuk gibi bazı temel hukuki kavramların kısa bir incelemesi, modern ve çağdaş hukuk felsefesi boyunca devam eden tarihsel bir seyri ortaya koymaktadır.

Antigone'nin üstün hukuku ile Kreon'un pozitif hukuku arasında dramatik bir şekilde tasvir edilen gerilim (bkz. bu kitabın 1. Bölümü), Sokrates ile bazı Sofistler arasında tekrarlanan karşılaşmalarda (bkz. bu kitabın 2. ve 3. Bölümleri) daha da keskinleşerek, yirminci yüzyılda hukuki pozitivistler ile ahlaki realistler arasındaki tartışmalarda en belirgin şekilde ortaya çıkmaya devam etmiştir. Önde gelen hukuki pozitivistler H.L.A. Hart (1907-1992), Hans Kelsen (1881-1973) ve Joseph Raz (1939-2022) ile onları eleştirenler (mesela John Finnis (b. 1940), Lon Fuller (1902–1978), Ronald Dworkin (1931–2013)) arasında onlarca yıl süren tartışmanın merkezinde "ayrılabilirlik tezi" ve hukukun otoritesinin kaynağı yer almaktadır.

Ayrılabilirlik tezi, hukukun ahlaki değerlendirmesine ilişkin iddiaları hukuki geçerliliğe ilişkin iddialardan ayırır. Yasalar "uygun biçimde çıkarılmışlarsa, anlamları açıksa ve bir sistemin kabul edilen tüm geçerlilik kriterlerini karşılıyorlarsa" geçerlidirler ve bireyler tarafından "ahlaki açıdan uygunsuz" olduklarına karar verilse bile geçerli oldukları için uyulmalıdırlar (Hart 1961, 203). Ahlaki gerekçelerle hangi yasalara uyulacağını ya da hangilerinin reddedileceğini seçmek –ki pozitivistler doğal hukuk teorisinin sonuçlarını böyle görürler– muazzam bir sosyal ve siyasi kargaşa yaratacaktır. Hart burada Thomas Hobbes (1588-1679), Jeremy Bentham (1748-1832) ve John Austin'den (1790-1859) etkilenmiştir ve bu isimlerin hepsi ciddi bir anarşi

korkusunda ortaklaşır. Hukuki pozitivizmin pırıltıları hukuki düşünce tarihi boyunca mevcuttur, ancak önde gelen ve etkili düşünürlerin modern devlet hakkında teori ürettikleri modern hukuk felsefesine kadar güçlü bir entelektüel dayanak kazanmamıştır. Dolayısıyla hukuki pozitivizm, Vestfalya devlet sisteminin yükselip kristalleşmesiyle ve toprak hakimiyeti bakımından büyük ve çok kültürlü devletlerin üstün duruma gelişiyle birlikte hızla gelişmiştir.[1] Bu siyasi oluşumlarda ahlaki açıdan hoşgörülü bir hukuki alanın yaratılması, John Stuart Mill'in (1806-1873) eylemleri başkalarına zarar vermediği sürece bireylerin rahat bırakılmasını gerektiren "zarar ilkesi"nin popülerliğini kolaylaştırmıştır (bkz. Mill 1985, böl. 1). Joel Feinberg'in dönüm noktası niteliğindeki *Harm to Others* [*Başka İnsanlara Zarar Vermek*] (Feinberg 1984) adlı eserinde incelediği zarar ilkesi, 150 yılı aşkın bir süredir Batı hukuk ve siyaset düşüncesinin temel taşlarından biri olmuştur.[2]

Hukuki otoritenin kaynağı da hukuki pozitivistleri ve onların ahlakçı eleştirmenlerini birbirinden ayırır. Pozitivistler otoriteyi bizzat hukukun egemenliğine dayandırırken, ahlakçılar otoriteyi evrensel ahlak, soyut siyasi ahlak ilkeleri veya dinî etik gibi daha üst düzey normatif ilkelere dayandırırlar. Bu mesele, Thomas Aquinas'ın (yak. 1226-1274) entelektüalizmi ile Ockhamlı William'ın (1280-1347) Aquinas'a yönelttiği ve daha sonra Jean Bodin'i (1530-1546) etkileyen iradeci eleştirisi arasındaki Ortaçağ çatışmasıyla derinden bağlantılıdır (bkz. bu kitapta 13. Bölüm). Entelektüalizm, yasanın otoritesinin, akıl tarafından kavranan ve gerekçelendirilen daha yüksek bir ahlaki yasayla uyumlu olmasında yattığını savunur. İradecilik ise, hukuki otoritenin, ister Tanrı, ister kral, isterse halk olsun, bir egemenin iradesinden kaynaklandığını savunur. Bu tartışma, on altıncı yüzyılda Dominikenler ile Cizvitler arasında hukukun otoritesinde aklın ve iradenin uygun rolü üzerine yapılan skolastik tartışmalarda (bkz. bu kitapta 14. Bölüm) ve yine Thomas Hobbes ve John Locke'un (1632-1704) rakip siyaset felsefelerinde sessiz bir biçimde ortaya çıkmaktadır (bkz. bu kitapta sırasıyla 8. Bölüm ve 5. Bölüm). John Austin'in pozitivist hukukbilimi, doğrudan Hobbes ve Bentham'ın "buyruk teorisi"ni takip eder; bu teoriye göre bir hükümdar tarafından verilen buyruklar, vatandaşların yasalara uymasını zorunlu kılar.[3] H.L.A. Hart, Austin'in buyruklara ilişkin görüşünü eleştirir

1 Bkz. Bu Külliyat'ın 8. Cilt 6. Bölümü, öz. 174.

2 Mill'in hukuk felsefesi hakkında daha fazla tartışma için bu Külliyat'ın 10. Cilt, 15. Bölümündeki Riley'e ve teorisinin hukuki pozitivizm ile uyumluluğu için Feinberg'e (1984, 5) bakınız.

3 Bkz. Austin 1967. Riley'nin Hobbes'un hukuk felsefesi üzerine bkz. bu Külliyat'ın 10. Cilt, 3. Bölümü; ve Lobban'ın Bentham ve Austin'in hukuk teorileri üzerine bkz. bu Külliyat'ın 8. Cilt, 6. Bölümü.

ancak daha sonra salt güçten farklı olarak otorite yönünde geliştirir.[4] Raz (1986, böl. 2) "içerikten bağımsız sebepler" ortaya koyarak irade teorisini daha da geliştirir ve hukukun itaat için nasıl "otorite sahibi sebepler" (Raz 1979) sağladığını açıklar.[5]

Çeşitli ahlak (özellikle de doğal hukuk) teorisyenleri, pozitivistlerin hukuki geçerliliğe ve hukukun kendi başına otoritesine yaptıkları vurguya, akıl yoluyla kavranan adalete ve ahlak temelindeki hukuki meşruiyete çağrıda bulunarak karşılık vermişlerdir. Genel olarak, hukuki pozitivizmle çatışan iki tür doğal hukuk teorisi vardır: maddi doğal hukuk (Aquinas ve Finnis tarafından savunulmaktadır; bkz. bu kitapta 12. Bölüm) ve usuli doğal hukuk (John Duns Scotus (1266-1308) ve Fuller tarafından savunulmaktadır; bkz. bu kitapta 13. Bölüm). Maddi teoriler doğrudan belirli değerleri teşvik etmeyi ve vatandaşları belirli bir ahlaki ilkeler dizisine göre iyiye doğru yönlendirmeyi amaçlarken, usuli doğal hukuk teorileri doğal hukukla tutarlı bir şekilde ahlaki açıdan adil hukuki süreçler tasarlamayı amaçlar. Bir usuli doğal hukuk teorisyeni olarak Fuller, bir şeyin hukuk sayılabilmesi için, "hukuk kuralları aracılığıyla ulaşılabilecek maddi amaç türlerini" sınırlayan "hukukun iç ahlakını" oluşturan sekiz ölçütü (ör. aleni olma, geriye dönük olmama vb.) karşılaması gerektiğini savunur (Fuller 1964, 4, 38-9).[6] Bu sekiz ölçüt, Thomizm veya Aristotelesçi mutlulukçuluk gibi temel ahlaki teorilerle uyumludur. Maddi doğal hukuk türleri teistik ve natüralist teoriler arasında daha da alt bölümlere ayrılabilir, ancak modern doğal hukuk teorilerinin çoğu teistik olmaktan ziyade natüralisttir (Jacques Maritain [1882-1973] ve Yves Simon [1903-1961] gibi neo-skolastik teoriler hariç). Aquinas, Aristotelesçi doğal teleolojiyi Katolik teolojisiyle bilinçli olarak birleştirmiştir (bkz. bu kitapta 12. Bölüm) ve hem Aristoteles hem de Aquinas, Hugo Grotius (1583-1645), Samuel Pufendorf (1632-1694), Gottfried Leibniz (1646-1716) ve Christian Wolff (1769-1754) dahil olmak üzere birçok erken modern doğal hukuk teorisyenine ilham vermiştir.[7] John Finnis (1980) gibi son dönem doğal hukuk teorisyenlerinde bu etki daha da doğrudan görülmektedir.[8] Finnis'e göre, hukukun gerçek

4 Bkz. Hart 1961. Hart'ın eleştirel pozitivizmi hakkında bkz. Postema'nın bu Külliyat'ın 11. Cilt, 7. Bölümü.

5 Raz'ın hukuk teorisi hakkında bkz. Postema'nın bu Külliyat'ın 11. Cilt, 8. Bölümü.

6 Fuller'in hukuk teorisi için bkz. Postema'nın bu Külliyat'ın 11. Cilt, 4. Bölümü.

7 Modern Avrupa doğal hukuk filozoflarına genel bir bakış için bkz. bu Külliyat'ın 9. Cilt, 1. Bölüm, 15-41'deki Scattola; ve ayrıca Grotius, Pufendorf ve Leibiz'in daha kapsamlı tartışması için bkz. bu Külliyat'ın 10. Cilt, 2., 5. ve 6. Bölümlerindeki Riley. Grotius, Pufendorf ve Leibniz'in daha kapsamlı tartışmaları için bkz. bu Külliyat'ın 2, 5 ve 6. Bölümleri.

8 Finnis'in hukuk teorisi hakkında bkz. Postema'nın bu Külliyat'ın 11. Cilt, 12. Bölüm, 547-62.

amacına hitap eden bir hukuk sistemi yaratmak için, insanlar için neyin iyi olduğuna bakmalıyız. Hukukun kolaylaştırması gereken insan yaşamının "temel iyileri" arasında yaşam, bilgi, oyun, estetik deneyim, arkadaşlık/sosyallik, pratik makuliyet ve "din" yer almaktadır (Finnis 1980, böl. 1 ve 4). Her türden doğal hukuk teorisyenleri, ahlaka aykırı pozitif yasalar ile yükümlülükler arasına bir ayraç koymak için ahlaki ilkelere başvurur ve sivil itaatsizliğin gerekçesi olarak "daha yüksek" bir ahlaki otoriteye atıfta bulunur. Böylece Bentham'ın "harfiyen itaat etmek; özgürce kınamak/eleştirmek" (Bentham 1838, 230) şeklindeki görüşüne karşı çıkarlar; elbette özgürce kınarlar, ancak yalnızca adaletsizlik seviyesi ahlakla belirlenmiş bir eşiğin altına düştüğünde harfiyen itaat ederler. Hukuki geçerlilik ile hukuki meşruiyet ayrımının biraz abartılı bir ikilik olduğunu belirtmek gerekir. Burada tartışılan hukuk filozoflarının birçoğu, hukuk sistemlerinde istikrar ve adalet kaygılarını bütünleştirmek için (ulaştıkları başarı derecesi aynı olmamakla birlikte) mücadele etmiştir.

Dworkin kendisini doğal hukuk teorisyeni olarak tanımlamasa da, hukuki pozitivizmin en keskin eleştirmenlerinden biri olmuştur. Yargılamaya yönelik kendine özgü "yorumcu" yaklaşımı, "zor davalarda" yargıçları, "siyasi ahlak ilkelerinin" "en iyi yorumuna" başvurmaya çağırır; nitekim bu ilkeler devletin hukuk sisteminin pozitif hukuktan daha geniş bir parçasını oluşturduğunu savunduğu (Dworkin1977, 1986). Dworkin, hukukun siyasi ahlakın temel bir değeri olarak bütünlüğü uygun bir şekilde somutlaştırdığını ve bunun da devletin koyduğu kuralların neden normatif güce sahip olduğunu açıkladığını savunur. Dworkin'in doğal hukuk teorisyenleriyle ortaklaştığı hususlar, pozitif hukukun kendinden menkul otoritesiyle yetinmekten duyulan memnuniyetsizlik ve hukuk sistemlerinin ahlaki iyiliğe doğru ilerlemesini ve adaletin gerekliliklerini yerine getirmesini sağlayan ahlaki tespitler yapmak için akla duyulan güvendir.[9]

Çoğunlukçu önyargılara veya diktatörlerin kaprislerine karşı bir siper olarak hukukta aklın rolü, antik Yunan düşüncesindeki "rasyonel düzen" ya da "doğru akıl"dan türer (bkz. bu kitabın 2-5. Bölümleri). Tarihsel olarak bu "akla başvurma", kral mutlakiyetçiliğine karşı geç skolastik ve erken modern direnişte yeniden ortaya çıkmıştır (bkz. bu kitapta 11-14. Bölümler). "İnsanlardan ziyade kanunlardan oluşan bir yönetime" sahip olmak, John Locke'un *Yönetim Üzerine İkinci İncelemesi*'nden (Locke 1980) James Madison'ın 49 nolu *Federalist* yazısına (Hamilton vd. 1961) ve John Rawls'un (1921-2002) "kamusal akıl" konusundaki tekrarlanan ısrarına (Rawls 1993, 1999) kadar modern hukuk düşüncesine yayılan uzun süreli

9 Dworkin'in hukuk teorisi hakkında bkz. Postema bu Külliyat'ın 11. Cilt, 9. Bölümü.

bir umut ışığı olmuştur. Locke, Aristoteles gibi "doğa durumu"ndaki insan hakkında nispeten iyimser bir görüşe sahip olsa da, rasyonel varlıkların bile yasaya ihtiyaç duyduğunu kabul eder, çünkü "[doğa yasasını] incelemek istemedikleri için cahil olmalarının yanı sıra çıkarları sebebiyle de önyargılı olan insanlar, iş kendi özel durumlarına uygulamaya gelince onu kendilerini bağlayan bir yasa olarak kabul etmeye yatkın değildirler" (Locke 1980, 66). Dolayısıyla, yerleşik ve tarafsız bir şekilde yönetilen bir hukuk kuralına ihtiyaç vardır. Rawls'a (1993, xv-xvii) göre benimsenebilecek kural türleri, çeşitli "kapsamlı iyi doktrinlerine" sahip "özgür ve eşit" vatandaşlar için adil ve makul bulunarak "kamusal akıl" koşullarını karşılayan kurallardır. Hem yurttaşların hem de iktidardaki politikacıların eylemleri üzerindeki kısıtlamanın türü ne olursa olsun –ister yapısal denge denetleme mekanizmaları isterse eylem sebebi sağlamaya ilişkin kurallar– bir "akıl" yönetimi/devleti aracılığıyla özel "tutkuların" zararlı etkilerini azaltma amacı (Hamilton vd. 1961, 317) süregelen bir amaç olmaya devam etmektedir.[10]

Hukukun üstünlüğü, insan sosyal yaşamının büyük çoğunluğu için geçerli olan genelliklere cevap verebilirken, olağandışı koşullar gerektirmesiyle bir yargıcın veya karar vermeye hukuken yetkili bir başkasının hakkaniyetli olması için akıl, deneyim ve bilgeliğin bir bileşimi gerekir. Aristoteles'in, hukukun zorunlu evrenselliğinin kusurunu telafi etmek için bir yargıcın kanunun lafzına aykırı adil bir karar vermesine izin veren hakkaniyet erdemi (*epieikeia*) (bkz. bu kitapta 4. Bölüm), daha sonra John Fortescue (yak. 1395-1479) ve Christopher St. German'ın (1460-1541) çalışmalarında yeniden ortaya çıkmıştır. Fortescue, doğal hukuk temelinde, yasama faaliyetlerinin doğal adalet ilkelerine tamamen uygun olması için kralın hakkaniyete uygun davranması gerektiğini savunur. German, olağandışı ve acil durumları esnek ve adil bir şekilde ele almak için geliştirilen ve Chancery Mahkemesi olarak bilinen İngiliz hakkaniyet (*equity*) mahkemelerinin varlığını savunur (bkz. Lobban'ın bu Külliyat'ta Cilt 8, 1. Bölümü). Usule ilişkin doğal hukuk teorisinde Fuller (1964, 64, 94), Aristoteles'in hem genel hukuk kurallarına hem de hukuk kurallarına çok katı veya mekanik bir bağlılıkla adalete en iyi şekilde hizmet edilemeyecek durumlar bakımından bağlama duyarlı yargıya duyulan ihtiyaca verdiği değeri hatırlatmaktadır.[11]

Hem eski hem de modern birçok hukuk teorisyeni hukuk sistemleri-

10 Federalist hukuk teorisi ve bu teorinin erken dönem Amerikan hukuku ve yargı pratiği üzerindeki etkisi hakkında bkz. Lobban'ın bu Külliyat'ın 8. Cilt, 5. Bölümü.

11 Roger Shiner (1994), Aristotelesçi hakkaniyet üzerine anlaşılır bir tartışmaya sahiptir ve bunu Hart ve Dworkin arasındaki hararetli çağdaş tartışmaya ustaca uygulayarak her iki yaklaşımın da sakıncalarından uzak durmaya çalışır.

ni de ele almıştır. Doğal ya da ilahi hukukun bir versiyonunu savunanlar bile tipik olarak evrenselci ahlaki hukukun, kendi pozitif hukuk sistemlerine sahip farklı devletlerin egemenliğine izin verdiğini düşünür. Bu, Roma hukukunda sistemleştirilen (bkz. bu kitapta 6. ve 10. Bölümler) ve daha sonraki skolastikler tarafından daha da geliştirilen (bkz. bu kitapta 14. Bölüm) "milletler hukuku" ya da "halklar[ın] hukuku"dur (*ius gentium*). Milletler hukuku, vatandaşlık bağına bakılmaksızın tüm insanların uyduğu ve mülkiyet, andlaşmalar ve savaşla ilgili uygulamaları düzenleyen doğal hukukla uyumlu bir hukuktur.[12] Bu tür uygulamalar, kökeni Bentham'ın 1789 tarihli *Ahlak ve Yasama İlkelerine Giriş* adlı eserinde bu ifadeyi kullanmasına dayandırılan, nispeten yeni bir alan olan "uluslararası hukuk"un belkemiği haline gelmiştir (Bobbitt 1996, 96). Bundan kısa bir süre sonra 1795'te Immanuel Kant (1724-1804), *Ebedi Barış*'ı (Kant 1983) yayınlayarak her devletin diğerlerinden bağımsız olduğunu, dolayısıyla yalnızca kendi vatandaşlarına karşı sorumlu olduğunu ve devletlerin diğer devletlerin iç işlerine karışma hakkı olmadığını savunarak milletler hukukunun devlet egemenliği yönünü savunacaktır. Bunları söylerken dayanağı, bir dünya devletinin "evrensel bir monarşiye" yol açacağı ve "despotizmin (özgürlük mezarlığında) tüm güçleri etkisiz hale getirerek getirdiği bir barış" sağlayacağıdır (ibid., 125). Vestfalya sisteminde devletler arasında savaş olsa da, bu durum, bu tür bir despotizmi engelleyebilecek bir uluslararası denge ve denetleme yapısının yokluğunda tek bir gücün egemen olabileceği bir dünyaya tercih edilir. Rawls (1999, 36, 86-87) Kant'ın rasyonel karşılıklı fayda için güçlü uluslararası işbirliği çağrısını yineler ama aynı zamanda bu amaca yönelik bir dünya devletinin cazibesine direnir.

Yine de, Birleşmiş Milletler'in kırılgan işleyişine aşina olan herkesin tanıklık edebileceği gibi, halkların hukuku ile evrensel ilkeler arasında ince bir çizgi vardır. Kant ve Rawls gibi teorisyenler küresel bir devlete karşı durabilir, ancak diğerleri evrenselci ahlak veya adalet ilkelerini ilk olarak Kinikler tarafından öngörülen kozmopolitanizm yönünde zorlamışlardır (bkz. bu kitapta 5. Bölüm). On dokuzuncu yüzyıldaki çeşitli işçi hareketlerinden günümüzün ulus-ötesi küresel adalet hareketlerine kadar, insani müdahale ve uluslararası ceza mahkemesi yoluyla evrensel insan onuru veya haklarının tanınması ve uygulanması için mücadele eden ve milletler hukukunun merkezinde yer alan devlet egemenliği ilkesine meydan okuyan gruplar mevcuttur.[13] Sinoplu Diogenes'i [Diyojen] (yak. M.Ö. 412-yak. M.Ö. 324) takip ederek kendisini bir "dünya vatandaşı" olarak gören Kıb-

12 Modern uluslararası hukukun kökeni genellikle Grotius'a dayandırılır; bunun için bkz. Riley'in uluslararası hukuku "Roma *ius gentium*unun modernleştirilmiş bir versiyonu" olarak tanımladığı bu Külliyat'ın 10. Cilt, 2. Bölüm, 12. Kısmı.

13 Devlet egemenliği ilkesine karşı direniş tartışması için bkz. Osiander 2001.

rıslı Zenon (yak. M.Ö. 334-yak. M.Ö. 262), uluslararası hukuk hakkındaki bu en çağdaş tartışmalarda kendisini pekala evinde hissedebilir (bkz. bu kitapta 2. Bölüm).

Antik ve Ortaçağ hukuk düşüncesinin modern ve çağdaş hukuk felsefesi üzerinde kalıcı bir etkisi olduğu açıktır. Bu etki ister doğal hukuk ya da Aristotelesçi hakkaniyet erdemi gibi doğrudan ilham yoluyla olsun, ister hukukun doğası ve normatifliği ile hukukun üstünlüğünün insan tutkularını kontrol altında tutmadaki rolüne ilişkin daha dolaylı ve genel kaygılar yoluyla olsun, hukuk düşüncesindeki tarihsel kaynaklar günümüzün hukuki, siyasi ve sosyal kurumlarının teori ve pratiğiyle ilgili olmaya devam etmektedir.

İleri Okumalar

Dennis Patterson, hukukun çeşitli alanları, düşünce ekolleri ve çağdaş hukuk felsefesindeki belirli konular hakkında tarihsel olarak da bilgilendirilmiş değerli ve özlü bir dizi bölüm sunmaktadır (bkz. Coleman ve Leiter 1996). Ayrıca, antik dönemden skolastik hukuk düşüncesinin modern ve çağdaş Batı hukuk felsefesini nasıl etkilediğine dair kapsamlı tartışmalar için bu Külliyat'ın 8. cildindeki Lobban, 10. cildindeki Riley ve 11. cildindeki Postema'ya bakınız.

Çağdaş doğal hukuk teorisinin mihenk taşlarından biri Finnis 1980'dir, ancak Fuller 1964, Ralph McInerny 1992, Germain Grisez 1965, Henry Veatch 1985 ve 1990 ve Jacques Maritain 1951'e de bakınız. Tarihsel ve çağdaş doğal hukuk teorisinin mükemmel bir incelemesi için Brian Bix 1996'ya bakınız; Bix ayrıca Dworkin'in yorumcu teorisini doğal hukuk/hukuki pozitivizm tartışmasının doğal hukuk tarafına yerleştirir.

Coleman ve Leiter 1996, pozitivizmin ilkelerinin kısa bir özetini sunmakta, Hart'ı bu hukuki düşünce ekolünün tarihsel yörüngesine yerleştirmekte ve Hart'ın teorisini Kelsen 1967 ve Raz 1979 ve 1986 gibi düşünürlerin hukuki pozitivizmi ile karşılaştırmaktadır. Postema, bu Külliyat'ın 11. Cilt, 7-9 ve 12. Bölümlerinde, Hart'ın hukuki pozitivizminin incelikli açıklamalarını, bu pozitivizmin uzantı ve uygulamalarını ve çeşitli doğal hukuk ve ahlaki gerçekçi kuramcılar tarafından Hart'ın yaklaşımına yöneltilen önemli eleştirileri sunmaktadır.

Bentham 1988, tarihsel olarak "milletler hukuku" olarak adlandırılan alanı teorileştirmenin bir yolu olarak "uluslararası hukuk" ifadesini ortaya atmış ve Kant 1983 bunu daha sofistike bir felsefi şekilde geliştirmiştir. O zamandan bu yana, uluslararası hukuk alanındaki çalışmalar, özellikle 1945 yılında Milletler Cemiyeti'nin yerine Birleşmiş Milletler'in kurulmasından bu yana muazzam

bir şekilde artmıştır. Steiner ve Alston 2000, özellikle insan haklarına odaklanarak uluslararası hukukun tarihi, belgeleri, sorunları ve tartışmalarıyla ilgili çok sayıda materyali yaklaşık 1500 sayfada bir araya getirmiştir.

KAYNAKÇA*

(Mahesh Ananth'ın yardımıyla hazırlanmıştır.)

Abelardus, bkz. Peter Abelard.

Adams, Marilyn McCord. 1987. *William Ockham.* 2 cilt. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

———. 1999. Ockham on Will, Nature, and Morality. *The Cambridge Companion to Ockham.* Ed. Paul Vincent Spade, 245–72. Cambridge: Cambridge University Press.

Adler, Mortimer. 1990. A Sound Moral Philosophy. *Reforming Education: The Opening of the American Mind.* Ed. Geraldine Van Doren, 254–62. New York, NY: Macmillan.

Aeschylus. Eumenides. Çev. Richmond Lattimore. *Aeschylus I.* Ed. David Grene ve Richmond Lattimore, 151–90. New York, NY: Random House, 1942. [Aiskhülos. Eumenidler. Çev. Yılmaz Onay. *Oreseita.* İstanbul: Mitos Boyut, 2010.]

Aesop. Fables. *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists.* Çev. Michael Gagarin ve Paul Woodruff, 145–9. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. [Aisopos. *Masallar (Bütün Ezop Masalları).* Çev. İo Çokona. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.]

Aiskhylos, bkz. Aeschylus.

Aisopos, bkz. Aesop.

Alcinous. Didaskalikos. *Alcinous. The Handbook of Platonism.* Çev. John Dillon. Oxford: Clarendon Press, 1997. (*Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon.* Ed. John Whittaker, çev. P. Louis. Paris: Budé, 1990.)

Aldama, J. A. 1938. Luis de Molina S.J. De spe: Comentario a la 2a 2ae, 17–22. *Archivo teologico Granadino* 1: 111–212.

Alden, Dauril. 1996. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond 1540–1750.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Alexander of Hales. Summa Fratris Alexandri. *Alexander of Hales: Summa Theologica, III.* Çev. Father of the College of St. Bonaventure. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1948.

Alfarabi. Attainment of Happiness. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle.* Çev. Muhsin Mahdi, 11–50. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002. [Farabi. *Mutluluğun Kazanılması.* Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.]

———. Book of Religion. *Alfarabi, The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts.* Çev. ve not. Charles E. Butterworth, 85–113. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001. [Fârâbi. *Kitabü'l-Mille – Din Üzerine.* Çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.]

———. Enumeration of the Sciences. *Alfarabi, The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts.* Çev. ve not. Charles E. Butterworth, 69–84. Ithaca, NY: Cornell

* Metin içerisinde Yunanca ve Latince isimler asıllarıyla (ve Türkçe sesletimleriyle) veya Türkçede yaygın kullanıldığı şekliyle karşılanmış ancak orijinal kaynakçadaki girdiler değiştirilmemiş, sadece metinde değiştirilmiş isimlerin kaynakçadaki karşılıklarına yollama yapılmıştır. Ör. Aiskhylos, bkz. Aeschylus. -yhn

University Press, 2001. [Farabi, *İhsa'ül-Ulûm – İlimlerin Sayımı.* Çev. Ahmet Ateş. İstanbul: M.E.B .Yayınları, 1990.]

———. *L'Harmonie Entre les Opinions de Platon et d'Aristote.* Ed. and çev. Fauzi Mitri Najjar and Dominique Mallet. Damascus: Institut Français de Damas, 1999.

———. Philosophy of Aristotle. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle.* Çev. Muhsin Mahdi, 69–130. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002. [Aristo Felsefesi. Çev. Hüseyin Atay, *Farabî'nin Üç Eseri.* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.]

———. Philosophy of Plato. In Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle. Çev. Muhsin Mahdi, 51–67. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002. [Eflatun Felsefesi. Çev. Hüseyin Atay. *Farabî'nin Üç Eseri.* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.]

———. Political Regime. In Alfarabi, The Political Writings: "Political Regime" and Other Texts. Çev. ve not. Charles E. Butterworth. Ithaca, NY: Cornell University Press, yayımlanacak. [*Es-Siyaset'ül-Medeniyye veya Mebadi'ul-Mevcudat.* Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.]

———. Principles of the Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City. *Al-Farabi on the Perfect State: Abū Nar al-Fārābī's Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila.* Göz. geç. metin. Ed. ve çev. Richard Walzer. Oxford: Clarendon, 1985. [*El-Medinetü'l-Fâzıla.* Çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.]

———. Selected Aphorisms. *Alfarabi, The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts.* Çev. ve not. Charles E. Butterworth, 1–67. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001. [Farabi. *Fusulü'l-Medeni – Siyaset Felsefesine Dair Görüşler.* Çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.]

———. Summary of Plato's Laws. *Alfarabi, The Political Writings: "Political Regime" and Other Texts.* Çev. and annot. Charles E. Butterworth. Ithaca, NY: Cornell University Press, forthcoming. [*Eflatun Kanunlarının Özeti.* Çev. Fahrettin Olguner. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985.]

Algra, Keimpe, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld ve Malcolm Schofield. 2000. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Alkinoos, bkz. Alcinous.

Allen, R. E. 1980. *Socrates and Legal Obligation.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Álvarez, Mariano. 2000. La omnipotencia de Dios y el principio de contradicción en Francisco Suárez. *Potentia Dei. L'omnipotencia divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII.* Ed. Guido Canzani ve diğ., 173–93. Milan: Franco Angeli.

Ambrose of Milan. *De Jacob and Vita Beata. PL* vol. 14.25.

———. De Officiis Ministrorum. Ambrose. *De Officiis.* Ed. ve çev. Ivor J. Davidson. Oxford: Oxford University Press, 2001.

———. Epistles. *The Letters of S. Ambrose, Bishop of Milan.* Oxford: James Parker, 1881.

Ambrosiaster. Expositions of Romans (In Epistulam ad Romanos). *Commentarius in Epistulas Paulinas.* Ed. Heinrich Josef Vogels. Viyana: Hoelder-Pichler-Tempsky, CSEL vol. 81.1.

Ambrosius, bkz. Ambrose of Milan.

Andrés, M. 1976. *La teólogía española en el siglo XVI.* Madrid: BAC.

Annas, Julia. 1981. *An Introduction to Plato's Republic.* Oxford: Clarendon.

———. 1989. Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property. *Philosophy Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*. Ed. Miriam Griffin and Jonathan Barnes, 151–73. Oxford: Clarendon.

———. 1993. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.

Anscombe, Elizabeth. 1958. Modern Moral Philosophy. *Philosophy* 33: 1–19.

Anselmo, B. 1943. Gli elementi di una giusta pace nella dottrina di Ludovico Molina S.J. *Civiltà Cattolica* 4: 307–16.

Antiphon. Truth. *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Ed. Michael Gagarin ve Paul Woodruff, 244–7. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Aristoteles, bkz. Aristotle.

Aristotle. Analytica Priora (Prior Analytics[/Birinci Çözümlemeler]). Çev. A. J. Jenkinson. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes, 39–113. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. [Aristoteles. *Birinci Çözümlemeler*. Çev. Ali Houshiary. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.]

———. Athênaiôn Politeia (Constitution of Athens[/Atinalıların Devleti]). Çev. F. G. Kenyon. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes, 2341–83. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. (Aristotle. *Constitution of Athens and Related Texts*. Ed. and çev. Kurt von Fritz ve Ernst Kapp. New York, NY: Hafner, 1950. Aristotle. *Constitution of the Athenians*. Ed. ve çev. P. J. Rhodes. Harmondsworth: Penguin, 1984.) [Türkçede farklı çevirilerden ör. Aristoteles, *Atinalıların Devleti*. Çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019; Çev. Oğuz Yarlıgaş. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.]

———. De Anima (On the Soul[/Ruh Üzerine]). Çev. J. A. Smith. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes, 641–92. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. [Türkçede farklı çevirilerden ör. Aristoteles, *Ruh Üzerine*. Çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018; Çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2019.]

———. De Caelo (On the Heavens[/Gökyüzü Üzerine]). Çev. J. A. Stocks. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes, 447–511. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. [Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.]

———. De Generatione Animalium (Generation of Animals[/Hayvanların Üremesi Üzerine]). Çev. A. Platt. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes, 1111–218. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

———. De Motu Animalium (Movement of Animals[/Hayvanların Hareketi Üzerine]). Çev. A. S. L. Farquharson. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes, 1087–96. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. [Türkçede farklı çeviriler arasında ör. Aristoteles. *Hayvanların Hareketi Üzerine*. Çev. H. Nur Beyaz Erkızan. Bursa: Sentez Yayınları, 2013.]

———. De Partibus Animalium (Parts of Animals[/Hayvanların Kısımları Üzerine]). Çev. W. Ogle. *The Complete Works of Aristotle. Ed. Jonathan Barnes*, 994–1086. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

———. Eudemian Ethics[/Eudemos'a Etik]. Çev. J. Solomon. The Complete Works of Aristotle. Ed. Jonathan Barnes, 1922–81. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. [Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.]

———. Magna Moralia. Çev. St. G. Stock. *The Complete Works of Aristotle.* Ed. Jonathan Barnes, 1868–921. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. [Aristoteles. *Magna Moralia.* Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.]

———. Metaphysics[/Metafizik]. Çev. W. D. Ross. *The Complete Works of Aristotle.* Ed. Jonathan Barnes, 1552–728. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. [Aristoteles. *Metafizik.* Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.]

———. Nicomachean Ethics[/Nikomakhos'a Etik]. Çev. W. D. Ross, göz. geç. J. O. Urmson. *The Complete Works of Aristotle.* Ed. Jonathan Barnes, 1729–867. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. [Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik.* Çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007.]

———. Physics[/Fizik]. Çev. R. P. Hardie ve R. K. Gaye. *The Complete Works of Aristotle.* Ed. Jonathan Barnes, 315–446. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. [Aristoteles. *Fizik.* Çev. Saffet Babür. İstanbul: YKY, 2005.]

———. Politics[/Politika]. Çev. B. Jowett. *The Complete Works of Aristotle.* Ed. Jonathan Barnes, 1986–2129. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. (*The Politics of Aristotle.* Çev. ve ed. E. Barker, göz. geç. R. F. Stalley. Oxford: Oxford University Press, 1995. *Aristotle Politics Books I and II.* Çev. ve ed. Trevor Saunders. New York, NY: Oxford University Press, 1995. *Aristotle. Politics: Books III and IV.* Çev. ve Ed. Richard Robinson. Oxford: Clarendon, 1995. *Aristotle. Politics Books V and VI.* Çev. ve Ed. David Keyt. Oxford: Clarendon, 1999. *Aristotle. Politics Books VII and VIII.* Ed. ve çev. Richard Kraut. Oxford: Clarendon, 1997. *The Politics of Aristotle*, 4 cilt. Ed. W. L. Newman. Oxford: Clarendon, 1887–1902.) [Aristoteles. *Politika.* Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000; *Politika.* Çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.]

———. Problemata (Problems[/Problemata Physica]). Çev. E. S. Forster. *The Complete Works of Aristotle.* Ed. Jonathan Barnes, 319–1527. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. [Aristoteles. *Problemata Physica.* Çev. Oğuz Özügül. Islık Yayınları: İstanbul, 2016.]

———. Rhetoric[/Retorik]. Çev. W. Rhys Roberts. *The Complete Works of Aristotle.* Ed. Jonathan Barnes, 2152–269. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. [Aristoteles. *Retorik.* Çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019; *Retorik.* Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: YKY, 1998.]

——— (sahte). Rhetoric to Alexander [İskender'e Retorik]. Çev. E. S. Forster. *The Complete Works of Aristotle.* Ed. Jonathan Barnes, 2270–315. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

———. Sophistici Elenchi (Sophistical Refutations[/Sofistçe Çürütmeler]). Çev. W. A. Pickard-Cambridge. *The Complete Works of Aristotle.* Ed. Jonathan Barnes, 278–314. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. [Aristoteles. Sofistçe Çürütmeler. Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.]

——— (sahte). To Alexander on Kingship [İskender'e Krallık Üzerine]. Çev. S. M. Stern. *Aristotle on the World State.* Londra: Bruno Cassirer, 1968.

———. Topics [Topikler]. Çev. W. A. Pickard-Cambridge. In The Complete Works of

---

* Metin içerisinde Yunanca ve Latince isimler asıllarıyla (ve Türkçe sesletimleriyle) veya Türkçede yaygın kullanıldığı şekliyle karşılanmış ancak orijinal kaynakçadaki girdiler değiştirilmemiş, sadece metinde değiştirilmiş isimlerin kaynakçadaki karşılıklarına yollama yapılmıştır. Ör. Aiskhylos, bkz. Aeschylus. -yhn

Aristotle. Ed. Jonathan Barnes, 167–277. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. [Aristoteles, *Organon V Topikler.* Çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: M.E.B Yayınları, 1989.]

Arnaoutoglou, Ilias. 1998. *Ancient Greek Laws: A Sourcebook.* Londra ve New York, NY: Routledge.

Assmann, Jan. 1996. *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten.* Münih: Carl Hanser.

———. 1997. *Moses the Egyptian: the Memory of Egypt in Western Monotheism.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 2002. *The Mind of Egypt.* Çev. A. Jenkins. New York, NY: Henry Holt Metropolitan.

Assmann, Jan, Bernd Janowski ve Michael Welker, ed. 1998. *Gerechtigkeit: Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen.* Münih: Wilhelm Fink.

Astrain, Antonio. 1902–1925. *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España.* Madrid: Sucesores de Rivadeneryra.

Athenaeus. Deipnosophistae. *The Deipnosophists.* Çev. Charles Burton Gulick, 7 cilt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927–1941.

Athenaios, bkz. Athenaeus.

Atkins, E. M. ve R. J. Dodaro, ed. 2001. *Augustine: Political Writings.* Cambridge: Cambridge University Press.

Atkins, Margaret. 2000. Cicero. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought.* Ed. Christopher Rowe and Malcolm Schofield, 477–516. Cambridge: Cambridge University Press.

Augustine of Hippo. Confessionum Libri Tredecim. *Confessions.* Çev. Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press, 1991. [Augustinus. İtiraflar. Çev.Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı, 2010.

———. Contra Academicos. *Against the Academics.* Çev. Peter King. Indianapolis, IN: Hackett, 1995.

———. Contra Faustum Manichaeum (Against Faustus the Manichean). Çev. R. Stothert. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church,* C. 4. Ed. P. Schaff, 151–345. New York, NY: The Christian Literature Co., 1886–1888.

———. De Bono Conjugali (On the Good Marriage). *PL* C. 40.20.

———. De Civitate Dei. *The City of God against the Pagans.* Çev. R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

———. De Diversis Quaestionibus. *PL* C. 40.2.

———. De Libero Arbitrio. *On Free Choice of the Will.* Çev. T. Williams. Indianapolis, IN: Hackett, 1993.

———. De Opere Monachorum. *PL* C. 40.27.

———. De Praedestinatione Sanctorum (On the Predestinations of Saints). Çev. R. E. Wallis. *Basic Writings of Saint Augustine.* Ed. W. Oates, vol. 1, 775–817. New York, NY: Random House, 1948.

———. De Trinitate. *The Trinity.* Çev. Stephen McKenna. Washington, DC: Catholic University of America, 1963.

———. De Vera Religione (On True Religion). *Augustine: Earlier Writings.* Çev. J. H. S. Burleigh, 218–83. Londra: SCM Press, 1953.

———. Enarratione in Psalmos. *PL* vol. 36.11 and 37.11.
———. Epistolae. *PL* vol. 33.9.
———. In Ioannis Evangelium Tractatus. *Homilies on the Gospel of John.* Çev. J. W. Rettig. Washington, DC: Catholic University of America, 1988–1995.
———. Sermones. *PL* C. 46.13 and 47.12.
———. Soliloquia (Soliloquies). Çev. C. C. Starbuck. *Basic Writings of Saint Augustine.* Ed. W. Oates, vol. 1, 257–97. New York, NY: Random House, 1948.
Augustinus, bkz. Augustine of Hippo.
Austin, John. 1832. *The Province of Jurisprudence Determined and the Uses of Jurisprudence.* Londra: John Murray [*Hukukun Belirlenmiş Alanı.* Çev. Ülker Yükselbaba, Saim Üye, Umut Koloş, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015.].
Auxerreli William, bkz. William of Auxerre.
Avalos, Hector. 1995. Legal and Social Institutions in Canaan and Ancient Israel. *Civilizations of the Ancient Near East.* Ed. Jack M. Sasson, 615–31. New York, NY: Simon & Schuster Macmillan.
Averroes (Ibn Rushd). *Averroes' Commentary on Plato's Republic*[/*Platon'un Devlet'i Üzerine Şerh* (*Cevâmiu siyâseti Eflâtûn*)]. Çev. E. I. J. Rosenthal. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. (*Averroes on Plato's Republic.* Çev. Ralph Lerner. 1974. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974.) [İbn Rüşd. *Siyasete Dair Temel Bilgiler.* Çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020.]
———. *The Book of the Decisive Treatise, Determining the Connection Between the Law and Wisdom and Epistle Dedicatory.* Çev. Charles E. Butterworth. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2001. [İbn Rüşd. *Faslü'l-Makâl Felsefe-Din İlişkisi.* Çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 2022.]
———. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaid* (The Legal Interpreter's Beginning and the Mediator's Ending). Ed. 'Abd al-alīm Muammad 'Abd al-alīm and 'Abd al-Ramān asan Mamūd. Cairo: Dār al-Kutub al-adītha, 1975. [İbn Rüşd. *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l Muktesid – Mezhepler Arası Mukayeseli İslam Hukuku.* 3 cilt. Ed. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.]
———. *Averroès, Commentaire Moyen à la Rhétorique d'Aristote, Édition critique du texte arabe et traduction française.* 3 cilt. Ed. and çev. Maroun Aouad. Paris: Vrin, 2002.
Avicenna (Ibn Sīnā). La Métaphysique (al-Ilāhiyyāt). 3 Vols. Çev. George Chehata Anawati. Montreal: Institut d'Études Médiévales, 1952.
———. Risāla fī Aqsām al-'Ulūm al-'Aqliyya (Epistle on the Division of the Intellectual Sciences). *Tis' Rasā'il* (Nine Epistles), 104–18. Kahire, 1908 [İbn Sina. Aklî Bilimlerin Bölümleri. Çev. Ahmet Kamil Cihan. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 207-217; Hasan Akkanat. İbn Sina'nın Aklî Bilimlerinin Bölümleri Adlı Risalesinin Çevirisi ve İncelemesi. *Dinî Araştırmalar* 31 (2008), 195-23].
———. Kitāb al-Shifā', al-Ilāhiyyāt (Book of Healing: Metaphysics). Ed. al-Ab Qanawātī and Sa'īd Zāyid. Cairo: al-Hai'a al-'Āmma li Shu'ūn al-Ma ābi' al-Amīriyya, 1960. [İbn Sînâ. *Kitabu'ş-Şifâ – Metafizik.* Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.]
———. Kitāb al-Shifā', al-abī 'iyyāt, al-Nafs (Book of Healing, Physical [Sciences], The Soul). Ed. al-Ab al-Duktūr Gūrg al-Qanawātī and Sa'īd Zāyid. Cairo: al-Hai'a al-Miriyya al-'Āmma li-al-Kitāb, 1975.
Axelrod, Robert. 1985. *The Evolution of Cooperation.* New York, NY: Basic.

Ayers, Michael. 1981. Locke versus Aristotle on Natural Kinds. *The Journal of Philosophy* 78/5: 247–72.

Badawī, 'Abd al-Ramān, ed. 1959. Arisūālīs, al-Khaāba, al-Tarjama al-'Arabiyya al-Qadīma (Aristotle, Rhetoric, The Old Arabic Translation). Cairo: Maktabat al-Nah□a al-Miriyya.

Bach, Oliver, ve diğ., ed. 2013. *"Auctoritas Omnium Legum": Francisco Suárez' De Legibus Zwischen Theologie, Philosophie, und Jurisprudenz.* Stuttgart, Bad Canstatt: Frommann- Holzboog.

Bagnall, R. 1987. Church, State and Divorce in Late Roman Egypt. *Florilegium Columbianum: Essays in Honour of P.O. Kristeller.* Ed. K.L. Selig ve R. Somerville, 41–61. New York, NY: Italica.

Bainton, Ronald, H. 1930. The Immoralities of the Patriarchs According to the Exegesis of the Late Middle Ages and Reformation. *Harvard Theological Review* 23: 39–49.

Bamji, Alexander, ve diğ., ed. 2013. *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation.* Aldershot: Ashate.

Banateanu, Anne. 2001. *La Théorie Stoïcienne de l'amitié: Essai de Reconstruction.* Fribourg: Cerf, Editions Universitaires de Fribourg.

Barker, Ernest. 1918. *Greek Political Theory.* Londra: Methuen.

———. 1931. The Life of Aristotle and the Composition and Structure of the Politics. *Classical Review* 45: 162–72.

———. 1946. *The Politics of Aristotle.* Oxford: Oxford University Press.

———. 1959. *The Political Thought of Plato and Aristotle.* New York, NY: Dover.

Barnes, Jonathan, ed. 1984. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Barnes, Timothy D. 1981. *Constantine and Eusebius.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Barnett, Randy. 1998. *The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law.* Oxford: Oxford University Press.

Bataillon, Marcel. 1991. *Érasme et l'Espagne.* 3. basım. Geneva: Droz.

Bauman, Richard A. 1971. *Lawyers in Roman Republican Politics: A Study of Roman Jurists in their Political Setting, 316–82 B.C.* Münih: Beck.

———. 2000. *Human Rights in Ancient Rome.* Londra: Routledge.

Bava Mesia [Bava Metsia]. *Tractate Bava Mesia.* Çev. Jacob Neusner. Atlanta, GA: Scholars, 1990.

Belda Plans, Juan. 2000. *La Escuela de Salamanca y la renovacion de la teología en el siglo XVI.* Madrid: BAC maior.

Beltrán de Heredia, Vicente. 1931a. El maestro Domingo (Francisco) de Soto en la Universidad de Alcalá. *Ciencia tomista* 43: 357–573.

———. 1931b. El maestro Domingo (Francisco) de Soto en la Universidad de Alcalá. *Ciencia tomista* 44: 28–51.

———. 1932. El maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda. *Ciencia tomista* 45: 35–49.

———. 1934. *Francisco de Vitoria: Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás.* 6 cilt. Salamanca: Editorial San Esteban.

———. 1938. El maestro Domingo de Soto, Catedrático de Vísperas en la Universidad de Salamanca. *Ciencia tomista* 57: 38–67, 281–302.

———. 1960. *Domingo de Soto: Estudio Biográfico Documentado.* Salamanca: Biblioteca de teologos espanoles.

Bentham, Jeremy. 1838. A Fragment on Government. *The Works of Jeremy Bentham.* Ed. John Bowring. Edinburgh: Stevenson and Co.

———. 1843. *Anarchical Fallacies.* Edinburgh: Bowring.

———. 1988. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* Amherst, NY: Prometheus Press. [*Ahlak ve Yasamanın İlkeleri,* Çev.: Ömer Saruhanlıoğlu, Uğur Kaşif Boyacı, İstanbul: Litera Yayınları, 2017.]

Berman, Harold J. 1983. *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition.* Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Hukuk ve Devrim – Batı Hukuk Geleneğinin Oluşumu.* Çev. Kıvılcım Turanlı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.]

Bernal, Martin. 1987. *Black Athena. Vol. 1: The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985.* Brunswick, NJ: Rutgers University Press. [*Kara Atena – Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İma Edildi? (1785-1985).* Çev. Özcan Buze. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2016.]

Bernard of Chartres. Commentary on the Timaeus. *The Glosae Super Platonem of Bernard of Chartres.* Ed. Paul E. Dutton. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991.

Bett, Richard. 2012. Did the Stoics Invent Human Rights? *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume.* Ed. Rachana Kamtekar, 149–69. Oxford: Oxford University Press.

Beuchot, Mauricio. 1996. *Historia de la filosofia en el Mexico Colonial.* Barcelona: Herder.

Birks, P., ed. 1989. *New Perspectives in the Roman Law of Property.* Oxford: Clarendon.

Birley, Anthony Richard. 1966. *Marcus Aurelius.* Londra: Eyre & Spottiswoode.

———. 1987. *Marcus Aurelius: A Biography.* New Haven, CT: Yale University Press.

Bix, Brian. 1996. Natural Law Theory. *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory.* Ed. Dennis Patterson, 223–40. Malden, MA: Blackwell Publishers.

Black, Antony. 1992. *Political Thought in Europe, 1250–1450.* Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2001. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Blum, Paul Richard. 1998. *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie: Typen des Philosophierens in der Neuzeit.* Stuttgart: Franz Steiner.

Bobbitt, Philip. 1996. Public International Law. *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory.* Ed. Dennis Patterson, 96–112. Malden, MA: Blackwell Publishers.

Bobonich, Christopher. 1992. Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's Laws. *Classical Quarterly* 41: 365–88.

———. 1994. Akrasia and Agency in Plato's Laws and Republic. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76: 3–36.

———. 1995. The Virtues of Ordinary People in Plato's Statesman. *Reading the Statesman: Proceedings of III Symposium Platonicum.* Ed. Christopher Rowe, 313–29. Sankt Augustin: Acadamia.

———. 2002. *Utopia Recast: Plato's Later Political Philosophy.* Oxford: Oxford University Press.

Bobzien, Susanne. 1998. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy.* Oxford: Oxford University Press.

Bodin, Jean. Six Books of the Commonwealth (Les Six Livres de la Republique). *The Six*

Books of a Commonweale. Ed. K. D. McRae. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962. (Kısmi çev. Jean Bodin. *On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth.* Ed. and çev. Julian H. Franklin. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.)

Boecker, Hans Jochen. 1980. *Law and the Administration of Justice in the Old Testament.* Minneapolis, MN: Augusburg Publishing House.

Boegehold, Alan L. et al. 1995. *The Lawcourts at Athens: Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia.* Princeton, NJ: The American School of Classical Studies at Athens.

Boegehold, Alan L. ve Adele C. Scafuro, ed. 1994. *Athenian Identity and Civic Ideology.* Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.

Boehner, Philotheus. 1958. *Collected Articles on Ockham.* Ed. Eligius M. Buytaert. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute.

Bonner, Gerald. 1986. *St. Augustine of Hippo, Life and Controversies.* 2. baskı. Norwich: Canterbury.

Borkowski, Andrew ve Paul du Plessis. 2005. *Textbook on Roman Law.* 3. baskı. Oxford: Oxford University Press.

Boureau, A. 1992. Droit et Théologie au XIIIe Siècle. *Annales ESC* 47.6: 1113–25.

Bourke, Vernon. 1960. *The Pocket Aquinas.* New York, NY: Washington Square Press.

———. 1968. *History of Ethics.* Garden City, NY: Doubleday and Company.

Bowe, Gabriel. 1955. *The Origins of Political Authority: an Essay in Catholic Political Philosophy.* Dublin: Clonmore and Reynolds.

Bowman, Alan K. 1989. *Egypt After the Pharaohs: 322 B.C.–A.D. 642: From Alexander to the Arab Conquest.* Berkeley, CA: University of California Press.

Brandwood, Leonard. 1990. *The Chronology of Plato's Dialogues.* Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1992. Stylometry and Chronology. *The Cambridge Companion to Plato.* Ed. Richard Kraut, 90–120. Cambridge: Cambridge University Press.

Branham, R. Bracht ve Marie-Odile Goulet-Cazé. 1996. *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy.* Berkeley, CA: University of California Press.

Breasted, James. 1906–1907. *Ancient Records of Egypt.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Brett, Annabel. 1997. *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2000. Authority, Reason, and the Self-Definition of Theologians in the Spanish "Second Scholastic." *Forms of the Medieval in the Renaissance.* Ed. George Tucker, 63–90. Charlottesville, VA: Rookwood Press.

———. 2011. *Changes of State: Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Brewer, Douglas J. ve Emily Teeter. 1999. *Egypt and the Egyptians.* Cambridge: Cambridge University Press.

Briant, Pierre. 2002. *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire.* Çev. P. T. Daniels. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Brickhouse, Thomas C. ve Nicholas D. Smith. 1989. *Socrates on Trial.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. 1994. *Plato's Socrates.* New York, NY: Oxford University Press.

———. 2000. *The Philosophy of Socrates.* Boulder, CO: Westview Press.

———. 2002. *The Trial and Execution of Socrates: Sources and Controversies.* Oxford: Oxford University Press.
Breiskorn, Norbert. 2001. Lex Aeterna. *Die Ordnung der Praxis.* Ed. Grunert ve Seelmann, 49–73. Tubingen: Niemeyer.
———. 2010. Lex and Ius bei Francisco Suarez. *Lex und Ius.* Ed. Fidora ve diğ., 429–64. Stuttgart- Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.
Broggio, Paolo. 2009. *La Teologia e la Politica.* Florence: Olschki.
Brower, Jeffrey ve Kevin Guilfoyle. 2004. *The Cambridge Companion to Abelard.* Cambridge: Cambridge University Press.
Brown, Eric. 2009. The Emergence of Natural Law and the Cosmopolis. *The Cambridge Companion to American Political Thought.* Ed. Stephen Salkever, 331–63. New York, NY: Cambridge University Press.
Brown, Peter. 1967. *Augustine of Hippo, A Biography.* Londra: Faber.
———. 1972. *Religion and Society in the Age of St. Augustine.* Londra: Faber.
———. 1989. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity.* Londra: Faber.
Browning, Robert. 1971. *Justinian and Theodora.* Washington, DC: Praeger.
Brufau Prats, Jaime. 1988. *La Escuela de Salamanca ante el Descubrimiento del Nuevo Mundo.* Salamanca: Editorial San Esteban.
———, ed. 2000. *Domingo de Soto: Relecciones y Opúsculas.* Salamanca: Editorial San Esteban.
Brundage, James A. 1995. *Medieval Canon Law.* Londra: Longman.
Buckland, W. W. 1931. *The Main Institutions of Roman Law.* Cambridge: Cambridge University Press.
———. 1939. *Studies in the Glossators of the Roman Law.* Cambridge: Cambridge University Press.
Buckland, W. W. ve Peter G. Stein. 1975. *Textbook of Roman Law from Augustus to Justinian.* 3. baskı. Cambridge: Cambridge University Press.
Bunge, Kirsten, ve diğ., ed. 2011. *Die Normativität des Rechts bie Francisco de Vitoria.* Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.
Bürge, Alfons. 1999. *Römisches Privatrecht: Rechtsdenken und Gesellschaftliche Verankerung; eine Einführung.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Burns, J. H, ed. 1988. *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350–c. 1450.* Cambridge: Cambridge University Press.
Burns, J. P. 1980. *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace.* Paris: Etudes Augustiniennes.
Burns, John, and Thomas Izbicki, eds. 1997. Conciliarism and Papalism. Cambridge: Cambridge University Press.
Burns, Tony. 1998. Aristotle and Natural Law. *History of Political Thought* 19: 142–66.
———. 2011. *Aristotle and Natural Law.* Londra: Continuum.
Burnyeat, M. F. 1984. The Sceptic in His Place and Time. *Philosophy in History.* Ed. R. Rorty, J. B. Schneewind ve Q. Skinner, 225–54. Cambridge: Cambridge University Press.
Butterworth, Charles E. 2000. *The Political Teaching of Avicenna.* Topoi 19: 35–44.
Calcidius. *Platonis Timaeus* (*Commentary on Plato's Timaeus*). Ed. J. H. Waszink. Londra: Warburg Institute, 1962. (*Timaeus. A Calcidio translatus commentarioque instructus.* Ed. J. H. Waszink. Londra ve Leiden; Warburg Institute ve Brill, 1975.)
Canning, Joseph. 1996. *A History of Medieval Political Thought, 300–1450.* New York, NY:

Routledge.
Carey, Christopher. 1996. Nomos in Athenian Rhetoric and Oratory. *Journal of Hellenic Studies* 116: 33–46.
———. 1997. *Trials from Classical Athens*. New York, NY: Routledge.
Carlyle, R. W. ve A. J. A. Carlyle. 1936. *History of Mediaeval Political Theory in the West*. New York, NY: Barnes and Noble.
Carro, Venancio, ed. 1967. *Domingo de Soto y su Doctrina Juridical*. Madrid: CISC.
———. 1950. *La Controversias Teólogico-Juristas en el Siglo XVI*. Salamanca: Universidad Salamanca.
———. 1966. *Los Postulados Teológico-Jurídicos de Bartolomé de las Casas. Sus Aciertos, sus Olvidos y sus Fallas, ante los Maestros Franciso de Vitoria y Domingo de Soto*. Seville: Escuela de Estudios Hispanoamericanos/CSIC.
Cartledge, Paul. 1997. Introduction to Hiero. *Xenophon, Hiero the Tyrant and Other Treatises*. Çev. Robin Waterfield, vii–xx, 3–6. Londra: Penguin.
Cartledge, Paul ve Matt Edge. 2009. "Rights," Individuals, and Communities in Ancient Greece. A *Companion to Greek and Roman Political Thought*. Ed. Ryan K. Balot, 149–63. Oxford: Blackwell.
Cartledge, Paul, Paul Millett ve Stephen Todd. 1990. *Nomos: Essays in Athenian Law, Politics, and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
Charlton, David. 1988. *Weakness of Will*. Oxford: Basil Blackwell.
Chartresli Bernard, bkz. Bernard of Chartres.
Chartresli Thierry, bkz. Thierry of Chartres.
Cherniss, H. 1957. The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues. *American Journal of Philology* 78: 225–66.
Christ, Matthew R. 1998. *The Litigious Athenian*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
Chroust, Anton-Hermann. 1946. *The Philosophy of Law from St. Augustine to St. Thomas Aquinas*. The New Scholasticism 20: 26–71.
Cicero. De Finibus. *On Moral Ends*. Ed. Julia Annas, çev. Raphael Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. (*M. Tulli Ciceronis De Finibus Bonorum et Malorum*. Ed. L. D. Reynolds. Oxford: Oxford University Press, 1998.) [*İyi ve Kötü Şeylerin Gayeleri Üzerine*. Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.]
———. De Inventione (On Invention). *Cicero II*. Çev. H. M. Hubbell, 1–346. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1949.
———. De Legibus (On the Laws). Cicero. *On the Commonwealth and On the* Laws. Ed. ve çev. James E. G. Zetzel, 105–75. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. (*M. Tulli Ciceronis De Legibus*. Ed. Konrat Ziegler, göz. geç. W. Goerler. Freiburg: Ploetz, 1979.) [*Yasalar Üzerine*. Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.]
———. *De Natura Deorum*. Ed. ve çev. H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.
———. De Officiis. Cicero. *On Duties*. Ed. ve çev. M. T. Griffin ve E. M. Atkins. New York, NY: Cambridge University Press, 1991. (M. Tulli Ciceronis De Officiis. Ed. Michael Winterbottom. Oxford: Oxford University Press, 1994.) [*Yükümlülükler Üzerine*. Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.]
———. De Re Publica (On the Commonwealth). *Cicero. On the Commonwealth and On the*

Laws. Ed. ve çev. James E. G. Zetzel, 1–103. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. (*M. Tulli Ciceronis De Re Publica*. Ed. C. Ziegler. Leipzig: Teubner, 1969.) [*Devlet Üzerine*. Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: İthaki, 2014.]

———. *Letters to Atticus*. Çev. E. O. Winstedt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962–1967. (Çev. D. R. Shackleton Bailey. Harmondsworth: Penguin, 1978.)

———. *Tusculan Disputations*. Çev. J. E. King. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.

Clanchy, Michael T. 1996. *Abelard: A Medieval Life*. Oxford: Blackwell.

Clark, Gillian. 1993. *Women in Late Antiquity, Pagan and Christian Lifestyles*. Oxford: Oxford University Press.

Clement of Alexander. Stromateis. *Clemens Alexandrinus. Stromata*. 3 cilt. Ed. Otto Stahlin ve Ludwig Fruchtel. Berlin: Akademie Verlag, 1970. (Bu eserden alınan Stoik parçalar şurada bulunmaktadır: *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 4 cilt. Ed. J. von Arnim. Leipzig: Teubner, 1924.)

Cohen, Abraham. 1995. *Everyman's Talmud: The Major Teachings of the Rabbinic Sages*. New York, NY: Schocken.

Cohen, David. 1991. *Law, Sexuality and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1995. *Law, Violence and Community in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, Edward E. 2000. *The Athenian Nation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Coing, Helmut, ed. 1973. *Handbuch der Quellen und Literatur der Neueren Europäischen Privatrechtsgeschichte. I. Mittelalter (1100–1500). Die Gelehrten Rechte und die Gesetzgebung*. Münih: Beck.

Colaiaco, James A. 2001. *Socrates against Athens: Philosophy on Trial*. Londra: Routledge.

Coleman, Janet. 1992. *Ancient and Medieval Memories. Studies in the Reconstruction of the Past*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1994. The Christian Platonism of St Augustine. *Platonism and the English Imagination*. Ed. Anna Baldwin and Sarah Hutton, 27–37. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2000. *A History of Political Thought from Ancient Greece to Early Christianity*. 2 cilt. Oxford: Blackwell.

Coleman, Jules ve Brian Leiter. 1996. Legal Positivism. *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*. Ed. Dennis Patterson, 241–60. Malden, MA: Blackwell Publishers.

Colish, Marcia. 1985. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Medieval Ages*. Leiden: Brill.

Connolly, William E. 1993. *The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality*. Londra: Verso.

Cooper, John. 1999. Notes on Xenophon's Socrates In *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Ed. John Cooper, 3–28. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Cooper, John ve J. F. Procopé. 1995. *Seneca. Moral and Political Essays*. New York, NY: Cambridge University Press.

Copleston, Frederick. 1957. *A History of Philosophy. Vol. 2: Medieval Philosophy*. Westminster: Newman.

———. 1961. *Medieval Philosophy*. New York, NY: Harper.

———. 1965. Copleston ve Bertrand Russell. 1948 BBC Third Programme Debate: The

Existence of God. *A Modern Introduction to Philosophy.* Göz. geç. baskı. Ed. Paul Edwards ve Arthur Pap, 474–81. New York, NY: The Free Press.

———. 1974. *A History of Medieval Philosophy.* New York, NY: Harper and Row.

Corbin, Henri. 1964. *Histoire de la Philosophie Islamique: 1. Des Origines jusqu'à la Mort d'Averroës (1198).* Seyyed Hosseïn Nasr ve Osman Yahya ile birlikte. Paris: Gallimard.

Coulson, Noel James. 1964. *A History of Islamic Law.* Edinburgh: University Press.

Courtine, Jean-François. 1999. *Nature et Empire de la Loi. Études Suaréziennes.* Paris: Vrin-E-HESS.

Courtois, C. 1985. *Les Vandales et L'Afrique.* Paris: Presses Universitaires de France.

Covell, Charles. 1992. *The Defence of Natural Law.* New York, NY: Macmillan.

Cranfield, C. E. B. 1970. St. Paul and the Law. *New Testament Issues.* Ed. Richard A. Batey, 148–72. New York, NY: Harper & Row.

Crawford, M. H. 1996. *Roman Statutes.* Londra: Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London.

Cristiani, Marta. 1976. La Notion de Loi dans le "De Praedestinatione" de Jean Scot. *Studi Medievali* 17.1: 81–114.

Critias [?]. Sisyphus Fragment. *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists.* Ed. Michael Gagarin and Paul Woodruff, 260–2. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Crook, John. 1967. *Law and Life of Rome.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cross, Richard. 1998. *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision.* Oxford: Oxford University Press.

———. 1999. *Duns Scotus.* New York, NY: Oxford University Press.

Crowe, Michael B. 1977. *The Changing Profile of Natural Law.* The Hague: Nijohoff.

Curren, Randall R. 2000. *Aristotle on the Necessity of Public Education.* Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Daube, David. 1969. *Roman Law: Linguistic, Social, and Philosophical Aspects.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

———. 1981. *Ancient Jewish Law.* Leiden: Brill.

Davidson, Ivor J. 2001. *Ambrose. De Officiis.* Oxford: Oxford University Press.

Deckers, Daniel. 1991. *Gerechtigkeit und Recht. Eine Historisch-Kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546).* Freiburg: Universitätverlag.

Decleva Caizzi, Fernanda. 1996. Pirroniani ed Accademici nel III secolo a.C. *Aspects de la Philosophie Hellénistique.* Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique 32: 147–83.

DeFilippo, Joseph G. ve Philip T. Mitsis. 1994. Socrates and Stoic Natural Law. *The Socratic Movement.* Ed. Paul A. Vander Waerdt, 252–71. Ithaca, NY: Cornell University Press.

De Gandillac, Maurice. 1975. Intention et Loi dans l'Ethique d'Abélard. *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable.* Ed. Centre national de la recherche scientifique, 585–608. Paris: CNRS.

De Lubac, Henri. 1946. *Surnaturel: Études Historiques.* Paris: Aubier.

———. 1965. *Augustinisme et Théologie Moderne.* Paris: Aubier.

Demos, Raphael. 1964. A Fallacy in Plato's Republic? *Philosophical Review* 73: 395–98.

Demosthenes. Against Aphobus (Orations 27–29). *Demosthenes* IV. Ed. ve çev. A. T. Murray, 1–123. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.

———. Against Leptines (Oration 20). *Demosthenes I.* Ed. ve çev. J. H. Vince, 485–603. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930.

———. Against Timocrates. (Oration 24). *Demosthenes III.* Ed. ve çev. J. H. Vince, 370–511. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

D'Entreves, Alexander P. 1970. *Natural Law.* Göz. geç. 2. baskı. Londra: Hutchinson. [1961 tarihli baskının Türkçesi: *Doğal Hukuk – Hukuk Felsefesine Bir Giriş.* Çev. Furkan Kararmaz. İstanbul: Zoe, 2023.]

De Romilly, J. 1971. *The Law in Greek Thought.* Paris: Les Belles Lettres.

———. 1991. *The Great Sophists in Periclean Athens.* Oxford: Oxford University Press.

Derrett, J. Duncan M. 1970. *Law in the New Testament.* Londra: Darton, Longman ve Todd.

De Salvo, L. 1993. Nolo Munera Ista (Aug. Sermo 355,3): Eredità e Donazioni in Agostino. *Atti dell' Accademia Romanistica Costantiniana IX, 1989, convegno internazionale:* 139–86.

Dewan, Lawrence. 2002. Jean Porter on Natural Law: Thomistic Notes. *The Thomist* 66: 275–309.

Díez-Alegría, José M. 1951. *El Desarrollo de la Doctrina de la ley Naturale en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591: Estudio Histórico y Textos Inéditos.* Barcelona: Consejo superior de investigaciones científicas.

Dillon, John. 1977. *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Dio Chrysostom. Orationes. *Dio Chrysostom.* Çev. J. W. Cohoon. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971–1986.

Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum (Lives of the Philosophers). *Diogenes Laertius I* ve *II.* Çev. R. D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925. [*Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri.* Çev. Candan Şentuna. İstanbul: YKY, 2015.]

Diogenes of Oenoanda. Fragments. *Diogenes Oenoandensis.* Ed. C. W. Chilton. Leipzig: Teubner, 1967.

Dion Khrysostomos, bkz. Dio Chrysostom.

Dod, Bernard G. 1982. Aristoteles Latinus. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600.* Ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny ve Jan Pinborg, 45–79. Cambridge: Cambridge University Press.

Dodd, C. H. 1953. *New Testament Studies.* Manchester: University of Manchester Press.

Dodds, E. R. 1959. *Plato. Gorgias.* Oxford: Oxford University Press.

Donagan, Alan. 1982. Thomas Aquinas on Human Action. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy.* Ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny ve Jan Pinborg, 642–54. Cambridge: Cambridge University Press.

Doyle, John P. 1991–1992. Francisco Suárez: On Preaching the Gospel to People Like the American Indians. *Fordham International Law Journal* 15: 879–951.

———. 1999. Francisco Suárez on the Law of Nations. *Religion and International Law.* Ed. Mark W. Janis ve Carolyn Evans, 103–20. Lahey-Londra: Nijhoff.

———. 2001. Francisco Suárez SJ on Human Rights. *Menschenrechte: Rechte und Pflichten in Ost und West, Band 9.* Ed. Konrad Wegmann, 105–32. Münster: LIT.

———. 2010. *Collected Studies on Francisco Suarez.* Ed. Victor M. Salas. Leuven: Leuven University Press.

Driver, Godfrey Rolles ve John C. Miles, eds. ve çev. 1935. *The Assyrian Laws.* Oxford:

Clarendon Press.
———, eds. ve çev. 1960. *The Babylonian Laws.* Oxford: Clarendon.
Driver, S. R. 1902. *A Critical and Exegetical Commentary to Deuteronomy.* 3. baskı. Edinburgh: T & T Clark.
Dronke, Peter. 1988. *A History of Twelfth-Century Western Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.
Düll, Rudolf. 1972. Seneca Iurisconsultus. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt.* Ed. Hildegard Temporini ve Wolfgang Haase, II 15: 365–380. Berlin: de Gruyter.
Dumont, Paul. 1936. *Liberté Humaine et Concours Divin d'après Suárez.* Paris: Beauchesne.
Duns Scotus, John. *God and Creatures; the Quodlibetal Questions.* Giriş, notlar ve lugatçeyle birlikte çev. Felix Alluntis ve Allan B. Wolter. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.
———. Ordinatio III ve IV. *On the Will and Morality.* Çev. Allan B. Wolter. Ed. William A. Frank. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1997.
———. *Philosophical Writings.* Giriş ve çev. Allan B. Wolter. Indianapolis, IN: Hackett Pub. Co., 1987.
———. Reportatio Parisiensis. *Opera Omnia. Editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem.* Ed. L. Wadding, C. 11. Paris: L. Vives, 1891.
Dutton, Paul E., ed. 1991. *The Glosae Super Platonem of Bernard of Chartres.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
Dvornik, Francis. 1966. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy,* 2 cilt. Washington, DC: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.
Dworkin, Ronald. 1977. *Taking Rights Seriously.* Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Hakları Ciddiye Almak.* Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.]
———. 1986. Law's Empire. Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Hukukun Hükümranlığı.* Çev. Ertuğrul Uzun, İstanbul: Nora Kitap, 2018.]
Dyke, Andrew R. 2004. *A Commentary on Cicero, De Legibus.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
Dyson, R. W., ed. 2002. *Aquinas: Political Writings.* Cambridge: Cambridge University Press.
Eder, Walter. 1991. Who Rules? Power and Participation in Athens and Rome. *City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy.* Ed. Anthony Molho, Kurt Raaflaub ve Julia Emlen, 169–96. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
Eissfeldt, O. 1975a. The Hebrew Kingdom. *The Cambridge Ancient History.* C. 2. Kısım 2. Ed. I. E. S. Edwards, C. J. Gladd, N. G. L. Hammond ve E. Sollberger, 537–605. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 1975b. Palestine in the Time of the Nineteenth Century. *The Cambridge Ancient History.* C. 2, Kısım. 2. Ed. I. E. S. Edwards, C. J. Gladd, N. G. L. Hammond ve E. Sollberger, 307–37. Cambridge: Cambridge University Press.
Elon, Menachem. 1994. *Jewish Law: History, Sources, Principles,* 4 cilt. Çev. Bernard Auerbach ve Melvin J. Sykes. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America.
Elster, Marianne. 2003. *Die Gesetze der Mittleren Römischen Republik: Text und Kommentar.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Engberg-Pedersen, Troels. 1990. Stoic Philosophy and the Concept of the Person. *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy.* Ed. Christopher Gill, 109–35. Oxford: Clarendon.

Epiktetos, bkz. Epictetus.
Epictetus. Dissertationes (Discourses). Epictetus. *The Discourses as Reported by Arrian, and Fragments.* Ed. ve çev. W. A. Oldfather, 2 cilt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.
———. Enchiridion (Handbook). *Epictetus. The Discourses as Reported by Arrian, and Fragments.* Ed. ve çev. W. A. Oldfather, C. 2, 479–537. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925. [Epiktetos. *El Kitabı – Enchiridion.* Çev. Sibel Eraltan. Lotus Yayınevi, 2020.]
Epikuros, bkz. Epicurus.
Epicurus. De Natura. *Epicuro: Opere.* 2. baskı. Ed. Graziano Arrighetti, 119–37. Turin: Giulio Einaudi Editore, 1973. (*The Epicurus Reader.* Çev. ve ed. Brad Inwood ve L. P. Gerson, 75–7. Indianapolis, IN: Hackett, 1994.)
———. Kuriai Doxai. *Epicuro: Opere.* 2. baskı. Ed. Graziano Arrighetti, 119–37. Turin: Giulio Einaudi Editore, 1973. (*The Epicurus Reader.* Çev. ve ed. Brad Inwood ve L. P. Gerson, 32–6. Indianapolis, IN: Hackett, 1994.)
———. Sententiae Vaticanae. *Epicuro: Opere.* 2. baskı. Ed. Graziano Arrighetti, 139–57. Turin: Giulio Einaudi Editore, 1973. (*The Epicurus Reader.* Çev. ve ed. Brad Inwood ve L. P. Gerson, 36–40. Indianapolis, IN: Hackett, 1994.)
Erskine, Andrew. 1990. *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Espinel, J. L. 1978. *San Estebán de Salamanca, Historia y Güia, Siglos XIII–XX.* Salamanca: Editorial San Estebán.
Euripides. *Bacchae.* Çev. Paul Woodruff. Indianapolis, IN: Hackett, 1998. [*Bakkhalar.* Çev. Sabahattin Eyuboğlu. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.]
———. Ion. Çev. Ronald Frederick Willetts. *Euripides II.* Ed. David Grene ve Richmond Lattimore, 265–348. New York, NY: Random House, 1958. (Kısmi çevirisi: *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists.* Ed. Michael Gagarin ve Paul Woodruff, 67–8. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.) [*Ion.* Çev. Ege Kandemirli. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2019.]
———. The Suppliant Women. Çev. Frank William Jones. *The Complete Greek Tragedies,* C. 6: *Euripides II.* Ed. David Grene ve Richmond Lattimore, 405–50. New York, NY: Random House, 1958. (Kısmi çevirisi: *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists.* Ed. Michael Gagarin ve Paul Woodruff, 62–5. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.) [Yakarıcılar. Çev. Sema Sandalcı. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.]
Eusebius. Ecclesiastical History. *Eusebius. The History of the Church.* Çev. G. A. Williamson. Harmondsworth: Penguin, 1965.
———. Life of Constantine [Konstantin'in Hayatı]. *Eusebius' Life of Constantine.* Çev. Averil Cameron. Oxford: Oxford University Press, 1999.
Evans, Gillian. 1982. *Augustine on Evil.* Cambridge: Cambridge University Press.
Ezop, bkz. Aesop
Fârâbî, bkz. Alfarabi.
Faruki, Kemal A. 1971. *The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice From 610 to 1926.* Karachi: National Publishing House Ltd.
Fassò, Guido. 2001. *Storia della filosofia del diritto,* C. 2. Rome-Bari: Laterza.
Father of the College of St. Bonaventure, çev. 1948. *Alexander of Hales: Summa Theologica,*

III. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
Feinberg, Joel. 1984. *Harm to Others*. New York, NY: Oxford University Press.
Fernández, Clemente, ed. 1986. *Los Filósofos Escolásticos de los Siglos XVI y XVII. Seleccíon de texts*. Madrid: Bac.
Fernández Castaneda, Jaime. 1968. Right Reason in Francisco Suárez. *Modern Schoolman* 45: 105–22.
Fernández-Santamaria, J. A. 1977. *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance 1516–1559*. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 1998. *The Theatre of Man: J. L. Vives on Society*. Philadelphia, PA: Transactions of the American Philosophical Society.
Ferrary, J.-L. 1995. The Statesman and the Law in the Political Philosophy of Cicero. *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*. Ed. André Laks ve Malcolm Schofield, 48–73. Cambridge: Cambridge University Press.
Fichter, Joseph. 1940. *Man of Spain, Francis Suárez*. New York, NY: Macmillan.
Fidora, Alexander, ve diğ., ed. 2010. *Lex und Ius*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.
Finnis, John. 1980. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press.
———. 1982. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press. (Corrected edition.)
———. 1983. *Fundamentals of Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
———. 1998. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press.
Fitzmyer, Joseph A. 1981. *To Advance the Gospel: New Testament Studies*. New York, NY: Crossroad.
———. 1993. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York, NY: Doubleday.
Flach, Dieter. 1994. *Die Gesetze der Frühen Römischen Republik: Text und Kommentar*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Foot, Philippa. 1978. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley, CA: The University of California Press.
Fornara, Charles W. 1977. *Archaic Times to the End of the Peloponnesian War*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
Fortenbaugh, William W. 1993. Theophrastus on Law, Virtue, and the Particular Situation. *Nomodeiktes: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*. Ed. Ralph M. Rosen ve Joseph Farrell, 447–58. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
Fortenbaugh, William W. ve Eckart Schutrümpf, ed. 2000. *Demetrius and Phalerum: Text, Translation, and Discussion*. New Brunswick, NJ: Transaction.
———. 2001. *Dicaearchus of Messana: Text, Translation, and Discussion*. New Brunswick, NJ: Transaction.
Fortenbaugh, William W., P. M. Huby, R. W. Sharples ve D. Gutas, eds. 1992. *Theophrastus of Eresus: Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*. Leiden: E. J. Brill.
Foucault, Michel. 1985. *The History of Sexuality. Volume 1: The Use of Pleasure*. Çev. Robert Hurley. New York, NY: Pantheon. [Bkz. *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023.]
———. 1986. *The History of Sexuality. Volume 2: The Care of the Self*. Çev. Robert Hurley. New York, NY: Pantheon. [Bkz. *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023.]

Fox, Robin Lane. 1986. *Pagans and Christians in the Mediterranean World: From the Second Century AD to the Conversion of Constantine.* Harmondsworth: Penguin.

Foxhall, L. ve A. D. E. Lewis, ed. 1996. *Greek Law in Its Political Setting: Justifications not Justice.* Oxford: Clarendon.

Fraga, Iribarne. 1947. *Luis de Molina y el Derecho de la Guerra.* Madrid: CISC.

Frankfort, Henri, John Albert Wilson, Thorkild Jacobsen ve William Andrew Irwin. 1946. *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Freddoso, Alfred J. 1988. *Luis de Molina: On Divine Foreknowledge.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Friedberg, Emil, ed. 1879. *Corpus Juris Canonici.* Leipzig: Tauchnitz.

Friedrich, Carl J. 1958. *The Philosophy of Law in Historical Perspective.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Frier, Bruce W. 1985. *The Rise of the Roman Jurists: Studies in Cicero's Pro Caecina.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fuller, Lon. 1964. *The Morality of Law.* New Haven, CT: Yale University Press. [*Hukukun Ahlakı.* Çev. Engin Arıkan. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2016.]

Gagarin, Michael. 1986. *Early Greek Law.* Berkeley, CA: University of California Press.

———. 2000. The Legislation of Demetrius of Phalerum and the Transformation of Athenian Law. *Demetrius of Phalerum: Text, Translation and Discussion.* Ed. William W. Fortenbaugh ve Eckart Schütrumpf, 347–66. New Brunswick, NJ: Transaction.

———. 2002. *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists.* Austin, TX: University of Texas Press.

Gagarin, Michael ve Douglas MacDowell. 1998. *Antiphon and Andocides.* Austin, TX: University of Texas Press.

Gagarin, Michael ve Paul Woodruff, ed. 1995. *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gagnér, S. 1960. *Studien zur Geschichte der Gesetztgebung.* Stockholm: Göteborg.

Gaius. Institutes [Institutiones]. *The Institutes of Gaius.* Ed. ve çev. W. M. Gordon ve O. F. Robinson. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.

Garnsey, Peter. 2007. *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gaskin, Richard. 1994. Molina on Divine Foreknowledge and the Principle of Bivalence. *Journal of the History of Philosophy* 32: 551–71.

Gaudemet, Jean. 1957. *La Formation du Droit Séculier et du Droit de l'Eglise aux IVe et Ve Siècles.* Paris: Sirey.

———. 1958. *L'Église dans l'Empire Romain (IVe–Ve S.).* Paris: Sirey.

———. 1983. Les Constitutions Constantiniennes du Code Theodosien. *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana V, 1981, convegno internazionale.* (Università degli studi di Perugia, Facoltà di Giurisprudenza), 136–55.

———. 1993. *Les Sources du Droit Canonique, VIIIe–XXe Siècle.* Paris: Editions du Cerf.

Gauthier, R-A. 1959. *La Morale d'Aristote.* Paris: Presses Universitaires de France.

Gellius, Aulus. *Attic Nights (Noctes Atticae).* Çev. John C. Rolfe, 3 cilt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960. (1. baskı 1927.)

George, Robert, ed. 1992. Natural Law and Human Nature. *Natural Law Theory: Contemporary Essays.* Ed. Robert George, 31–41. Oxford: Oxford University Press.

———. 1993. *Making Men Moral.* Oxford: Oxford University Press.
———. 1999. *In Defense of Natural Law.* Oxford: Clarendon.
Getino, Luis Alonso. 1930. *El Maestro Fray Francisco de Vitoria. Su Vida, su Doctrina e Influencia.* Madrid: Imperenta Catolica.
Getty, M. M. 1931. *The Life of the North Africans as Revealed in the Sermons of Saint Augustine.* Washington, DC: The Catholic University of America.
Gewirth, Alan, ed. ve çev. 1951–1956. *Marsilius of Padua, The Defender of Peace,* 2 cilt. New York, NY: Columbia University Press.
Giacon, Carlo. 1944. *La Seconda Scholastica.* C. 1. Milan: Bocca.
———. 1956. *La Seconda Scholastica.* C. 2. Milan: Bocca.
Gibb, Hamilton A. R. 1955. *Mohammedanism, An Historical Survey.* New York, NY: New American Library.
Gilby, Thomas, ed. ve çev. 1964–1980. *Thomas Aquinas, Summa Theologiae,* 60 cilt. New Blackfriars Edition. New York, NY: McGraw-Hill Book Company.
Gill, Christopher. 1995. Rethinking Constitutionalism in Statesman 291–303. *Reading the Statesman: Proceedings of III Symposium Platonicum.* Ed. Christopher Rowe, 292–305. Sankt Augustin: Academia.
Ginzberg, Louis. 1941. *A Commentary on the Palestinian Talmud.* New York, NY: Jewish Theological Seminary.
Glauche, Gunter. 1970. *Schüllekture im Mittelalter. Entstehung und Wandlungen des Lektürekanons bis 1200 nach der Quellen Dargestellt.* Münih: Arbeo.
Glucker, J. 1988. Cicero's Philosophical Affiliations. *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy.* Ed. J. M. Dillon ve A. A. Long, 34–69. Berkeley, CA: University of California.
Golding, Martin. 1974. Aquinas and Some Contemporary Natural Law Theories. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 48: 254–64.
Gómez-Camacho, Francisco. 1985. *Luis de Molina y la Metodología de la Ley Natural.* Miscelánea Comillas 43: 155–94, 437–63.
Goodblatt, D. 1971. *The Babylonian Talmud. In Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt.* Ed. Wolfgang Haase, II.19.2: 257–336. Berlin: De Gruyter.
Goodenough, E. R. 1933. Philo's Exposition of the Law and His De Vita Mosis. *Harvard Theological Review* 26: 109–25.
———. 1940. *Introduction to Philo Judaeus.* New Haven, CT: Yale University Press.
Gordley, James R. 1999. Tort Law in the Aristotelian Tradition. *Aristoteles: El Pensamiento Político y Jurídico.* Ed. Salvador Rus Rufino, 71–97. León ve Seville: University of León ve University of Seville.
Gordon, W. M. ve O. F. Robinson. 1988. *The Institutes of Gaius.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Gorgias. Funeral Oration (fragments). *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists.* Ed. Michael Gagarin ve Paul Woodruff, 202–3. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
Gottschalk, Hans B. 2000. Demetrius of Phalerum: A Politician Among Philosophers and a Philosopher Among Politicians. *Demetrius of Phalerum: Text, Translation and Discussion.* Ed. William W. Fortenbaugh ve Eckart Schütrumpf, 367–80. New Brunswick, NJ: Transaction.
Goulet-Cazé, Marie-Odile. 1982. Un Syllogisme Stoïcien sur la Loi dans la Doxographie

de Diogène le Cynique—a propos de Diogène Laërce. VI 72. *Rheinisches Museum* 125: 214–40.

———. 1996. Who Was the First Dog? *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Ed. R. Bracht Branham ve Marie-Odile Goulet-Cazé. Berkeley, CA: University of California Press.

Gracia, Jorge. 1991. Francisco Suárez. Özel Sayı. *American Catholic Philosophical Quarterly* 65: 3.

Gratian. Decretum. *Gratian. The Treatise on Laws (Decretum DD. 1–20)*. Çev. Augustine Thompson; sunuş: Katherine Christensen. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1993.

Gratianus, bkz. Gratian.

Greengus, Samuel. 1995. Legal and Social Institutions of Ancient Mesopotamia. *Civilizations of the Ancient Near East*. Ed. Jack M. Sasson, 469–84. New York, NY: Scribner.

Greenstein, Edward L. 1984. Biblical Law. *Back to the Sources*. Ed. Barry W. Holtz, 83–104. New York, NY: Summit.

Griffin, M. T. 1976. *Seneca: A Philosopher in Politics*. Oxford: Clarendon.

Griffin, M. T. ve Jonathan Barnes, ed. 1989. *Philosophy Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*. Oxford: Clarendon.

———, ed. 1997. *Philosophy Togata II: Plato and Aristotle at Rome*. Oxford: Clarendon.

Grimaldi, W. M. A. 1980. *Aristotle, Rhetoric I, A Commentary*. New York, NY: Fordham University Press.

Grisez, Germain. 1965. The First Principle of Practical Reason. *Natural Law Forum* 10: 168–96.

Grubbs, Judith Evans. 1993. Constantine and Imperial Legislation on the Family. *The Theodosian Code*. Ed. J. Harries ve I. Wood, 120–42. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Gruen, Erich S. 1993. The Polis in the Hellenistic World. *Nomodeiktes: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*. Ed. Ralph M. Rosen ve Joseph Farrell, 339–54. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Grundert, Frank ve Kurt Seelmann, ed. 2001. *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*. Tübingen: Niemeyer.

Gurney, O. R. 1990. *The Hittites*. 2. baskı. Harmondsworth: Penguin. [*Hititler*. Çev. Pınar Arpaçay. Ankara: Dost Kitabevi, 2001.]

Guthrie, W. K. C. 1975. *History of Greek Philosophy: 4*. Cambridge: Cambridge University Press. [*Yunan Felsefe Tarihi IV – Platon Hayatı ve Diyalogları: Erken Dönem*. Çev. Ahmet Ergenç. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021.]

———. 1978. *History of Greek Philosophy: 5*. Cambridge: Cambridge University Press. [*Yunan Felsefe Tarihi V – Geç Dönem Platon ve Akademi*. Çev. İbrahim Şener. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021.]

Haakonssen, Knud. 1996. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hahm, David E. 1995. Polybius' Applied Political Theory. *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*. Ed. André Laks ve Malcolm Schofield, 7–47. Cambridge: Cambridge University Press.

Haldon, J. F. 1997. *Byzantium in the Seventh Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Halesli Alexander, bkz. Alexander of Hales.
Hall, Robert W. 1981. *Plato.* Londra: Allen & Unwin.
Hamburger, Max. 1951. *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory.* New Haven, CT: Yale University Press.
Hamilton, Alexander, James Madison ve John Jay. 1961. *The Federalist Papers.* Ed. Clinton Rossiter. New York, NY: New American Library. [*Federalist Yazılar.* Çev. Tolga Şirin ve Necdet Umut Orcan. İstanbul: Runik Kitap, 2021.]
Hamilton, Bernice. 1963. *Political Thought in Sixteenth Century Spain. A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suárez and Molina.* Oxford: Clarendon.
Hanke, Lewis. 1951. *Bartolomé de las Casas: An Interpretation of His Life and Writings.* Lahey: Nijhoff.
———. 1970. *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Relations in the Modern World.* Bloomington, IN: Indiana University Press.
Hankins, James. 1996. Humanism and the Origins of Modern Political Thought. *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism.* Ed. Jill Kraye, 118–41. Cambridge: Cambridge University Press.
Hansen, Mogens Herman. 1996. The Ancient Athenian and the Modern Liberal View of Liberty as a Democratic Ideal. *Demokratia.* Ed. J. Ober ve C. Edrick, 91–104. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Hardie, W. F. R. 1980. *Aristotle's Ethical Theory.* 2 baskı. New York, NY: Oxford University Press.
Harries, Jill. 1999. *Law and Empire in Late Antiquity.* Cambridge: Cambridge University Press.
Harries, Jill ve Ian Wood. 1993. *The Theodosian Code.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Harris, C. S. R. 1937. Duns Scotus, John. *Encyclopedia of the Social Sciences.* C. 3. Ed. Edwin Robert Anderson Seligman ve Alvin Saunders Johnson, 282 vd. New York, NY: Macmillan.
Harrison, A. R. W. 1998. *The Law of Athens.* Indianapolis, IN: Hackett. (1st ed. 1968–1971.)
Hart, H. L. A. 1961. *The Concept of Law.* Oxford: Oxford University Press.
Harte, Verity. 1999. Conflicting Values in Plato's Crito. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81: 117–47.
Haskins, Charles Homer. 1927. *The Renaissance of the Twelfth Century.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Hayek, Friedrich A. 1973. *Law, Legislation, and Liberty, Volume I: Rules and Order.* Chicago, IL: University of Chicago Press. [Bkz. *Hukuk, Yasama ve Özgürlük.* 3 cilt birarada. Çev. Mustafa Erdoğan ve Mehmet Öz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.]
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1930. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Ed. Georg Lasson. Leipzig: Felix Meiner. [*Hukuk Felsefesinin Prensipleri.* Çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2004.]
———. 1991. Elements of the Philosophy of Right. Ed. Allen W. Wood. Çev. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press. [*Hukuk Felsefesinin Prensipleri.* Çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2004.]
Heinaman, Sara ve Martina Reuter, ed. 2009. *Psychology and Philosophy.* Dordrecht: Springer.
Herodotos, bkz. Herodotus.
Herodotus. History. *Herodotus The History.* Çev. David Grene. Chicago, IL: University of

Chicago Press, 1988. (Kısmi çevirisi: *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists.* Çev. Michael Gagarin ve Paul Woodruff, 77–85. Cambridge University Press, 1995.) [Herodotos. *Tarih.* Çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.]

Herrin, Judith 1987. *The Formation of Christendom.* Princeton: Princeton University Press.

Herrmann, Frank R. ve Brownlow M. Speer. 1994. Facing the Accuser: Ancient and Medi eval Precursors of the Confrontation Clause. *Virginia Journal of International Law.* 34:3, 481–552.

Hesiod. Fragments. *Fragmenta Hesiodea.* Ed. Reinhold Merkelbach ve Martin L. West. Oxford: Clarendon, 1967.

———. Theogony [Theogonia]. *Hesiod. The Homeric Hymns and Homerica.* Ed. Hugh G. Evelyn-White, 78–155. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914. (*Hesiodi Theogonia Opera et Dies Scutum.* Ed. Friedrich Solmsen, 5–48. Oxford: Oxford University Press, 1970. Kısmi çevirisi: *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists.* Ed. Michael Gagarin ve Paul Woodruff, 9–20. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.) [Bkz. Hesiodos. *Theogonia – İşler ve Günler.* Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.]

———. Works and Days. *Hesiod. The Homeric Hymns and Homerica.* Ed. Hugh G. Evelyn-White, 2–65. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914. (*Hesiodi Theogonia Opera et Dies Scutum.* Ed. Friedrich Solmsen, 49–85. Oxford: Oxford University Press, 1970. Kısmi çevirisi: *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists.* Ed. Michael Gagarin ve Paul Woodruff, 9–20. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.) [Bkz. Hesiodos. *Theogonia – İşler ve Günler.* Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.]

Hesiodos, bkz. Hesiod.

Hieronymus, bkz. Jerome.

Hilary of Poitiers. Tractatus on Psalms. *Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi Tractatus super Psalmos.* Ed. J. Doignon. Turnholti: Brepols, 1997.

Hill, Benjamin ve Henrik Lagerlund, ed. 2012. *The Philosophy of Francisco Suárez.* Oxford: Oxford University Press.

Hippocrates. Airs, Waters, Places. *Hippocrates I.* Ed. ve çev. W. H. S. Jones, 65–137, 224–419. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. (Kısmi çevirisi: Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists. Ed. Michael Gagarin ve Paul Woodruff, 164–6. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.) [Hipokrat. *Hava, Su ve Toprak.* Çev. Lokman Hekim Tanrıverdi. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.]

———. De Victu (Regimen). *Hippocrates IV.* Ed. ve çev. W. H. S. Jones, 224–419. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.

Hipokrat, bkz. Hippocrates.

Hittinger, Russell. 1993. Natural Law and Virtue. *Natural Law Theory: Contemporary Essays.* Ed. Robert George, 42–70. Oxford: Oxford University Press.

Hobbes, Thomas. 1985. *Leviathan.* Ed. C. B. Macpherson. New York: Penguin Classics. [*Leviathan.* Çev. Semih Lim. İstanbul: YKY, 2011.]

Hochberg, Herbert. 2001. The Radical Hylomorphism of Bergmann's Aristotelian Metaphysics and the Ontology of Relations. *The Modern Schoolman* 78: 257–88.

Hochstrasser, T. J. 2000. *Natural Law Theories in the Early Enlightenment.* Cambridge: Camb-

ridge University Press.
Hodgson, Marshall G. S. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* Chicago, IL: University of Chicago Press.
Hoffner, Harry A. Jr. 1997. *The Laws of the Hittites: A Critical Edition.* Leiden: Brill.
Hohfeld, Wesley N. 1923. *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning.* New Haven, CT: Yale University Press.
Homer. Iliad. Çev. A. T. Murray; göz. geç. William E. Wyatt, 2 cilt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. (Kısmi çevirisi: *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists.* Ed. Michael Gagarin ve Paul Woodruff, 3–7. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.) [Homeros. *İlyada.* Çev. Azra Erhat ve A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.]
Homeros, bkz. Homer.
Honoré, Tony. 1962. *Gaius.* Oxford: Clarendon.
———. 1978. *Tribonian.* Londra: Duckworth.
———. 1981. *Emperors and Lawyers.* Londra: Duckworth.
———. 1982. *Ulpian.* Oxford: Oxford University Press.
———. 1994. *Emperors and Lawyers.* 2. baskı. Oxford: Oxford University Press.
Höpfl, Harro. 2004. *Jesuit Political Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.
Horsley, R. A. 1978. The Law of Nature in Philo and Cicero. *Harvard Theological Review* 71: 35–59.
Horst, Ulrich, ve diğ., ed. 1995–1997. *Francisco de Vitoria: Vorlesungen*, 2 cilt. Stuttgart: Kohlhammer.
Hostiensis. 1581. *Super Sexto Decretalibus.* Venice. Reprint by Turin in 1965.
Hourani, Albert. 1991. *A History of the Arab Peoples.* Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Arap Halkları Tarihi.* Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim, 2020.]
Hume, David. 1751. *Enquiry Concerning the Principles of Morals.* Londra: A. Millar. [*Ahlak İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma.* Çev. Nil Demir. Ankara: Fol Kitap, 2022.]
Humfress, Caroline. 2005. Law and Practice in the Age of Justinian. *The Age of Justinian.* Ed. Michael Maas, 161–84. Cambridge: Cambridge University Press.
Hunt, D. 1993. Christianising the Roman Empire. *The Theodosian Code, Studies in the Imperial Law of Late Antiquity.* Ed. J. Harries ve I. Wood, 143–60. Londra: Duckworth.
Ibn Taimiyya, Takī al-Dīn Ahmad. *Ibn Taimiyya, Against the Greek Logicians.* Çev. Wael B. Hallaq. Oxford: Clarendon, 1993.
———. Mukhtaar Naīat Ahl al-Īmān fī al-Radd 'alā Maniq al-Yūnān (Abridgement of the Counsel to the People of the Faith Concerning the Response to the Logic of the Greeks). *Majmū' Fatāwī Shaikh al-Islām Amad ibn Taimiyya (Collection of the Legal Opinions of the Islamic Eminence, Ahmad Ibn Taimiyya)*, vol. 9. Ed. 'Abd al-Ramān ibn Muammad ibn Qāsim al-'Āimī ve Muammad ibn 'Abd al-Ramān ibn Qāsim al-'Āimī, 82–255. Rabā: Maktabat al-Ma'ārif, 1961. [Bkz. İbn Teymiyye. *Mecmû'u'l Fetâvâ.* C. 9. Çev. Murat Oral, Mehmet Odabaşı ve Musa Özdemir. İstanbul: Daru'l İman Yayınları, 2019.]
Ierodiakonou, Katerina, ed. 1999. *Topics in Stoic Philosophy.* New York, NY: Oxford University Press.
Ingham, Mary Elizabeth. 1993. Scotus and the Moral Order. Duns Scotus. Özel Sayı. *American Catholic Philosophical Quarterly* 67: 127–50.
Inwood, Brad. 1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism.* Oxford: Oxford University

Press.
———. 1986. Goal and Target in Stoicism. *Journal of Philosophy* 83: 547–56.
———. 1995. Seneca in His Philosophical Milieu. *Harvard Studies in Classical Philology* 97: 63–76.
———. 1996. L'oikeiôsis sociale chez Epictète. *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy.* Ed. K. Algra, P. van der Horst ve D. Runia, 243–64. Leiden: Brill.
———. 1999. Rules and Reasoning in Stoic Ethics. *Topics in Stoic Philosophy.* Ed. Katerina Ierodiakonou, 95–127. Oxford: Oxford University Press.
———. 2003. Natural Law in Seneca. *The Studia Philonica Annual 15.* Ed. David T. Runia, Gregory E. Sterling ve Hindy Najman, 81–99. Providence, RI: Brown University.
———. 2004. Moral Judgment in Seneca. *Stoicism: Traditions and Transformations, Proceedings of the Second Loemker Conference.* Ed. J. Zupko ve S. K. Strange. Cambridge: Cambridge University Press.
Inwood, Brad ve L. P. Gerson, ed. ve çev. 1994. *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia.* Indianapolis, IN: Hackett.
Irenaeus of Lyons. *Against the Heresies (Adversus Haereses).* Çev. Dominic J. Unger, rev. John J. Dillon. New York, NY: Paulist Press, 1992.
Irwin, Terence H. 1975. *Plato. Gorgias.* Oxford: Oxford University Press.
———. 1985. Moral Science and Political Theory in Aristotle. *Crux: Essays in Greek History Presented to G. E. M. de. Ste. Croix on his 75th Birthday.* Ed. Paul A. Cartledge ve F. D. Harvey, 150–68. Londra: Duckworth.
———. 1992. Socrates the Epicurean. *Essays on the Philosophy of Socrates.* Ed. Hugh H. Benson, 198–219. Oxford: Oxford University Press.
———. 1997. *Plato's Ethics.* Oxford: Oxford University Press.
Isidore. Etymologies. *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought.* Ed. Oliver O'Donovan ve Joan Lockwood O'Donovan, 209–11. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
———. Sentences. *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought.* Ed. Oliver O'Donovan ve Joan Lockwood O'Donovan. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
Isidorus, bkz. Isidore.
Iustiniaus, bkz. Justinian.
Iustinus Martyr, bkz. Justin Martyr.
İbn Meymûn, bkz. Maimonides.
İbn Rüşd, bkz. Averroes.
İbn Sînâ, bkz. Avicenna.
İbn Teymiyye, bkz. Ibn Taimiyya, Takī al-Dīn Ahmad.
Jacobsen, Thorkild. 1946. Mesopotamia. *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East.* Ed. Henri Frankfort ve diğ., 125–202. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Jasnow, Richard. 2003. Egypt: Middle Kingdom and Second Intermediate Period. *A History of Ancient Near Eastern Law.* Ed. Raymond Westbrook, 255–88. Leiden: Brill.
Jeffery, L. H. 1961. *The Local Scripts of Archaic Greece.* Oxford: Oxford University Press.
Jerome (Hieronymus Stridonensis). *Epistolae. PL* C. 22.18.
John of Paris. On Royal and Papal Power (De Potestate Regia et Papali). *John of Paris on*

Royal and Papal Power. Çev. A. P. Monahan. New York, NY: Columbia University Press, 1974.

John Scottus Eriugena. *On Divine Predestination* (*De Divina Praedestinatione Liber*). Ed. Goulven Madec. Turnhout: Brepols, 1978.

Johnson, Allan Chester, Paul Robinson Coleman-Norton ve Frank Card Bourne. 1961. *Ancient Roman Statutes: A Translation, with Introduction, Commentary, Glossary, and Index.* Austin, TX: University of Texas Press.

Johnston, David. 1999. *Roman Law in Context.* Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2000. The Jurists. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought.* Ed. Christopher Rowe ve Malcolm Schofield, 635–60. Cambridge: Cambridge University Press.

Johnstone, Steven. 1999. *Disputes and Democracy: The Consequences of Litigation in Ancient Athens.* Austin, TX: University of Texas Press.

Jolowicz, H. F. ve Barry Nicholas. 1972. *Historical Introduction to the Study of Roman Law.* 3. baskı. Cambridge: Cambridge University Press.

Jordan, Mark D. 1993. Theology and Philosophy. *The Cambridge Companion to Aquinas.* Ed. Norman Kretzmann ve Eleonore Stump, 232–51. Cambridge: Cambridge University Press.

Josephus. Jewish Antiquities. *The Works of Josephus.* Çev. William Whiston, 27–542. Peabody, MA: Hendrickson, 1987.

Justin Martyr. *Dialogue with Trypho.* Çev. Thomas B. Falls; rev. Thomas P. Halton; ed. Michael Slusser. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2003.

Justinian. Code. *Corpus Iuris Civilis.* Ed. Paul Krueger, Rudolf Schoell ve Wilhelm Kroll. Berlin: Weidmann, 1970–1973. (*The Civil Law.* Çev. S. P. Scott. Cincinnati, OH: The Central Trust Company, 1932.)

———. *Corpus Iuris Civilis.* Ed. Paul Krueger, Rudolf Schoell ve Wilhelm Kroll. Berlin: Weidmann, 1970–1973.

———. Digest[/Digesta]. *Corpus Iuris Civilis.* Ed. Paul Krueger, Rudolf Schoell ve Wilhelm Kroll. Berlin: Weidmann, 1970–1973. (The Digest of Justinian. Ed. ve çev. Alan Watson. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1985. The Digest of Justinian. 2 vols. Ed. ve çev. Alan Watson. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1998.)

———. Institutes[/Institutiones]. *Corpus Iuris Civilis.* Ed. Paul Krueger, Rudolf Schoell ve Wilhelm Kroll. Berlin: Weidmann, 1970–1973. (*Justinian's Institutes.* Çev. Peter Birks ve Grant McLeod. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.)

———. Novels[/Novellae]. *Corpus Iuris Civilis.* Ed. Paul Krueger, Rudolf Schoell ve Wilhelm Kroll. Berlin: Weidmann, 1970–1973. (*The Civil Law.* Çev. S. P. Scott. Cincinnati, OH: The Central Trust Company, 1932.)

Kahn, Charles. 1981a. Did Plato Write Socratic Dialogues? *Classical Quarterly* 31: 305–20.

———. 1981b. The Origin of Social Contract Theory in the Fifth Century BC. *The Sophists and Their Legacy.* Ed. G. B. Kerferd, 92–108. Wiesbaden: Steiner.

———. 1988. Discovering the Will: From Aristotle to Augustine. *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy.* Ed. J. M. Dillon ve A. A. Long, 234–59. Berkeley, CA: University of California Press.

———. 1995. The Place of the Statesman in Plato's Later Work. *Reading the Statesman: Proceedings of III Symposium Platonicum.* Ed. Christopher Rowe, 49–60. Sankt Augustin:

Academia.
———. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue.* Cambridge: Cambridge University Press.
———. 1997. Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment. *Phronesis* 42: 247–62.
Kant, Immanuel. 1983. *Perpetual Peace and Other Essays.* Çev. Ted Humphrey. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company. [Bkz. Immanuel Kant. *Politik Yazılar.* Çev. Aydın Gelmez, Ankara: Dipnot Yayınları, 2022.]
Kaser, Max. 1996. *Das Römische Zivilprozessrecht.* 2. baskı. Münih: Beck.
Kazhdan, Alexander P. ve Alice-Mary Talbot, eds. 1991. *The Oxford Dictionary of Byzantium.* Oxford: Oxford University Press.
Kelly, John M. 1992. *A Short History of Western Legal Theory.* Oxford: Clarendon.
Kelsen, Hans. 1957. Aristotle's Doctrine of Justice. *What Is Justice?* Ed. Hans Kelsen, 110–36. Berkeley, CA: University of California Press. [Bkz. *Adalet Nedir?* Çev. Mücahid Kaya ve Ahmet Faruk Çağlar. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.]
———. 1967. *Pure Theory of Law.* 2. baskı. Çev. Max Knight. Berkeley, CA: University of California Press.
Kenny, Anthony. 1975. *Will, Freedom, and Power.* Oxford: Oxford University Press.
———. 1993. *Aquinas on Mind.* Londra: Routledge.
———. 2001, 5 Ekim. Aquinas and the Appearances of Bread. Review of Milbank ve Pickstock. *Times Literary Supplement* 5140: 14.
Kent, Bonnie. 2001. Augustine's Ethics. *The Cambridge Companion to Augustine.* Ed. E. Stump ve N. Kretzmann, 205–33. Cambridge: Cambridge University Press.
Kerferd, G. B. 1982. *The Sophistic Movement.* Cambridge: Cambridge University Press.
Keyt, David. 1991. Aristotle's Theory of Distributive Justice. *A Companion to Aristotle's Politics.* Ed. David Keyt ve Fred D. Miller, Jr., 239–78. Oxford: Blackwell.
———. 1999. *Aristotle. Politics. Books V and VI.* Çev. ve yorumlar. Oxford: Clarendon.
Keyt, David ve Fred D. Miller, Jr., ed. 1991. *A Companion to Aristotle's Politics.* Oxford: Blackwell.
Kidd, Ian G. 1979. Moral Actions and Moral Rules in Stoic Ethics. *The Stoics.* Ed. John M. Rist, 247–58. Berkeley, CA: University of California Press.
Kilcullen, John. 1997. The Political Writings. *The Cambridge Companion to Ockham.* Ed. Paul Vincent Spade, 302–25. Cambridge: Cambridge University Press.
King, Martin Luther, Jr. 1963. A Letter from a Birmingham Jail, June 12, 1963. *The Christian Century* 80: 767–73. [Birmingham Cezaevinden Mektup. *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik.* Çev.: Yakup Coşar. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.]
King, P. D. 1988. The Barbarian Kings. *The Cambridge History of Medieval Political Thought: c. 350–c. 1450.* Ed. J. H. Burns, 123–53. Cambridge: Cambridge University Press.
Kleinhappl, Johann. 1932. Die Eigentumslehre Ludwig Molinas. *Zeitschrift für Katholische Theologie* 52: 46–66.
———. 1935. *Der Staat bei Ludwig Molina.* Innsbruck: F. Rauch.
Klement, bkz. Clement of Alexander.
Klosko, George. 1986. *The Development of Plato's Political Theory.* Londra: Methuen.
———. 1988. The Nocturnal Council in Plato's Laws. *Political Studies* 36: 74–88.
Knebel, Sven. 2000. *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der Moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700.* Hamburg: Meiner.
Köhler, Ludwig. 1956. *Hebrew Man.* Çev. P. R. Ackroyd. New York, NY: Abingdon.

Koskenniemi, Martti. 2011. Empire and International Law: The Real Spanish Contribution. *University of Toronto Law Journal* 61(1): 1–36.

Kramer, Samuael Noah. 1963. *The Sumerians: Their History, Culture, and Character.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Kraut, Richard. 1984. *Socrates and the State.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

———, ed. 1992. *The Cambridge Companion to Plato.* Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2002. *Aristotle: Political Philosophy.* Oxford: Oxford University Press.

Kremer, Markus. 2008. *Den Frieden Verantworten: Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548–1617).* Stuttgart: Kohlhammer.

Kretzmann, Norman, Anthony Kenny ve Jan Pinborg, ed. 1982. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kripke, Saul. 1971. Identity and Necessity. *Identity and Individuation.* Ed. Milton K. Muniz, 135–64. New York, NY: New York University Press.

Kritias, bkz. Critias.

Kruchten, Jean-Marie. 2001. Law. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt.* C. 2. Ed. Donald B. Redford, 277–82. Oxford: Oxford University Press.

Ksenophon, bkz. Xenophon.

Kuttner, Stephan. 1935. Sur les Origines du Terme "Droit Positif." *Revue Historique de Droit Français et Etranger* 15: 728–40.

———. 1936. *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX.* Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana.

———. 1982. The Revival of Jurisprudence. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century.* Ed R. L. Benson ve G. Constable, 299–323. Oxford: Oxford University Press.

Lacerte, Henry. 1964. *The Nature of Canon Law According to Suárez.* Ottawa: University of Ottawa Press.

Lactantius. *De Mortibus Persecutorum* (*On the Deaths of the Persecutors*). Ed. ve çev. J. L. Creed. Oxford: Clarendon, 1984.

———. *Divine Institutes* (*Institutiones*). Çev. Anthony Bowen ve Peter Garnsey. Liverpool: Liverpool University Press, 2003.

Laks, André. 1991a. Legislation and Demiurgy: On the Relation between Plato's Republic and Laws. *Classical Antiquity* 9: 209–29.

———. 1991b. L'Utopie Législative de Platon. *Revue Philosophique* 4: 417–28.

———. 1995. *Prodige et Méditation: Esquisse d'une Lecture des Lois. In D'une Cité Possible. Sur les Lois de Platon.* Ed. J-F. Balaude, 11–28. Paris: Universite Paris X-Nanterre.

———. 2000. The Laws. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought.* Ed. Christopher Rowe ve Martin Schofield, 258–92. Cambridge: Cambridge University Press.

Laks, André ve Malcolm Schofield, ed. 1995. *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lamadrid, R. S. de. 1939. Luis de Molina S.I. – De Bello: Commentario a Ia 2.2, Q. 40. *Archivo Teológico Granadino* 1: 155–231.

Lambton, Ann K. S. 1981. *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists.* Oxford: Oxford University Press.

Lanata, Giuliana. 1984. *Legislazione e Natura nelle Novelle Giustinianee.* Naples: Edizioni Scientifiche Italiane.

Landgraf, Artur Michael. 1973. *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante.* Çev. Louis-B. Geiger. Montreal: Institut d'études médiévales, 1973. (Asıl baskı: *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik unter dem Gesichtspuhkte der Schulenbildung.* Regensburg: Gregorius, 1948.)

Lane, Melissa. 1995. A New Angle on Utopia: The Political Theory of the Statesman. *Reading the Statesman: Proceedings of III Symposium Platonicum.* Ed. Christopher Rowe, 276–91. Sankt Augustin: Academia.

———. 1998. *Method and Politics in Plato's Statesman.* Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2000. Socrates and Plato: An Introduction. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought.* Ed. Christopher Rowe ve Martin Schofield, 155–63. Cambridge: Cambridge University Press.

Langella, Simona. 2007. *Teologia e Legge Naturale: Studio Sulle Lezioni di Francisco de Vitoria.* Genova: Glauco Brigati.

———, ed. 2010. *Francisco de Vitoria: De Legibus.* Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca.

Las Casas, Bartolomeo De. *De Regia Potestae o Derecho de Autodeterminación.* Ed. L. Perena. Madrid: CSIC, 1969.

———. Del Úncio Modo de Atraer. *Del Úncio Modo de Atraer a Todos los Pueblos a la Verdadera Religion.* Ed. A. Millaers Carlo. Mexico City: FCE, 1942.

———. *Tratados.* Ed. L. Hanke, J. Tudel ve A. Millaers Carlo, 2 cilt. Mexico City: FCE, 1965.

Le Bras, G. C. Lefebvre ve J. Rambaud. 1965. *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident. VII. L'Âge Classique, 1140–1378. Sources et Théorie du Droit.* Paris: Sirey.

Lee, Patrick. 1982. Aquinas and Scotus on Liberty and Natural Law. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 56: 70–8.

———. 1985. The Relation between Intellect and Will in Free Choice according to Aquinas and Scotus. *The Thomist* 49: 321–42.

———. 1997. Is Thomas's Natural Law Theory Naturalist? *American Catholic Philosophical Quarterly* 71: 567–87.

Lefkowitz, Mary. 1996. *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History.* New York, NY: Basic Books.

Legnano, Giovanni de. *De Bello, De Represaliis, et De Duello.* Ed. Thomas Erskine Holland. Washington, DC: Oxford University Press, 1917.

Lenel, O. 1889. *Palingenesia Iuris Civilis.* Leipzig: Tauchniz.

Leoni, Bruno. 1991. *Freedom and the Law.* 3. baskı. Indianapolis, IN: Liberty Fund. [*Özgürlük ve Hukuk.* Çev. Mustafa Erdoğan. Hukuk Yayınları, 2020.]

Lerner, Ralph Muhsin Mahdi. 1963. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook.* Glencoe, IL: Free Press of Glencoe.

Levy, Ernst. 1949. Natural Law in Roman Thought. *Studia et Documenta Historias et Juris* 15: 1–23.

———. 1951. *West Roman Vulgar Law: The Law of Property.* Philadelphia, PA: American Philosophical Society.

Lewis, Bernard. *The Arabs in History.* 1960. New York, NY: Harper & Row. [*Tarihte Araplar.* Çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Pegasus Yayınları. İstanbul, 2019.]

Lewittes, Mendell. 1987. *Principles and Development of Jewish Law: The Concepts and History of*

Rabbinic Jurisprudence from its Inception to Modern Times. New York, NY: Bloch.

Lewy, Guenter. 1960. *A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana SJ*. Geneva: Droz.

Lichtheim, Miriam. 1973. *Ancient Egyptian Literature*. C. 1. Berkeley, CA: University of California Press.

———. 1976. *Ancient Egyptian Literature*. C. 2. Berkeley, CA: University of California Press.

———. 1980. *Ancient Egyptian Literature*. C. 3. Berkeley, CA: University of California Press.

Liebs, Detlef. 2000. Roman Law. *The Cambridge Ancient History*. Ed. Averil Cameron, Bryan Ward-Perkins ve Michael Whitby. Vol. 14: 238–59. 2. baskı. Cambridge: Cambridge University Press.

Lintott, Andrew. 1997. The Theory of the Mixed Constitution at Rome. *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*. Ed. Jonathan Barnes ve Miriam Griffin, 70–86. Oxford: Clarendon.

Lisska, Anthony J. 1991. Finnis and Veatch on Natural Law in Aristotle and Aquinas. *The American Journal of Jurisprudence* 36: 55–71.

———. 1996. *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*. Oxford: Clarendon.

———. Yayımlanacak. Thomas Aquinas on Phantasia: Rooted in but Transcending Aristotle's De Anima. *Aquinas's Sources*. Ed. Timothy L. Smith. South Bend, IN: St. Augustine.

Livy. *The Rise of Rome* (*Ab Urbe Condita*). Çev. T. J. Jones. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Locke, John. 1980. *Second Treatise of Government*. Ed. C. B. Macpherson. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company. [Bkz. *Yönetim Üzerine İki İnceleme*. Çev. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Litera, 2020.]

Long, Anthony A. 1996. The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics. *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Ed. R. Bracht Branham ve Marie-Odile Goulet-Cazé, 28–46. Oxford: Clarendon.

———. 2002. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press.

———. 2006. Stoic Philosophers on Persons, Property-Ownership, and Community. *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, 335–59. Oxford: Oxford University Press.

Long, Anthony A. ve D. N. Sedley. 1987. *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, C. 1. New York, NY: Cambridge University Press.

Long, Roderick T. 1996. Aristotle's Conception of Freedom. *Review of Metaphysics* 49: 775–802.

———. 2000. *Reason and Value: Aristotle versus Rand*. Poughkeepsie: Objectivist Center.

———. Yayımlanmamış Makale. *Passionate Amnesia: Xenophon's Solution to the Socratic Paradox*.

Lorton, David. 1995. Legal and Social Institutions of Pharaonic Egypt. *Civilizations of the Near East*. Ed. Jack. M. Sasson, 345–62. New York, NY: Simon & Schuster Macmillan.

Lottin, Odon. 1924. Le Droit Naturel Chez Saint Thomas d'Aquin et ses Prédécesseurs, I. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1: 369–88.

———. 1948. *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe Siècles. II. Problèmes de Morale.* Gembloux: Duculot.

Lucretius. *De Rerum Natura* (*On the Nature of Things*). Çev. Martin Ferguson Smith. Indianapolis, IN: Hackett, 2001. [*Evrenin Yapısı*. Çev. Turgut Uyar ve Tomris Uyar. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2011.]

Lupher, David. 2006. *Romans in a New World: Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Luscombe, David E. 1970. *The School of Peter Abelard.* Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1982. Natural Morality and Natural Law. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600.* Ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny ve Jan Pinborg, 705–19. Cambridge: Cambridge University Press.

Luther, Martin. 1961. *Lectures on Romans.* Philadelphia, PA: Westminster Press.

Lynch, John. 1972. *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution.* Berkeley, CA: University of California Press.

———. 1981. *Spain under the Habsburgs. Volume One: Empire and Absolutism, 1516–1598.* 2. baskı. Oxford: Basil Blackwell.

Lyon, B. 1980. *A Constitutional and Legal History of Medieval England.* 2. baskı. New York, NY: Norton.

Lyonlu Irenaeus, bkz Irenaus of Lyon.

Lysias. Funeral Oration [Cenaze Söylevi] (Söylev 2). *Lysias.* Çev. S. C. Todd, 25–41. Austin, TX: University of Texas Press, 2000.

Maas, Michael. 1986. Roman History and Christian Ideology in Justinianic Reform Legislation. *Dumbarton Oaks Papers* 40: 17–31.

———. ed. 2005. *The Age of Justinian.* Cambridge: Cambridge University Press.

MacCormack, Geoffrey. 1998. Sources. *A Companion to Justinian's Institutes.* Ed. Ernest Metzger, 1–17. Ithaca, NY: Cornell University Press.

MacDowell, Douglas M. 1978. *The Law in Classical Athens.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. [*Erdem Peşinde – Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma.* Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2001.

———. 1984. After Virtue. 2. baskı. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

———. 1988. *Whose Justice, Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

———. 1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

MacKendrick, Paul Lachlan ve Karen Lee Singh. 1989. *The Philosophical Books of Cicero.* Londra: Duckworth.

Mackenzie, M. M. 1981. *Plato on Punishment.* Berkeley, CA: University of California Press.

Maclean, Ian. 1992. *Interpretation and Meaning in the Renaissance: The Case of Law.* Cambridge: Cambridge University Press.

Maguire, J. P. 1947. Plato's Theory of Natural Law. *Yale Classical Studies* 10: 151–78.

Mahdi, Muhsin. 2001. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Maimonides. Eight Chapters [Sekiz Fasıl]. *Ethical Writings of Maimonides.* Çev. Raymond L. Weiss ve Charles E. Butterworth. New York, NY: NYU Press, 1975.

———. The Guide of the Perplexed. Çev. Shlomo Pines. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1963. (Arapça metin: Maimonides. Dalālat al-ā'irīn. Ed. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basimevi, 1974.) [*Delâletu'l-Hâirîn – Aklı Karışıklar İçin Rehber.* Çev. Osman Bayder ve Özcan Akdağ. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.]

———. Treatise on the Art of Logic [Makale fi Sına'ati'l-Mantık (Mantık Sanatı Üzerine Makale)]. *Ethical Writings of Maimonides.* Çev. Raymond L. Weiss ve Charles E. Butterworth. New York, NY: New York University Press, 1975.

Maine, Henry Sumner. 1861. *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas.* Londra: J. Murray.

Maravall, José Antonio. 1960. *Carlos V y el Pensamiento Politico del Renacimiento.* Madrid: Instituto de Estudios Politicus.

Marcian. Institutes (Institutiones). *Stoicorum Veterum Fragmenta.* Ed. J. von Arnim, C. 3, 314. Leipzig: Leipzig, 1921–1924. (Kısmi çevirisi: *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, C. 1, 432. Ed. ve çev. Anthony A. Long ve D. N. Sedley. New York, NY: Cambridge University Press, 1987.)

Marcianus, bkz. Marcian.

Marcus Aurelius Antoninus. Meditations. *Marcus Aurelius.* Ed. ve çev. C. R. Haines. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916. [Türkçede farklı çeviriler arasında ör. *Kendime Düşünceler.* Çev. Cengiz Çevik. İstanbul, Can Yayınları, 2023.]

Marenbon, John A. 1987. *Later Medieval Philosophy (1150–1350): An Introduction.* Londra: Routledge.

———. 1988. *Early Medieval Philosophy (480–1150): An Introduction.* 2. baskı. Londra: Routledge.

———. 1990. John Scottus and Carolingian Theology: From the De Praedestinatione, Its Background and Its Critics, to the Periphyseon. *Charles the Bald: Court and Kingdom.* Ed. M. Gibson ve J. Nelson, 303–25. Aldershot: Variorum.

———. 1992. Abelard's Concept of Natural Law. *Mensch und Natur im Mittelalter.* Ed. A. Zimmermann ve A. Speer. Vol. 2: 609–21. Berlin: De Gruyter.

———. 1996. *The Philosophy of Peter Abelard.* Cambridge: Cambridge University Press.

———, ed. 1997. *The Routledge History of Philosophy. III. Medieval Philosophy.* Londra: Routledge.

Marenbon, John A. ve Giovanni Orlandi, ed. ve çev. 2001. *Peter Abelard, Collationes.* Oxford: Clarendon ve New York, NY: Oxford University Press.

Maritain, Jacques. 1951. *Man and the State.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Markus, Robert A. 1970. *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine.* Cambridge: Cambridge University Press.

———, ed. 1972. *Augustine: A Collection of Critical Essays.* Garden City, NY: Anchor.

———. 1988. The Latin Fathers. *The Cambridge History of Medieval Political Thought: c. 350–c. 1450.* Ed. J. H. Burns, 99–122. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1990. *The End of Ancient Christianity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Marsilius of Padua. The Defender of the Peace (Defensor Pacis). *Marsilius of Padua, The Defender of Peace.* Çev. ve takdim: Alan Gewirth. Sonsöz ve bibliyografya: Cary J. Nederman. New York, NY: Columbia University Press, 2001.

Martin, W. C. 1974. *The Bible and Natural Law.* Restoration Quarterly 17: 193–221.
Martyn, J. Louis. 1997. *Galatians (Anchor Bible).* New York, NY: Doubleday.
Marx, A., ed. 1935. Ibn Maimūn, Mūsā (Maimonides): "Letter to Samuel Ibn Tibbon." *Jewish Quarterly Review* N.S. 25 4: 371–428.
Mateos, Francisco. 1960. El Padre Luis de Molina y la Trata de Negros. *Estudios Eclesiásticos* 35: 209–67.
Mattha, Girgis. 1975. *The Demotic Legal Code of Hermopolis.* Le Caire: Institut français d'archéologie orientale du Caire.
Matthews, John. 1993. The Making of the Text. *The Theodosian Code.* Ed. J. Harris ve I. Wood, 19–44. Ithaca, NY: Cornell University Press.
———. 2000. *Laying Down the Law, A Study of the Theodosian Code.* New Haven, CT: Yale University Press.
Maurach, Gregor. 1991. *Seneca: Leben und Werk.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Maurer, Armand A. 1962. *Medieval Philosophy.* New York, NY: Random House.
May, William E. 1984. The Natural Law Doctrine of Francis Suárez. *New Scholasticism* 58: 409–23.
McGrade, Arthur Stephen. 1974. *The Political Thought of William of Ockham.* Londra: Cambridge University Press.
———. 1982. Rights, Natural Rights, and the Philosophy of Law. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy.* Ed. Norman Kretzman, ve diğ., 738–56. Cambridge: Cambridge University Press.
McGrade, Arthur Stephen, John Kilcullen ve Matthew Kempshall, eds. 2001. *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, C. 2: *Ethics and Political Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.
McInerny, Ralph. 1992. *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice.* Washington, DC: Catholic University of America Press.
———. 1998. Review of Lisska: Aquinas's Theory of Natural Law. *The Medieval Review.* Online erişim: http://www.hti.umich.edu/t/tmr/ (TMR ID: 98.01.10). Kalamazoo, MI: The Medieval Institute.
McKenzie, J. L. 1964. Natural Law in the New Testament. *Biblical Research* 9: 3–13.
McNabb, Vincent. 1929. St. Thomas Aquinas and Law. *Blackfriars* 10: 1047–1067.
Meeks, Wayne A, ed. 1972. *The Writings of St. Paul.* New York, NY: Norton.
Meiggs, Russell ve David Lewis. 1988. *Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.* Göz. geç. baskı. Oxford: Oxford University Press.
Mélèze-Modrzejewski, Joseph. 1995. Law and Justice in Ptolemaic Egypt. *Legal Documents of the Hellenistic World.* Ed. Markham J. Geller, Herwig Maehler ve A. D. E. Lewis, 1–19. Londra: The Warburg Institute, University of London.
Mews, Constant J. 1986. The Sententie of Peter Abelard. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 53: 130–84.
Milbank, John ve Catherine Pickstock. 1999. *Truth in Aquinas.* Londra: Routledge.
Mill, John Stuart. 1985. *On Liberty.* New York, NY: Penguin Classics. [*Özgürlük Üzerine.* Çev. Tuncay Türk. İstanbul: Oda Yayınları, 2015.]
Miller, D. L. Carey. 1998. Property. *A Companion to Justinian's Institutes.* Ed. Ernest Metzger, 42–79. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Miller, Eugene F. 1979. Prudence and the Rule of Law. *American Journal of Jurisprudence* 24:

181–206.

Miller, Fred D. Jr. 1991. Aristotle on Natural Law and Justice. *A Companion to Aristotle's Politics.* Ed. David Keyt ve Fred D. Miller, Jr., 279–306. Oxford: Blackwell.

———. 2009. Origins of Rights in Ancient Greek Political Thought. *The Cambridge Companion to Ancient Political Thought.* Ed. Stephen Salkever, 301–30. New York, NY: Cambridge University Press.

———. 1995. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics.* Oxford: Clarendon.

Milsom, S. F. C. 1981. *Historical Foundations of the Common Law.* 2. baskı. Londra: Butterworths.

Mishnah. *The Mishnah: A New Translation.* Ed. Jacob Neusner. New Haven, CT: Yale University Press, 1987.

Mişna, bkz. Mishnah.

Mitchell, T. C. 1991. Judah Until the Fall of Jerusalem (c.700–586 B. C.). *The Cambridge Ancient History.* Ed. John Boardman ve diğ. C. 3, kıs. 2: 371–409. Cambridge: Cambridge University Press.

Mitsis, Phillip. 1988. *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

———. 1993. Seneca on Reason, Rules and Moral Development. *Passions & Perceptions.* Ed. Jacques Brunschwig ve Martha C. Nussbaum, 285–312. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1994. Natural Law and Natural Right in Post-Aristotelian Philosophy: The Stoics and Their Critics. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt.* Ed. Wolfgang Haase, II 36.7: 4812–50. Berlin: W. de Gruyter.

———. 1999. The Stoic Origin of Natural Rights. *Topics in Stoic Philosophy.* Ed. Katerina Ierodiakonou, 153–77. Oxford: Oxford University Press.

———. 2003. The Stoics and Aquinas on Virtue and Natural Law. *The Studia Philonica Annual* 15. Ed. David T. Runia, Gregory E. Sterling ve Hindy Najman, 35–53. Providence, RI: Brown University.

———. 2011. Hellenistic Political Theory. *The Oxford Handbook of Political Philosophy.* Ed. George Klosko, 120–41. Oxford: Oxford University Press.

Moles, John L. 1995. The Cynics and Politics. *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum.* Ed. André Laks ve Malcolm Schofield, 129–60. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1996. Cynic Cosmopolitanism. *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy.* Ed. R. Bracht Branham ve Marie-Odile Goulet-Cazé, 121–35. Oxford: Clarendon.

Molina, Luis de. *Concordia Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divinia Praescientia, Providential, Praedestionatione, et Reprobatione, ad non Nullus Primae Partris D. Thomae Articulos.* Paris: P. Lethielleux, 1876.

———. *De Iure et Iustitia.* C. 1–2: Moguntiae, 1602; C. 3: Antwerp, 1615; C. 4: Cologne, 1614; C. 5, Antwerp, 1609.

Mommsen, Theodor ve Paul M. Meyer. 2002–2005. *Codex Theodosianus.* 3 cilt. Hildesheim: Olms.

Moody, Ernest A. 1975a. *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic: Collected Papers: 1933–1969.* Berkeley, CA: University of California Press.

———. 1975b. William of Ockham. *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic: Collec-*

ted Papers: 1933–1969. Ed. Ernest A. Moody, 409–39. Berkeley, CA: University of California Press.

Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica.* Cambridge: Cambridge University Press.

Moore, G. F. 1927–1930. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Morrison, Donald. 1987. On Professor Vlastos's Xenophon. *Ancient Philosophy* 7: 9–22.

———, ed. 1988. *Bibliography of Editions, Translations, and Commentary on Xenophon's Socratic Writings, 1600–Present.* Pittsburgh, PA: Mathesis.

———. 1995. Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful. *Ancient Philosophy* 15: 329–47.

Morrow, Glenn. 1941. Plato and the Rule of Law. *Philosophical Review* 50: 105–26.

———. 1993. *Plato's Cretan City.* 2. baskı. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Moser, Simon. 1952. Platons Begriff des Gesetzes. *Österreichesches Zeitschift für öffentliches Recht* NF 5: 135–58.

Muirhead, James. 1880. *The Institutes of Gaius and Rules of Ulpian.* Edinburgh: T & T Clark.

Mullaney, Thomas U. 1950. *Suárez on Human Freedom.* Baltimore, MD: Carroll.

Müller, Wolfgang P. 1990. The Recovery of Justinian's Digest in the Middle Ages. *Bulletin of Medieval Canon Law* 20: 1–29.

Murphy, Jeffrie G. ve Jules L. Coleman. 1990. *Philosophy of Law: An Introduction to Jurisprudence.* Boulder, CO: Westview.

Murphy, Jeffrie G. 2005. *The Philosophy of Positive Law.* New Haven, CT; Yale University Press.

Musa b. Meymun, bkz. Maimonides.

Najjar, Fawzi Mitri Domonique Mallet, ed. ve çev. 1999. *L'Harmonie entre les Opinions de Platon et d'Aristote/Al Farabi.* Damas: Institut Français de Damas.

Najman, Hindy. 1999. The Law of Nature and the Authority of Mosaic Law. *The Studia Philonica Annual* 11. Ed. David T. Runia ve Gregory E. Sterling. Atlanta, GA: Scholars Press.

———. 2003. A Written Copy of the Law of Nature: An Unthinkable Paradox? *The Studia Philonica Annual* 15. Ed. David T. Runia, Gregory E. Sterling ve Hindy Najman, 54–63. Providence, RI: Brown University.

Nederman, Cary J. 1995. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis.* Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Nelson, Everett J. 1967, October. The Metaphysical Presuppositions of Induction. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 40: 19–33. Yellow Springs, OH: The Antioch Press.

Nemesius. De Natura Hominis (On the Nature of Man). *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa.* Çev. William Telfer. Philadelphia, PA: Westminster, 1955.

Neufeld, E., çev. 1951. *The Hittite Laws.* Londra: Luzac.

Neusner, Jacob, ed. 1981. *The Study of Ancient Judaism.* New York, NY: Ktav.

———, ed. 1992. *The Study of Ancient Judaism.* Atlanta, GA: Scholars Press.

New Catholic Edition of the Holy Bible. New York, NY: Catholic Book Pub. Co., 1954.

Newman, W. L. 1887–1902. *The Politics of Aristotle.* Oxford: Clarendon.

Nicholas, Barry. 1962. *An Introduction to Roman Law.* Oxford: Clarendon.

Nicol, D. M. 1988. Byzantine Political Thought. *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350–c.1450.* Ed. J. H. Burns, 51–79. Cambridge: Cambridge University

Press.
Nims, C. F. 1948. The Term Hp, "Law, Right," in Demotic. *Journal of Near Eastern Studies* 7: 243–60.
Noonan, John T. 1977. Who was Rolandus? *Law, Church, and Society. Essays in Honour of Stephan Kuttner.* Ed. K. Pennington ve R. Sommerville, 21–48. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
———. 1979. Gratian Slept Here: The Changing Identity of the Father of the Systematic Study of Canon Law. *Traditio.* 145–72.
Noreña, Carlos. 1973. *Studies in Spanish Renaissance Thought.* The Hague: Nijhoff.
Noth, M. 1984. *The Laws in the Pentateuch.* Londra: SCM.
Nussbaum, Martha C. 1993. Non-Relative Virtues. *The Quality of Life.* Ed. Martha Nussbaum ve Amartya Sen, 242–69. Oxford: Oxford University Press.
———. 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Obbink, Dirk. 1999. The Stoic Sage in the Cosmic City. *Topics in Stoic Philosophy.* Ed. Katerina Ierodiakonou, 178–95. Oxford: Clarendon.
Ober, Josiah. 1989. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
———. 2000a. Aristotle's Natural Democracy. *Aristotle's Politics: Critical Essays.* Ed. Richard Kraut ve Stephen Skultety, 223–43. Lanham, MD: Rowman ve Littlefield.
———. 2000b. Quasi-Rights: Participatory Citizenship and Negative Liberties in Democratic Athens. *Social Philosophy and Policy* 17: 27–61.
Ockhamlı William, bkz. Willam of Ockham.
O'Connor, D. J. 1967. *Aquinas and Natural Law.* Londra: Macmillan.
O'Daly, Gerard. 1989. Predestination and Freedom in Augustine's Ethics. *The Philosophy in Christianity.* Ed. G. Vesey, 85–97. Cambridge: Cambridge University Press.
O'Donovan, Oliver ve Joan Lockwood O'Donovan, ed. 1999. *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.
Oinoandalı Diogenes, bkz. Diogenes Laertius.
Oliveria Dias, José de. 1954. En Torno do Duelo Fonseca-Molina: Uma Argumentação Suicida. *Verbum* 11: 37–63.
———. 1955. Fonseca e Molina: Os Ultimos Ecos dum Litigio Plurissecular. *Revista Portuguesa de Filosofia* 11: 54–67.
Olmstead, A. T. 1948. *History of the Persian Empire.* Chicago, IL: University of Chicago Press.
O'Malley, John W. 1994. *The First Jesuits.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
O'Meara, Thomas. 1992. The Dominican School of Salamanca and the Spanish Conquest of America: Some Bibliographical Notes. *The Thomist* 56: 555–82.
———. 1994. The School of Thomism at Salamanca and the Presence of Grace in the Americas. *Angelicum* 71: 321–70.
Oppenheim, A. Leo. 1977. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization.* Göz. geç. baskı. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Origen. Contra Celsum (Against Celsus). Çev. Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
Origenes, bkz. Origen.
Osiander, Andreas. 2001. Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth.

International Organization 55: 251–87.
Ostwald, Martin. 1969. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy.* Oxford: Oxford University Press.
———. 1973. Was There a Concept of Agraphos Nomos in Classical Greece? *Exegesis and Argument.* Ed. N. E. Lee, A. P. D. Mourelatos ve R. M. Rorty, 70–104. Assen: Van Gorcum.
———. 1986. *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law.* Berkeley, CA: University of California Press.
———. 1990. Nomos and Phusis in Antiphon's Peri Alêtheias. *Cabinets of the Muses; Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer.* Ed. Mark Griffith ve Donald J. Mastronarde, 293–306. Atlanta, GA: Scholars.
———. 1996. Shares and Rights: "Citizenship" Greek Style and American Style. *Demokratia.* Ed. J. Ober ve C. Edrick, 49–61. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Owen, G. E. L. 1953. The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues. *Classical Quarterly* 3: 79–95.
Owens, Joseph. 1993. Aristotle and Aquinas. *The Cambridge Companion to Aquinas.* Ed. Norman Kretzmann ve Eleonore Stump, 38–59. Cambridge: Cambridge University Press.
Padovalı Marsilius, bkz. Marsilius of Padua.
Pagden, Anthony. 1982. *The Fall of Natural Man.* Cambridge: Cambridge University Press.
Pagden, Anthony ve Jeremy Lawrance, eds. 1992. *Vitoria: Political Writings.* Cambridge: Cambridge University Press.
Parisli Jean, bkz. John of Paris.
Patrick, Dale. 1985. *Old Testament Law.* Atlanta, GA: John Knox.
Pazdernik, Charles. 2005. Justinianic Ideology and the Power of the Past. *The Age of Justinian.* Ed. Michael Maas, 185–212. Cambridge: Cambridge University Press.
Pegis, Anton C. 1939. Molina and Human Liberty. *Jesuit Thinkers of the Renaissance.* Ed. Gerard Smith, 75–130. Milwaukee, WI: Marquette University Press.
Pelikan, Jaroslav. 1971–1978. *The Christian Tradition.* Chicago, IL: University of Chicago Press.
Pennington, Kenneth. 1998. The History of Rights in Western Thought. *Emory Law Journal* 47: 237–52.
Pereña, Luciano, ed. 1971-1980. *Francisco Suárez: De Legibus ac Deo Legislatore,* 6 cilt. Madrid: CSIC.
Pereña Vicente, L. 1954. *La Universidad de Salamanca, Forja del Pensamiento Politico en el Siglo XVI.* Salamanca: Universidad de Salamanca.
Pérez Beneyto, J. 1949. *Los Origenes de la Ciencia Politica en España.* Madrid: Instituto de Estudios Politicos.
Pérez Fernández, I. 1984. *Fray Bartolomé de Las Casas.* Caleruega: OPE.
Pérez Modesto, Lewis. 1994. *The Common Good as a Fundamental Principle of the Law According to Suárez.* Rome: Gregorian University.
Perreau-Saussine, Amanda ve Jeffrie Murphy, eds. 2007. *The Nature of Customary Law.* Cambridge: Cambridge University Press.
Peter Abelard. *Collationes.* Ed. ve çev. John A. Marenbon ve Giovanni Orlandi. Oxford: Clarendon ve New York, NY: Oxford University Press, 2001.
———. Commentary on Romans. *Peter Abelard. Opera Theologica I.* Ed. E. Buytaert. Tur-

nhout: Brepols, 1969.
———. Problemata Heloissae. *PL* 78, col. 677–730.
———. Scito Teipsum. *Peter Abelard. Opera Theologica IV.* Ed. R. M. Ilgner. Turnhout: Brepols, 2001. (*Peter Abelard's Ethics.* Ed. David E. Luscombe. Oxford: Oxford University Press, 1971.)
———. Theologia Christiana. *Petri Abaelardi Opera Theologica II.* Ed. E. M. Buytaert, 69–372. Turnhout: Brepols, 1969. (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 12.)
Peters, Rudolph, ed. ve çev. 1977. *Jihad in Mediaeval and Modern Islam: The Chapter on Jihad from Averroes' Legal Handbook "Bidāyat al-Mudjtahid" and The Treatise "Koran and Fighting" by the Late Shaykh al-Azhar, Mamūd Shaltūt.* Leiden: E. J. Brill.
Petrus Abelardus, bkz. Peter Abelard.
Pharr, Clyde. 1952. *The Theodosian Code.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Phillips, Anthony. 1970. *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue.* New York, NY: Shocken.
Phillips, David D. 2013. *The Law of Ancient Athens.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
Philo. De Opificio Mundi (On the Creation). *The Complete Works of Philo: Complete and Unabridged.* Çev. C. D. Yonge, 3–24. Peabody, MA: Hendrickson, 1993.
———. De Specialibus Legibus (On the Special Laws). *The Complete Works of Philo: Complete and Unabridged.* Çev. C. D. Yonge, 534–639. Peabody, MA: Hendrickson, 1993.
———. De Vita Mosis (On the Life of Moses). *The Complete Works of Philo: Complete and Unabridged.* Çev. C. D. Yonge, 459–517. Peabody, MA: Hendrickson, 1993.
———. Legum Allegoriae (Allegorical Interpretation). *The Complete Works of Philo: Complete and Unabridged.* Çev. C. D. Yonge, 25–79. Peabody, MA: Hendrickson, 1993.
———. Quod Omnis Probus Liber Sit (Every Good Man Is Free). *The Complete Works of Philo: Complete and Unabridged. Çev.* C. D. Yonge, 682–97. Peabody, MA: Hendrickson, 1993.
Philodemus of Gadara. Academicorum Index (History of Philosophers). *Filodemo: Storia dei Filosofi: Platone e l'Academia Storia dei Filosofi (PHerc. 1021 e 164).* Ed. Tiziano Dorandi. Naples: Bibliopolis, 1991.
———. Index Stoicorum (On the Stoics). *Index Stoicorum Herculanensis.* Ed. Augustus Traversa. Genoa: Instituto di filologia classica, 1952.
Philon, bkz. Philo.
Photius. Bibliotheca (Library). Photius. *Bibliothèque.* Ed. ve çev. René Henry, 9 vols. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1959–1977. (*Photius' Bibliotheca: A Selection Translated with Notes.* Çev. N. G. Wilson. 1994.)
Pickstock, Catherine. 2000. Imitating God: The Truth of Things According to Thomas Aquinas. The 1999 Aquinas Lecture. *New Blackfriars* 81: 308–26.
Pieler, Peter E. 1978. Byzantinische Reichsliteratur. *Die Hochsprachliche Profane Literatur der Byzantiner.* Ed. Herbert Hunger. Vol. 2: 341–480. Münih: Beck.
Pindar. Fragments. *Pindar II.* Çev. William H. Race, 221–413. Cambridge: Harvard University Press, 1997. (Kısmi çevirisi: *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists.* Ed. Michael Gagarin ve Paul Woodruff, 40–1. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.)
Pindaros, bkz. Pindar.
Pink, Thomas. 2009. Natural Law and the Theory of Moral Obligation. *Psychology and*

Philosophy. Ed. Sara Heinaman ve Martina Reuter, 97–114. Dordrecht: Springer.

Plato [?]. Alcibiades. Çev. D. S. Hutchinson. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 557–95. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. [Platon. *Alkibiades I-II*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say, 2010.]

———. Apology. Çev. G. M. A. Grube. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 17–36. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. [Türkçede farklı çeviriler arasında ör. bkz. Platon. *Sokrates'in Savunması (Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon)*. Çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.]

———. Clitophon. Çev. Francisco J. Gonzalez. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 965–70. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. [Türkçede farklı çeviriler arasında ör. bkz. Platon. *Kleitophon veya Felsefeye Davet*. Çev. Eyüp Çoraklı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.]

———. Cratylus. Çev. C. D. C. Reeve. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 101–56. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. [Türkçede farklı çeviriler arasında ör. bkz. Platon. *Kratylos*. Çev. Cenap Karakaya. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.]

———. Crito. Çev. G. M. A. Grube. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 37–48. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. [Türkçede farklı çeviriler arasında ör. bkz. Platon. *Sokrates'in Savunması (Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon)*. Çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.]

——— (sahte). *Eryxias*. Çev. Mark Joyal. Ed. John M. Cooper, 1718–33. Indianapolis, IN: Hackett, 1997.

———. Euthydemus. Çev. Rosamond Kent Sprague. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 708–43. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. [Türkçede farklı çeviriler arasında ör. bkz. Platon. *Euthydemos*. Çev. Halil Vehbi Eralp. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997.]

———. Euthyphro. Çev. G. M. A. Grube. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 1–16. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. [Türkçede farklı çeviriler arasında ör. bkz. Platon. *Sokrates'in Savunması (Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon)*. Çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.]

———. Gorgias. Çev. Donald J. Zeyl. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 791–869. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. (The Gorgias. *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Ed. Michael Gagarin ve Paul Woodruff. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Plato, *Gorgias*. Çev. Terence H. Irwin. Oxford: Oxford University Press, 1979.) [Türkçede farklı çeviriler arasında ör. bkz. Platon. *Gorgias*. Çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.]

——— [?]. Hipparchus. Çev. Nicholas D. Smith. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 609–17. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. [Türkçede farklı çeviriler arasından ör. bkz. Hipparkhos. Çev. Sabahattin Eyüboğlu. Platon (Eflatun). *Diyaloglar 1*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.]

———. Hippias Major (Greater Hippias). Çev. Paul Woodruff. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 898–921. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. [Bkz. Platon. *Büyük Hippias - Theages*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say, 2020.]

———. Laws. Çev. Trevor J. Saunders. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 1318–1616. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. (*The Laws of Plato*. Trans Thomas L. Pangle. New York, NY: Basic, 1980. Plato, *Laws*. Çev. R. G. Bury. Cambridge, MA:

Harvard University Press, 1926.) [Platon. Yasalar. 2 cilt. Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı, 1998.]

———. Letters. Çev. Glenn R. Morrow. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 1634–76. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. [Platon. *Mektuplar*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say, 2020.]

——— (sahte). Minos. Çev. Malcom Schofield. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 1307–17. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. [Bkz. Platon. *Minos – Epinomis*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say, 2020.]

——— (sahte). On Justice. Çev. Andrew S. Becker. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 1687–93. Indianapolis, IN: Hackett, 1997.

———. Phaedo. Çev. G. M. A. Grube. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 49–100. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. [Türkçede farklı çeviriler arasında ör. bkz. Platon. *Phaidon – Ruh Üzerine*. Çev. Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalcı, 2012.]

———. Politicus (Statesman). Çev. C. J. Rowe. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 294–358. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. [Türkçede farklı çeviriler arasında ör. bkz. Platon. *Devlet Adamı*. Çev. Ekre Karatekeli. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2023.]

———. Protagoras. Çev. Stanley Lombardo ve Karen Bell. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 746–90. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. (Protagoras. Çev. C. C. W. Taylor. Oxford: Clarendon, 1976. *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Kısmi çevirisi: Michael Gagarin ve Paul Woodruff, 173–85. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.) [Türkçede farklı çeviriler arasında ör. bkz. Platon. *Protagoras*. Çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.]

———. Republic. Çev. G. M. A. Grube, göz. geç. C. D. C. Reeve. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 971–1223. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. (*The Republic of Plato*. Çev. Allan Bloom. New York, NY: Basic, 1968.) [Türkçede farklı çeviriler arasında ör. bkz. Platon. *Devlet*. Çev. Hüseyin Demirhan. İstanbul: Islık Yayınları, 2016.]

———. Timaeus. Çev. Donald J. Zeyl. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper, 1224–91. Indianapolis, IN: Hackett, 1997. [Türkçede farklı çeviriler arasında ör. bkz. Platon. *Timaios – Doğa Üzerine*. Çev. Özgüç Orhan. Ankara: Fol Kitap, 2022.]

Platon, bkz. Plato.

Plautus. Bacchides. Çev. Douglass Parker. *Plautus and Terence. Five Comedies*. Ed. Deena Berg ve Douglass Parker, 185–294. Indianapolis, IN: Hackett, 1999.

Plescia, Joseph. 1995. *The Bill of Rights and Roman Law*. Bethesda, MD: Austin & Winfield.

Plotinus. *Enneads*. Çev. A. H. Armstrong, 7 cilt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966–1988. [Bkz. *Enneadlar*. Çev: Haluk Özden. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008; Plotinus, Çev: Zeki Özcan. Ankara: Fol Kitap, 2023.]

Plutarch. Contra Epicuri Beatitudinem (Against Epicurean Happiness). *Plutarch Moralia 14*. Çev. Benedict Einarson ve Phillip H. De Lacy, 2–149. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

———. De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute (On the Luck or Virtue of Alexander). *Plutarch Moralia 4*. Çev. Frank Cole Babbitt, 380–487. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.

——— (sahte). De Fato (On Fate). *Plutarch Moralia 7*. Çev. Phillip H. De Lacy ve Benedict Einarson, 303–59. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.

———. De Stoicis Repugnantiis (On Stoic Self-Contradictions). *Plutarch Moralia 13*, Kısım 1. Çev. Harold Cherniss, 367–603. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

———. Life of Lycurgus. *Plutarch Lives 1*. Çev. Bernadotte Perrin, 203–303. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914. [Türkçede farklı çeviriler arasında ör. bkz. *Lykurgos'un Hayatı*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.]

———. Life of Solon. Plutarch Lives 1. Çev. Bernadotte Perrin, 403–99. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914. [Bkz. Plutark. *Solon ve Poplicola*. Çevb. Meriç Mete. İstanbul: İdea, 2011.]

Plutarkhos, bkz. Plutarch.

Poitersli Hilary, bkz. Hilary of Poitiers.

Pollock, Sör Frederick Bart, ve Frederic W. Maitland. 1923. *The History of English Law before the Time of Edward 1*. 2. baskı. Cambridge: Cambridge University Press.

Polybios, bkz. Polybius.

Polybius. *The Histories*. Çev. W. R. Paton, 6 cilt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1922–1927. [Bkz. Polybios. *Historiai – Akdeniz Dünyası ve Roma'nın Yükselişi – I. ve II. Kitap*. Çev. Oğuz Yarlıgaş. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.]

Porphyrios, bkz. Porphyry.

Porphyry. On Abstinence (De Abstinentia). *Porphyry. On Abstinence from Killing Animals*. Çev. Gillian Clark. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000.

Porter, Jean. 1999. *Natural and Divine Law*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Post, Gaines. 1973. Ancient Roman Ideas of Law. *Dictionary of the History of Ideas*. Ed. Philip Wiener, 685–90. New York, NY: Scribner.

Postgate, J. N. 1992. *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History*. Londra: Routledge.

Potts, Timothy. 1982. Conscience. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*. Ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny ve Jan Pinborg, 687–704. Cambridge: Cambridge University Press.

Powell, J. G. F., ed. 1995. *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*. Oxford ve New York, NY: Clarendon.

Pozo, Cándido. 1962. *Fuentes para la Historia del Método Teologico en la Escuela de Salamanca*. Granada: Facultad de Teología.

Pritchard, James B., ed. 1958. *The Ancient Near East*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. 1975. *The Ancient Near East, Volume 2: A New Anthology of Texts and Pictures*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Pugliese, Giovanni. 1954. "Res Corporales," "Res Incorporales" e il Problema del Diritto Soggettivo. *Studi in Onore di Vincenzo Arangio-Ruiz*, 223–60. Naples: Jovene.

Queralt, Antonio. 1975. Libertad Humana en Luis de Molina. *Archivo teológico Granadino* 38: 5–155.

———. 1976. Libertad Humana en Luis de Molina: Sus Elementos Constitutivos y Posibilidades en un Orden Natural. *Archivo teológico Granadino* 39: 5–100.

Quinto, Riccardo. 2001. *Scholastica. Storia di un Concetto*. Padua: Il Poligrafo.

Raaflaub, Kurt A. 2000. Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection

in Archaic Greece. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought.* Ed. Christopher Rowe ve Martin Schofield, 23–57. Cambridge: Cambridge University Press.

Rabeneck, Joannes. 1950a. De Vita et Scriptis Ludovici Molina. *Archivum Historicum Societatis Jesu* 19: 75–145.

———. 1950b. Quis Prior Proposuerit Doctrinam de Scientia Media, Fonseca an Molina. *Archivum Historicum Societatis Jesu* 19: 141–5.

Rahman, Fazlur. 1968. *Islam.* New York, NY: Doubleday. [*İslam.* Çev. Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.]

Ramos, D. Lisson. 1972. La Ley Natural en Domingo de Soto. *Persona y Derecho* 2: 605–26.

———. 1976. *La Ley Ségun Domingo de Soto.* Pamplona: Eunsa.

Rashdall, Hastings. 1936. *The Universities of Europe in the Middle Ages.* Rev. F. M. Powicke ve A. B. Emden. 3 cilt. Oxford: Oxford University Press.

Rawls, John. 1955. Two Concepts of Rules. *The Philosophical Review* 64: 3–13.

———. 1971. *A Theory of Justice.* Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Bir Adalet Teorisi.* Çev.: Vedat Ahsen Coşar. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018.]

———. 1993. *Political Liberalism.* New York, NY: Columbia University Press. [*Siyasal Liberalizm.* Çev. Mehmet Fevzi Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.]

———. 1999. *The Law of Peoples.* Cambridge, MA: Harvard University Press. [Bkz. *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması".* Çev. Gül Evrin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.]

Rawson, Elizabeth. 1975. *Cicero: A Portrait.* Londra: Allen Lane.

Raz, Joseph. 1979. *The Authority of Law.* New York, NY: Oxford University Press.

———. 1986. *The Morality of Freedom.* New York, NY: Oxford University Press. [*Özgürlük Ahlakı.* Çev. Gürkan Özturan. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2016.]

Reeve, C. D. C. 1989. *Socrates in the Apology.* Indianapolis, IN: Hackett.

Reid, Charles J. Jr. 1991. The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: An Historical Inquiry. *Boston College Law Review* 33: 59–72.

———. 1996. Thirteenth-Century Canon Law and Rights: The Word ius and Its Range of Subjective Meanings. *Studia Canonica* 30: 312–31.

———. 1998. Roots of a Democratic Church Polity in the History of Canon Law: The Case of Elections in the Church. *Proceedings of the Canon Law Society of America* 60: 154–5.

———. 2002. "So It Will Be Found that the Right of Women in Many Cases Is of Diminished Condition": Rights and the Legal Equality of Men and Women in the Twelfth- and Thirteenth- Century Canon Law. *Loyola (Los Angeles) Law Review* 35: 499–511.

Rhodes, P. J. 1981. *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia.* Oxford: Clarendon.

Richardson, M. E. J. 2000. *Hammurabi's Code: Text, Translation and Glossary.* Sheffield: Sheffield Academic Press.

Richardson, P. ve S. Westerholm. 1991. *Law and Religious Communities in the Roman Period: The Debate over Torah and Nomos in Postbiblical Judaism and Early Christianity.* Waterloo: Laurier.

Riggsby, Andres M. 2010. *Roman Law and the Legal World of the Romans.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rist, J. M. 1969. Augustine on Free Will and Predestination. *Journal of Theological Studies* 20: 420–47.
———, ed. 1979. *The Stoics.* Berkeley, CA: University of California Press.
———. 1994. *Augustine, Ancient Thought Baptized.* Cambridge: Cambridge University Press.
Ritchie, David G. 1895. *Natural Rights: A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions.* Londra: S. Sonnenschein.
Robinson, O. F. 1997. *The Sources of Roman Law: Problems and Methods for Ancient Historians.* Londra: Routledge.
Robinson, T. H. ve O. F. Oesterly. 1937. *Hebrew Religion. Its Origin and Development.* 2. baskı. New York, NY: Macmillan.
Rommen, Heindrich. 1926. *Die Staatslehre des Franz Suárez.* Münchengladbach: Volksvereins.
Roth, Martha T. 1997. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor.* 2. baskı. Atlanta, GA: Scholars.
Rowe, Christopher, ed. anved çev. 1995a. *Plato's Statesman.* Warminster: Aris ve Phillips.
———, ed. 1995b. *Reading the Statesman: Proceedings of III Symposium Platonicum.* Sankt Augustin: Academia.
———. 2000. The *Politicus* and Other Dialogues. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought.* Ed. Christopher Rowe ve Martin Schofield, 233–57. Cambridge: Cambridge University Press.
Rowe, Christopher ve Martin Schofield. 2000. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.
Rudebusch, George. 1999. *Socrates, Pleasure, and Value.* Oxford: Oxford University Press.
Rufinus. De Summa Decretorum. *Die "Summa Decretorum" des Magister Rufinus.* Ed. H. Singer. Paderborn: Schöningh, 1902.
Runia, David T. 2001. *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos According to Moses.* Takdim, çeviri ve yorumlar. Leiden: Brill.
Russell, Frederick H. 1976. Innocent IV's Proposal to Limit Warfare. *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law.* Ed. Stephan Kuttner, 386–88. Vatican: Biblioteca Vaticana.
Rutherford, R. B. 1989. *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study.* Oxford: Clarendon.
Ryan, Alan. 1985. Utility and Ownership. *Utility and Rights.* Ed. R. G. Frey, 175–95. Oxford: Blackwell.
Ryan, Columba. 1965. The Traditional Concept of Natural Law. *Light on the Natural Law.* Ed. Iltud Evans. 13–37. Baltimore, MD: Helicon.
Sachs, David. 1963. A Fallacy in Plato's Republic. *Philosophical Review* 72: 141–58.
Saggs, H. W. F. 1968. *The Greatness That Was Babylon; A Sketch of the Ancient Civilization of the Tigris-Euphrates Valley.* New York, NY: Mentor.
———. 1989. *Civilization Before Greece and Rome.* New Haven, CT: Yale University Press.
Saller, Richard P. 1994. *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family.* Cambridge: Cambridge University Press.
Sanders, E. P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism.* Philadelphia, PA: Fortress.
———. 1983. *Paul, the Law, and the Jewish People.* Philadelphia, PA: Fortress.
Santas, Gerasimos. 1979. *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues.* Londra: Routledge & K. Paul.
———. 2001. *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns.* Malden: Blackwell.

Sarraf, Joseph. 1984. *La Notion du Droit d'après les Anciens Égyptiens*, C. 10. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
Saunders, Trevor J. 1970. *Plato. The Laws.* Takdim ve çev. Harmondsworth: Penguin.
———. 1981. Protagoras and Plato on Punishment. *The Sophists and Their Legacy.* Ed. G. B. Kerferd, 129–41. Wiesbaden: Steiner.
———. 1991. *Plato's Penal Code.* Oxford: Oxford University Press.
———. 1992. Plato's Later Political Thought. *The Cambridge Companion to Plato.* Ed. Richard Kraut, 464–92. Cambridge: Cambridge University Press.
Saunders, Trevor J. ve Luc Brisson. 2000. *Bibliography on Plato's Laws.* Sankt Augustin: Academia.
Scattola, Merio. 2001. Naturrecht als Rechts Theorie. *Die Ordnung der Praxis.* Ed. Frank Grunen ve Kurt Seelmann, 21–48. Tübingen: Niemeyer.
———. 2010. Die Weiche Ordnung—Recht und Gesetz in der Naturrechtslehre des Domingo de Soto. *Lex und Ius.* Ed. Fidora et al., 333–68. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.
Schacht, Joseph. 1964. *An Introduction to Islamic Law.* Oxford: Clarendon.
Schäfer, Peter. 2003. *The History of the Jews in the Greco-Roman World.* Londra: Routledge.
Scheltema, H. J. 1967. Byzantine Law. *The Cambridge Medieval History*, C. 4, Kısım 2. 2. baskı. Ed. J. M. Hussey, 55–77. Cambridge: Cambridge University Press.
Schmitt, Charles B. ve Quentin Skinner, ed. 1990. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.
Schmutz, Jacob. 2001. La Doctrine Medievale des Causes et la Theologie de la Nature Pure (XIII–XVII Siècles). *Revue Thomiste* 101: 217–64.
———. 2002. L'Heritage des Subtils. Cartographie du Scotisme de l'Age Classique. *Les Études Philosophiques* 1: 52–81.
———. 2008. *Scholasticon.* http://www.scholasticon.fr/.
Schofield, Malcolm. 1991. *The Stoic Idea of the City.* Cambridge: Cambridge University Press.
———. 1995. Two Stoic Approaches to Justice. *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum.* Ed. André Laks ve Malcolm Schofield, 191–212. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 1999a. The Disappearing Philosopher King. *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms.* Ed. Malcolm Schofield, 31–50. Londra: Routledge.
———. 1999b. Social and Political Thought. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy.* Ed. Keimpe Algra ve diğ., 739–70. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 2000a. Approaching the Republic. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought.* Ed. Christopher Rowe ve Martin Schofield, 190–232. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 2000b. Epilogue. 2. Augustine. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought.* Ed. Christopher Rowe ve Malcolm Schofield, 665–71. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 2000c. Plato and Practical Politics. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought.* Ed. Christopher Rowe ve Martin Schofield, 293–302. Cambridge: Cambridge University Press.
Schofield, Malcolm ve Gisela Striker, ed. 1986. *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press.
Schrimpf, Gangolf. 1982. Der Beitrag des Johannes Scottus Eriugena zum Prädestinati-

onsstreit. *Die Iren und Europa im frühen Mittelalter.* Ed. Hienx Löwe, 819–65. Stuttgart: Klett-Cotta.
Schröder, Jan. 2000. Die Entstehumg des Modernen Völkerrechtsbegriffs im Naturrecht der Frühen Neuzeit. *Jahrbuch für Recht und Ethik* 8: 47–71.
Schroeder, Donald N. 1981. Aristotle on Law. *Polis* 4: 17–31.
Schulz, Fritz. 1967. *History of Roman Legal Science.* Oxford: Oxford University Press.
———. 1992. *Classical Roman Law.* Aalen: Scientia.
Schwartz, Daniel, ed. 2012. *Interpreting Suárez: Critical Essays.* Cambridge: Cambridge University Press.
Schwartz, Seth. 2001. *Imperialism, 200 B. C. E. to 640 C. E.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Schwenk, Cynthia J. 1985. *Athens in the Age of Alexander: the Dated laws and Decrees of "The Lykourgan Era" 338–322 B.C.* Chicago, IL: Ares.
Scorraille, Raoul de. 1911–1913. *François Saurez de la Compagnie de Jésus: D'après ses Lettres, ses Autres Ecrits Inédits et un Grand Nombre des Documents Nouveaux.* Paris: P. Lethielleux.
Scott, James Brown.1934. *The Spanish Origin of International Law. Francisco Vitoria and his Law of Nations.* Oxford: Clarendon.
Sedley, David N. 1983. The Motivation of Greek Scepticism. *The Skeptical Tradition.* Ed. Myles F. Burnyeat, 9–30. Berkeley, CA: University of California Press.
Seeck, Otto. 1919. *Regesten der Kaiser und Papste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit.* Stuttgart: Metzler.
Seelmann, Kurt. 1979. *Die Lehre des Fernando Vázquez de Menchaca vom "Dominium".* Cologne: Graz.
Segal, M. H. 1967. *The Pentateuch: Its Composition and Its Authorship.* Jerusalem: Magnes, Hebrew University.
Seidl, Erwin. 1942. *Law. In The Legacy of Egypt.* Ed. S. R. K. Glanville, 198–217. Oxford: Clarendon.
Seneca. De Beneficiis (On Favours). Seneca. *Moral and Political Essays.* Ed. John M. Cooper; çev. J. F. Procopé, 181–308. New York, NY: Cambridge University Press, 1995. [*İyilikler Üzerine.* Çev. Levent Keskin. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2023.]
———. De Brevitate Vitae (On the Shortness of Life). Seneca. *Moral Essays.* Çev. John W. Basore, vol. 2, 286–355. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932. [Bkz. *Mutlu Yaşam Üzerine – Yaşamın Kısalığı Üzerine.* Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.]
———. De Clementia (On Mercy). Seneca. *Moral and Political Essays.* Ed. John M. Cooper; çev. J. F. Procopé, 117–64. New York, NY: Cambridge University Press, 1995. [Bkz. *Hoşgörü Üzerine – Ruh Dinginliği Üzerine.* Çev. Bedia Demiriş. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.]
———. De Consolatione ad Helviam (To His Mother Helvia on Consolation). Seneca. *Moral Essays.* Çev. John W. Basore, vol. 2, 416–89. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932. [Bkz. *Teselliler.* Çev. Kenan Sarıalioğlu. Ankara: Fol Kitap, 2021.]
———. De Consolatione ad Marciam (To Marcia on Consolation). Seneca. *Moral Essays.* Çev. John W. Basore, vol. 2, 2–97. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932. [Bkz. *Teselliler.* Çev. Kenan Sarıalioğlu. Ankara: Fol Kitap, 2021.]
———. De Ira (On Anger). Seneca. *Moral and Political Essays.* Ed. John M. Cooper; çev. J.

F. Procopé, 1–116. New York, NY: Cambridge University Press, 1995. [*Öfke Üzerine.* Çev. A. Doğucan Hanegelioğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022.]

———. De Otio (On Leisure). Seneca. *Moral Essays.* Çev. John W. Basore, vol. 2, 180–201. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932.

———. De Providentia (On Providence). Seneca. *Moral Essays.* Çev. John W. Basore, vol. 1, 2–47. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928. [*Tanrısal Öngörü.* Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.]

———. De Vita Beata (On the Happy Life). Seneca. Moral Essays. Çev. John W. Basore, vol. 2, 198–179. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932. [Bkz. *Mutlu Yaşam Üzerine – Yaşamın Kısalığı Üzerine.* Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.]

———. Epistulae (Moral Epistles). Seneca. *Epistles.* Çev. Richard M. Gummere, 3 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917–1925. [*Ahlak Mektupları.* Çev. Türkan Uzel. İstanbul: Jaguar Kitap, 2019.]

———. Naturales Quaestiones (Natural Questions). Çev. T. H. Corcoran, 2 cilt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971–1972.

Senellart, Michel. 1995. *Les Arts de Gouverner: Du Regimen Médiéval au Concept de Gouvernement.* Paris: Seuil.

Sevillalı Isidorus, bkz. Isidore.

Sextus Empiricus. *Adversus Mathematicos* (Against the Professors). Çev. R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1949. [Bkz. *Kuşkuculuk II – Etikçilere Karşı – Uzmanlara Karşı.* Çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023.]

———. *Outlines of Pyrrhonism.* Çev. R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933. [*Pyrrhonculuğun Esasları.* Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.]

Shāfiʿī, Muammad Ibn Idrīs al-. 1961. *Islamic Jurisprudence: Shāfiʿi's Risāla.* Çev. Majid Khadduri. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press. [Muhammed b. İdris eş-Şâfiî. *Er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları).* Çev. İbrahim Çalışkan ve Abdulkadir Şener. Ankara: Diyanet Vakıf Yayınları, 2021.]

Sharples, Robert W. 1998. Theophrastus as Philosopher and Aristotelian. *Theophrastus: Reappraising the Sources.* Ed. Johannes M. van Ophuijsen ve Marlein van Raalte, 267–80. New Brunswick, NJ: Transaction.

Shaw, B. 1987. The Family in Late Antiquity: The Experience of Augustine. *Past and Present* 115: 3–51.

Shellens, Salomon M. 1959. Aristotle on Natural Law. *Natural Law Forum* 4: 72–100.

Shiner, Roger. 1994. Aristotle's Theory of Equality. *Loyola of Los Angeles Law Review* 27: 1245–64.

Sigmund, Paul. 1988. *St. Thomas Aquinas: On Politics and Ethics.* New York, NY: W. W. Norton ve Company.

———. 1993. Law and Politics. *The Cambridge Companion to Aquinas.* Ed. Norman Kretzmann ve Eleonore Stump, 217–31. Cambridge: Cambridge University Press.

Simon, Yves. 1965. *The Tradition of Natural Law.* Ed. Vulkan Kuic. New York, NY: Fordham University Press.

Sinkler, Georgette. 1998. Roger Bacon. *Routledge Encyclopedia of Philosophy.* Ed. Edward Craig, vol. 1: 632–6. Londra: Routledge.

Sischens Recaséns, L. 1927. *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez, con un Estudio Previo*

Sobre sus Antecedentes en la Patrística y en la Escolástica. Madrid: V. Suárez.

Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1990. Political Philosophy. *The Cambridge History of Renaissance* Philosophy. Ed. Charles B. Schmitt ve Quentin Skinner, 389–452. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Gerard. 1966. *Freedom in Molina.* Chicago, IL: Loyola University Press.

Smith, J. P. M. 1960. *The Origin and History of Hebrew Law.* Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Snell, Daniel C. 1997. *Life in the Ancient Near East 3100–322 B.C.E.* New Haven, CT: Yale University Press.

Soden, Wolfram von. 1994. *The Ancient Orient: An Introduction to the Study of the Ancient Near East.* Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Soder, Josef. 1955. *Die Idee der Völkergemeinschaft: Francisco de Vitoria und die Philosophischen Grundlagen des Völkerrechts.* Frankfurt am Main: Metzner.

———. 1973. *Franz Suárez und das Völkrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und Internationalen Beziehungen.* Frankfurt am Main: Metzner.

Sophocles. Antigone. *Sophocles I.* Çev. Elizabeth Wyckoff. Ed. David Grene ve Richmond Lattimore, 185–236. New York, NY: Random House, 1960. (Kısmi çevirisi: *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists.* Çev. Michael Gagarin ve Paul Woodruff, 50–2. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.) [Türkçede farklı çeviriler arasında bkz. Sophokles. *Antigone.* Çev. Ari Çokona. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.]

———. Oedipus Tyrannus. *Sophocles I.* Çev. Elizabeth Wyckoff. Ed. David Grene ve Richmond Lattimore, 15–90. New York, NY: Random House, 1960. [Türkçede farklı çeviriler arasında bkz. Sophokles. *Kral Oidipus.* Çev. Bedrettin Tuncel. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.]

———. Tereus (fragment). *Sophocles Fragments.* Çev. Hugh Lloyd Jones, 291–301. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. (Kısmi çevirisi: *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists.* Çev. Michael Gagarin ve Paul Woodruff, 56–7. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.)

Sophokles, bkz. Sophocles.

Sorabji, Richard. 1993. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Soto, Domingo de. *De Iustitia et Iure Libri Decem (On Justice and the Law).* Salamanca: Apud Ioannem Baptistam Terranoua, 1569. (*De la Justicia y del Derecho en Diez Libros.* Çev. Marcelino González Ordóñez. Madrid: Sección Teólogos Juristas, Instituto de Estudios Políticos, 1967–1968.)

Southern, Richard W. 1995. *Scholastic Humanism and the Unification of Europe. I. Foundations.* Oxford: Blackwell.

———. 2001. *Scholastic Humanism and the Unification of Europe. II. The Heroic Age.* Oxford: Blackwell.

Spade, Paul Vincent, ed. 1999. *The Cambridge Companion to Ockham.* Cambridge: Cambridge University Press.

Stalley, R. F. 1983. *An Introduction to Plato's Laws.* Oxford: Blackwell.

———. 1994. Persuasion in Plato's Laws. *History of Political Thought* 15: 157–77.

———. 1995a. Punishment in Plato's Laws. *History of Political Thought* 16: 469–87.
———. 1995b. Punishment in Plato's Protagoras. *Phronesis* 40: 1–19.
———. 1996. Punishment and the Physiology of the Timaeus. *Classical Quarterly* 46: 357–70.
Stamm, J. J. ve M. E. Andrew. 1967. *The Ten Commandments in Recent Research.* Naperville, IL: A. R. Allenson.
Ste. Croix, G. E. M. de. 1981. *The Class Struggle in the Ancient Greek World.* 2. baskı. Londra: Duckworth. [*Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi.* Çev. Çağdaş Sümer. İstanbul: Yordam Kitap, 2016.]
Stegmüller, Friedrich. 1934. *Francisco de Vitoria y la Doctrina de la Gracia en la Escuela Salamanca.* Balmes: Barcelona.
———. 1935. *Geschichte des Molinismus.* Münster: Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.
Stein, Peter. 1988. *The Character and Influence of the Roman Civil Law: Historical Essays.* Londra ve Rocheverte: Hambledon.
———. 1999. *Roman Law in European History.* Cambridge: Cambridge University Press.
Steiner, Hillel ve Philip Alston, eds. 2000. *International Human Rights in Context.* 2. baskı. New York, NY: Oxford University Press.
Steinwenter, Artur. 1946. *NOMOS EMPSYCHOS.* Zur Geschichte einer politischen Theorie. *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse 83*: 250–68.
Stenton, Dorothy M. 1964. *English Justice between the Norman Conquest and the Great Charter, 1066–1215.* Philadelphia, PA: The American Philosophical Society.
Stern, S. M. 1968. *Aristotle on the World State.* Londra: Bruno Cassirer.
Stiening, Gideon. 2011. Quantitas Obligationis: Zum Verpflichtungsbegriff bei Vitoria—Mit Einem Ausblick auf Kant. *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria.* Ed. Bunge ve diğ., 123–45. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.
Stobaeus. Eclogues. *Ioannis Stobaei Anthologium.* Ed. Curt Wachsmuth ve Otto Heṇse, 5 cilt. Berlin: Weidmann, 1884–1923.
Strack, Hermann Leberecht ve Günter Stemberger. 1992. *Introduction to the Talmud and Midrash.* Çev. Markus Bockmuehl. Minneapolis, MN: Fortress. (Gözden geçirilmiş baskı.)
Strauss, Leo. 1935. *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer.* Berlin: Schocken. (Yeni baskı: *Leo Strauss: Gesammelte Schriften. Philosophie und Gesetz: Frühe Schriften.* Ed. Heinrich Meier with Wiebke Meier. Stuttgart: J. B. Metzler, 1997. C. 2. İngilizce çevirisi: *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors.* Çev. E. Adler. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.)
———. 1936a. Eine Vermisste Schrift Farabis. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 80: 96–106.
———. 1936b. Quelques Remarques sur la Science Politique de Maïmonide et de Farabi. *Revue des Études Juives* 100: 1–37.
———. 1945. Farabi's Plato. *Louis Ginsberg Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday. American Academy for Jewish Research*, 357–93. New York, NY: American Academy for Jewish Research.
———. 1952. *Persecution and the Art of Writing.* Glencoe, IL: The Free Press of Glencoe.
———. 1953. *Natural Right and History.* Chicago, IL: University of Chicago Press. [*Doğal*

Hak ve Tarih. Çev. Murat Erşen ve Petek Onur. İstanbul: Say Yayınları, 2011.]

———. 1972. *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Stridonlu Hieronymus, bkz. Jerome.

Striker, Gisela. 1983. The Role of Oiekeiosis in Stoic Ethics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 145–67. New York, NY: Oxford University Press.

———. 1996a. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1996b. Origins of the Concept of Natural Law. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Ed. Gisela Striker, 209–20. Cambridge: Cambridge University Press.

Stüben, Joachim, ed. 2010. *Francisco de Vitoria: De Lege: Über das Gesetz*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.

Stump, Eleonore. 2001. Augustine on Free Will. *The Cambridge Companion to Augustine*. Ed. Eleonore Stump ve Norman Kretzmann, 124–47. Cambridge: Cambridge University Press.

Stump, Eleonore ve Norman Kretzman, eds. 2001. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Suárez, Francisco. Defensio Fidei Catholicae. *Francisco Suárez: Opera Omnia*. Ed. Carlos. Berton. Paris: Vivés, 1856–1866 ve Supp. 1878.

———. De Legibus sue de Deo Legislatore. *Francisco Suárez: Opera Omnia*. Ed. Carlos Berton. C. 5. Paris: Vivés, 1856–1866 ve Supp. 1878.

Symmachus, Quintus Aurelius. Relationes. *Prefect and Emperor: The Relationes of Symmachus, A.D. 384*. Çev. R. H. Barrow. Oxford: Clarendon, 1973.

Şâfiî (eş- Şâfiî), bkz. Shāfi'ī, Muammad Ibn Idrīs al-.

Tacitus. Annals. Çev. John Jackson. *Tacitus 3*. Çev. Clifford H. Moore ve John Jackson, 225–643. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.

———. Dialogus de Oratoribus (Dialogue on Oratory). Tacitus. *Dialogus, Agricola, and Germania*. Çev. W. Hamilton Fyfe. Oxford: Clarendon, 1908.

Tavares, Serveriano. 1955. A Questão Fonseca-Molina: Reposta a uma Crítica. *Revista Portuguesa de Filosofia* 11: 78–88.

Taylor, C. C. W. 1976. *Plato. Protagoras*. Oxford: Clarendon.

Taylor, John H. 2001. *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Tellegen-Couperus, Olga. 1993. *A Short History of Roman Law*. Londra: Routledge.

Temporini, Hildegard ve Wolfgang Haase. 1972. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt; Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neuren Forschung*. Berlin: de Gruyter.

Tertullian. *Against Marcion. (Adversus Marcionem)*. Ed. ve çev. Ernest Evans. Oxford: Clarendon, 1972. (Adversus Marcionem. Ed. A. Kroymann, vol. 1, 437–730. Turnhout: Corpus Christianorum Series Latina, 1954.)

———. Against the Jews (Adversus Judaeos). *The Writings of Tertullian*. Çev. S. Thelwall, C. 3, 201–58. Edinburgh: T&T Clark 1870. (*Adversus Judaeos*. Ed. A. Kroymann, C. 2, 1337–98. Turnhout: Corpus Christianorum Series Latina, 1954.)

———. On the Soul (De Anima). *The Writings of Tertullian*. Çev. Peter Holmes, C. 2, 410–541. Edinbugh: T&T Clark 1870. (*De Anima*. Ed. J. H. Waszink, C. 2, 779–870. Turnhout: Corpus Christianorum Series Latina, 1954.)

———. Prescription of Heretics (De Praescriptione Haereticorum). *The Writings of Tertul-*

lian. Çev. Peter Holmes, C. 2, 1–54. Edinburgh: T&T Clark 1870. (*De Praescriptione Haereticorum.* Ed. A. Kroymann, C. 70, 1–58. Viyana: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 1942.)

Tertullian, bkz. Tertullianus.

Théodoridès, Aristide. 1971. The Concept of Law in Ancient Egypt. *The Legacy of Egypt.* 2. baskı. Ed. J. R. Harris, 291–322. Oxford: Clarendon.

Thierry of Chartres. Commentary on Cicero's On Invention. *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres.* Ed. Karin M. Fredborg. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.

———. Commentary on the Rhetoric to Herennius. *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres.* Ed. K. M. Fredborg. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.

Thomas Aquinas. *Commentary on Nicomachean Ethics.* Çev. C. I. Litzinger. Chicago, IL: Regnery, 1964.

———. De Veritate (Quaestiones Disputatae de Veritate). Omnia Opera Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici. Leonine Edisyonu. C. 22. Rome: Polyglot Press, 1960. (Trans: Truth. Çev. Robert W. Mulligan ve diğ. Indianapolis, IN: Hackett, 1994.)

———. Letter to the Duchess of Brabant. *The Pocket Aquinas.* Ed. Vernon Bourke. New York, NY: Washington Square Press, 1960. (Latin text: Epistola ad Ducissam Brabantiae. *Omnia Opera Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici.* Leonine Edisyonu. C. 42. Rome: Polyglot Press, 1960.)

———. *On Kingship, to the King of Cyprus.* Ed. I. K. Th. Eschmann, çev. Gerald B. Phelan. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1982. (Latice metin: De Regimine Principum. *Omnia Opera Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici.* Leonine Edisyonu. C. 42. Rome: Polyglot Press, 1960.)

———. Summa Contra Gentiles. *Omnia Opera Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici.* Leonine Edisyonu. C. 13–15. Rome: Polyglot Press, 1918–1930. (Çevirisi: A.C. Pegis, ve diğ. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1975.)

———. *Summa Theologiae.* Latince metin yanında Thomas Gilby'nin çevirisi, takdimleri, notları, ekleri ve lugatçeleriyle. Thomas Gilby. New Blackfriars Edition. New York, NY: McGraw Hill, 1964–1980.

Thucydides. History. Thucydides. *History of the Peloponnesian War.* Çev. Charles Forster Smith, 4 cilt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921–1930. (Kısmi çevirisi: *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists.* Ed. Michael Gagarin ve Paul Woodruff. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.) [Bkz. Thukydides. *Peloponnessos Savaşları.* Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Belge Yayınları, 2010.]

Thukydides, bkz. Thucydides.

Tierney, Brian. 1955. *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism.* Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1982. *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150–1650.* Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1989. Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts, 1150–1250. *History of Political Thought* 10: 632–36.

———. 1992. Ius and Metonymy in Rufinus. *Studia in Honorem Eminentissimi Cardinalis Alfonsi Stickler.* Ed. R. J. Castillo Lara, 549–58. Rome: LAS.

———. 1997. *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150–1625*. Atlanta, GA: Scholars.

———. 2007. Vitoria and Suárez on Ius Gentium, Natural Law, and Custom. *The Nature of Customary Law*. Ed. Amanda Perreau-Saussine ve Jeffrie Murphy, 101–24. Cambridge: Cambridge University Press.

Titus Livius, bkz. Livy.

Tkacz, Michael W. ve Douglas Kries. 1994. *Augustine: Political Writings*. Indianapolis, IN: Hackett.

Tobin, Thomas H. 1983. *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America.

Tobin, Vincent. 1987. Ma'at and Dike: Some Comparative Considerations of Egyptian and Greek Thought. *Journal of the American Research Center of Egypt* 24: 113–21.

Tod, Marcus N. 1948. *Greek Historical Inscriptions*. Oxford: Oxford University Press.

Todd, Stephen C. 1993. *The Shape of Athenian Law*. Oxford: Oxford University Press.

Todescan, Franco. 1973. *Lex, Natura, Beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del secolo XVI*. Padua: Cedam.

Torrell, Jean-Pierre. 1996. *Saint Thomas Aquinas: The Person and His Work*. C. 1. Çev. Robert Royal. Washington, DC: Catholic University of America Press.

Tracy, Stephen V. 2000. Demetrius of Phalerum: Who Was He and Who Was He Not? *Demetrius of Phalerum: Text, Translation and Discussion*. Ed. William W. Fortenbaugh ve Eckart Schütrumpf, 331–46. New Brunswick, NJ: Transaction.

Trainia, Cristina. 1999. *Feminist Ethics and Natural Law*. Washington, DC: Georgetown University Press.

Treggiari, Susan. 1991. *Roman Marriage*. Oxford: Oxford University Press.

Trentmann, John A. 1982. Scholasticism in the Seventeenth Century. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Ed. Norman Kretzmann, Jan Pinborg ve Anthony Kenny, 818–37. Cambridge: Cambridge University Press.

Troeltsch, Ernest. 1960. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Çev. Olive Wyon. New York, NY: Harper.

Trueman, Carl ve R. L. Clark. 1999. *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*. Carlisle: Paternoster.

Truman, Ronald W. 1999. *Spanish Treatises on Government, Society and Religion in the Time of Philip II: The "de regime principum" and Associated Traditions*. Leiden: Brill.

Trusen, Winifried. 1973. Die Gelehrte Gerichtsbarkeit der Kirche. *Handbook der Quellen und Literatur der Neueren Europäischen Privaterechtsgeschichte*. Ed. Helmut Coing, 467–504. Münih: Beck.

Tuck, Richard. 1979. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tucker, George, ed. 2000. *Forms of the Medieval in the Renaissance*. Charlottesville, VA: Rookwood Press.

Tugwell, Simon, çev. ve ed. 1988. *Albert and Thomas: Selected Writings*. Mahwah, NJ: The Paulist Press.

Tutino, Stefania. 2010. *Empire of Souls: Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*. Oxford: Oxford University Press.

Twersky, Isadore. 1980. *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*. New Haven, CT: Yale University Press.

Tyldessley, J. A. 2000. *Judgment of the Pharaoh: Crime and Punishment in Ancient Egypt.* Londra: Weidenfeld ve Nicolson.

Tyrtaeus. Poems. *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists.* Ed. Michael Gagarin ve Paul Woodruff, 23–4. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Tyrtaios, bkz. Tyrtaeus.

Ullmann, Walter. 1975. *Law and Politics in the Middle Ages: An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Urdanoz, Teofilo. 1960. Introducción Biográfica. *Relecciones Teológicas.* Ed. Obras Francisco de Vitoria, 1–107. Madrid: BAC.

Van Asselt, Willem J. ve Eef Dekker. 2001. *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise.* Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Van Den Eynde, D. 1949. The Terms Ius Positivum and Signum Positivum in Twelfth-Century Scholasticism. *Franciscan Studies* 9: 41–9.

Van Effenterre, Henri ve Françoise Ruzé, ed. 1994–1995. *Nomima: Recueil d'Inscriptions Politiques et Juridiques de l'Archaïsme Grec.* Rome: Ecole Française de Rome.

Van Ophuijsen, Johannes M. ve Marlein van Raalte, eds. 1998. *Theophrastus: Reappraising the Sources.* New Brunswick, NJ: Transaction.

Vander Waerdt, Paul A. 1994a. Philosophical Influence on Roman Jurisprudence? The Case of Stoicism and Natural Law. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt.* Ed. Wofgang Haase ve Hildegard Temporini, II 36.7: 4851–900. Berlin: de Gruyter.

———, ed. 1994b. *The Socratic Movement.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

———. 1994c. Zeno's Republic and the Origins of Natural Law. *The Socratic Movement.* Ed. Paul A. Vander Waerdt, 272–308. Ithaca, NY: Cornell University Press.

———. 2003. The Original Theory of Natural Law. *The Studia Philonica Annual* 15. Ed. David T. Runia, Gregory E. Sterling ve Hindy Najman, 17–34. Providence, RI: Brown University.

Vasunia, Phiroze. 2001. *The Gift of the Nile: Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander.* Berkeley, CA: University of California Press.

Veatch, Henry B. 1971. *For an Ontology of Morals.* Evanston, IL: Northwestern University Press.

———. 1985. *Human Rights: Fact or Fancy?* Baton Rouge; LA: Louisiana State University Press.

———. 1990. *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy.* Washington, DC: Catholic University of America Press.

Veatch, Henry B. ve Joseph Rautenberg. 1991. Does the Grisez-Finnis-Boyle Moral Philosophy Rest on a Mistake? *Review of Metaphysics* 44: 807–30.

Vereecke, Louis. 1957. *Conscience Morale et Loi Humaine Selon Gabriel Vasquez S.J.* Tournai: Desclée.

Versteeg, Russ. 2002. *Law in Ancient Egypt.* Durham, NC: Carolina Academic Press.

Vetulani, Adam. 1946–47. Gratien et le Droit Romain. *Revue Historique de Droit Français et Etranger* 24–25: 11–48.

———. 1955. Nouvelles Vues sur le Décret de Gratien. *La Pologne au Xe Congrès International des Sciences Historiques à Rome.* Ed. Instytut Historii, 83–105. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Villey, Michel. 1946. *L'Idée du Droit Subjectif et les Systèmes Juridiques Romains.* Revue Historique de Droit 24: 201–27.

———. 1953–1954. Les Origines de la Notion de Droit Subjectif. *Archives de Philosophie du Droit* 2: 163–87.
———. 1975. *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*. 4. baskı. Paris: Éditions Montchrestien.
———. 1983. *Le Droit et Les Droits de l'Homme*. Paris: Presses Universitaires de France.
———. 1996. Questions of Legal Logic in the History of the Philosophy of Law. *European Legal Cultures*. Ed. Volkmar, Gessner, Armin Hoeland ve Csaba Varga, 111–5. Aldershot: Dartmouth.
Villoslada, Ricardo. 1938. *La Universidad de Paris durante los Estudios de Francisco de Vitoria*. Rome: Gregorian University.
Vitoria, Francisco de. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Ed. Vincente Beltrán de Heredia. 6 cilt. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1932–1952.
———. De Indis. *Relectiones XII in Duos Tomos Duisiae*. 2 cilt. Lyon: Jacobus, Boyerius, 1557. (Çevirisi şurada: *Franciscus de Vitoria De Indis et de Iure Belli Relectiones*. Ed. Ernest Nys; çev. John Pawley Bate. Washington, DC: Carnegie Institution, 1917. QQ. 1–3'ün kısmi çevirisi: Vitoria. *Political Writings*. Ed. ve çev. Anthony Pagden ve Jeremy Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.)
———. De Matrimonio. *Relectiones XII in Duos Tomos Duisiae*. 2 cilt. Lyon: Jacobus, Boyerius, 1557.
———. De Potestate Civile (On Civil Power). *Relectiones XII in Duos Tomos Duisiae*. 2 cilt. Lyon: Jacobus, Boyerius, 1557. (*Leçon sur le Pouvoir Politique*. Çev. Maurice Barbier. Paris: Vrin, 1980. QQ. 1-3'ün kısmi çevirisi: Vitoria. *Political Writings*. Ed. ve çev. Anthony Pagden ve Jeremy Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.)
———. 1991. *Political Writings*. Ed. ve çev. Anthony Pagden ve Jeremy Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press.
Vivès, Juan Luis. De Concordia et Discordia in Humano Genere. *Opera Omnia*. Ed. G. Mayans y Siscar, 8 cilt. (*Obras Completas*. Çev. Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1947–1948.)
Vlastos, Gregory. 1971. Justice and Happiness in the Republic. *The Philosophy of Socrates*. Ed. Gregory Vlastos, 111–39. Londra: Macmillan.
———. 1977. The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic. *Interpretations of Plato: A Swarthmore Symposium*. Ed. Helen North, 1–40. Lugduni Batavorum: Brill.
———. 1988. Socrates. *Proceedings of the British Academy* 74: 89–111.
———. 1991. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
Voegelin, Eric. 1956. *Israel and Revelation. Volume 1 of Order and History*. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press.
Volterra, E. 1958. Intorno ad alcune costituzioni di Costantino. *Rendiconti dell'Accademica Nazionale dei Lincei* 3–4: 61–89.
Von Fritz, Kurt ve Ernst Kapp. 1950. *Constitution of Athens and Related Texts*. New York, NY: Hafner.
Wagner, Andreas. 2011. Francisco de Vitoria and Alberico Gentili on the Legal Character of the Global Commonwealth. *Oxford Journal of Legal Studies* 31: 565–82.
Waldron, Jeremy. 1995. The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics. *Political Theory* 23: 563–84.
Waldstein, Wolfgang. 1994. Ius Naturale im Nachklassischen Römischen Recht und bei

Justinian. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 111: 1–65.

Warmington, E. H. 1967. *Remains of Old Latin.* Göz. geç. baskı. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Warnock, G. J. 1967. *Contemporary Moral Philosophy.* New York, NY: St. Martin's.

Watson, Alan. 1974. *Law Making in the Later Roman Republic.* Oxford: Oxford University Press.

———. 1975. *Rome of the XII Tables.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. 1995a. *The Spirit of Roman Law.* Athens, GA: The University of Georgia Press.

———. 1995b. *Jesus and the Jews: The Pharisaic Tradition in John.* Athens, GA: University of Georgia Press.

———. 1996. *Jesus and the Law.* Athens, GA: University of Georgia Press.

Watson, G. 1971. The Natural Law and Stoicism. *Problems in Stoicism.* Ed. Anthony A. Long, 216–38. Londra: Athlone.

Weimar, Peter. 1973. Die Legistische Literatur der Glossatorenzeit. *Handbook der Quellen und Literatur der Neueren Europäischen Privaterechtsgeschichte.* Ed. Helmut Coing, 129–260. Münih: Beck.

Weinfeld, Moshe. 1991. *Deuteronomy 1–11 (Anchor Bible).* New York, NY: Doubleday.

Weisheipl, J. A. 1983. *Friar Thomas D'Aquino.* 2. baskı. Washington, DC: Catholic University of America Press.

Weiss, Rosalyn. 1998. *Socrates Dissatisfied.* New York, NY: Oxford University Press.

Weithman, Paul. 2001. Augustine's Political Philosophy. *The Cambridge Companion to Augustine.* Ed. E. Stump ve N. Kretzmann, 234–52. Cambridge: Cambridge University Press.

Westbrook, Richard. 2003a. *A History of Ancient Near Eastern Law.* Handbuch der Orientalistik 72. Leiden: E.J. Brill.

———. 2003b. Old Babylonian Period. *A History of Ancient Near Eastern Law.* Ed. Richard Westbrook, 360–430. Leiden: E.J. Brill.

Westerman, Pauline. 1997. *The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis.* Leiden: Brill.

White, Kevin, ed. 1998. *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery.* Washington, DC: Catholic University of America Press.

Widow, Juan Antonio. 1997. The Economic Teachings of Spanish Scholastics. *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery.* Ed. Kevin White, 130–44. Washington, DC: Catholic University of America Press.

Wilenius, Reijo. 1963. *The Social and Political Theory of Francisco Suárez.* Helsinki: Acta Philosophica Fennica.

William of Auxerre. Summa Aurea. *William of Auxerre, Summa Aurea, III,* C. 1. Ed. J. Ribaillier. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1986.

William of Ockham. Dialogus in Monarchia S. Romani Imperii. *Dialogus in Monarchia S. Romani Imperii.* Ed. M. Goldast. *Dialogus in Monarchia S. Romani Imperii.* Frankfurt: Conrad Bierman, 1614.

———. *A Letter to the Friars Minor, and Other Writings.* Ed. Arthur Stephen McGrade ve John Kilcullen; çev. John Kilcullen. New York, NY: Cambridge University Press, 1995.

———. *Opera Politica.* C. 1. Ed. J. G. Sikes et al. Manchester: Manchester University Press,

1960. C. 2. Ed. R. F. Bennett ve H. S. Offler. Manchester: Manchester University Press, 1963. C. 3. Ed. H. S. Offler. Manchester: Manchester University Press, 1966. C. 4. Ed. H. S. Offler. Oxford: Oxford University Press, 1997.

———. Reportatio = Books 2–4 of Commentary on the Sentences (In Libros Sententiarum). *Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica.* Ed. Gedeon Gál ve diğ. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute Press, 1967–1988.

———. *A Short Discourse on Tyrannical Government.* Ed. Arthur Stephen McGrade ve çev. John Kilcullen. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Williams, Thomas. 1998. *The Libertarian Foundations of Scotus's Moral Philosophy.* The Thomist 62: 193–215.

Wilson, A. N. 1997. *Paul: The Mind of the Apostle.* New York, NY: Norton.

Wilson, John A. 1946. Egypt. *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East.* Ed. Henri Frankfort ve diğ., 31–93. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Wilson, S. G. 1983. *Luke and the Law.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wiltshire, Susan Ford. 1992. *Greece, Rome, and the Bill of Rights.* Norman, OK: University of Oklahoma Press.

Winroth, Anders. 2000. *The Making of Gratian's Decretum.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wippel, John. 2000. *The Metaphysics of Thomas Aquinas.* Washington, DC: Catholic University of America Press.

Witte, John. 2002. *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Protestant Reformation.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wolf, Armin. 1973. Die Gesetzgebung der Enstehenden Territorialstaaten. *Handbook der Quellen und Literatur der Neueren Europäischen Privaterechtsgeschichte.* Ed. Helmut Coing, 517–800. Münih: Beck.

———. 1983. Gesetzgebung und Kodifikationen. *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert.* Ed. Peter Weimar, 143–71. Zürih: Artemis.

Wolff, Hans Julius. 1951. *Roman Law: An Introduction.* Norman, OK: University of Oklahoma Press.

Wolter, Allan B. 1993. Duns Scotus. Özel Sayı. *American Catholic Philosophical Quarterly* 67.1.

Wolterstorff, Nicholas. 2008. *Justice: Rights and Wrongs.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Woodruff, Paul. 1993. *Thucydides on Justice, Power, and Human Nature.* Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.

Woozley, A. D. 1971. Socrates on Disobeying the Law. *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays.* Ed. Gregory Vlastos, 299–318. Garden City, KS: Doubleday.

———. 1979. *Law and Obedience: The Arguments of Plato's Crito.* Londra: Duckworth.

Wormuth, F. 1948. Aristotle on Law. *Essays in Political Theory Presented to George H. Sabine.* M. R. Konvitz ve A. E. Murphy, 45–61. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Worcester, Thomas, ed. 2008. *The Cambridge Companion to the Jesuits.* Cambridge: Cambridge University Press.

Xenophon. *Anabasis.* Çev. Carleton L. Brownson; göz. geç. John Dillery. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. [Ksenophon. *Anabasis.* Çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.]

———. *Cyropaedia (Education of Cyrus).* Çev. Walter Miller. Cambridge, MA: Harvard Uni-

versity Press, 1914. [*Ksenophon. Kyros'un Eğitimi (Kyrou Paideia).* Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Alfa, 2007.]

———. De Vectigalibus. *Xenophon 5.* Ed. E. C. Marchant ve G. W. Bowersock. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.

———. Hiero. Çev. E. C. Marchant. *Xenophon 5.* Ed. E. C. Marchant ve G. W. Bowersock. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.

———. *Historia Graeca (Hellenica).* Çev. Carleton L. Brownson, 2 cilt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918–1921. [Ksenophon. *Helleni̇ka – Yunan Tarihi.* Çev. Okan Demir. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.]

——— (sahte) = "The Old Oligarch." The Constitution of the Athenians. Çev. G. W. Bowersock. *Xenophon 5.* Ed. E. C. Marchant ve G. W. Bowersock. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968. (*Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists.* Ed. ve çev. Michael Gagarin ve Paul Woodruff, 133–44. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.)

———. Memorabilia. Çev. E. C. Marchant. *Xenophon 4.* Ed. E. C. Marchant ve O. J. Todd, 3–359. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923. [Ksenophon. *Sokrates'ten Anılar.* Çev. Candan Şentuna. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022.]

———. Oeconomicus. Çev. E. C. Marchant. In Xenophon 4. Ed. E. C. Marchant ve O. J. Todd, 363–525. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923. [Ksenophon. *İktisat Üzerine – Oikonomikos.* Çev. Ari Çokona. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.]

———. Respublica Lacaedemoniorum (Constitution of the Lacedaemonians). *Xenophon 5.* Ed. E. C. Marchant ve G. W. Bowersock. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968. [Bkz. Ksenophon. *Spartalıların Devleti – Atinalıların Devleti.* Çev. Okan Demir. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.]

———. Symposium. Çev. O. J. Todd. *Xenophon IV.* Ed. E. C. Marchant ve O. J. Todd, 527–635. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923. [Ksenophon. *Şölen.* Çev. Büşra Akkökler Karatekeli ve Emre Karatekeli. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022.]

Yack, Bernard. 1990. Natural Right and Aristotle's Understanding of Justice. *Political Theory* 18: 216–37.

Yaron, Reuven. 1988. *The Laws of Eshnunna.* Göz. geç. 2. baskı. Leiden: Brill.

Young, Frances. 2000. Christianity. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought.* Ed. Christopher Rowe ve Malcolm Schofield, 635–60. Cambridge: Cambridge University Press.

Zalba, Marcelino. 1934. Molina y las Ciencias Jurídico-Morales. *Razón y Fé* 127: 530–43.

Zane, John Maxcy. 1998. *The Story of Law.* Indianapolis, IN: The Liberty Fund.

Zeller, Eduard. 1903. *Die Philosophie der Griechen in Ihrer Geschichtlichen Entwicklung.* Leipzig: O. R. Reisland.

Zetzel, James. 1999. *Cicero On the Commonwealth and On the Laws.* Cambridge: Cambridge University Press.

Zohar, Noam J. 1998. Halakhah. *Routledge Encyclopedia of Philosophy.* Ed. Edward Craig. C. 4: 204–7. Londra: Routledge.

Zuckerman, Charles. 1973. The Relationship of Theories of Universals to Theories of Church Government in the Middle Ages. *Journal of the History of Ideas* 35: 579–90.

Zuckert, Michael P. 1989. "Bringing Philosophy Down from the Heavens": Natural Right in the Roman Law. *Review of Politics* 51: 70–85.

DİZİN

A

Abelardus, Petrus 11, 14, 148, 241, 245, 329, 335, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 361, 471, 507
Ablabius 269
Accursius 333
Adams, M. McCord 405, 406, 415, 471
Adil Şimon 231
Aelius Donatus, bkz. Donatus, Aelius
Ahmed b. Hanbel 294
Aiskhines 57
Aiskhylos 28, 55, 65, 471, 474
Aisopos 72, 471
Albert, Büyük 363, 364, 370, 383, 488, 493, 520
Albertus Magnus, bkz. Albert, Büyük 363
Alexander, Büyük bkz. İskender, Büyük
Alexander, Halesli 13, 23, 335, 358, 359, 471, 474, 477, 479, 482, 484, 486, 487, 491, 496, 509, 514, 521
Alfenus Varus 191
Alfred (Kral) 330, 488
Ali (Halife) 7, 45, 294, 309, 473
Alkibiades 33, 79, 89, 90, 91, 93, 508
Alkidamas 147
Almain, J. 411, 424, 443
Ambrosiaster 245, 472
Ambrosius 28, 243, 244, 245, 251, 268, 282, 345, 348, 472
Anaksimandros 53
Andronikos 130
Annas, J. 104, 110, 112, 113, 127, 167, 178, 186, 187, 188, 472, 481
Annikeris 101
Anscombe, E. 374, 389, 473
Anselmus, Laonlu (Aziz) 347, 348, 349
Antiokhos, Aşkelonlu 172, 199, 231, 250
Antiokhos, III. (Kral) 172, 199, 231, 250
Antiokhos, IV. (Kral) 172, 199, 231, 250
Antipatros, Tarsuslu 130, 175, 183
Antiphon 14, 59, 60, 66, 68, 69, 70, 71, 74, 77, 94, 473, 488, 506
Antisthenes 98, 99, 100, 101, 104
Antoninus Pius 222
Aquilius Gallus 191
Aquinalı Thomas bkz. Aquinas, Thomas 146
Aquinas, Thomas (Aziz) 8, 35, 37, 96, 186, 340, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 399, 402, 403, 404, 405, 406, 413, 414, 415, 417, 419, 420, 421, 423, 425, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 448, 451, 452, 455, 457, 459, 460, 461, 464, 465, 479, 481, 484, 485, 487, 489, 495, 496, 498, 499, 502, 503, 505, 506, 507, 515, 519, 520, 523, 524
Arabus, bkz. Bryson
Areios Didymos 102, 103
Aristippos, Genç 98, 99, 100, 101, 104, 171, 179
Aristippos, Kyreneli 98, 99, 100, 101, 104, 171, 179
Aristobulus 232
Aristogeiton 102
Ariston 186
Aristophanes 57, 58, 72, 104
Aristoteles 7, 10, 28, 31, 37, 42, 50, 54, 56, 59, 69, 71, 77, 90, 99, 100, 105, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 181, 188, 195, 198, 206, 207, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 309, 312, 314, 315, 316, 319, 343, 344, 345, 358, 360, 361, 364, 365, 368, 369, 370, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 381, 382, 383, 387, 388, 389, 391, 392, 398, 399, 400, 402, 406, 413, 433, 435, 436, 437, 444, 459, 465, 467, 473, 474, 475, 484, 489
Arkesilaos 171
Arkhidamos 64, 72

Artahşasta 230
Assisili Francesco, bkz. Francesco, Assisili
Aşkelonlu Antiokhos, bkz. Antiokhos, Aşkelonlu
Augustinus, Hippolu (Aziz) 7, 11, 29, 37, 186, 206, 241, 244, 245, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 338, 339, 343, 345, 346, 348, 349, 350, 353, 359, 365, 368, 376, 379, 380, 388, 395, 403, 440, 475, 476
Austin, J. 14, 15, 22, 413, 463, 464, 476, 488, 495, 500, 509
Auxerreli William, bkz. William, Auxerreli
Averroes, bkz. İbn Rüşd
Avicenna, bkz. İbn Sînâ
Ayers, M. 373, 477
Azpilcueta, M. 436

B

Babilli Diogenes, bkz. Diogenes, Babilli
Bacon, R. 12, 391, 392, 406, 413, 515
Bagnall, R. 271, 477
Bartolus, Sassoferratolu 411, 412, 413
Batlamyus 297, 309
Bauman, R. 191, 217, 221, 222, 477
Bellarmine, R. 422, 423, 520
Bentham, J. 22, 377, 463, 464, 466, 468, 469, 478
Bergmann, G. 374, 492
Bernal, M. 38, 43, 478
Bernard, Chartresli 347, 352, 478, 481, 484, 485, 498, 525
Bernard, Clairvauxlu 347, 352, 478, 481, 484, 485, 498, 525
Bernardus Papiensis 335, 336
Bernardus Parmensis 335, 336
Blackstone, W. 96
Bobonich, C. 119, 120, 123, 127, 478
Bodin, J. 413, 464, 478, 479
Boethius 14, 343, 344, 365
Bonaventura 397
Brett, A. 3, 8, 26, 368, 412, 415, 417, 424, 434, 437, 440, 442, 454, 462, 479
Brickhouse, T. 84, 104, 479
Bryson 303
Bulgarus 332
Burchard, Wormslu 334
Burrus 205
Büyük Albert, bkz. Albert, Büyük 363, 364, 370

C

Caesar Augustus (Octavianus) 192, 193, 208, 278
Cafer es-Sâdık 294
Cajetan (Tommaso de Vio) 389, 424, 425, 429, 453
Calcidius 29, 177, 344, 345, 352, 480
Capella, M. 343
Capito 193
Carey, C. 58, 77, 481, 502
Carneades 199, 250
Cartledge, P. 77, 90, 481, 494
Cassius Longinus 195
Castro, A. 427, 443
Celsus 194, 195, 505
Champeauxlu 347
Champeauxlu William, bkz. William
Chartresli Bernard, bkz. Bernard, Chartresli
Cicero, M. T. 10, 29, 37, 92, 100, 102, 103, 172, 173, 174, 176, 177, 181, 182, 185, 186, 192, 193, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 212, 213, 214, 216, 223, 224, 225, 233, 238, 243, 244, 250, 253, 254, 255, 258, 261, 265, 267, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 285, 343, 344, 345, 352, 365, 400, 473, 475, 481, 485, 487, 488, 489, 493, 500, 510, 511, 519, 525
Clairvauxlu Bernard, bkz. Bernard, Clairvauxlu
Coleman, Janet 3, 7, 189, 190, 224, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 262, 272, 273, 285, 286, 287, 288, 397, 401, 405, 414, 415, 469, 482, 495, 504
Coleman, Jules L. 3, 7, 189, 190, 224, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 262, 272, 273, 285, 286, 287, 288, 397, 401, 405, 414, 415, 469, 482, 495, 504
Connan, F. 454
Copleston, F. 373, 376, 403, 404, 482
Covarruvias, D. 436
Covell, C. 375, 483
Cromwell, T. 401
Cross, R. 392, 415, 483

Cyprianus, Aziz 337, 338

D

Daduşa, Eşnunnalı 41
Darius 40, 41, 42, 43
Davud 293
Decleva Caizzi, F. 171, 483
De Lubac, H. 457, 483
Demaratos 64
Demetrios, Phaleronlu 173, 174, 175, 188
Demoklides 161
Demokritos 62, 63, 132, 166
Demosthenes 57, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 196, 483, 484
D'Entreves, A. 367, 368, 389, 484
Deyok 53, 54, 63
Díez-Alegría, J. 484
Dikaiarkhos 173, 174, 176, 177, 178, 188
Diocletianus (İmparator) 197
Diodoros Siculus 38, 39
Diodotos 75
Diogenes, Babilli 30, 32, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 169, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 199, 468, 484, 499, 505
Diogenes Laertios 30, 32, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 169, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 199, 468, 484, 499, 505
Diogenes, Oinoandalı 30, 32, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 169, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 199, 468, 484, 499, 505
Diogenes, Sinoplu 30, 32, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 169, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 199, 468, 484, 499, 505
Dion Khrysostomos 30, 185, 484
Dionysios, Syrakuzalı 99, 365
Dionysius Exiguus 334
Diyojen, bkz. Diogenes, Sinoplu
Dominic (Aziz) (Dominic de Guzmán) 363, 383, 397, 494
Donatus, Aelius 343
Drakon 51, 133
Düll, R. 485
Dworkin, R. 5, 390, 463, 466, 467, 469, 485

E

Ebu Hanife Numân b. Sabit 294
Empedokles 62, 147, 178
Epaphroditus 212
Ephialtes 56
Epiktetos 10, 30, 37, 186, 194, 197, 212, 213, 214, 216, 223, 225, 486
Epikuros 30, 178, 179, 180, 181, 182, 186, 188, 486
Erasmus, Desiderius 245, 418, 424, 425
Eriugena (John Scottus) 11, 345, 346, 347, 361, 495, 513
Erskine, A. 90, 184, 188, 486, 498
Eşnunnalı Daduşa, bkz. Daduşa, Eşnunnalı
eş-Şâfiî, bkz. Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî
Étienne de Tournai 335
Eukleides 297, 309
Euric (Kral) 330
Euripides 30, 64, 65, 66, 70, 72, 75, 76, 486
Eusebius 218, 219, 477, 486
Evodius 281, 282
Ezra 230, 231

F

Fârâbî 11, 37, 288, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 314, 318, 322, 486
Faustus 276, 281, 475
Feinberg, J. 464, 487
Ferdinand (Kral) 426
Filmer, R. 423
Finnis, J. 366, 372, 374, 375, 379, 386, 387, 389, 390, 414, 437, 445, 463, 465, 466, 469, 487, 499, 521, 523
Flavyus, Yosefus 233
Florentinus 196, 222
Foot, P. 374, 487
Fortescue, J. 467
Francesco, Assisili (Aziz) 394, 395, 397
Friedrich, C. 146, 287, 288, 330, 488, 491, 492, 517
Friedrich, II. (İmparator) 146, 287, 288, 330, 488, 491, 492, 517
Fuller, L. 372, 396, 463, 465, 467, 469, 488

G

Gaius Sempronius Gracchus 30, 192, 194,

195, 197, 219, 220, 224, 246, 247, 327, 328, 356, 488, 489, 493, 504
Gaudemet, J. 265, 266, 269, 283, 342, 488
Gazali 314
Genç Aristippos, bkz. Aristippos, Genç
Gerson, J. 188, 411, 443, 459, 460, 486, 494
Gilbert, Poitiersli 347
Gilby, T. 387, 389, 489, 519
Golding, M. 372, 389, 489
Gorgias 10, 33, 63, 65, 72, 75, 88, 106, 108, 109, 115, 124, 126, 484, 489, 494, 508
Gottschalk 175, 346, 489
Goulet-Cazé, M.-O. 99, 102, 104, 479, 489, 490, 499, 503
Gratianus 11, 30, 247, 333, 334, 335, 336, 342, 345, 354, 355, 356, 357, 361, 490
Gregorius, San Crisogonolu 266, 332, 498
Grotius, H. 19, 21, 22, 465, 468, 490, 494, 505
Gruen, E. 167, 490
Guzman, D. de 397

H

Hadrianus (İmparator) 193
Hahm, D. 177, 490
Halesli Alexander, bkz. Alexander, Halesli
Hammurabi (Kral) 41, 43, 228, 229, 511
Hansen, M. H. 163, 491
Harmodios 102
Harris, C. S. R. 266, 396, 491, 502, 519
Hart, H. L. A. 372, 378, 386, 389, 463, 464, 465, 467, 469, 491
Hayek, F. 170, 491
Hekaton 183
Henricus Segusio, bkz. Hostiensis 336
Henry, II. (Kral) 330, 331, 401, 469, 475, 497, 501, 505, 507, 521
Henry, VIII. (Kral) 330, 331, 401, 469, 475, 497, 501, 505, 507, 521
Heraklides 157
Heraklitos 53, 71, 76
Herennius Modestinus 194
Hermarkhos 178, 179, 180, 181, 182
Hermeias 129
Herodotos 38, 53, 54, 63, 64, 73, 74, 491, 492
Herpyllis 130
Hesiodos 30, 46, 48, 49, 50, 62, 70, 73, 492
Hezekiel 229, 232
Hieronymus Stridonensis (Aziz) 345, 348, 360, 365, 492, 494, 518
Hillel 234, 517
Hincmar 346
Hipparkhia 100, 183, 184
Hippias 33, 70, 93, 94, 95, 122, 169, 508
Hobbes, T. 22, 167, 285, 321, 325, 407, 456, 463, 464, 492
Hochberg, H. 374, 492
Hohfeld, W. N. 155, 156, 217, 218, 337, 493
Homeros 31, 46, 47, 48, 49, 50, 65, 73, 493
Hostiensis 336, 339, 493
Hrisippos 167, 183, 184, 185, 186, 187, 199, 201, 202, 208, 215, 221
Hugo 19, 332, 465
Huguccio 335, 381
Hume, D. 91, 402, 493
Hunt, D. 27, 262, 267, 284, 493

I

Iamblichi, bkz. İamblikhos
Ingham, M. 392, 493
Innocentius, IV. (Papa) 339
Ioannes, XXII. (Papa) 398, 399, 401, 402, 407, 408, 409
Irnerius 332, 334
Isidorus (Aziz) 31, 245, 246, 247, 345, 352, 355, 356, 365, 379, 494, 515
Iulianus 194, 195
Iulius Caesar 192, 193
Iustinianus (İmparator) 11, 21, 31, 173, 193, 194, 195, 196, 197, 216, 217, 220, 222, 224, 245, 246, 247, 269, 271, 272, 279, 283, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 333, 341, 342, 403
Iustinus Martyr 31, 240, 242, 494

İ

İamblikhos 65, 69
İbn Bâcce 296
İbn Meymûn 31, 37, 345, 365, 494
İbn Rüşd 11, 31, 37, 290, 296, 306, 314, 315, 316, 321, 344, 476, 494
İbn Sînâ 11, 31, 37, 290, 296, 302, 303, 304, 306, 309, 310, 311, 312, 313, 322, 344, 476, 494

İbn Teymiyye 295, 296, 322, 493, 494
İbn Tufeyl 296
İsa, Nasıralı (Peygamber) 233, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 245, 248, 251, 264, 270, 277, 279, 348, 349, 364, 398, 399, 408, 419, 445, 462
İskender, Büyük 29, 99, 129, 130, 134, 165, 166, 168, 173, 175, 176, 181, 188, 231, 474
İstefanos (Aziz) 236
İşaya 229

J

Jacobus 332, 522
James, I. (Kral) 14, 410, 411, 422, 466, 472, 479, 480, 481, 482, 483, 489, 491, 504, 510, 514, 525
Jean de La Rochelle 359
Jean de Paris, bkz. Jean, Parisli
Jean, Jandunlu 12, 18, 359, 360, 391, 397, 398, 399, 413, 414, 464, 478, 479, 483, 484, 488, 497, 506, 510, 520
Jean, Parisli 12, 18, 359, 360, 391, 397, 398, 399, 413, 414, 464, 478, 479, 483, 484, 488, 497, 506, 510, 520
Johannes de Legnano 339
Johannes Teutonicus 356
John Scottus, bkz. Eriugena
Jordan, M. 382, 495

K

Kahn, C. 66, 68, 80, 106, 127, 256, 495
Kallias 161
Kallikles 63, 69, 70, 108, 109, 110, 111, 159
Kant, I. 468, 469, 496, 517
Karl, V., bkz. Şarlken
Kaser, M. 220, 496
Kelsen, H 21, 22, 146, 151, 463, 469, 496
Kenny, A 257, 286, 364, 388, 414, 484, 496, 497, 500, 510, 520
Kharmides 79
Kindî 296
King, Jr., M. L. 246, 380, 475, 482, 496, 513, 519
Kleantes 183
Klement, İskenderiyeli 31, 183, 233, 243, 496
Konstantin (İmparator) 218, 219, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 486
Krates 100, 101, 183, 184
Kripke, S. 372, 373, 497
Kritias 38, 66, 79, 297, 497
Ksenokrates 100, 169
Ksenophon 9, 31, 41, 59, 79, 80, 81, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 103, 104, 157, 166, 168, 169, 180, 183, 186, 497, 524, 525
Kserkses 64, 74
Ktesiphon 57
Kuttner, S. 342, 352, 354, 497, 505, 512
Kyreneli Aristippos, bkz. Aristippos, Kyreneli
Kyros (Kral) 31, 91, 98, 525

L

Labeo 193
Lactantius 32, 172, 182, 186, 201, 206, 218, 243, 497
Lefkowitz, M. 38, 43, 498
Leibniz, G. 21, 465
Leon, Salamisli 79, 83, 84, 214
Leukippos 132
Licinius (İmparator) 218
Lipit-İştar (Kral) 41
Locke, J. 167, 186, 396, 409, 411, 464, 466, 467, 477, 499
Lucas de Penna 412
Lucretius 32, 180, 181, 182, 197, 500
Ludwig, Bavyeralı (İmparator) 399, 408, 482, 496
Luther, M. 18, 241, 380, 418, 421, 422, 427, 436, 443, 496, 500
Lykon 173
Lykurgos 34, 38, 39, 51, 65, 67, 98, 133, 510

M

MacIntyre, A. 155, 389, 500
Macrobius 344
Madison, J. 466, 491
Maimonides, bkz. İbn Meymûn
Marcellinus 279
Marcianus 185, 194, 196, 221, 501
Marcus Antonius 192, 193, 198
Marcus Aurelius (İmparator) 10, 32, 37, 172, 185, 194, 197, 212, 214, 225, 478, 501, 512
Maritain, J. 389, 465, 469, 501

Marius 192
Markion 240, 242
Marsilius, Padovalı 12, 13, 391, 397, 399, 400, 401, 402, 414, 415, 489, 501, 506
Martin, Tourslu (Aziz) 18, 25, 238, 241, 248, 337, 338, 380, 418, 478, 487, 489, 490, 492, 496, 497, 498, 500, 502, 506, 511, 512, 513, 523
Martinus 332
Masurius Sabinus 194, 195
Matthews, J. 224, 266, 268, 279, 286, 502
Mazzolini, S. 424
McGrade, S. 411, 415, 502, 523, 524
McInerny, R. 375, 383, 385, 389, 469, 502
McNabb, V. 364, 365, 502
Melville, H. 321
Menes (Firavun) 39
Mensiyüs 167
Michele di Cesena 408
Michelet, J. 347
Milbank, J. 388, 496, 502
Mill, J. S. 379, 464, 502
Mitsis, P. 25, 95, 178, 188, 198, 218, 220, 221, 222, 225, 389, 483, 503
Moerbekeli William, bkz. William, Moerbekeli
Moles, J. 101, 102, 168, 503
Molina, L. 32, 448, 449, 471, 473, 484, 488, 489, 491, 496, 497, 502, 503, 505, 506, 510, 511, 516, 518, 525
Moody, E. 391, 402, 503, 504
Moore, G. E. 234, 248, 377, 378, 504, 518
Morrison, D 80, 94, 96, 97, 104, 504
Morrow, G. 114, 119, 120, 121, 127, 150, 504, 509
Muaviye (Halife) 294
Muhammed b. Addülvehhab 294
Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî 294
Muhammed (Peygamber) 293, 294, 295, 296, 312, 515
Murphy, J. 287, 288, 438, 504, 506, 520, 524
Musa (Peygamber) 11, 37, 195, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 260, 289, 290, 292, 314, 318, 319, 320, 321, 322, 348, 359, 365, 381, 392, 435, 493, 504
Musonius R. 212

N

Nebridius 253
Nebukadnezar (Kral) 230
Nelson, E. 370, 501, 504
Neratius Priscus 194, 195
Nero (İmparator) 185, 205, 209, 212
Nerva (İmparator) 193
Nicholas, B. 217, 219, 223, 341, 479, 495, 504, 508, 524
Nietzsche, F. 17, 240
Nikomakhos 28, 35, 129, 130, 148, 149, 150, 163, 164, 207, 297, 303, 345, 358, 364, 365, 372, 383, 387, 388, 389, 400, 435, 474
Nims, C. F. 40, 505
Nussbaum, M. 254, 372, 503, 505

O

Ockhamlı William 12, 32, 219, 382, 391, 397, 398, 399, 402, 404, 406, 417, 429, 464, 505
O'Connor, D.J. 367, 505
Oinoandalı Diogenes, bkz. Diogenes, Oinoandalı
Onesicritus 168
Origenes 32, 241, 242, 243, 251, 348, 505, 506

Ö

Öklid 297, 309

P

Padovalı Marsilius 12, 391, 397, 399, 402, 414, 415, 506
Padovalı Marsilius, bkz. Marsilius, Padovalı
Panaetios 183
Papinianus 194, 196, 197, 331
Parisli Jean, bkz. Jean, Parisli
Pavlus (Aziz) 11, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 251, 252, 258, 259, 340, 348, 401, 410, 422, 443
Pelagius 241, 257
Pelikan, J. 241, 242, 248, 506
Perikles 56, 64, 73, 89, 90, 91, 93, 94, 169
Petrus Abelardus 14, 329, 335, 347, 507
Petrus Abelardus, bkz. Abelardus, Petrus
Petrus (Aziz) 14, 266, 329, 335, 347, 403, 507

Phaleronlu Demetrios, bkz. Demetrios, Phaleronlu
Philip, II. 106, 426, 478, 483, 510, 517, 520
Philippe le Chancelier 360
Philippos, Mekadonya Kralı 129, 161
Philon 32, 232, 233, 234, 235, 251, 507
Pickstock, C. 388, 496, 502, 507
Pindaros 63, 243, 507
Pisistratus 50
Pius, IX. (Papa) 222, 402
Platon 9, 10, 17, 31, 33, 37, 38, 41, 45, 61, 63, 64, 67, 68, 69, 70, 77, 79, 80, 81, 82, 86, 88, 89, 91, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 132, 138, 149, 150, 152, 153, 159, 160, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 176, 177, 179, 183, 186, 193, 198, 199, 201, 202, 206, 232, 241, 250, 265, 297, 298, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 312, 314, 315, 316, 344, 345, 365, 367, 368, 376, 471, 472, 476, 490, 497, 504, 508, 509
Plotinus 250, 253, 344, 357, 368, 509
Plutarkhos 34, 38, 90, 168, 175, 177, 182, 183, 184, 185, 510
Poitiersli Gilbert, bkz. Gilbert, Poitiersli 347
Poliperkhon 175
Polybios 10, 176, 177, 178, 191, 192, 510
Pompeius 192
Pomponius 194
Porphyrios 34, 174, 178, 179, 181, 182, 252, 309, 343, 510
Porter, J. 370, 381, 390, 484, 510
Poseidonios 183
Post, G. 217, 475, 503, 510
Postgate, J. N. 41, 43, 510
Priscianus Caesariensis 343
Proculus 194, 195
Proklos 345
Protagoras 10, 33, 106, 107, 108, 109, 111, 123, 126, 509, 513, 517, 518
Prudentius 264
Ptahhotep 40
Ptolemaios Philadelphus, II. (Kral) 40
Pufendorf, S. 22, 465
Pugliese, G. 220, 510
Pyrrhon 171
Pythias 129

Q

Quintus Mucius Scaevola 191

R

Rautenberg, J. 404, 521
Rawls, J. 385, 387, 390, 466, 467, 468, 511
Râzî 296
Raz, J. 463, 465, 469, 511
Rist, J. M. 251, 254, 255, 256, 257, 286, 496, 512
Rolandus 335, 505
Rousseau, J.-J. 167
Rufinus 335, 336, 355, 356, 512, 519
Rufius Antonius Agrypnius Volusianus 268
Ryan, A. 367, 512
Ryan, C. 372, 386, 389, 512

S

Saggs, H. W. F. 41, 42, 43, 512
Salamisli Leon, bkz. Leon, Salamisli
Salas, J. 12, 34, 445, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 455, 456, 457, 458, 459, 461, 462, 484
Sallustius 275, 277
San Crisogonolu Gregorius, bkz. Gregorius, San Crisogonolu
Sassoferratolu Bartolus, bkz. Bartolus, Sassoferratolu
Saunders, T. 106, 107, 120, 121, 124, 125, 126, 127, 151, 474, 491, 508, 513
Schofield, M. 102, 105, 106, 117, 126, 127, 163, 184, 185, 187, 188, 204, 224, 225, 250, 254, 286, 472, 475, 487, 490, 495, 497, 498, 503, 509, 511, 512, 513, 525
Schwartz, S. 232, 234, 462, 514
Scipio Aemilianus 192, 278
Scotus, J. D. 12, 30, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 402, 403, 413, 415, 417, 430, 432, 465, 483, 485, 491, 493, 498, 524
Sedley, D. 171, 187, 221, 499, 501, 514
Seneca 10, 34, 37, 184, 185, 186, 194, 197, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 221, 222, 223, 224, 225, 482, 485, 490, 494,

502, 503, 514, 515
Servius Sulpicius Rufus 191
Sigmund, P. 378, 389, 515
Simon, Yves 372, 389, 465, 476, 499, 504, 515, 520
Simplicianus 251
Sinoplu Diogenes, bkz. Diogenes, Sinoplu 98, 468
Sisebut (Kral) 245
Skinner, Q. 400, 416, 461, 462, 480, 513, 516
Smith, N. 84, 104, 229, 473, 479, 499, 500, 506, 508, 516, 519
Sokrates 7, 9, 31, 33, 37, 68, 73, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 122, 124, 133, 166, 169, 170, 171, 184, 185, 187, 211, 214, 296, 297, 403, 463, 508, 525
Solon 34, 38, 51, 52, 53, 56, 63, 67, 73, 133, 134, 135, 136, 140, 159, 161, 510
Sophokles 34, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 94, 146, 147, 150, 516
Soto, D. de 12, 35, 368, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 450, 452, 453, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 477, 478, 480, 481, 491, 511, 513, 516
Speusippos 169
Stein, Peter 5, 19, 20, 22, 193, 224, 225, 279, 329, 330, 333, 342, 480, 517
Stephanus, bkz. İstefanos 236
Stern, S. M. 175, 176, 188, 474, 517
St. German, C. 467
Straton 173
Strauss, Leo 93, 104, 155, 322, 517
Stridonlu Hieronymus, bkz., Hieronymus Stridonensis
Striker, G. 93, 97, 150, 186, 198, 225, 254, 513, 518
Suárez, F. 12, 35, 386, 388, 422, 423, 445, 451, 452, 453, 455, 456, 457, 458, 460, 462, 472, 477, 484, 485, 487, 490, 491, 492, 497, 502, 504, 506, 512, 514, 515, 516, 518, 520, 523
Sulla, L. C. 192
Süleyman (Kral) 229
Symmachus 244, 245, 518
Syrakuzalı Dionysios, bkz. Dionysios, Syrakuzalı

Ş

Şâfiî, bkz. Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî
Şarlken 418, 426
Şarlman 330
Şemsüddevle 309
Şimon, Adil, bkz. Adil Şimon

T

Takıyyüddin ibn Teymiyye, bkz. İbn Teymiyye 295
Tempier, S. 391
Tertullianus 35, 240, 242, 243, 519
Theodoros 100, 101, 182
Theodosius, II. (İmparator) 262, 264, 266, 267, 271
Theodosius, I. (İmparator) 197,268,
Theophrastos 38, 77, 130, 173, 174, 188
Thierry, Chartresli 352, 481, 519
Thomas Aquinas, bkz. Aquinas, Thomas (Aziz)
Thrasymakhos 59, 67, 110, 111
Thukydides 56, 64, 71, 72, 73, 74, 75, 94, 102, 519
Tiberius Sempronius Gracchus 192
Tierney, B. 3, 8, 219, 220, 336, 385, 386, 391, 404, 406, 414, 415, 437, 455, 462, 519
Titus Livius 189, 520
Tobin, V. 40, 233, 520
Torrell, J.-P. 363, 366, 389, 520
Tribonianus 326, 327, 328, 342
Tryphoninus 195
Tugwell, S. 363, 364, 383, 389, 520
Tyrtaios 65, 71, 521

U

Ulpianus 35, 194, 195, 196, 197, 216, 217, 219, 220, 222, 224, 246, 279, 283, 327, 328, 331, 365
Ur-Nammu (Kral) 41

V

Valentinianus, III. (İmparator) 245, 268
Valentinianus, II. (İmparator) 245, 268

Vander Waerdt, P. 104, 184, 186, 187, 198, 199, 200, 203, 225, 483, 521
Varro, M. T. 250
Vazquez, F. 412
Vázquez, G. 12, 35, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 462, 514
Veatch, H. 377, 382, 386, 387, 389, 404, 406, 469, 499, 521
Villey, M. 155, 219, 220, 385, 407, 521
Vitoria, F. de 12, 35, 388, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 450, 452, 453, 455, 456, 457, 459, 460, 461, 462, 477, 480, 481, 483, 489, 491, 493, 498, 506, 514, 516, 517, 518, 520, 521, 522
Vlastos, G. 80, 86, 106, 112, 504, 522, 524

W

Warnock, G. J. 406, 523
Weithman, P. 280, 284, 523
William, Auxerreli 11, 12, 32, 219, 345, 347, 348, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 382, 391, 397, 398, 399, 400, 402, 404, 406, 417, 429, 464, 471, 476, 482, 485, 486, 487, 488, 489, 493, 495, 502, 503, 504, 505, 507, 510, 516, 520, 523
William, Champeauxlu 11, 12, 32, 219, 345, 347, 348, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 382, 391, 397, 398, 399, 400, 402, 404, 406, 417, 429, 464, 471, 476, 482, 485, 486, 487, 488, 489, 493, 495, 502, 503, 504, 505, 507, 510, 516, 520, 523
William, Conchesli 11, 12, 32, 219, 345, 347, 348, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 382, 391, 397, 398, 399, 400, 402, 404, 406, 417, 429, 464, 471, 476, 482, 485, 486, 487, 488, 489, 493, 495, 502, 503, 504, 505, 507, 510, 516, 520, 523
William, Moerbekeli 11, 12, 32, 219, 345, 347, 348, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 382, 391, 397, 398, 399, 400, 402, 404, 406, 417, 429, 464, 471, 476, 482, 485, 486, 487, 488, 489, 493, 495, 502, 503, 504, 505, 507, 510, 516, 520, 523
William, Ockhamlı, bkz. Ockhamlı William
Williams, T. 392, 475, 524
Wippel, J. 376, 382, 524
Wolff, C. 21, 223, 465, 524
Wormslu Burchard, bkz. Burchard, Wormslu 334

X

Xun Kuang 167

Y

Yakup 240, 496
Yehuda HaNasi 234
Yeremya 229
Yeşu 231
Yohanan ben Zakkay 234
Yosef ben Matityahu, bkz. Flavyus, Yosefus
Yosefus Flavyus, bkz. Flavyus, Yosefus
Yoşiya (Kral) 229, 230

Z

Zadok 232
Zaleukos 51
Zeller, E. 166, 525
Zenon 168, 172, 177, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 469
Zetzel, J. 200, 202, 224, 233, 481, 482, 525
Zuckert, M. 25, 220, 525

Antik Yunan'dan Skolastiklere Hukuk Felsefesi Tarihi

Editörler
FRED D. MILLER, JR.
CARRIE-ANN BIONDI

Genel editörlüğünü Enrico Pattaro'nun yaptığı, şu an için on sekizinci cilde ulaşan ***A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence – Hukuk Felsefesi ve Genel Hukukbilim Külliyatı*** başlıklı dizinin altıncı cildi olan ***Antik Yunan'dan Skolastiklere Hukuk Felsefesi Tarihi***, erken dönem Yunan düşüncesinden başlayıp geç dönem Skolastik felsefeye kadar olan dönemde Batı'daki ve Batı'nın yakın çevresindeki düşünce geleneklerinde hukuk düşüncesinin izlerini sürüyor. Antik Yunan, Roma ve Kilise Hukuku döneminde hukuk anlayışının yanısıra Ortaçağ Hıristiyan, Yahudi ve İslam düşüncesinde hukuka ilişkin tartışmalar müstakil bölümlerde ele alınıyor. Hukuk düşüncesi tarihinin en önemli isim, okul ve gelenekleri alanın uzmanlarınca tarihsel perspektifle sunuluyor. Kitapta ele alınan isimlerin bir kısmının hukukla ilgili görüşleri Türkçede ilk defa okurla buluşuyor.

ISBN 978-625-7317-49-8