İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

İstanbul Hukuk Mecmuası, 80 (1), 299-356

DOI: 10.26650/mecmua.2022.80.1.0010
https://dergipark.org.tr/pub/ihm
http://mecmua.istanbul.edu.tr/tr/_

İstanbul Hukuk Mecmuası

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 23.06.2021
Revizyon Talebi: 09.10.2021
Son Revizyon Tarihi: 11.10.2021
Kabul: 23.02.2022

Machiavelli'den Grotius'e Egemenlik Kuramının ve Modern Devletler Hukukunun Gelişimi

Mehmet Emin Büyük*

Öz

Orta Çağ'a kadar gelen siyaset düşüncesi, moderniteyle birlikte hem sosyoloji ve siyaset alanında hem de teorik alanda dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşümün anahtarı olan kelime egemenliktir. Egemenlik, daha önce dışsal bir kaynakta aranan yasa ile uygulama arasındaki ilişkiyi dünyevi bir düzleme indirecektir. Machiavelli bu değişimi en önce görenlerdendir ve Orta Çağ siyaset düşüncesinin getirdiği *a priori* yargıların dışına çıkar. Onun yıktığı meşruiyet ilişkisi yerine yenisini koymak ise Bodin'e düşecektir. Egemenlik, devletin özünde var olan bir unsurdur. Mutlaktır, süreklidir, bir ve bölünmezdir. Gerçek bir egemen bu unsurların tümüne sahip olandır. Bodin'in düşüncesindeki laik devletin tanımlanmasında eksik nokta olan, nihai olarak meşruiyetin Tanrısal bir kaynağa dayandırılması ise, Suárez'in sosyal sözleşme kuramı temelli çizdiği çerçeve ile yetkinleştirilecektir. Böylece ortaya çıkan modern devletler içeriye ve dışarıya karşı egemenliklerini çeşitli biçimlerde ortaya koyar. Bu türden egemen yapıların birbiriyle ilişkisi ise devletler hukuku sistemi içerisinde bir düzene kavuşur. Bu türden bir eşitler arasındaki ilişkiyi düzenleyen modern uluslararası hukuku ise Vitoria önceden görmüş; Suárez selefinin gördüğü olguları pozitivist bir yorumla yeniden düşünmüş; Grotius da kendisinden önceki yorumları sistematikleştirerek modern devletler hukukunun kurucusu olarak yerini almıştır. Uluslararası hukukun bugün halen geçerli olan yapısı bu arkaplana dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Egemenlik, Modern Devlet, Modernite, Devletler Hukuku, Uluslararası Hukuk, Machiavelli, Vitoria, Bodin, Suárez, Grotius

The Development of the Theory of Sovereignty and the Modern Law of Nations from Machiavelli to Grotius

Abstract

Political thought that continued until the Middle Ages, has been transformed both in the field of sociology and politics and in the theoretical field, alongside modernity. The keyword for this transformation is sovereignty. Sovereignty brings the relationship between *auctoritas* and *potestas*, which was previously sought in an external source, to a mundane level. Machiavelli was one of the first to see this change and went beyond a priori judgments brought by medieval political thought, leaving it to Bodin to replace the legitimacy relationship that he destroyed. Sovereignty is an inherent element of the state. It is absolute, perpetual, one, and indivisible. A true sovereign is one who possesses all these. Ultimately, basing legitimacy on a divine source—which was the missing point in Bodin's definition of the secular state—became a component of the framework drawn by Suárez, which was based on the social contract theory. The modern states that emerged manifested their sovereignty in various ways, both internally and externally. The relations of such sovereign structures with each other achieved order within the system of international law. Vitoria foresaw modern international law regulating such a relationship between equals. Suárez rethought the facts seen by his predecessor with a positivist interpretation. Grotius took his place as the founder of modern international law by systematizing these previous interpretations. The current structure of international law is based on this background.

Keywords

Sovereignty, Modern State, Modernity, Law of Nations, International Law, Machiavelli, Vitoria, Bodin, Suárez, Grotius

* **Sorumlu Yazar:** Mehmet Emin Büyük (Arş. Gör.), Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Milletlerarası Hukuk Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: mbuyuk@marmara.edu.tr ORCID: 0000-0002-7392-4488

Atıf: Buyuk ME, "Machiavelli'den Grotius'e Egemenlik Kuramının ve Modern Devletler Hukukunun Gelişimi" (2022) 80(1) İstanbul Hukuk Mecmuası 299. https://doi.org/10.26650/mecmua.2022.80.1.0010

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Extended Summary

In this article, I will try to explain the transformation of the theory of sovereignty and modern international law, through the perspectives of five famous theoreticians. In this way, the emergence of today's international law system may be better understood and the predictions for the future will be more tenable. The international legal system that exists today is based on a system called European Public Law, which regulates relations between modern states. Thus, choosing the phrase "modern law of nations" for the title of the study emphasizes this point.

The development of modernity in political science can be explained from two different contexts. One is the sociological/historical plane that presents the facts, and the second is the theoretical plane. Theoretical explanations are given in this study. The key concept in understanding the modern state from an intellectual point of view is sovereignty. It is the name given to the modern interpretation of the legitimacy relationship on which political power is based. In the Middle Ages, the legitimacy of power was derived from external or divine principles. With its development over time, the concept of sovereignty brought a completely nonreligious understanding of politics. *Auctoritas* and *potestas* were united in one hand, and this emerging structure became permanent and absolute.

Machiavelli, in his work *Il Principe*, is not interested in what should be related to politics and distances himself from the *a priori* judgments of medieval political thought. Legitimacy is identified with politics and the practice that ensures the retention of power is legitimate to the extent that it serves this purpose. In this respect, there is no need to seek further legitimacy. Bodin sees the element of continuity that Machiavelli could not. He defines the *République*/State as the lawfull government of many families and what is common to them by the sovereign power. Sovereignty is inherent in the state, and this distinguishes the state from other forms of community. According to Bodin, sovereignty is absolute and cannot be limited by any other power; it is perpetual, being isolated from the body of the sovereign; is one, indivisible and inalienable. Suárez, on the other hand, comes up with the idea of two-stage empowerment. For him, political power is given primarily to society by God—which is the first empowerment. Society decides for itself how to use this power, and whether the democratic structure is maintained or transferred to a monarch or an aristocratic structure—which is the second empowerment. The social contract theory is thus empowered by placing the public between *auctoritas* and *potestas*.

Each of these new sovereign structures, which do not need external legitimacy and whose legitimacy originates from itself, manifests sovereignty in various ways, both internally and externally. A set of rules is needed to define the relationships in this emerging new system of modern states. International law regulates this area. The

subjects of this legal system are equal structures. Three theoreticians, thinking of international law in the modern sense, have drawn the basic framework that remains relevant today.

In his *Relectiones Theologicae*, Vitoria reinterpreted the concept of *jus gentium*, which came from Roman law and which consisted of regulating legal matters between Roman citizens and foreigners. He envisaged a new system that can today be called the "law of peoples." What is at issue in Vitoria is the establishment of applicable rules between all nations, peoples, or tribes of the world, which is also different from the system of international law in the modern sense. He views this, particularly through the Spanish discoveries and relations with the natives, and constructs his thoughts on the theory of just war.

Suárez also uses the term *jus gentium*, but this concept will now be drawn into positive boundaries. In *De Legibus*, the theoretician reveals the difference of *jus gentium* from other disciplines. He even distinguishes different uses of *jus gentium* and concludes that *jus gentium* is a legal discipline that different societies and nations have to follow in their relations with each other. Thus, the ideas of this famous theologian subsist in the international law of modern times. He cites the law of war, slavery, peace treaties, and ceasefires as examples of the issues this principle regulates. Moreover, Suárez distinguishes *jus gentium* from natural law in that it is subject to the consent and therefore can be changed.

The Dutch writer, Grotius, fulfills the task of compiling and systematically explaining the views of early writers, such as Vitoria and Suárez, and others, like Balthazar Ayala and Alberico Gentili, who will be mentioned only by name in the study. In his comprehensive work of international law, *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*, Grotius dealt with broad issues from legal theory, just war, sovereignty to property, liability law, and the law of war. He also now understands *jus gentium* as rules based on the consent of sovereign modern states and which regulates the relations between them.

As a result, the state-like structures of the Middle Ages evolved into sovereign states with modernity, *jus gentium*, one of the unique premodernity legal disciplines, transformed into international law, which regulates interstate relations in the modern sense.

Machiavelli'den Grotius'e Egemenlik Kuramının ve Modern Devletler Hukukunun Gelişimi

Giriş

Modernite, iktidar-meşruiyet ilişkisinin yeniden yorumlandığı bir dönemdir. Orta Çağ'a kadar gelen, siyaset bilimine ve sonrasında hukuka dair, kavramlar ve algılar dönüşüme uğrar ve bazıları geçerliliğini yitirir. Dönüşümün izleri hem teoride hem de sosyolojik/tarihi düzlemde görülecektir. Bu iki faaliyet, değişen önceliklerle, birbirlerini etkileyecek ve biri diğerinin gelişimine –ya da dönüşümüne- hizmet edecektir.

Modern siyaset düşüncesi, iktidarın kaynağı ya da mahiyeti olarak adlandırılabilecek, meşruiyetine dair dayanağın sorgulanması sonucu ortaya çıktı. İktidarın ilkesi ya da yasa denilebilecek olgu, Orta Çağ'da Tanrısal bir ilke üzerinden açıklanırken; modern dönemde, egemenlik kuramı ile birlikte Tanrısallık devre dışı kalacaktır ve egemenliği elinde bulunduran siyasal iktidar doğrudan doğruya kendisinin ilkesi (tanrısallık dışı bir ilke) haline gelecek ve meşruiyetini kendinde bulacaktır. Dolayısıyla egemenlik, iktidarın ilkesi ya da güç ilkesi (yasa) ve kullanımı (uygulama) arasında yeni bir bağ kurar ve bunları bir araya getirir. Oysa Orta Çağ'daki, iktidarın tanrısallığı düşüncesi, egemenliğin ve dolayısıyla modern devletin tanımlanmasına bir engel teşkil etmekteydi. Egemenlik, laikleştirilmiş ve dindışı bir iktidar anlayışını ortaya koyar ve dışsal bir meşruiyet arayışı ortadan kalkar.

Yukarıda ifade edildiği gibi, bu dönüşüm, birbiriyle ilişkili iki koldan gerçekleşmiştir: Bir yanda modern siyaset düşüncesinin hazırlanmasına hizmet eden –ama bazıları modern olarak adlandırılamayacak-, mevcut gelişmeleri anlamlandırmaya çalışan ve hatta bazen bunları yönlendiren teorisyenler ve diğer yanda da ülke toprakları üzerinde merkezi otoriteyi güçlü bir şekilde kuran ve sonrasında birbirlerine karşı bağımsız yapılar olarak birlikte yeni bir Avrupa Kamu Hukuku sistemi oluşturan egemen devletler… Şüphesiz modernite, ciddi bir şekilde bu ikinci grupla bağlantılı olarak, sosyolojik-tarihi dönüşüm üzerinden ortaya çıkmıştır: Doğu Roma İmparatorluğu'nun yıkılması, büyük oranda Batı'ya giden aydınların katkılarıyla ortaya çıkan Rönesans, Katolik Kilise'nin itibarının sarsılması ve gelişen Reform ve Karşı-Reform hareketleri, Endülüs Emevi Devleti'nin İspanya'daki son kalıntılarının da ortadan kalkması, Coğrafi Keşifler, deniz ticaretinin ciddi bir şekilde gelişmesi ve yeni ticaret yollarının bulunması, ticaretin gelişmesiyle yeni burjuva sınıflarının ortaya çıkması ve feodalitenin ve feodal düzenin sosyal dengelerinin sarsılması, merkezi krallıkların yeni ticari sınıflar bakımından koruyucu özelliklerle kendilerini göstermesi bunlar arasında sayılabilir. Bu çalışmada ise, bahsi geçen gelişmeler ve sosyolojik yaklaşımın dışında, bu ayrımlardan, modern siyaset düşüncesinin ve modern devletler hukuku sisteminin teorik boyutta ve –çalışmanın da sınırlanması adına- sınırlı bir dönemde ne şekilde geliştiği ele alınacaktır.

Uluslararası hukuk, en sade tanımıyla, devletler arasındaki ilişkileri ele alır. Bu tanımda yer alan "devlet" kavramının, ülke, insan ve egemenlik unsurlarının bir araya geldiği "modern devleti" tanımladığı ifade edilmelidir. Öyleyse bu tanımın "modern" bir tanım olduğu ifade edilebilir. Böyle bir uluslararası hukuk tanımı, Orta Çağ ve öncesindeki uluslararası hukuk benzeri faaliyetleri dışarıda bırakmaktadır. Bunun da ötesinde, günümüzde sık iddia konusu yapılan, uluslararası hukukun sadece devletler arası ilişkileri değil, bireyler arası ilişkileri de konu edebildiği savı da, çıkarılan yorum bakımından, dışarıda kalır. İfade edilmelidir ki, günümüzde dahi, uluslararası hukuk kişileri olarak sadece devletler –ve bunların bir araya gelerek oluşturduğu ve kendi yetkilendirmeleri çerçevesinde kısıtlı denilebilecek bir kişiliğe sahip devletlerarası örgütler- kabul edilmektedir ve dolayısıyla modern devletler hukuku sisteminin, tam anlamıyla bir dönüşüme uğradığını söylemek mümkün olmaz.

Bu açıklamalar kapsamında, başlıkta kullanılan "modern devletler hukuku" ifadesinin seçilme nedeni anlaşılacaktır. Klasik dönemde, uluslararası hukuk, o dönemin yeni ortaya çıkan egemen yapıları arasındaki ilişkileri düzenleyen bir hukuk dalı olarak ortaya çıktı. Bu yeni yapıları, benzer öncekilerden ayıran temel unsur olan egemenlik ise devletin mahiyetine dair yeni algının işaretiydi. Bunun da ötesinde, egemen devletin varlığı kendine özgü bir hukuk sistemi olan (modern) devletler hukukunun ortaya çıkışını da zorunlu kıldı.

Bu çalışmada seçilen beş düşünür (Machiavelli, Vitoria, Bodin, Suárez ve Grotius), modern anlamda gücü meşrulaştıran ilke olan egemenlik kuramının ortaya çıkışından bu egemenlikle donatılmış modern devletler arasında yürürlüğe giren yeni ilişkiyi tanımlamaya kadar olan süreçte katkılarıyla teoriyi yönlendiren en önemli isimlerdir. Dolayısıyla, egemenlik, modern devlet ve modern devletler hukukunun ne olduğunu da anlamak için bu düşünürlerin görüşlerini anlamak gerekir. Bu kapsamda bahsi geçen düşünürlerin egemenlik kuramı ve modern devletler hukuku sisteminin oluşuma verdikleri katkı incelenecektir. Çalışma iki temel bölüm halinde ele alınacaktır: İlk bölümde egemenlik kavramının gelişimi Machiavelli, Bodin ve Suárez'in görüşleri kapsamında incelenecek; ikinci bölümde ise modern devletler hukukunun ortaya çıkışı Vitoria, -yine- Suárez ve Grotius'un görüşleriyle açıklanacaktır. Sonuç bölümünde ise modern devletler hukukuna dair teorik altyapı günümüz uluslararası hukuk anlayışıyla ilişkilendirilecektir.

I. Egemenlik Üzerine

Gérard Mairet, "Podovalı Marsilius'tan XIV. Louis'ye Laik Devletin Doğuşu" adlı makalesinde, tarihçi Bernard Guenée'ye referansla, özellikle 14. ve 15. yüzyılda Batı'da ortaya çıkan "Devlet" benzeri yapılardan hareketle, siyasi yapılar arasındaki ayrımlara ve ayırt edici özelliklere anlam yüklemeyi ve kavram tartışmalarına girmeyi

anlamsız bulan ve "bir toprak üzerinde bir yönetime itaat eden bir topluluk var olduğunda, devlet vardır" demenin o kadar da sakıncalı bir şey olmadığını düşünen kimselerden bahseder ve bu düşünceye katılmadığını ifade eder. Yazara göre burada tartışılan husus, devlet ideolojisi olarak adlandırılabilecek ve "egemenlik" üzerinden, sadece iktidarı kullananın kim olduğuna değil, bu iktidarı kullanmanın ne anlama geldiğine dair ayırt edici özellikler arz eden bir olgu üzerinedir ve bu nitelik, Orta Çağ "Devleti" ile modern Devleti birbirinden kesin çizgilerle ayırır.[1]

Modern devlete ulaşmadan önce "toplumsal iktidar", "siyasal iktidar", "güç", "Yasa ve uygulama" ve "egemenlik" gibi birtakım kavramalardan bahsetmek gereklidir.

Toplumsal iktidar olarak adlandırılan nosyon, toplumda birtakım kimseler nezdinde var olan, diğerlerini kendi hedefleri doğrultusunda yönlendirmeleri ve diğer insanların öngördükleri hedeflerle kendi hedefleri uyuşmadığında diğerlerinin tercihlerini göz ardı edebilmelerini sağlayan ve hatta onların enerjilerini de bu yönde kullanmaları sonucunu doğuran olgudur.[2] Bir diğer tanıma göre de, *""Tip"i ya da kaynakları, meşrulanma biçimi, hedefleri, kullanım yöntemleri ne olursa olsun, iktidar, en genel anlamıyla, bazı kişiler ya da kümelerin, başka kişiler ya da kümeler üzerindeki etkisini anlatır."*[3] Toplumsal iktidar, bu hedefleri sağlamaya yönelik kaynaklara da sahiptir. Bu durumdan yola çıkılarak toplumsal iktidar biçimleri, ekonomik, ideolojik ve siyasal iktidar olarak üç başlık altında sınıflandırılmaktadır.[4]

Siyasal iktidar, zor kullanımı, emirlerine itaat edilmemesi halinde yaptırım gücü, doğasından kaynaklanan ve iktidar olarak kaldığı sürece karşıdakinde itaat duygusu uyandıran meşruiyet gibi özelliklere sahip olmasının yanında[5], diğer toplumsal iktidar biçimleriyle arasındaki mücadelede dahilden ve hariçten topluma yönelen zararları bertaraf etmek bağlamında üstünlük ve şiddetin kullanımı noktasında nihailik gibi ayırıcı unsurlara sahiptir.[6]

İktidar olgusu, gücün meşrulaştırılması ile ilgilidir. Akal'ın ifade ettiği üzere, *"En basitinden en karmaşığına her toplum vazgeçilmez bir sosyal mantığa uyar ve bu yüzden tüm siyasi birlikler benzer özellikler gösterir. Her toplum tipinin, toplum olduğu için uyduğu bir genel mantık belirlenebilir. Her siyasi iktidar tipi, kaçınılmaz olarak Yasa'yla uygulama arasında bir bağ kurar."*[7] Orta Çağ düşüncesi, yasa ve uygulama arasındaki ilişkiyi, dolayısıyla iktidar sorunsalını, dolayısıyla da gücün

1 Gérard Mairet, 'Podovalı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu' iç Cemal Bali Akal (ed), Devlet Kuramı (4. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2013) 215-216.

2 Gianfranco Poggi, Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği (4. Bası, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2014) 3-4.

3 Cemal Bali Akal, İktidarın Üç Yüzü (6. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2013) 49.

4 Poggi (n 2) 4-5.

5 Ibid 4-10.

6 Ibid 10-15.

7 Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 323.

meşrulaştırılması olgusunu iki ayrı güçten birinin diğerine (ruhani olanın dünyevi olana) üstünlüğünü içeren, teokratik bir iktidar anlayışı üzerinden kurmaktadır.[8] Bu düşünce, Paulus'un, "*İktidar yalnızca Tanrı'dan gelir ve iktidardakiler Tanrı tarafından atanmışlardır."*[9] cümlesinde ya da Adalbéron'un *"Tanrı kralları seçti; krallar onun serfleridir; O kralların tek hakimidir; göklerdeki tahtından, onlara iffetli ve saf olmalarını buyurur."*[10] yaklaşımında ifadesini bulur.

İktidar ilişkisinin tüm toplumlarda var olan evrensel bir olgu ifade edilebilir. Bu iktidar olgusu, her zaman yöneten-yönetilen ayrımına dayanmasa da, yukarıda yer verilen *sosyal mantık* geçerli olacaktır. Bu da, kurallara dayalı bir düzene sahip olmaya işaret eder ve bu olgu, tüm toplumlarda ortak olarak yer alır.

Yine yukarıda bahsedildiği üzere, iktidar, emirleri karşıdakinde itaat duygusu uyandıran ve emir vermekte meşruiyete sahip olandır ve bu emirler her zaman yaptırımla desteklenmese dahi tabii olan kimselerde uyma iradesi ortaya çıkar. Meşru olduğuna inanılan bir kural, yaptırım öngörülmese dahi uygulanır bir kuraldır. Her siyasal iktidar tipi –ya da evrensel iktidar ilişkisi- iktidarın kaynağı (iktidarın ilkesi, Yasa ya da auctoritas) ile kullanımı (uygulama, potestas, Kılıç) arasında bir bağ kurar. Erözden'in ifadesiyle; *"İktidar, meşruluk inancıyla donanmış kuralın üstünlüğüdür. Meşruiyet inancına sahip olmayan ya da bir zamanlar sahip olduğu meşruiyeti yitiren uygulama iktidar değildir."*[11]

İşte bu meşruiyetin kaynağı ya da uygulamaya öncül olan Yasa, yukarıda verilen örneklerle de görüleceği üzere, modern devlete gelinceye kadar, dışsal kaynaklarda aranmıştır. Modernite, bu ilişkiyi yeniden yorumlar ve egemenliğin tüm mahiyetiyle ortaya çıkmasıyla birlikte, yasa ve uygulamanın tek elde birleşmesi ve bu yapının sürekli ve mutlak hale gelmesi mümkün olacaktır. Egemenlik, bütünüyle dindışı bir siyaset anlayışını gerektirecektir. Mairet, bu olguyu Podovalı Marsilius'tan başlatır ve siyaseti tamamiyle modern boyutuyla ele alamayan bu düşünürün, sivil toplumun bir araya gelişini Tanrısal kökeninden arındırması bağlamında laik düşünce bakımından ilk adımı atabildiğini ifade eder.[12]

Podovalı klasik Hristiyan öğretideki toplumun amacına dair açıklamalardan ayrılır ve ona göre, insanlar ihtiyaçlarını karşılamak için topluluk halinde bir araya gelirler ve demek ki, sivil toplum kendisi için, kendiliğinden var olur. Böylece bir araya gelen bir toplum, bölümleri içinde uyumlu bir işbirliği sayesinde ayakta kalır ve bu

---

8 Mairet (n 1) 216-218.

9 Aktaran: Ibid 217.

10 Aktaran: Cemal Bali Akal, 'Machiavelli, Makyavelizm ve Meşruiyet Sorunu' iç Cemal Bali Akal (ed), Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite, (2. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2014) 26; ayrıca bkz Mairet (n 1) 224.

11 Ozan Erözden, 'Makyavelizm, Hikmet-i Hükümet ve Modern Devlet' iç Cemal Bali Akal (ed), Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite, (2. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2014) 67-68.

12 Mairet (n 1) 220.

sosyal bütünlük dahilinde kalan sorun, siyasi iktidarın kime verileceğidir. Düşünür, böylece bütünsellik içeren bir toplum tasarımı ortaya koyar ve bu tasarımı oluşturan parçalardan soyutlayarak özerkleştirir. Bütünselliği oluşturan sivil yasanın kaynağının ise halk olduğunun ifade eder ve yönetici kesim, bu yasanın uygulayıcısıdır. Böylece, görevi bakımından ruhların kurtuluşuna hizmet etmekle toplumun bir parçası olan rahipler kesimi, siyasal iktidarın dışına itilir ve yasanın kaynağı da artık dindışıdır.[13]

Marsilius'un, egemenlik kuramını düşünmesine engel olan şey, yasa ya da iktidarın ilkesi denilen şeyi doğrudan egemen siyasi iktidara bağlayamaması ve hükümdarı ya da yönetici sınıfı, yaratıcısı olmadığı yasaya bağlı kılmasıdır. Burada söz konusu olan egemen halk tanımı da olamaz çünkü bu durumda da yasanın uygulayıcısı halkın kendisi değildir. Ancak siyasetin dindışı kurgulanmasında önemli bir adım atılmış ve "güç"e ilişkin dünyevi meşruiyet ilişkisi rayına girmiştir.[14] Böylece modern devlete dair önemli bir adımın, yani siyasetin dünyevi alana hasredilmesi ve bu alanda kurgulanmasının önü açılmıştır. Bu da düşünceyi takip edenleri, İtalyan tarihçi ve devlet adamı –ve Marsilius'un yapıtından da haberdar olan[15]- Machiavelli'ye getirir.

A. Niccolò Machiavelli

Niccolò Machiavelli (1469-1527), Medici ailesinin Roma'daki elçisi, dostu Francesco Vettori'ye 1513 tarihinde yazdığı mektupta, *De Principatibus* (Hükümdarlıklar Üzerine) adlı bir kitap yazdığını ve bu kitapta hükümdarlığın ne olduğu, kaç çeşit hükümdarlık bulunduğu, hükümdarlığın nasıl ele geçirilip korunduğu ve nasıl yitirildiği konularıyla ilgili sorunları incelediğini ifade eder.[16] Bu kitap yirmi yıl kadar sonrasında *Il Principe* (Hükümdar) adıyla yayımlanacak olan kitabıdır.[17]

---

13 Mairet (n 1) 221-225.

14 Ibid 225-226.

15 Ibid 232.

16 Niccolò Machiavelli, Hükümdar, Necdet Adabağ (Çev) (10. Bası, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2006) 106. Machiavelli'nin yaşadığı dönemde, İtalya'da merkezi bir devlet kurulamamıştır. Mevcut yapılar kısa ömürlü ve çok parçalı feodal beylikler ve kent devletleridir. İtalya, bu küçük kent devletlerinin aralarındaki çekişmelerin ve yer yer siyasal birliğini sağlamış Fransa ve İspanya gibi devletlerin müdahale alanıdır. Aynı şekilde, bu kentler toplumsal ve siyasl mücadelelerin de yoğun olarak yaşandığı topraklardır. Machiavelli'nin ülkesi Floransa da bu konjonktürün etkisindedir. 1434'te iktidarı ele geçiren Medici ailesi, 1494'te halk isyanıyla birlikte kentten kovulacak; Savonarola'nın 4 yıllık teokratik ve püriten yönetimin ardından Cumhuriyet döneminde, Machiavelli de yönetimin hizmetine girecektir. 1512'de Floransa'nın yönetimi yeniden el değiştirecektir. Medicilerin iktidarı ele geçirmesiyle birlikte, Cumhuriyet yönetiminin hizmetkarlarından Machiavelli de tüm görevlerinden azledilir ve hapse atılır; daha sonra da sürgüne gönderilir. Yukarıda bahsi edilen ünlü mektupta adı geçen *Il Principe* (Hükümdar) ve *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (Titus Livus'un ilk on kitabı üzerine Söylevler) adlı eserlerini bu sürgünde ve sonrasında yazacaktır. Machiavelli, Hükümdar'ı II. Lorenzo Medici'ye adar. Zamanla Medicilerin himayesine de kavuşur ancak 1927'de Medici Yönetimi yıkılacak ve yeniden Cumhuriyet kurulacaktır. Bu defa da Medicilerin adamı olarak görülen Machiavelli Cumhuriyetçiler tarafından dışlanır; hastalanır ve 22 Haziran 1527'de Floransa'da ölür. Ayferi Göze, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler (12. Bası, Beta Yayınevi 2009) 108-109; Mehmet Ali Ağaoğulları, Batı'da Siyasal Düşünceler, 319-322.

17 Machiavelli, "*Il Principe*", ve Machiavellizm üzerine tartışmalar için bkz Thomas Babington Macaulay, 'Machiavelli' in Charles W. Eliot (ed) English Essays from Sir Philip Sidney to Macaulay with Introductions, Notes and Illustrations (PF Collier and Son 1910) 381; Niccolò Machiavelli, The Prince, Luigi Ricci (Eng transl) (Oxford University Press 1921) v; Cemal Bali Akal, Devlet Kuramı (4. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2013) 28 (dipnot 12); Mehmet Ali Ağaoğulları, Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler, (7. Bası, İletişim Yayınları 2016) 322-324.

1. Machiavelli'de Yöntem

Machiavelli, Hükümdar adlı eserinin girişinde, geçmişte ve o gün itibariyle egemen olan tüm devletler ya da hükümdarlıkların yönetim biçiminin ya cumhuriyet ya da hükümdarlık olduğunu ifade eder ve bu kitabında hükümdarlıkları incelemeye alacağını ifade eder.[18] Vettori'ye yazdığı mektupta da kitabının, bir hükümdar ve özellikle de yeni bir hükümdar tarafından kabul görmesi gerektiğini söyler.[19] Hükümdar'ın yazılmasındaki amacın, birliği bozulmuş olan İtalya'nın durumuna Machiavelli'nin üzülmesi ve siyasi birliğin güçlü bir hükümdar sayesinde sağlanmasına yönelik öğütlerin bir kitapla ortaya konması olduğu düşüncesi yaygındır.[20] Buna karşılık, gözden düşmüş bir devlet adamının, yeniden eski rolüne ve yerine kavuşma çabası olarak yorumlamak da mümkün olabilir.

Bu çalışmada, Machiavelli'yi ününe kavuşturan eseri Hükümdar üzerinden incelemeler yapılacaktır. Yine de sıkça dillendirilen bir hususun taşınması uygun olacaktır: Machiavelli'nin Söylevler eseri ile Hükümdar arasında, içerikleri ve üzerine eğildikleri konulardan hareketle çelişkiler yer aldığı iddia edilmektedir.[21] Bu eserlerden birincisi, Cumhuriyet yönetimleri üzerine yazılmıştır ve Machiavelli de Hükümdar'ın başında bu hususu dile getirir.[22] Hükümdar'ın konusu ise hükümdarlıklardır ve buradan itibaren, Machiavelli, gözlemci konumuna yerleşir; olması gerekeni değil, olanı inceler ve sonraki yüzyıllara hitap edecek bir siyasi düşünceyi eserinde yakalamayı –ve gözlemlemeyi- başarır. Diğer yandan, Akal, *Söylevler'in iyi Machiavellisi'yle, Hükümdar'ın kötü Machiavellisi ayrımına dayanan her savın bir efsaneden ibaret olduğunu ileri süren* yazarlara ve bunların iki eserdeki tek farkın üslup farkı olduğu düşüncesine yer vermektedir: "*Söylevler hükümdar olabileceklere, Hükümdar'sa gerçek bir hükümdara gönderilmişti.*"[23]

Hükümdarlıklar, ya iktidarın soydan geldiği ya da yeni hükümdarlıklardır. Yeniler de ya tamamen yenidir ya da bir hükümdarlığın diğerine bir şekilde katılması ile oluşan hükümdarlıktır. Machiavelli, soydan gelme hükümdarlıkların yönetiminin daha kolay olduğu görüşündedir zira halk, itaat konusunda alışkanlık sahibidir. Yeni hükümdarlıklarda ise zorluklar daha fazladır. Halk yönetici değiştirmeye eğilimlidir. Ancak düşünüre göre bunun sonucunda da pişman olurlar zira gelen gideni aratır.[24]

---

18 Machiavelli (n 17) 3-4.

19 Ibid 106.

20 Bkz Mehmet Akad, Bihterin Vural Dinçkol, Nihat Bulut, Genel Kamu Hukuku (12. Bası, Der Yayınları 2016) 92; Machiavelli (n 17) xiii.

21 Ağaoğulları, Batı'da Siyasal Düşünceler (n 17) 324. Bu hususta bir değerlendirme için bkz Levent Yılmaz, 'Machiavelli Galiba Büyük Bir Şaka' iç Cemal Bali Akal (ed), Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite, (2. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2014) 49-50.

22 Machiavelli (n 17) 4.

23 Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 54.

24 Machiavelli (n 17) 3-5.

Machiavelli, yeni bir hükümdarlıkta iktidarı elde tutmaya yönelik –tarihi ve sosyolojik verilerden de faydalanarak- birçok öneriyi sıralar. Eserin büyük bir bölümü de bu önerilerden oluşur –ki kitabın yazılma amacının da bir hükümdarlığı elde tutmayı sağlamaya dair öneriler olduğu hatırlanmalıdır. 8. Bölümde, "Alçakça yollardan hükümdarlığa ulaşanlar üzerine"de verdiği örnekler ve tavsiyeler, Machiavelli metodunu anlamak üzere misal olarak zikredilebilir. Yazar, biri Sicilyalı Agathocles, diğeri de Fermolu Liverotto'nun, iktidarlarını elde tutmak üzere şiddeti ne şekilde kullandıklarını, dışarıdan bir gözle açıkladıktan sonra, bu şiddetin –doğası gereği kötülük dahi olsa- hesaplı ve bir kerede kullanımın bu sonuca olumlu etkisini açıklamaktadır.[25]

Yeni hükümdarlıkların elde tutulması zordur ancak bir kere elden çıktıktan veya ayaklanma olduktan sonra yeniden elde edilen hükümdarlık daha kolay elde tutulacaktır. Hükümdarlıklar, bazen tek bir hükümdar tarafından, bazen de hükümdar ve soylular tarafından yönetilirler. Bunlardan ikincisini yönetmek daha zordur. Yeni hükümdarlıklar, yetenek ve şansın rol oynamasıyla, başkalarının sağladığı olanaklarla veya yurttaşların ya da ülkenin ileri gelenlerinin desteği veya yukarıda bahsi geçen, alçakça yollarla kurulabilir.[26]

Sivil hükümdarlıkları ise ayrı bir başlık olarak ele alır. Burada bahsedilen, ayak oyunları veya şiddet olmadan, halk desteğiyle iktidar olmuş kimselerdir. Machiavelli, bu tür hükümdarlıkları da seçkinler (soylular) veya halkın desteği bakımından ayırır ve bu iki katmandan insanların arasındaki çekişmeye dikkat çeker:

> *"Fırsatı yakalayana göre hükümdarlık ya halktan ya da seçkinlerden birinden gelir. Seçkinler halkın baskısına dayanamadıklarında, içlerinden birine saygınlık kazandırıp öne sürerek onu hükümdar yaparlar; ardından onun gölgesinde kabarmış iştahlarını doyururlar. Halk da seçkinlerin baskısına dayanamayınca kendi içinden birini hükümdar yaparak gücünden yararlanır ve kendisini güvenceye alır. Seçkinlerin desteğiyle hükümdarlığa gelen kişi, halkın desteğiyle hükümdar olandan daha zor iktidarda kalır. Çünkü hükümdar olduğunda kendisi gibi güçlü görünen insanlarla bir arada bulunmak zorundadır ve istediği gibi ne buyruk yağdırabilir ne de insanları evirip çevirebilir.*
>
> *Halkın desteğiyle iktidar olan kişinin yönetimine dışardan müdahale olmaz. Çevresinde onun buyruklarına aldırmayacak hemen hiç kimse yoktur. Ayrıca başkalarına zarar vermeden, dürüst davranarak seçkinleri mutlu etmek olanaklı değildir; oysa aynı şey halk için söz konusu olmaz; ne ki halkın baş koyduğu erek seçkinlere göre daha haklıdır, çünkü seçkinler ezmek, halk ezilmemek ister. Ayrıca halk kalabalık olduğu için yönetimi benimsemeyen bir kitle karşısında hükümdar kendisini güvencede duymaz, oysa seçkinler sayıca az oldukları için daha güvendedir.*
>
> *Halkın desteğiyle hükümdar olan kişi onun dostluğunu korumak zorundadır. Bu da kolaydır, çünkü halkın bir tek beklentisi vardır. Halk zulme katlanmak istemez. Ama halka karşı*

[25] Machiavelli (n 17) 32-36.

[26] Ibid 20-36.

seçkinlerin desteğiyle hükümdar olmuş biri, her şeyin ötesinde halkın beğenisini kazanmak zorundadır."[27]

İnsanların ve, özellikle, hükümdarların nelerden övgü, nelerden yergi aldığı başlığında, Machiavelli, okuyucuya –aşağıda da ayrıntılarına yer verilecek olan- yöntemini bir kere daha hatırlatır: İtalyan tarihçi, "*imgelem dünyasının değil, soyut gerçekliğin ardından gidilmesi gerektiğini*" düşünmektedir. "*Çoğu kişi gerçek yaşamda var olmamış, bilinmemiş birçok cumhuriyet, hükümdarlık düşlemiştir. Gerçek yaşamla, düşlenen yaşam birbirinden o kadar uzaktır ki olanı bırakıp olması gerekenin arkasından giden kişi elindekinden de olur. Çünkü her şeyde ve yerde iyilik perisi kesilen kişi o kadar çok kötü içinde yıkıma uğrar. Bu nedenle bir hükümdarın, ayakta kalabilmek için iyi olmamayı ve iyiliği yerine göre kullanmayı öğrenmesi gerekir.*"[28] Buradan hareketle, cömertlik-cimrilik, zalimlik-merhamet, dürüstlük-kurnazlık gibi sıfatlara dair hükümdara öğütler verir ve gerektiğinde, iktidarın elde tutulabilmesi için, olumsuz olarak nitelendirilebilecek eylemleri önermekten geri kalmaz.[29]

2. Machiavelli'de Modern Siyaset

Daha önce ifade edildiği üzere, Machiavelli, olması gerekenle ilgilenmez. Tarih bilgisi ve gözlem yeteneği ya da deneyimi –ki Machiavelli'yi farklı kılan unsurlardır[30]- sayesinde elde ettiği verilerle yaşanmış olguları göz önüne alır ve değerlendirmelerini bunlar üzerinden kurar. Dolayısıyla düşünürün, ideal bir yönetim modeliyle de ilgilenmediği ifade edilebilir. Machiavelli, eserinde, bir hükümdarlığın hangi şekillerde elde edilebildiği ve tutulabildiği üzerinden incelemelerini sunar ve buna yönelik *a priori* yargıları da dışarıda tutar.

Yukarıda, Orta Çağ siyaset düşüncesinin, bu türden *a priori* yargılarla çevrelendiği hususu örneklendirilmişti. Machiavelli, bu çerçevenin dışına çıkacaktır. Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken en önemli olgu, Mairet'nin de dikkat çektiği üzere, Hristiyan gelenekteki atama biçiminde iktidarın devre dışı kalması ve bu siyasetin meşruiyetini kaybetmesidir.[31] Böylece, okuyucuya ve hükümdara, önkabüllerden arınmanın yolu gösterilir. Machiavelli'de meşruiyet, siyasete içkindir. İktidarın elde tutulmasına hizmet eden uygulama, iktidarın elde tutulmasına hizmet ettiği ölçüde meşrudur. Bu bakımdan, ayrıca meşruiyet arayışına ihtiyaç yoktur.

Floransalı sekreter, iktidarı "tabii" boyutundan arındırıp, "tarihi" bir iktidar anlayışıyla ele aldığı ölçüde, hükümdarın eylemlerini devletin kuruluşu olarak

---

27 Machiavelli (n 17) 37-40.

28 Ibid 59.

29 Ibid 60-69.

30 Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 51; Kurtul Gülenç, 'Niccolo Machiavelli' iç Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (edr), Platon'dan Zizek'e Siyaset Felsefesi Tarihi (2. Bası, Doğu Batı Yayınları 2014) 136.

31 Mairet (n 1) 232.

tanımlar. Yine Mairet'nin ifadeleriyle, "*(…) siyaset, Hükümdar'da, devletin kuruluşu olarak tanımlanacaktır. Hükümdar kurucudur, inşa eder ve savaşır, iktidarını fetihle alır, meşruiyeti gücüdür; siyaset onu aşan hiçbir yarar amaçlamaz, o doğrudan doğruya kendi kendisinin amacıdır. Bu da demektir ki, herhangi bir yararın elde edilmesi gerekiyorsa, bu yarar doğrudan doğruya devletin yararıdır.''*[32]

Böylece, Machiavelli'nin, siyaset düşüncesine yaptığı katkı net bir şekilde ortaya çıkmaktadır: İtalyan düşünür, o zamana kadar kabul gören Yasa-uygulama ilişkisini göz ardı eder. O döneme kadar, iktidarın ve gücün meşrulaştırılması, dışsal kaynaklarda aranmıştı. Machiavelli, modernite öncesi düşünceden ayrılarak, bu dışsal meşruiyet arayışına, yukarıda açıklandığı üzere, son verecek; kendi kendisinin kaynağı ve meşruluğu kendinden –ya da herhangi bir meşruiyet arayışına girmeyen- bir siyasal iktidar modelini tanımlayacaktır.[33]

> "*Demek ki, yavaş yavaş Leviathan'ın dev görüntüsü belirmektedir. Kendi kendisinden kaynaklanan bir siyaset, mutlak özerklikle tanımlanmış bir iktidardır: İlkesi biçimiyle çakışır ve devlet, bundan böyle, dört yüzyıl için açığa çıkacak olan bu çakışmadır. Onun artık doğrulanmaya ihtiyacı yoktur, çünkü o doğrulanmadır, onun artık meşruiyete de ihtiyacı yoktur, çünkü o meşruiyettir.''*[34]

Yöntem bağlamında, Hükümdar'a dair yukarıda yapılan açıklamalar ışığında, "amaç için her türlü aracın mübah sayılması" olarak kabul gören machiavelizm konusuna değinilebilir. İtalyan devlet adamının kitabının "şeytan kitabı" olarak adlandırılması, farklı zamanlarda yasaklanması, yakılıp yok edilmesine dair verilen emirler, machiavelizm ve machiavelist şeklinde olumsuz çağrışım yapan sıfatların yüzyıllarca dillendirilmesi ve özellikle kötü ve zorba yöneticilerle Machiavelli'nin öğütleri arasında kurulan bağlar ve hatta Machiavelli okumanın inkar edilmesi veya gizlenmesi, temelde, eserde yer alan bu yöndeki düşüncelere doğan tepkilerdir. Siyaseti, kuruluşla ilişkilendiren Machiavelli, bu yöntemleri örneklendirmekten çekinmez zira *a priori* meşruiyet kaygılarını dışarıda bırakmaktadır.

Akal ise, bu duruma farklı bir pencereden bakar: bu yöntemleri kullanan bir hükümdarın, machiavelist olarak adlandırılması ne derecede doğru olacaktır? Tekraren ifade edildiği üzere, Machiavelli, bir tarihçinin gözüyle kitabını yazar. Dolayısıyla tarihten ders alan bizzat Machiavelli'dir ve "*gelmiş-geçmiş, küçük büyük hiçbir hükümdar, machiavelizm dersleri almaya ihtiyaç duymaz. (…) Machiavelli'den önce de sonra da, eşitsiz bir ilişki olarak, farklılaşmış siyasi iktidarın mantığı hep aynıdır. Yöneticinin, kendine özgü bir hayatı, çıkarları, nitelikleri, amaçları vardır. Ders istemez, ama üstüne düşünsel bir perde örtülmesi, meşrulaştırılması için hizmet bekler.*"[35]

[32] Mairet (n 1) 232.

[33] Cemal Bali Akal, Varolma Direnci ve Özerklik – Bir Hak Kuramı için Spinoza'yla, (1. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2004) 60.

[34] Mairet (n 1) 233; Ayrıca bkz Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 51-52.

[35] Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 53.

Son olarak, tüm açıklamalar dahilinde, feodal düzenden modern siyaset düzenine geçişte Machiavelli'nin yaptığı önemli diğer bir katkıdan bahsetmek gerekecektir: Hatırlatılacak olursa, Skolastik düşüncede, düzene dair katı kurallar bir kere Tanrı tarafından belirlenmiştir. Laon Piskoposu Adalbéron'un ifadeleri hatırlatılacak olursa; "*Tanrı kralları seçti; krallar onun serfleridir; O kralların tek hakimidir; göklerdeki tahtından, onlara, iffetli ve saf olmalarını buyurur. Tanrı buyruklarıyla, tüm insanlığı onlara bağlı kıldı... onları, ruhları çürütebilecek yaraları iyileştiren hekimler olarak yarattı... Soyluların geri kalanı, krallık adaletince cezalandırılan suçlardan kaçınmak koşuluyla, hiçbir iktidarın baskısına boyun eğmeme ayrıcalığına sahiptir. Bunlar, kiliselerin koruyucuları olan savaşçılardır; bunlar, halkın, küçükler kadar büyükleri ve de iyilerin savunucularıdır; ve aynı biçimde, kendi güvenliklerini de sağlama almışlardır. Öteki sınıf serfler sınıfıdır: Bu mutsuz ırk, ancak, didinip durarak bir şeyler elde edebilir. Demek ki bir bütün olduğu samlan Tanrı'nın evi üçe bölünmü§tür: Bazıları dua eder, diğerleri savaşır, ötekiler de çalışır. Yan yana varolan bu üç kesim, birbirlerinden ayrı oldukları için acı çekmezler; bir kesimin sunduğu hizmetler, diğerlerinin işlerinin önkoşuludur; herbiri, kendi payına, bütünün ihtiyacını karşılamayı üstlenir. Bu yüzden, sözkonusu üçlü toplanma, yine de bir sayılmaktan geri kalmaz; işte böylece, yasanın üstünlüğü sağlanabildi ve dünya barışa kavuşabildi.*"[36]

Bu düşünce, Orta Çağ meşruiyet ilişkisi ve zihniyeti yansıtır ve modern zihniyette bu anlayış ortadan kalkacaktır. Machiavelli, Skolastik düşünceye saldırdığı ölçüde, bu değişimin önemli bir temsilcisidir. Burada yeni olan şey, Adalbéron'un ifadelerinden de çıkarılabilecek, soyluların yerine dair önkabullerin karşısına, Machiavelli'nin "halk" desteğini koymasıdır. İtalyan düşünür, bu yönüyle, sonradan ortaya çıkacak ulus-devlet düşüncesinin de önünü açar.[37]

Yukarıda, Machiavelli'nin Sivil Hükümdarlıklar üzerine bölümünde soylu sınıfı veya halk desteğine dair karşılaştırmasına yer verildi –ki bu alıntılar, Machiavelli'nin yaklaşımına dair doğru bir özet niteliğindedir. Yazar, böylece halk desteğine önplana alır ve eser boyunca, halkın rızasının bulunmasının hükümdarın iktidarını sürdürmesine olan katkısını vurgular. Yönetmek için halka dayanmak, daha doğru bir yöntem olarak işaret edilir. Yine Akal'ın işaret ettiği üzere, "*Feodal değerlerden sıyrılan düşüncede, hükümdarın feodal kökenlerine önem verilmez. "Sıradan birini hükümdar yapan" derken, Machiavelli, siyaseti soyluluğun tekelinden kurtarır. Söylem, siyasi gücü ele geçirme, elde tutma, yönetme teknikleri ardında, münferit güç sahiplerinin feodal nitelikli dayanaklarını da yıkar.*"[38]

Tüm bunlara rağmen Machiavelli, modern bir düşünür olarak adlandırılamaz –ki bu da, bahsi edilen siyasal iktidar modelinin ayrıntısında yer alır. Machiavelli, siyasal

[36] Mairet (n 1) 224-225.

[37] Akal, Machiavelli, Makyavelizm ve Meşruiyet Sorunu (n 10) 28.

[38] Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 57.

iktidarı, hükümdarın bünyesinde toplamaktadır. Bu bakımdan, Machiavelli'deki siyasi iktidar tanımı somut ve basittir: bu tanımda hükümdarın fiziksel varlığıyla gücü özdeşleştirilmiştir. *Güç elde edilir, elde tutulur ve fiziksel varlık sona erince de bir başkası tarafından yeniden elde edilmek üzere serbest kalır.*[39] Yukarıda ifade edildiği gibi, iktidar, gücün meşrulaştırılması sorunudur ve demek ki, yeni bir meşruiyet ilişkisinin tanımlanması önem arz eder ve Machiavelli, bu yeni meşruiyeti kazandıran sürekliliği düşünmez.[40] Egemenliğin tam anlamıyla tanımının yapılması bakımından, bu düşüncede eksik olan, iktidarın mahiyetinin tam olarak tanımlanmasıdır. Bunun olabilmesi için de, Machiavelli'nin yaptığı gibi somut eylemler üzerinden incelemeler yerine, soyuttan somuta bir tanımlama ile devletin ele alınması gerekecektir[41] -ve bu soyut kavramsallaştırmayı yapmak da Bodin'e düşecektir.

B. Jean Bodin

Machiavelli, Orta Çağ'ın meşruiyet ilişkisini göz ardı ederken, yerine yeni bir meşruiyet ilişkisi koymaz. Bu haliyle geçiş döneminde kaldığı ifade edilebilir. Buna karşılık, siyasi iktidara ilişkin yıkılan meşruiyet ilişkisinin yeniden ve yeni bir şekilde kurulması gerekecektir –ki bu kavramsallaştırma ve tanımlama sorununu aşan düşünür Jean Bodin[42] olacaktır. Machiavelli tarihçiydi; Bodin ise kuramcı olarak adlandırılabilir.

1. Bodin'de Yöntem

Bodin'in yapıtları arasında siyaset bilimi açısından en önemli olanı, kuşkusuz, *Les six livres de la République* (Devletin Altı Kitabı) adlı eseridir. Dolayısıyla bu çalışmada da, bu eser kapsamındaki düşünceleri incelenecektir. Fransız düşünürün bu çalışması oldukça kapsamlı ve hacimlidir. Eserin dilinin Fransızca olmasında, Fransızlar tarafından okunmasını sağlamak amacı güttüğü düşüncesi dile getirilmektedir.[43]

---

[39] Akal, Varolma Direnci ve Özerklik (n 33) 62.

[40] Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 62.

[41] Mairet (n 1) 233.

[42] Jean Bodin'in doğum tarihi net olmamakla birlikte 1529 veya 1530 yılı olarak kabul edilmektedir. 1545'te Paris'e gitmiş, eğitim almıştır. 3 yıl sonrasında ise Toulouse'ya gitmiş ve Toulouse Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi almış; 1561'e kadar da Hukuk Fakültesi'nde öğretim görevlisi olarak görev yapmıştır. Fakülteden ayrılarak Paris'e gitmiş ve baroya kaydolmuştur. Hukuk çalışmalarının yanında tarih, iktisat ve doğa bilimleri üzerine de çalışmalar yapmış ve birkaç kitap yayınlamıştır. (Örnek olarak zikredilecek olursa, *Methodus ad Facilem historiarum cognitionem* (Tarihlerin Kolay Bilgisi için Yöntem); *Réponse aux paradoxes de M. De Malestroit touchant le faix des monnaies et l'enchérrisement de toutes choses* (Mösyö Malestroit'nın Para ile Her Şeyin Pahalanması Konusundaki Paradoksuna Yanıt, 1569); *Discours sur les causes de l'extreme cherté qui est aujourd'hui en France* (Günümüz Fransası'nda Aşırı Pahalılığın Nedenleri Üzerine Söylev, 1574)) Kırk yaşında, ilk kraliyet görevine atanmıştır ve daha sonra –monarşinin güçlü kalmasıyla birlikte dini uzlaşma ortamını da savunan- Politikler Partisi liderlerinden biri olan kralın kardeşinin hizmetine girmiştir. Kendisi de düşüncelerinde ılımlıdır ve 1572 Saint-Barthélemy Kıyımı'nda düşüncelerinin haklılığını görecektir. Bodin, hem bu dinsel tutumundan hem de bazı aşırı Katoliklerce bir Protestan –hatta bir Yahudi- olarak tanınmasından dolayı *huguenot* kıyımından canını zor kurtarabilmiştir. Bu şartlar altında 1576 yılında *Les six livres de la République* (Devletin Altı Kitabı)'i yayımlamıştır. Sonrasında da Kraliyet bünyesinde çeşitli görevlerde bulunur ve gezilere çıkar. Bunlardan biri de İngiltere'ye olacaktır ve burada, eserindeki düşüncelerinin doğrulandığını gözlemlediğini düşünür. 1586 yılında, eserini Latince'ye çevirerek yayımlamıştır. 1589'da, aşırı Katoliklerin Partisi'ne katılır ancak ülkede mevcut eğilimlerin dönüşümüyle 1593'te ayrılır ve dinsel uzlaşmayı sağlayacak IV. Henri'ye katılmıştır. 1596 yılında, Laon'daki veba salgını sırasında hayatını kaybetmiştir. Yararlanılan kaynaklar: Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı (5. Bası, İmge Kitabevi 2018) 10-14; Ağaoğulları, Batı'da Siyasal Düşünceler (n 17) 401-403.

[43] Ağaoğulları-Köker (n 42) 14.

Bodin, eserinin hemen başında Devlet'e dair kendi tanımını verir ve bu şekilde başlamasının amacını açıklar: Düşünüre göre, her meselede nihai amaç göz önüne alınmalıdır ve daha sonra, oraya ulaştıracak araçlara bakılır. Tanım da tam olarak bunu vermektedir. Eğer doğru bir tanımdan yola çıkılmazsa, üzerine kurulan her şey yıkılıp gidecektir. Bodin'e göre Devlet (*République*[44]), *birçok ailenin ve bunlarda ortak olan şeylerin, egemen güç (veya iktidar) tarafından adil bir şekilde yönetimidir*.[45]

İlk kitap on bölümden oluşur. Bu bölümlerde, Devletin amacı, Devlet ve aile arasındaki benzerlikler ve farklılıklar, aile reisinin gücü/iktidarı, vatan, vatandaş, yabancı, egemenlik, devletin kökeni, egemenlikle ilişkili meseleler gibi konulara eğilir. İkinci kitapta, kaç çeşit devlet olduğu ve yönetim biçimleri konusunu ele alır. Üçüncü kitap, devlet organları üzerinedir. Dördüncü kitabında devletlerin doğuşu/kuruluşu ve ölümü/yıkılması süreçlerini inceler. Beşinci ve altıncı kitaplar, Bodin'in düşüncesindeki devlet yönetimi ve siyaseti ve bunlarla ilişkili idari ve sosyolojik meseleler üzerinedir.

Bir önceki bölümde düşüncelerine yer verilen Machiavelli, Bodin'in eleştirilerinden nasibini alacaktır. Bodin, Machiavelli'nin, devletin temeline dinsizliği ve adaletsizliği yerleştirdiğini öne sürer ve dolayısıyla siyasal ortamda yaşanan kaosların da müsebbibidir. Şüphesiz, Machiavelli'ye yöneltilen bu eleştirilerin kökeninde, yukarıda bahsedilen "machiavelizm" düşüncesinin/iddiasının yeri vardır ve onun, tiranların dalkavukları arasında en çok rağbet göreni olduğunu söyler.[46]

Bodin'in eleştirilerinin hedefinde olan bir diğer grup da Monarkomaklar olacaktır. Açıklamak gerekirse, Monarkomaklar, 16. yüzyıldan itibaren gittikçe güçlenen monarşilere yönelik doğan tepkilerden biridir. Bilindiği üzere bu dönem, modern devletin ortaya çıktığı dönemdir ve siyaset alanında, iktidara dair meşruiyet ilişkisi, Orta Çağ'daki bağlarından koparılmıştır. Böylece kralların önünde, onları bağlayan bir üst nizam ortadan kalkar. Egemenliğin devlete içkin olmaya doğru evrildiği bu dönemde, Thomas More'un Ütopya'sı, Etieene de la Boétie'nin yönetilenden yola çıkarak oluşturduğu gönüllü kulluk düşüncesi ve monarkomakların "*iktidara edilgen itaat terk edilmeli, mutlak monarşiye karşı çıkılmalı ve hatta doğru dine mensup olmadığı ölçüde tiran kabul edilen Katolik krallar tahttan indirilmeli ve öldürülmeli"* şeklinde özetlenebilecek düşünceleri, bu yeni düzene gelen eleştiriler olarak kabul edilebilir. Monarkomakların düşüncelerinin bu yöne evrilmesinde, Reform hareketleri

[44] Devlet şeklinde Türkçe'ye tercüme edilen bu kavrama dair zihni dönüşüme dair bkz Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 315-322. Akal, bu haliyle *respublica*'nın halen modern devleti karşılamadığı düşüncesindedir. Brancourt da, bu durumu değerlendirirken, Bodin'in, Devlet'i anlatmak için "*république*" sözcüğünü kullanmasının yanında, "Etat" sözcüğünü de yer yer yönetim biçimi anlamında ve yer yer de yönetim biçiminden bağımsız olarak, her türlü kurulu siyasi düzeni anlatmak üzere kullandığını aktarır. Bkz Jean-Pierre Brancourt, 'Estat'lardan devlete. Bir Sözcüğün Evrimi', iç Cemal Bali Akal (ed), Devlet Kuramı (4. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2013) 185.

[45] Jean Bodin, Les six livres de la République, (Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583; Édition et présentation de Gérard Mairet) (Librairie Générale Française 1993) 44.

[46] Abdurrahman Saygılı, 'Jean Bodin'in Egemenlik Anlayışı Çerçevesinde Kralın İki Bedeni Kuramına Kısa Bir Bakış' (2014) 63(1) Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 185, 187.

sonrası ortaya çıkan din temelli uyuşmazlıklar ve Saint-Barthélemy Kıyımı gibi olaylarda dinsel azınlıkların öldürülmesi vakaları da etkindir.[47]

Bodin, böyle bir arka planda ortaya çıkan Monarkomak hareketini de "*Sözü edilen (Machiavelli gibi) kişilerden farklı, hatta onların doğrudan düşmanları olan başkaları vardır ki bunlar daha az tehlikeli değildir, belki daha da tehlikelidir; bu kişiler, yükümlülüklerden bağışıklık ve halk özgürlüğü örtüsü altında uyrukları doğal prenslerine karşı ayaklandırıp dünyadaki en güçlü tiranlıktan daha kötü olan bir başıbozuk anarşiye kapıyı açmaktadırlar. İşte her çeşit olumsuz yazı ve araçlarla devletlerin yıkımını elbirliğiyle gizlice hazırlayan iki türlü insan bunlardır.*" ifadeleriyle eleştirmektedir.[48]

Bodin'in bu eleştirilerinden, kurmak istediği siyasal sistemin doğası çıkarılabilir. Bodin, Machiavelli'yi eleştirirken gücün doğasının sınırlandırılması ve bunun temelinin dini/ahlaki gerekliliklerle olması gerektiğinden hareket ederken, Monarkomaklar'ı ise, itaatsizliği özendirmekle suçlar. Dolayısıyla bu denge, Bodin'in devlet düşüncesinin dengesini ortaya koyacaktır. Düşünüre göre, halkın yöneticiye itaati gerekir, yöneticinin hükümdara sadakati gerekir ve hükümdar da Tanrının yasalarını gözeterek siyaseti ahlak çerçevesinde ortaya koymalıdır.[49]

Fransız düşünürün devlet tanımında birden fazla unsur bulunur. Sırasıyla gidilecek olursa, bunlardan biri "adil/doğru yönetim"dir. Bodin, zora dayanan bir eşkıya sürüsünün kurduğu iktidarla devlet arasında bir farkın bulunması gerektiğini ifade eder ve ona göre bu, yönetimin adaletle ve doğrulukla olmasıdır. Bodin, Machiavelli'den farklılaşır ve somut olgulardan ziyade soyut değerleri gündemine alır.[50] Ona göre, *devletin yüce amacı mutluluktur ve insanların gerçek mutluluğu ile devletin mutluluğu aynı anlama gelmektedir. Bu sebeple, erdemli insan iyi yurttaşla, erdemli devlet de iyi devletle özdeştir.*[51]

Devlet tanımında yer alan ikinci unsur da ailelerin yönetimidir. Yazar, aileyi ve aile yönetimini devletin temeline yerleştirir. *Aile, özel mülkiyet hakkı bulunan ve babanın otoritesi altında örgütlenen doğal bir birimdir; bu birimler devleti oluşturan ilk hücrelerdir. Üstelik aile, iyi düzenlenmiş siyasal toplumun mikro düzeydeki modelidir: "Iyi yönetilen aile, devletin gerçek suretidir ve ailedeki erk egemen erke benzer. Aynca evin doğru yönetimi, devlet yönetiminin gerçek modelidir."* Bodin, böylece Roma hukundaki *pater familias* kurumuna gönderme yapar ve bu kurumu canlandırmaya çalışır. Bilindiği üzere, *pater familias*ın otoritesi mutlak ve doğaldır ve Tanrı kaynaklıdır. Bunun sonucu olaak, babanın aile içindeki rolüne benzer

47 Ağaoğulları, Batı'da Siyasal Düşünceler (n 17) 392-393.

48 Ağaoğulları-Köker (n 42) 15.

49 Saygılı (n 46) 188.

50 Ağaoğulları-Köker (n 42) 18-19.

51 Saygılı (n 46) 188.

şekilde, devletin başındaki Kral'ın devlet içindeki yeri benzeşir ve dolayısıyla Kral'ın hükmetme yetkisi mutlaklaşır. Diğer bir sonuç da, Roma Hukuku'nda *pater familias*ların özgür olmalarından ve devletin ailelerin yönetimi olmasından hareketle, devletin uyruklarının özgür yurttaşlar olmasıdır. Böylece devlet, tiranlık ve zorbalıktan ayrılır.[52]

Bodin'in devlet tanımında yer alan üçüncü unsur ise ortak şeylerin yönetimidir ve bu sayede devlet, kamusal olan olarak, kamusal çıkarları yöneten, kamusal şeyleri yöneten yapı olarak ortaya çıkar. Yine ifade edilecek olursa, Bodin, modern devleti karşılayan *état* sözcüğü yerine kamusal şey olarak çevrilebilecek ve Orta Çağ boyunca devlet benzeri örgütlenmeleri karşılayan *respublica* ifadesini kullanmaktadır. Bodin'e göre, "*Egemenlikten başka ortak ve kamusal bir şeylerin olması gerekir; tıpkı ortak ya da kamusal olan, ya da her ikisi birden olan kamu mülkü, kamu hazinesi, kentler, sokaklar, duvarlar, alanlar, tapınaklar, pazar yerleri, gelenek ve görenekler, yasalar, adalet, cezalar ve bunlara benzer şeyler gibi; çünkü kamusal hiçbir şey olmazsa devlet de olmaz.*" Ancak bunu ifade ederken, özel mülkiyetin varlığını da reddetmez ve hatta ortak şeylerin bulunması için, özel şeylerin varlığının zorunlu olduğunu ifae eder.[53]

Bodin'in devlet tanımında yer alan diğer unsur ise egemen erk tarafından yönetimdir ve bu da bir sonraki başlıkta müstakil olarak ele alınacaktır.

2. Bodin'de Egemenlik ve Modern Meşruiyet İlişkisi

Bodin, egemenliği, devletin özünde var olarak görür; bu anlamda siyasal topluma içkindir ve devleti diğer topluluk biçimlerinden ayırır. "*Nasıl ki kenarları, pruvayı, pupayı, güverteyi bir arada tutan omurgaya sahip olamamış bir gemi biçimsiz bir tahta yığınından başka bir şey değilse; bütün üyeleri ve bunların parçalarını, bütün aileleri ve dernekleri tek bir beden şeklinde birleştiren egemen erki olmayan bir devlet de devlet değildir*." Dolayısıyla egemenliğin olmadığı bir yerde, devletten söz etmek de mümkün değildir. "Bodin, Roma Huku ku'nda *majestatem* ya da *summum imperium* olarak yer aldığını belirttiği egemenliği "yurttaşlar üzerindeki en yüksek, en mutlak ve en sürekli güç" olarak nitelendirir."[54]

Bodin'e göre egemenlik mutlaktır. Bu manada, "en yüksek buyurma-yönetme erki olan egemenlik, bir başka güç tarafından sınırlandırılmış değildir. Çünkü "*bir prense belli yüküm lülükler ve koşullar altında verilmiş olan egemenlik, ne egemenliktir, ne de mutlak erktir.*" Toplumdaki çeşitli iktidar odaklan egemenden kaynaklanırlar; daha doğrusu, onun izniyle, onun izin verdiği ölçü ve süre içinde vardırlar."[55] Egemen

[52] Ağaoğulları-Köker (n 42) 20-24; Saygılı (n 46) 188-189.

[53] Ağaoğulları, Batı'da Siyasal Düşünceler (n 17) 406-407.

[54] Ibid 407.

[55] Ibid 407-408.

ise, hiç kimseye ya da kuruma danışmak zorunda değildir. Bu şekliyle egemen, kimseye danışmadan yasa yapabilir, bunları bozabilir veya değiştirebilir. Ancak diğer yandan, Bodin yasa ve hukuk arasında ayrım yapar ve hukuku hakkaniyet ve adaletle özdeşleştirir. Ancak yine de yasanın uygulanmasını önceler zira bu, egemenin iradesidir. Bu irade ise keyfi değildir; burada var olan kamusal iyiliği gözeten devletin iradesidir. Aynı şekilde, Bodin'e göre, tek bir egemenden bahsedilemiyorsa veya egemen belirlenemiyorsa, devletten de bahsedilemez.[56]

Machiavelli egemenliği hükümdarın bedeniyle sınırlamaktaydı. Yukarıda ifade edildiği gibi, güç bu bedende somutlaşır ve hükümdarın ölümüyle birlikte başka biri elde edene kadar serbest kalır. Bodin, Machiavelli'nin düşünemediğini düşünecek ve gücün egemenliğe, onu kullanandan soyutlaştırarak süreklilik kazandıracaktır. Bodin, yönetici ve egemenin birbiriyle karıştırılmasına karşı çıkar. Yönetici yetki kullanır ve bu geçicidir, yani egemen değildir. Kullanılacak süreyi egemen saptar ve yönetici egemene bağlıdır. Aynı şekilde, yönetici, egemenin yasalarına da karşı çıkamaz; direnme hakkı bulunmaz. Yapabileceği tek şey, devleti terk etmek olabilir. Öte yandan, egemenliğin sürekli olması ise, bir egemenin, bu gücü ömür boyu kullandıktan sonra, tacıyla birlikte kensidinden sonra gelene devretmesi anlamındadır. Kral, devletin kamusal kişiliğini temsil eder.[57] Böylece devlet, hükümdarın bedeninden soyutlanır ve sürekliliğe kavuşur. Bodin'in ifadeleriyle; "Bu gücün sürekli olduğunu söyledim; çünkü belli bir süre için, bir ya da birçok kişiye mutlak gücün verilmesini sağlayabilir; bu süre sona erdiğinde, onlar birer uyruktan başka şey değildirler; ve güce sahip olduklan sürece de, Halk ya da Prens gücü geri almayı isteyene kadar, bu gücü emanet alanlardan ya da onun muhafızlanndan başka şey olmadıklan için, onlara egemen prensler denemez; güç hep emaneten alınır"[58]

> "*Bodin'in egemenliğin özelliği olarak ortaya koyduğu süreklilik ilkesi, onun modern devlet kuramına getirdiği en önemli katkılardan biridir. Devlet erki ya da egemenlik auctoritas (iktidarın ilkesi) ile potestasın (iktidarın kullanımı) tek bir yerde birleşmesi şeklinde ele alındığında, özellikle auctoritasa özgü olan süreklilik sayesinde devlet iktidarı onu kullanan kişiden (ya da kişilerden) bağımsızlaşır ve devlet düşünülebilir bir olgu durumuna gelir. Daha açıkçası, egemenlik ile egemen arasında bir ayrım gözetilir ve devlet, prensin eylemlerine indirgenmeyip onu aşan bir "gerçekliğe" sahip olur.*"[59]

Son olarak, Bodin'e göre, egemenlik birdir, bölünmez ve devredilmez. Mutlak ve sürekli olmak, egemenliğin "bir" olmasını zorunlu kılar. Bölünmemek veya parçalanmamak kaydıyla egemenlik tek bir kişide (monarşi), bir azınlıkta (aristokrasi) veya halkın elinde (demokrasi) olabilir. Ancak, feodalitede olduğu gibi, birden fazla unsur arasında, diğer bir ifadeyle iki veya daha fazla "egemen" arasında bölünmemesi

[56] Saygılı (n 46) 189-190.

[57] Ibid 189-190.

[58] Aktaran: Mairet (n 1) 235.

[59] Ağaoğulları-Köker (n 42) 31.

gerekir. Bodin, bu üç devlet çeşidinden egemenliğe en uygun olanın monarşi olduğu düşüncesindedir. Düşünürün hükümdar (egemen) ve egemenlik arasında yaptığı ayrıma dikkat edilmesi gerekir. Bu ikisi birbirine karışabilmektedir. "Egemenlik devlette soyut, kralda ise somut bir özellik gösterir." Dolayısıyla hükümdarın, *Kralın İki Bedeni* teorisiyle ifade edilen biri özel diğeri ise kamusal olmak üzere iki kişiliğe sahip olduğu kabul edilir.[60]

Yeniden ifade edilecek olursa, Orta Çağ'da, modern anlamıyla devletin oluşumuna izin vermeyen bir tanımlama engeli bulunmaktaydı. Bu engel de iktidara dair sunulan –*a priori sunulan*- tanrısallık unsurudur.[61] Bu tanrısallık, modernleşmeyle gelen yeniden tanımlamalarla aşılmıştır ve artık iktidar, kendi kendisinin meşruiyeti haline gelir. Dışsal meşruiyet arayışı, böylelikle ortadan kalkar. Machiavelli, eski meşruiyet ilişkisini yıkarken, yerine bir yenisini koymayı tasarlamamıştı. Yeni güç ilişkisine dair tanımı ortaya koymak görevi, böylece, Bodin'e kalmıştır.

Bodin'in düşüncesinde, egemenliğin devlete içkin olarak kabul edildiği, egemenliğin olmadığı yerde devletten de söz edilemeyeceği yukarıda açıklandı. O halde, çalışmanın başında değinildiği haliyle, "bir toprak üzerinde bir yönetime itaat eden bir topluluk var olduğunda, devlet vardır" demek, Bodin'in egemenlik kuramı çerçevesinde kabul görmeyecektir. Bodin, devletin varlığı için, mutlak, sürekli ve bölünmez bir egemenliğin varlığını şart olarak görmektedir.

Akal, egemenliğin, siyasi gücün kullanımını meşrulaştırmak için yeni bir dışsallık oluşturmasının yanında, yeni bir siyasi iktidar tipi düşüncesini de mümkün kıldığını öne sürer: Devlet ya da kurumsallaşmış siyasi iktidar. Egemen devleti Bir olması, Machiavelli düşüncesindeki hükümdarın siyasi gücünün Bir olarak düşünülmesinin ötesinde, dışsallığın yeniden farklı biçimde kurulması, hükümdarın bedensel varlığına bağlı olmaktan kurtarılması ve soyut niteliğini zamandışılıktan, süreklilikten alan bir kavram olarak egemenliğin oluşturulmasıdır. Bölünmezlik siyasi gücün kullanılmasına ilişkin ve somutken; süreklilik yasaya ilişkindir ve soyuttur *ve bu yüzden, egemenliği egemenlik yapan özelliktir. Modern siyasi-hukuki kavramların en belirsizi, en kapalısı olan egemenlik, onun sayesinde, tanrısallıkdışı gizemliliğe kavuşmuştur. Laikleşme diye adlandırılan süreç ya da her siyasi iktidar düşüncesinin vazgeçilmez meşrulaştırıcı unsuru dışsallığın ya da kutsallığın, Batı düşüncesinde bu kez tanrısallık dışında oluşturulması, sürekiilikle beslenen egemenlik kavramıyla başlar. Devlet onunla kutsaldır.* Meşruiyet arayışının, zorunlu olarak, siyasi iktidarı kullanandan ayırt edilmeyi gerektirmesi, soyut bir dayanağa ihtiyaç doğurur ve bu dayanak da devlet olacaktır. Böylece, egemenlik sayesinde devlet, varlık nedenini ve amacını kendinde bulan *kurumsallaşmış* siyasi iktidar tipi olarak ortaya çıkar.

[60] Ağaoğulları, Batı'da Siyasal Düşünceler (n 17) 408.

[61] Mairet (n 1) 218.

İlkesi dışsal kaynaklarda aramaz; *dışsallığı içselleştirmiştir.*[62] *Kendi kendisinden kaynaklanan bir siyaset, mutlak özerklikle tanımlanmış bir iktidardır: İlkesi biçimiyle çakışır ve devlet, bundan böyle, dört yüzyıl için açığa çıkacak olan bu çakışmadır. Onun artık doğrulanmaya ihtiyacı yoktur, çünkü o doğrulanmadır, onun artık meşruiyete de ihtiyacı yoktur, çünkü o meşruiyettir.*[63]

Böylece, gücün meşruiyeti yeniden tanımlanmıştır ve uygulama, yeni bir Yasa'ya, dünyevi bir Yasa'ya bağlanmıştır. Orta Çağ'da, Tanrısallığın temsilcileri olarak gücü kullananlar varken, Yeni Çağ'da, siyasi gücü kullananlar devletin –ve sonrasında da ulusun- temsilcileri olacaktır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, hükümdar (egemen) ve egemenlik birbirinden ayrıdır ve Kral öldüğünde, "yaşasın Kral" diye bağırılacaktır.[64]

Bodin, yukarıdaki açıklamalar bağlamında, o güne kadar söylenmeyeni söyleyerek bir sıfır noktası oluşturur. Ancak, Fransız düşünürü de geçmişten tam anlamıyla ayrı tutmak mümkün olmayacaktır. Bodin, bir yönüyle tabi hukukçu kimliğiyle yeterince dünyevi düşünemez ve bu manada düşünceleri modernite ve Skolastik düşünce arasında yer alır.[65] "*Yeryüzünün bütün prensleri tanrısal ve doğal yasaların uyruklarıdır ve bu yasalara karşı çıkmak onların erki içinde değildir; yoksa yeryüzündeki bütün monarkların korkuyla ve saygıyla boyun eğmek zorunda oldukları Tanrı'ya karşı savaş açarak en ağır suçu işlemiş olurlar... Bu nedenle prenslerin ve egemen senyörlerin mutlak erki, kesinlikle Tanrı'mn ve doğanın yasalarına kadar uzanmaz.*"[66] Daha önce ifade edildiği haliyle, egemeni mutlak yetkilerle donatan Bodin'in, çelişkili görünebilecek şekilde, sınır tanımaz egemeni doğal hukuka bağlı kıldığı görülür. Bodin, Tanrı'nın iradesi olarak adlandırdığı bu doğal hukuka açıklama da getirmez.[67] Dahası, Kral'ın, Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olduğu düşüncesini de tekrar eder.[68] Hükümdar, sonuçta Tanrı'ya karşı sorumludur ve dolayısıyla kaynak yine başka bir kaynağa gönderilmiştir. Hukuk, Bodin düşüncesinde yeterince pozitivistleşmemiştir.[69]

Bodin'in, egemenlik kuramına en önemli katkısı olan süreklilik unsurunu, ulaşması gereken noktaya ulaştıramadığı, yeterince dışsallaştıracak anlamı veremediği görülür. Monarşi savunucusu olarak Bodin, egemenliği, onu nihai noktada kullanandan ve bu kullanıcıyı da Tanrı'dan bağımsızlaştıramaz. Ona göre, tabii hal ya da ilk yönetim her zaman monarşi olmak zorundadır. Akal, Mairet'ye atıfla, Bodin'in, halkın olası her egemenliğinin sınırını oluşturduğunu göremediğini söylemektedir. Bodin'in

62 Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 72.

63 Mairet (n 1) 234.

64 Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 72-73; Ağaoğulları, Batı'da Siyasal Düşünceler (n 17) 409; Saygılı (n 46) 190.

65 Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 320.

66 Aktaran: Ağaoğulları, Batı'da Siyasal Düşünceler (n 17) 410.

67 Akad-Dinçkol-Bulut (n 20) 102.

68 Ibid 99.

69 Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 75.

egemenlik düşüncesindeki Tanrısal meşruiyet, sosyal sözleşme kuramı temelinde bir okuma ile yeniden ele alınacak ve modern devlet kuramının ortaya çıkması yönünde, egemenliğe ilişkin dışsal/aşkın bağlar devre dışı kalacaktır.[70] Bu vazifeyi üstlenenlerden biri de İspanyol düşünür Suárez'dir.

C. Francisco Suárez (ve Egemenlik)

Siyasi düşünce tarihi üzerine yazılan eserlerde, laik modern devlet düşüncesine ulaşan düşünür zinciri kurulurken, sıklıkla, Bodin'den Hobbes'a sıçrayan bir sistematik işletilir. Ancak bu incelemelerde, 16. yüzyılın başlarından 17. yüzyılın ortalarına kadar uzanan ve modern düşünceyi ciddi bir şekilde etkileyen İspanyol düşünce hayatındaki hareketlilik göz ardı edilir.[71] Benzer düşünsel çabanın uluslararası hukuk düşüncesine de katkısı yoğundur. Bu dönemin en etkileyici entelektüellerinin başında Vitoria ve Suárez'in adlarının sayılması yanlış olmaz. Akal, İspanyol altın çağı düşüncesinin göz ardı edilmesini iki nedene bağlamaktadır: Bunlardan birincisi, çok geç bir döneme kadar İspanyol düşüncesinin Batı düşüncesi tarafından yok sayılmasıdır –ki yazar, sömürgeleştirme projesi dahilinde modern düşünceyi sistematikleştirme misyonunun İspanyollar tarafından başlatıldığını ifade ederek bunun yanlış bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. İkinci neden ise, burada incelenecek başlık açısından daha da önemli olan, Suárez'in, Machiavelli'den Hobbes'a uzanan çizgide aykırı bir noktada duruyor görünmesidir. Suárez[72] Cizvit Tarikati'ne mensuptur ve düşüncelerini oluştururken amaçladığı misyon, modern laik düşünceye karşı Papalık'ın savunusudur. Ancak, burada amaçlananın aksine, söz konusu kavramsallaşma sürecine vazgeçilmez bir katkıda bulunacaktır. *Papalık'a karşı ilk siyasetbilimci ve de şeytanbilimci Bodin'in oluşturduğu egemenlik kuramına, Papalık yanlısı Suarez'in sosyal sözleşme kuramı eklenecek ve bu aykırı birleşmeden, laik modern devlet düşüncesi doğacaktır.*[73]

Bodin'in kuramının Tanrısallıktan bütünüyle arındırılmamış olduğuna daha önce değinilmişti. Bu da modern laik devlet düşüncesinin önündeki bir engeldir. Bu engelin

---

70 Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 75-76.

71 Ibid 76-77.

72 Suárez, soylu ve zengin bir ailenin çocuğu olarak, 5 Ocak 1548 yılında, yarım yüzyıl öncesine kadar Mağribilerin son kalesi olan, Granada'da doğar. Ailesi, nesiller boyunca Kilise ve devletin hizmetinde bulunmuştur. 1561 yılında, latin dili ve edebiyatına da hakim şekilde, hukuk eğitimi alması için, abisiyle birlikte, Salamanca Üniversitesi'ne gönderilir. Lisans eğitimi süresince hocaları tarafından sessiz, yeteneksiz, akılsız bir öğrenci olarak görülür ve 1564'de, Cizvitlere katılmak üzere, elli adaydan biri olarak yaptığı başvuru, bu nedenlerle reddedilir. Suárez, hayal kırıklığına uğrasa da, bir şekilde eğitimini sürdürür ve –yine zorlanarak- Cizvitlere katılır. Mezun olduktan sonra ise, çevresinde takdir gören bir bilim adamına dönüşür. 1572 yılında, Colegio de Segovia'da felsefe dersleri vermeye başlar. Aynı şekilde başka yerlerde de ders verdikten sonra, 1597'de, 2. Felipe'nin isteğini kırmaz ve Coimbra Üniversitesi'ne profesör olarak atanmayı kabul eder; burada 20 yıl ders verir ve 1617 yılı boyunca yapmak zorunda kaldığı yolculuklar ve yoğun tempo sonucunda Eylül ayında hastalanır ve 20 gün sonra, 25 Eylül'de Lisboa'da hayatını kaybeder. Suarez'in en ünlü eserleri, *Tractatus de legibus ac deo legislatore* (Yasamacı Tanrı Gibi Yasalar Üzerine, 1612) ve *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae* (Anglikan Mezhebine Karşı Katolik ve Apostolik (Papalık) İnancın Savunusu, 1613)'dir. Yararlanılan kaynaklar: Cemal Bali Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı, 4. Bası, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s. 249-250; James Brown Scott, The Classics of International Law: Selection From Three Works of Francisco Suárez, Vol II, Oxford: Oxford University Press, 1944, s. 4a-10a.

73 Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 77.

aşılması da sosyal sözleşme kuramıyla olacaktır –ki bu kuramın adı geçtiğinde Hobbes akla gelir. Oysa, Hobbes'un öncesinde, bir İspanyol teolog Suárez, sosyal sözleşme kuramının çerçevesini çizecektir. Egemen güce dair, Tanrı yerine toplumla bağlantı kurulan sosyal sözleşme kuramıyla, egemenlik kuramı eksiksiz hale gelir. Artık soyut güç, varlığını yönetilenlerin rızasına dayandıracaktır ve böylece, ulus egemenliğinin yolu açılır.[74]

Suárez, Yasalar Üzerine'de, '*İnsan tabii olarak ortak hayata yönelik sosyal bir hayvandır. İnsan tabiatından kaynaklanan sosyal hayat, birbirini izleyen sürekli ve tabii kümelenmeler içinde gerçekleşir. Bu kümelenmelerin ilki, akrabalık ilişkileri ve baba hakimiyetince belirlenmiş olan ailedir.*' der.[75] Doğasında sosyal yaşama yönelme olan insan, bunu öncelikle akraba ilişkileri ile yapsa da bu yeterli olmaz. Bu nedenle, daha büyük bir siyasi bütüne ihtiyaç duyar.[76] İspanyol düşünürün *potestas dominative* olarak adlandırdığı bu boyuneğdirici güç ya da babanın gücü dışında bir güce ihtiyaç gerektirir: O da yagılayıcı güç ya da *potestas jurisditionis*'tir. Böylece, doğal zorunluluk sayesinde, sosyalliğe siyasilik ve hukukilik de eklenecektir. İnsanlar, her ne koşulda olursa olsun, ilk örneği *site* olan siyasi bütünleri kurmak zorundadırlar.[77]

Suárez, buraya kadar, önceden söylenmemiş olan bir şeyi söylememektedir. Siyasi düzen, tabii bir düzen olarak, Tanrı'nın istediği düzendir. Suárez'in yeniliği, 'sözleşme' kavramı devreye girdiğinde ortaya çıkar. Bu şekilde, bir yönüyle tabii olan siyasi iktidar, sözleşme boyutuyla tabii olmayan bir kurguya, diğer deyişle insan yaratısına dönüşür: Tanrısal kökenli ama insanların bağımsız iradeleriyle, bir sosyal sözleşme ile kurdukları siyasal iktidar…[78] Dolayısıyla, Suárez'in, siyasi iktidarın kurulmasını rızaya dayandırdığı da öne sürülebilir. *Siyasi iktidar ilişkisi, Tanrı'nın isteğine ve insan tabiatına uygun olarak, bağımsız iradelerin biraraya gelmesiyle kurulur ve bağımsız iradelerin uyuşmasının bir işareti olarak herkes, üstün bir otoriteye, kamusal güce boyun eğer.*[79]

Sonuçta, siyasi iktidarın kaynağı Tanrı olsa da, Suárez, siyasi iktidarın temsili ve kullanımı aşamalarında devreye insan iradesi kavramını sokar. Gücün kaynağı tabiidir ancak bunun biçiminin ve sınırlarının belirlenmesi insanların tercihlerine bırakılmıştır. İnsanlar önce, ülke ve halk unsurlarıyla, siyasi ortamı oluştururlar. Sonra yine insanlar sisyasi kurumları belirlerler. Bu iki kurucu aşama arassında, siyasi iktidar ilkesini yine Tanrı'da bulacaktır ancak insanlar kusursuz topluluğu kurmamış

74 Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 77.

75 Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu (n 72) 204.

76 Ağaoğulları, Batı'da Siyasal Düşünceler (n 17) 424.

77 Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu (n 72) 204; Ağaoğulları, Batı'da Siyasal Düşünceler (n 17) 424-425.

78 Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu (n 72) 205.

79 Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 87.

olsalardı, siyasi toplum ve devlet oluşmaz, iktidar yöneticiye devredilemezdi.[80] Suárez'den önce de "iktidarın Tanrı'dan geldiğini, ancak halk aracılığıyla geldiği"ni ifade edenler vardı ancak o bu düşünceyi yetkinleştirir ve Yasa ve uygulama arasındaki doğrusal bağı keserek, araya toplumu yerleştirir.[81] Sonuç olarak, Suárez, iki aşamalı bir yetkilendirme öngörür: Siyasi iktidar, Tanrı tarafından, *a priori* topluma verilmiştir. Bu ilk yetkilendirmedir. Toplum, bunu ne şekilde kullanacağına kendisi karar verir. İsterse bu demokratik yapıyı sürdürür; isterse bir monarka veya aristokratik bir yapıya devreder –ki bu da ikinci yetkilendirmedir.[82]

Suárez'in öngördüğü rejim de monarşidir ancak bu monarşinin sınırları daraltılmış ve sorumlulukları artırılmıştır. Yukarıda ifade edildiği gibi, ortak iradelerin bir araya gelmesi ile oluşan kamusal güce herkesin boyun eğmesi gerekecektir ancak bu kamusal gücün temel niteliği yasa yapma işlevi ile belirlenmiştir. Yasa yapan, kamusal güce de sahiptir ve bu güç de doğuştan özgür olan insanların tümüne aittir. Suárez burada egemenlik kuramını sosyal temel üzerinden eksiksizleştirir: Egemenlik, özel olarak, hiçbir insanın tekelinde olamaz. Zira tüm insanlar özgür doğar ve birinin diğeri üzerinde, tabii olarak, siyasi-hukuki üstünlük kurması mümkün olmaz. Egemen güç yalnızca toplumdan kaynaklanır. Dolayısıyla bu gücü kullanan yöneticiler ve özellikle kral, siyasal iktidarın sahipleri değil, sadece onu, yetkilendirme ile, geçici olarak kullananlardır.[83] Ancak burada var olan, bahsi geçen düşüncenin modern karşılığı değildir. Siyasal toplumun kurulması ile kral ortaya çıkar ve toplum da devletin içinde erir. Kralın sorumluluğu, topluma değil, oluşan siyasal bütüne karşıdır. Dolayısıyla, hem kral hem de toplum, devlet egemenliği karşısında sınırlanmaktadır.[84]

Buraya kadar olan açıklamalar, Suárez'in, egemenlik kuramına katkısına dair bir fikir sunacaktır. Ancak Suárez, yaşadığı dönem ve bulunduğu ortam itibariyle düşüncelerini bir misyon dahilinde ortaya koymaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi İspanyol düşünür, dönemin yükselen güçlü monarşilerine karşı Papalık'ın eski gücüne kavuşmasını arzulayan ve 1534'de Ignacio de Loyola tarafından kurulan Cizvit tarikatına mensuptur ve bu tarikata mensup düşünürler, Karşı-Reform hareketini, Aquinolu Tommaso'dan ilhamla, kralın gücü, doğrudan doğruya Tanrı'dan değil, bir tür sözleşmeyle halk aracılığıyla Tanrı'dan aldığı düşüncesine dayandırdılar. Bu yetkilendirme düşüncesi yukarıda Suárez'in görüşleri üzerinden açıklandı –ki bu düşünceyi sistematikleştiren düşünürlerden biri de odur.[85]

---

80 Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu (n 72) 205.

81 Ağaoğulları, Batı'da Siyasal Düşünceler (n 17) 425.

82 Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu (n 72) 207-208.

83 Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu (n 72) 208.

84 Ağaoğulları, Batı'da Siyasal Düşünceler (n 17) 425.

85 Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 78-79. Bu bölümün sonunda dipnot dahilinde Hobbes'un egemenlik, sözleşme ve devlet kuramına yaptığı katkıdan kısaca bahsedilmesi yerinde olacaktır. Hobbes mevcut çalışmaya dahil edilmemiştir zira seçilen düşünürler "*De Jure Belli ac Pacis*"e ulaşacak şekilde belli bir kronolojik sıraya tabi tutulmuş ve çalışmanın

II. Modern Devletler Hukuku Üzerine

Siyasal iktidarın kurumsallaşmış bir biçimi olan modern devletlerin ortaya çıkışı, yeni bir nosyon olarak bunlar arasındaki ilişkilerin kurallara ve ilkelere dayandırılacağı bir devletler sistemini de gerekli kılmıştır. Modern devletler içeriye ve dışarıya karşı egemenliklerini çeşitli biçimlerde ortaya koyar. Bu türden egemen yapıların birbiriyle ilişkisi ise devletler hukuku sistemi içerisinde bir düzene kavuşur. Bu yapıların arasındaki ilişkiler bir üst otorite veya daha yüce bir iktidar veya güç sahibi tarafından düzenlenmez. Eğer böyle bir yapı var olsaydı, egemenliğin bu yapıya ait olduğu kabul edilmeliydi. *Devlet, modern siyasal ortamda var olan en yüksek iktidar mahalidir (locus)*.[86]

Amerika'nın yetiştirdiği en büyük uluslararası hukukçulardan biri olan James Brown Scott, modern Devletler Hukuku'nun teorideki gelişimini üç katlı bir yapı içinde açıklamaktadır: İlk olarak yorumcu/açıklayıcı, ikinci olarak filozof ve son olarak da derleyici gelir. Yazar, modern Devletler Hukuku'nun, İspanya Uluslararası Hukuk Ekolü'nün, Vitoria'nın yorumlayıcı, Suárez'in filozof ve Grotius'un da sistematikleştiren ya da derleyen ya da diğerlerinin düşüncelerini bir araya getiren ya da bu hukuk dalını popülarize eden kişi olarak katkıda bulundukları alan olduğunu belirtmektedir. Scott'a göre Grotius, kan bağıyla İspanyol olmasa da uluslararası hukuk düşüncesi olarak ve kurduğu sistemin temel prensipleri bakımından İspanyol ekolüne mensuptur.[87]

Yukarıda Suárez'in hayatına dair bilgiler verildi. Aynı şekilde aşağıda da Vitoria ve Grotius'a ilişkin bilgilere yer verilecektir. Bu kısımda ise, kısaca ifade edilecek olursa, her üç düşünür de düşüncelerini çok önemli sosyo-politik gelişmelerin yaşandığı dönemlerde açıklamışlar ve hem bu gelişmelerden etkilenmişler hem de bu gelişmeleri etkileyebilmişlerdir. Vitoria, insanlık tarihinin en önemli dönemeçlerinden biri olan

hacmi sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Öte yandan, çalışmanın asıl odak noktası olan modern devletler hukuku sistemi üzerinde özellikle aşağıda da bahsi geçecek olan İspanyol Uluslararası Hukuk Ekolü'ne (Grotius'un da bu ekol içerisine eklenmesine dair açıklamalara aşağıda yer verilmiştir) vurgu yapılması hedeflenmiştir. Yukarıda ifade edildiği üzere Suárez, düşüncelerini belirli bir misyon dahilinde açıklamıştır ve düşüncesine doğal hukuk kuramını yerleştirmek zorunda kalmıştır. Doğal hukukla sözleşme kuramı arasındaki bağı kesme görevi ise Hobbes'a düşecektir. Modern devletin dünyevileşmesi bu şekilde tamamlanmış olacaktır. Bodin'in tanımladığı şekliyle siyasi iktidarın sahip olduğu güç, iktidar değişimlerinden veya gücü kullananların arasındaki görece paylaşımlardan bağımsız olarak, sürekli bir biçimde, kendi kendini yeniden üretir ve varlığını sürdürür. Devletin ya da "atanmış egemen"in kullandığı gücün kaynağını nerede aramak gerekir? Hobbes'ta dindışı biçimde kurgulanmış olan tabiattaki doğal durum, güce ve çatışmaya dayanmaktadır. Böyle bir durum ise devletin varlığını zorunlu kılacaktır. İnsanlığın genel eğilimi iktidar üzerine iktidar elde etmeye yöneliktir ve bu istek ancak ölümle sona erer. Bunun karşısında rahatlığa olan talep, insanların ortak bir iktidara itaat etmesi sonucunu doğurur. "*Böyle istekler, insanı, kendi etkinlik ve uğraşından bekleyebileceği korumadan vazgeçmeye iterler. Ölüm korkusu da, aynı nedenle, benzer etkiyi yapar.*" Tabi halin ortaya çıkardığı savaş durumu, hakkın karşılıklı olarak aktarılmasını içeren sözleşmeyle *Leviathan*'ın kurulmasına giden süreci ortaya çıkarır. Artık egemenlik kuramı sözleşmeyle desteklenmektedir. Devlet insanların yapay bir yaratısıdır ve yasa ve uygulama birbirinden ayrı düşünülebilen ve birbirine bağımlı iki unsura ayrılmıştır. *Modern devlet, meşruiyetini kendisinden değil, modern dünyevi ilke olarak karşısına oturtulan modern yasa yaratıcıdan ya da ulustan alacaktır*. Yönetme gücüne sahip olan monark, egemenliği yalnızca emaneten alır. Devlet hem gücün kendisi hem de gücün kaynağıdır. Uygulamalarının yasallığı sorgulanamaz zira o aynı zamanda Yasa söyleyendir. Yararlanılan kaynaklar için bkz Mairet (n 1) 238-241; Akal, İktidarın Üç Yüzü (n 3) 327-329.

86 Poggi (n 2) 32-33.

87 James Brown Scott, The Catholic Conception of International Law, (Georgetown University Press 1934) 128.

1492'de Kristof Kolomb'un yeni kıtayı keşfi ve ardından bu yeni bölgelerde girişilen fetihleri, hem de bu hareketlerin merkezinde yer alan İspanya'nın bir düşünürü olarak değerlendirmek yükümlülüğü altına girmiştir. Suárez'in mensubu olduğu Cizvit Tarikati, Reform hareketleriyle sarsılan Kilise'yi, Karşı-Reform hareketiyle yeniden eski saygınlığına kavuşturma çabasıyla ortaya çıkar. Grotius ise, deniz aşırı seferlerin ve ticaretin şekillendirdiği yeni bir dünya düzeninin ama aynı zamanda Avrupa devletlerinin birbirleriyle sürekli ve hırçın bir şekilde savaş halinde oldukları bir dönemde yetişir ancak ölümünden üç yıl sonra, Westphalia Barış Andlaşmaları yapılacak ve modern Devletler Hukuku dönemi başlayacaktır.

A. Francisco de Vitoria

Vitoria,[88] Salamanca Üniversitesi'nde verdiği derslerde, Yeni Dünya yerlilerinin ahlaki durumu ve İspanya Krallığındaki yasal konumları, Yeni Dünya'nın fethinin meşruiyeti, Kilisenin iktidarı, haklı savaş ve siyasal topluluğun Papaya ve krala karşı özerkliği gibi o döneme ilişkin önemli sorunları ele almıştır. Ünlü teolog tarafından verilen bu *relectio*'lar, onun "uluslararası hukukun kurucu babası" olarak adlandırılmasına imkân sağlamıştır. Bu derslerden özellikle De indis recenter inventis (Yeni keşfedilen yerliler üzerine) ve De jure belli Hispanorum in barbaros (İspanyol savaşçıların barbarlarla yaptığı savaşın hukukiliği üzerine), uluslararası hukuk ve savaş hukukuyla ilgilidir.[89] Vitoria'ya göre, keşfedilen topraklardaki katliamlar ve

[88] Vitoria'nın doğumu ve ilk gençlik yılları hakkında pek az şey bilinmektedir. Genel kabule göre, 1480 yılında, Alava'nın merkezi Vitoria'da doğmuş ve adını da buradan almıştır. Temel eğitimini, Burgos'da, San Pablo Dominiken Manastırı'nda aldıktan sonra, üstün zekâsı nedeniyle 1509'da Paris'teki Saint-Jacques Koleji'ne gönderilmiş ve yedi yıllık bir öğrencilik yaşamından sonra aynı yerde teoloji üzerine dersler vermeye başlamıştır. 1523 yılında tekrar İspanya'ya döner. 3 yıl kadar Vallodolid'deki Colegio de San Gregorio'da ders verdikten sonra, Salamanca'da boşalan profesörlük kadrosuna atanmıştır. Vitoria, ömrünün sonuna kadar derslerini bu üniversitede verecektir. Yaşamı boyunca hiç kitap yazmamıştır. Günümüze kalan görüşleri, kendisinin de sonradan gözden geçirdiği, öğrencilerinin ders notlarından oluşmaktadır. Francisco de Vitoria, Salamanca Üniversitesi'nde 20 yıl kadar ders verdikten sonra, 1546 yılında bu şehirde ölmüştür. Vitoria'nın dersleri, günümüze parçalar halinde ulaşmıştır. Ölümünün ardından, bazı tilmizleri, relectiolarını biraraya getirmiş ve bastırılmasını sağlamışlardır. Düşünürün 13 dersini içeren, bu yayınlar, "Relectiones Theologicae" başlığında verilir ki, bu başlık, teolojinin öncelikli süje olduğunu gösterir ancak, yukarıda ifade edildiği üzere, siyasete ve uluslararası hukuka ilişkin konular da bu derslerde ele alınmıştır. Vitoria'nın ardından, Relectiones Theologicae, bazen de farklı başlıklarla ve hatta içeriklerle, 1557'de ilk baskısını Lyon'da yapar ve ardından 1565'te Salamanca'da, 1571'de Venedik'te, 1575'te Anvers'te, 1580'de Ingolstadt'ta, 1587'de yeni bir edisyon Lyon'da, 1686'da Köln'de yeni baskılar yapılmıştır. Bu derslerden özellikle De indis recenter inventis (Yeni keşfedilen yerliler üzerine) ve De jure belli Hispanorum in barbaros (İspanyol savaşçıların barbarlarla yaptığı savaşın hukukiliği üzerine), uluslararası hukuk ve savaş hukukuyla ilgilidir. Vitoria'ya göre, keşfedilen topraklardaki katliamlar ve yağmaya ilişkin söylentiler ve bunların haklılığı tartışmalarının çözümü, hukukçulara ya da sadece hukukçulara ait olamaz. Bu yeni topraklardaki "barbar" milletler, insan yaratısı hukukun uygulama alanında olmadıklarına göre, tanrısal hukukun uygulama alanında olacaklardır –ki bu sahada da hukukçular yetersiz kalırlar. Dipnotta yararlanılan kaynaklar için bkz Camilo Barcio Trelles, 'Francisco de Vitoria et l'école moderne du droit international', Recueil des Cours de l'Académie de Droit International, Tome 17, 1927 (II) (Librairie du Recueil Sirey 1928) 119; Ernest Nys, 'Les Publicistes Espagnols du XVI Siecle et les Droits des Indiens', Revue de Droit International et de Législation Comparée (1889) 21(1) 532, 556. Doğum tarihi olarak 1483 yılını veren eserler için bkz Annabel Brett, 'Francisco De Vitoria (1483–1546) and Francisco Suárez (1548– 1617)' in Bardo Fassbender ve Anne Peters (eds), The Oxford Handbook of the History of International Law (Oxford University Press 2012) 1087; Suzanne Michele Bourgoin and Paula Kay Byers, Encyclopedia of World Biography, Volume 16, (2nd edn, Gale Research 1998) 1. Cemal Bali Akal, doğum yılı olarak 1480-1486 arası ve doğum yeri olarak da Vitoria yerine Burgos'u işaret etmektedir. Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu (n 72) 27; Aydın Albayrak ve Cem Deveci, 'Evrensel Hukuk Arayışı ve İnsan Hakları: Vitoria'nın Siyaset Kuramı', (2005) 33 Doğu-Batı (Ortaçağ Aydınlığı) 255, 261; Ertuğrul Uzun ve Elif Uzun, 'Uluslararası Hukukun Temelleri ve Francisco de Vitoria', (2009) 5(18) Uluslararası Hukuk ve Politika 39, 40;

[89] Uzun-Uzun (n 88) 41.

yağmaya ilişkin söylentiler ve bunların haklılığı tartışmalarının çözümü, hukukçulara ya da sadece hukukçulara ait olamaz. Bu yeni topraklardaki "barbar" milletler, insan yaratısı hukukun uygulama alanında olmadıklarına göre, tanrısal hukukun uygulama alanında olacaklardır –ki bu sahada da hukukçular yetersiz kalırlar.[90]

1. Vitoria'da Yöntem

Vitoria, Dominiken tarikatına mensup bir ilahiyatçıdır. Orta Çağ'da, Hristiyanlığın yerleşik inançları ile geleneksel felsefe sorunları arasında ilişki kuran çeşitli sistem ve eğilimler, Skolastisizm olarak adlandırılır. Bu sözcük Latince *schola* (okul) sözcüğünden türetilmiştir ve dinsel açıdan kabul gören felsefi görüşleri nitelendirmek üzere kullanılmıştır. Skolastik ilahiyat akımlarının en önemli iki kolundan biri olan ve Ockhamlı William'ın izleyicileri olan Fransiskenler, Tanrı'nın mutlak bir özgürlük içinde yarattığı dünyada, tam ve kesin zorunlu nedenlerin bulunmadığı düşüncesindeydiler ve böylece üzerine bilimsel bilgi kurulabilecek bir alanı, kesin ve anlaşılabilir doğa yasalarının araştırılması yolunu kapatmışlardır. Öte yandan, Aquinolu Tommaso'nun izleyicileri olan Dominikenler ise, inancın genel olarak akılcılığı varsaydığını, dolayısıyla gerektirdiğini kabul ederken ve bu düşünce ile bilimsel araştırmanın da yolunu açacaklardı.[91] Vitoria da, Salamanca Üniversitesi'nde derslerinde, Petrus Lombardus'un *Los Libros de las Sentencias* (Hikmetler Kitabı)'ı yerine, Aquinolu Tommaso'nun *Summa Theologicae*'sını okutarak büyük bir yenilik yapacaktır.[92]

Bilindiği üzere, Reform öncesi Orta Çağ Avrupası'nda, uluslararası ilişkiler, modern anlamda egemen devletler arasında tanımlanmıyordu. Devlet öncesi yapılanma, feodal organizasyona sahip toplulukları ima ediyordu. Bu toplulukların birleştirici unsuru ise Kilise'ydi. 12. yüzyılda İsa'nın Dünya'daki Vekili doktriniyle Papalık, kralları makamlarından edebilecek mutlak bir güce ulaştı. 13. yüzyıldan itibaren, bu mutlak güce, teorik anlamda karşı fikirler oluşmaya başlamıştı: ticaretin gelişmesiyle, Roma Hukuku yeniden doğdu ve Aristo felsefesine ilgi arttı. Kilise de, bu merakı Hristiyan düşüncesine kanalize etme uğraşı içine girdi. Bu "Büyük Sentez", en başarılı ve etki bakımından kalıcı haliyle Dominiken Aquinolu Tommaso tarafından tamamlanmıştır.[93]

Aquinolu Tommaso, *Summa*'da ve Aristoteles'in *Politika*'sına yorumlarında, Sonsuz (*Eternal*) hukuk, Tanrısal (*Divine*) (pozitif) hukuk, doğal hukuk ve insan (pozitif) hukuku şeklinde bir ayrıma yer verir. Sonsuz hukuk, Tommosa'ya göre,

[90] Nys (n 88) 82.

[91] Hakkı Hakan Erkiner, 'Grotius Öncesinde İlk Modern Uluslararası Hukuk Düşüncesinin Oluştuğu Tarihsel Koşullar ve Erken Klasik Dönemdeki Öğreti' (2012) 18(1) Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi – Hukuk Araştırmaları Dergisi 51, 92-93, dipnot: 118.

[92] Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu (n 72) 35.

[93] Vladimir Đuro Degan, Sources of International Law (Martinus Nijhoff Publishers 1997) 21-22.

Tanrı'nın önceden bildiği şeyleri yönetmesine dair düzendir. Bu hukuk, Tanrı'nın bizzat kendisidir; her şeyin yönetiminin Tanrı'nın bilgisi ile gerçekleşmesidir ve hatta doğal süreçlerdeki aksaklıklar bile kendi kuralları dahilindedir. Yine de bu hukuk, Tanrı'nın ihtiyari seçimlerinde bağlı değildir; aksine gerçeğin bizzat kendisi Tanrı olduğu için mantıksız ve kendisiyle çelişkin davranamaz. İnsan aklı, Tanrı'nın emrinin Tanrı'nın aklındaki gerçek anlamını tam olarak kavrayamaz. Bu sebepten, Sonsuz hukukun bir kısmı, Tanrısal pozitif hukuk şeklinde kutsal metinlerde bildirilmiştir. Hz. Musa'ya indirilen on emir, bunun bir örneğidir. Vahiy dışında ise, Sonsuz hukuku bilmenin başka bir yolu daha vardır: bu da Sonsuz hukukun zeki yaratıklar tarafından paylaşılması yoluyla doğal hukuktur. Hayvanlar ve diğer akıldan yoksun canlılar ilahi iradeye bilinçsiz bir şekilde itaat yoluyla hizmet ederler. Ancak sadece düşünen hayvan olan insan, en azından doğal hukukun genel ilkelerine dair Sonsuz hukuktan kırıntılar yakalar. Aquinolu'ya göre, sadece "iyilik peşinde koşulmalı, kötülükten kaçınılmalıdır" ilk emri üzerine doğal hukukun emirleri inşa edilmiştir.[94]

Aquinolu Tommaso, insanın, sosyal ve politik bir hayvan olarak, doğası gereği topluluk halinde yaşaması gerektiğini ifade eder ve ortak bir sosyal yaşamın, ortak çıkarları gözeten bir otorite olmadan ortaya çıkamayacağını belirtir. Yani, düşünüre göre, yönetimler, ortak çıkarları korumak üzere ortaya çıkmışlardır. Yönetim, dolayısıyla, vatandaşları arasında, gerektiğinde yaptırım gücüyle, iç barışı korumak; topluluğun savunmasını sağlamak, vatandaşların ahlak seviyesini yüksek tutmak ve maddi ihtiyaçlarına yeterli kaynağı sağlamak için ortaya çıkarlar. Böylece insan hukuku/pozitif hukuka gelinmiş olur: pozitif hukukun bazı hükümleri doğal hukuktan süzülmüş emirlerdir. Örneğin, "kimseye zarar vermemelisin" emrinden "cinayet işlememelisin" hükmü çıkarılır. Diğerleri ise, doğal hukuka eklemlenmişlerdir. Örneğin, doğal hukuk, cezanın şu veya bu olmasını belirtmeden, suçun cezalandırılmasını emreder; belirlenen ceza, doğal hukuka belli bir şekil verilmesine benzer. Sonuç olarak, pozitif hukukun asıl işlevi, doğal hukuku açık bir şekilde tanımlamak ve süreli yaptırımlarla desteklemektir.[95]

Aquinolu Tommaso'nun iyi bir takipçisi olan -ancak yeri geldiğinde onun düşüncelerini de revize etmeyi ihmal etmeyen- Vitoria'nın çalışmalarını yaptığı dönem, Katolik dünyanın da Protestan hareketlerle sarsıldığı ve Kilise'nin etkinlik sahasını sürdürmesi adına gözlerin teologlara döndüğü bir dönemdir. Düşünür, yukarıda yer verilen uluslararası hukukla ilişkilendirilebilecek *relectio*'larının yanında, siyasi iktidara (*De potestate civili*[96]*), Kilise iktidarına (De potestate ecclesia*[97]*) ve Thomas*

[94] Degan (n 93) 22-23.

[95] Ibid (n 93) 23-24.

[96] İngilizce çeviri için bkz Gwladys L. Williams, 'Relectio of the Reverend Father, Brother Franciscus de Victoria Concerning Civil Power' in James Brown Scott (ed), The Spanish Origin of International Law, Francisco de Vitoria and his Law of Nations - Appendix C (The Lawbook Exchange Ltd. 2000) lxxi-xci.

[97] İngilizce çeviri için bkz Gwladys L. Williams, 'Relectio of the Reverend Father, Brother Franciscus de Victoria Concerning The Power of The Church', Scott, Spanish Origin of International Law , Appendix D xciii-cx.

Aquinas'ın Summa Theologica'sına (De Jure Gentium et Naturali[98] *ve De Bello*[99]*) dair dersler de vermiştir.*

Francisco de Vitoria'nın, Dominiken tarikatına mensup bir ilahiyatçı olarak, düşüncelerini oluştururken ve aktarırken kullandığı yöntem de, skolastik yöntemdir. Skolastik yöntemde, düşünür gerçeği araştırırken, önce bir görüş/iddia ya da tez sunar ve bu görüşün sağlam temelli olup olmadığını inceler. Buna yönelik, bu tezi doğrulayan bütün görüşleri gözden geçirirken, bu tezi çürütebilecek itirazları da değerlendirmeyi ihmal etmez. Bu itirazların hepsini sırasıyla değerlendirir ve bu faaliyeti, herhangi bir itiraz gelmeyecek argümanı ortaya koyana kadar devam eder. Argümanlar, diğerleriyle karışmaması adına ayrı ayrı ele alınır ve hem itirazlar hem de bunlara karşı ortaya konulan argümanlar, çoğunlukla, her birinin değeri kolayca görülebilsin diye, numaralarla verilir. Böylece, düşüncenin kanıtlanması genel bir kanıdan veya duygudan sağlanmayacak, bunun yerine, akla hitap eden açık ve net argümanlarla yapılmış olacaktır.[100]

2. Siyasi İktidar ve *jus gentium*

Vitoria'ya göre, Dünya hâkimiyeti, yalnızca Tanrı'ya aittir. Vitoria, Aquinolu Tommaso ve Aristoteles'e referansla, monarşinin en iyi sistem olduğunu ifade etmektedir; dolayısıyla dünyanın da bir imparatorunun olması, doğal hukukla uyumlu olacağı düşünülebilecektir.[101] Ancak diğer yandan, yine doğal hukuka göre ne Papa ne de imparator evrensel iktidara sahip olamaz. Artık Ortaçağ Hristiyanlığının, halkların rızası çerçevesinde, bu kurumlara verdiği iktidarın çerçevesi kırılmış, yeni keşiflerle, Vitoria'ya göre, dünya Hristiyanlıkla özdeşleştirilemez bir duruma gelmişti.[102] İspanyol düşünür, kimlerin haklı bir şekilde savaş ilanında bulunabileceğine dair açıklamalarını yaparken, sorun, *Respublica*'nın[103] ne olduğunu anlamaya ve kime "Prens" denilebileceğine gelir. Vitoria'nın bu soruya cevabı şudur: "(...) *Respublica, kusursuz toplum olarak adlandırılabilir. Ancak asıl sorun, kusursuz toplumun ne olduğu sorusudur. Çözüm yöntemi olarak, bir şey tam olarak tamamlandığında buna kusursuz denir, bir şeylere ihtiyaç duyulduğunda/bir şeyler eksik olduğunda*

98 İngilizce çeviri için bkz Francis Crane Macken, 'De Jure Gentium et Naturali on St. Thomas Aquinas Summa Theologica, Secunda Secundae, Question 57, Article 3.' Scott, Spanish Origin of International Law, Appendix E cxi-cxiv.

99 İngilizce çeviri için bkz Gwladys L. Williams, 'De Bello on St. Thomas Aquinas Summa Theologica, Secunda Secundae, Question 40.', Scott, Spanish Origin of International Law , Appendix F cxv- cxxxi.

100 J. Barthelemy, 'François de Vitoria', in Antoine Pillet (ed), Les Fondateurs du Droit International (V. Giard et E. Brière 1904) 4-5.

101 Francisco de Vitoria, 'De Jure Belli', John Pawley Bate, 'The Second Relectio of the Reverend Father, Brother Franciscus de Victoria on the Indians, or on the Law of War Made by The Spaniards on the Barbarians', James Brown Scott, The Spanish Origin of International Law, Francisco de Vitoria and his Law of Nations , New Jersey: The Lawbook Exchange Ltd., 2000, Appendix B, xvi-xvii.

102 Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu (n 72) 39-40.

103 Ele aldığım İngilizce çeviri metinde Vitoria'nın kullandığı Respublica kelimesinin karşılığı olarak State kullanılmaktadır ancak, Akal'ın da takip ettiği yönteme uygun olarak, Vitoria için erken bir kavram olan Devlet'in kullanılmaması tercih edildi. Akal'ın açıklaması şu şekildedir: 'Vitoria bir devlet düşünürü sayılamayacağı için, onun herhangi bir siyasi bütünü anlatmak için kullandığı Respublica sözcüğünü, çevirmeden, olduğu gibi bırakmak daha doğru olacaktır.' Ibid 41.

ise kusurludur, ve, diğer yandan hiçbir şeye ihtiyacı yoksa/hiçbir şey eksik değilse kusursuzdur. Dolayısıyla, kusursuz bir topluluk veya Respublica, kendi içinde bir bütün oluşturan, yani, başka bir topluluğun parçası olmayan, ancak kendi kanunları, kendi meclisi, kendi yargıçları olan Kastilya ve Aragon Krallığı, Venedik Cumhuriyeti ve diğerleri gibidir."[104]

Bu tanımdan görüleceği üzere, Vitoria, egemen bir yapıyı, günümüzdeki biçimine benzer bir biçimde tanımlamıştır. Ancak Vitoria'nın egemenliğin tüm unsurlarını düşünebilmiş modern bir siyaset bilimi düşünürü olduğunu söylemek mümkün değildir. Çalışmanın önceki kısımlarında ifade edildiği üzere, egemenliğin eksiksiz tanımını Bodin yapacaktır. Vitoria, bölünmez bir yapıyı tanımlar ancak süreklilik unsurunu siyaset bilimine kazandıran Bodin olacaktır. Öte yandan, Vitoria, *Respublica* başlığında, siyasi bir bütünü, *üyelerin sayışla toplamının üstünde bağımsız bir corpus olarak sunmaktadır.*[105]

Vitoria'nın, uluslararası hukuku anlatmak için kullandığı *jus gentium* ifadesi, ilk olarak Roma Hukuku'nda ortaya çıkmıştır. Roma Devleti, ilk zamanlarındaki istisnalar haricinde, diğer devletlerle olan ilişkilerinde eşitlik ve karşılıklı bağımsızlık ilkeleri temelinde bir ilişki kurmamıştır. Dünya hâkimiyeti düşüncesi, Romalıların, kendi hukuklarını diğer devletlere dayatmaları sonucunu doğurmuştur. Bu nedenlerle, Romalılar açısından, *jus gentium,* günümüzde Devletler Hukuku'nda olduğu gibi, eşit ve bağımsız devletler arasındaki ilişkileri yöneten birtakım hukuk kurallarını tarif etmek için kullanılmamıştır.[106] Roma, önceleri bir şehir devletidir ve şehrin hukuku, yani şehirlilerin hukuku da *jus civile*dir. Yabancılar, Roma vatandaşı olmadıkları için, *jus civile*nin sagladığı korumadan yararlanamıyorlardı.[107] *Jus gentium* kuralları, *praetor peregrinus* adı verilen ve Roma vatandaşları ile yabancılar veya bazen sadece yabancılar arasındaki ticari uyuşmazlıkları çözmekle görevli Roma yargıçlarının uygulamalarında ortaya çıkmış ve gelişmiştir. *Jus civile*nin aksine, *jus gentium*un medeniyetlerin türü ve milliyetlerinden bağımsız olarak tüm insanlar tarafından tanınan evrensel karakterdeki hukuk normları olduğu kabul ediliyordu.

Institutiones adlı eserinde, Romalı hukukçu Gaius, hukuku, her toplumun kendi ihtiyaçları için yarattığı *jus civile* ve doğal akıl üzerine inşa edilmiş ve dolayısıyla tüm insanlarda ortak olan *jus gentium* şeklinde ikiye ayırır. Ona göre, Romalılar, kısmen kendi hukukları olan *jus civile*ye ve kısmen de tüm insanlarda ortak olan *jus gentium*a tabiidirler.[108] Vitoria da, Gaius'un tanımına uygun bir şekilde, bir anlamda siyasi topluluk olan bütün dünyanın, bütün insanlar için adil ve uygun

[104] Vitoria, De Jure Belli (n 101) liii.

[105] Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu (n 72) 41.

[106] Degan (n 93) 19-20.

[107] Uzun-Uzun (n 88) 44.

[108] Degan (n 93) 20.

kanunlar yapmaya muktedir olduğunu ifade eder ve ona göre *jus gentium*'u bu kanunlar oluşturmaktadır.[109] Vitoria, De Indis'in üçüncü bölümünün başında Justinianus'un Institutes'ine referansla, "doğal aklın bütün milletler (*gentes*) arasında oluşturduğu kurallara *jus gentium*" denileceğini ifade eder. *Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium.* Düşünür, görüşlerine uygunluk taşıması adına, orijinal metindeki *homines*/insanlar ifadesini *gentes*/halklar ifadesi ile değiştirmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla, Vitoria'nın amacı, *jus gentium* başlığındaki kuralları sadece bireylerle sınırlı olarak düşünmeyip, tüm dünya milletleri/halkları arasınd uygulanabilir kurallar ortaya çıkarmaktır.[110] Sonuçta Vitoria'nın kullandığı *jus gentium* ifadesi, modern uluslararası hukuk düşüncesini aşan, belirsiz bir nitelik taşımaktadır. Vitoria düşüncesinde söz konusu olan daha çok, dünya insanlarının oluşturduğu, aslında kesin sınırlarla belirlenmesi mümkün olmayan topluluklar ve bu insan topluluklarının oluşturduğu küresel-evrensel bütündür.[111]

3. Yerliler Üzerinde Siyasi Hakimiyetin Meşruiyeti

Vitoria'nın *De Indis*'te incelemeye aldığı ilk sorun, inanmayanların ve dolayısıyla yerlilerin çocuklarının, ailelerinin rızaları hilafına, vaftiz edilip edilemeyeceği meselesidir.[112] Düşünür, bahsi geçen sorunun üç ayrı parçası olduğunu ifade eder. İlk olarak, yerliler, hangi hakla İspanyol egemenliği altına girmişlerdir? İkincisi, İspanyol egemenler, yerliler karşısında ne gibi iktidar yetkilerine sahiptirler? Üçüncüsü ise, dini ve ruhani konularda Kilise, yerliler üzerinde ne gibi yetkilere sahiptir?[113]

Düşünüre göre, barbarlara karşı İspanyolların konumu, ne haklılığından şüphe edilemeyecek bir biçimde kesin bir şekilde haksız ne de haksızlığından şüphe edilemeyecek bir biçimde kesin bir şekilde haksızdır: bakış açısına göre her ikisine de sahiptir. İlk bakışta, tüm faaliyetlerin iyi bir şekilde bilgilendirmiş kimselerce usulüne uygun ve haklı bir biçimde yerine getirildiğini düşünmek mümkündür. Ancak Vitoria, sonrasında, o kadar çok katliama, o kadar çok masum insanın mallarına karşı yağmaya, o kadar çok hükümdarın konumlarından edildiğine dair ulaşan haberlere dikkat çekerek, bu işlerin haklı veya haksızca yapıldığına dair şüpheye yer olduğunu ifade eder.[114]

Düşünür, bu faaliyetlerle ilgili şüphelerin bir dönem için var olduğu ancak "bilge" insanlar tarafından çözümlendiği ve verilen tavsiyelerle yürütüldüğü; artık konuşulacak bir şey olmadığı gibi bir düşüncenin akla gelebileceğini ifade ettikten

[109] Uzun-Uzun (n 88) 45.

[110] Barthelemy (n 100) 7; Scott, Catholic Conception of International Law (n 87) 18; Vitoria, De Indis; John Pawley Bate, 'The First Relectio of the Reverend Father, Brother Franciscus de Victoria on the Indians Lately Discovered' in James Brown Scott (ed), The Spanish Origin of International Law, Francisco de Vitoria and his Law of Nations - Appendix A (The Lawbook Exchange Ltd 2000) xxxvi.

[111] Erkiner, Erken Klasik Dönemdeki Öğreti (n 91) 96; Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu (n 72) 42.

[112] Vitoria, De Indis (n 110) i.

[113] Ibid ii.

[114] Ibid v.

sonra, ilk olarak böyle bir durum varsa memnuniyet duyacağını belirtir. Diğer yandan, bu meselenin çözümü, hukukçulara ya da sadece hukukçulara ait olamaz zira barbarlara ilişkin sorunlar, insan yaratısı olan pozitif hukukun değil, tanrısal hukukun çözüm alanına girer. Hukukçular, bu alandaki sorunları çözmekte yetersiz kalırlar. Vitoria, esasında kendisi de bir teolog olmasının yanında hukukçu da olmasına rağmen, burada teolog sıfatını öne çıkarır.[115] Ona göre bu tür sorunlar, ilahiyatçıların ve Kilise'nin inceleme alanına girer.[116]

Vitoria, böylece ortaya koyduğu sorunları incelemeye başlar: Acaba, yerliler, İspanyolların kıtaya gelmelerinden önce özel hukuk ve kamu hukuku alanında hakları var mıydı; yani özel mülkiyetlere ve mallara sahip olabilirler ve bunlardan bazılarının diğerlerini yönetme yetkisi söz konusu olabilir miydi? Buna verilen cevap, kölelerin mal sahibi olamayacağı, tüm kazanımlarının efendilerine ait olduğu ve yerliler de köle olduklarına göre ortada bir sorun olmadığı şeklindedir zira, Aristoteles düşüncesinde de ifade edildiği üzere, "bazıları doğal kölelerdir, yani yönetmekten ziyade hizmet etmek için yaratılmışlardır."[117]

Skolastik metot işletilmeye devam etmektedir: Vitoria, Aristo'nun doğal kölelik düşüncesini tartışmaya açmadan, argümanını, yerlilerin, İspanyollar gelmeden önce malik olabildikleri kanıtlanırsa, köle olmadıklarının ispatlanmış olacağı üzerinden kurar. Dolayısıyla, ne malları ne toprakları ne de kendileri mülkiyete konu edilemeyeceklerdir.[118] Gerçekten de, bu insanların, hem kamu hem de özel alanda, barış içinde mülkiyetlerinin sahibi oldukları görülmektedir. Dolayısıyla, aksi kanıtlanmadığı sürece, nedensiz bir şekilde, mülkiyetlerinin sahibi olarak davranılmaları ve rahatsız edilmemeleri gereklidir.[119]

Vitoria, gelebilecek itirazları incelemeye devam eder: yerlilerin mülkiyet sahibi olamayacaklarına dair, bunların günahkar, inançız, akılsız veya deli olmaları iddiları öne sürülebilir. Bu iddiayı öne sürenlerin "günahkarların ve özellikle ölümcül günah işleyenlerin mülkiyet sahibi olmayacaklarına ve bu iddiayı sahiplenenlerin, yerlilerin de günahkar olmaları dolayısıyla mülkiyet sahibi olamayacaklarına dair görüşlerine yer verdikten sonra, bu iddilara karşı ölümcül günahın ne kamusal ne de özel alanda mülkiyet sahibi olmayı etkilemeyeceğini öne sürer. Buradan itibaren, aslında günahkar olmalarına rağmen, Tanrı'nın *dominium*larını ellerinden almadığı örnekleri sıralar ve böylece, doğal hak sahipliğinin, günahkar olunsa da devam ettiğini gösterir: "*Tanrı, güneşini hem iyilerin hem de kötülerin üzerine doğdurur; yağmurunu hem haklının hem de haksızın üzerine yağdırır ve aynı şekilde malları*

[115] Scott, Spanish Origin of International Law (n 96) 105.

[116] Vitoria, De Indis (n 110) v.

[117] Vitoria, De Indis (n 110) vi.

[118] Uzun-Uzun (n 88) 48.

[119] Vitoria, De Indis (n 110) vi.

da hem iyilere hem de kötülere verir."[120] Günahkar olmak, mülkiyet sahibi olmaya engel olmadığı gibi, inançsız olmak da, Vitoria'ya göre, bir engel oluşturmaz. Öncelikle, kutsal metinlerde, kral ünvanı taşıyan birden fazla inançsız kimsenin adı geçmektedir. Yine, Aquinolu Tommaso da, inançsızlığın, mülkiyet sahibi olmayı doğal hukuka göre ortadan kaldırmayacağı düşüncesine gönderme yapar. Düşünüre göre, inançsız oldukları gerekçesiyle Müslümanların (Sarazenlerin) veya Yahudilerin veya başka dinlerden olanların mallarını almak, bir Hristiyan açısından hırsızlıktan farksız bir durum olmayacaktır.[121]

Sonuç olarak, Vitoria'ya göre, "(…) *bahsi geçen barbarlar, hem kamu hukukunda hem de özel hukuk alanında, inançsızlık veya başka bir ölümcül günah sebebiyle gerçek malikler olmaktan alıkonamazlar ve yine böyle bir günah Hristiyanlara, bu kimselerin mallarına ve topraklarına el koyma yetkisi vermez.*"[122]

Sıra yerlilerin akılsız ya da deli olmaları nedeniyle mülkiyet sahibi olamayacakları iddiasına gelmiştir. Bu da, aklın kullanımının, genel olarak mülkiyet sahibi olabilme yetisi konusunda ön koşul olup olmadığı sorusunu akla getirir. Vitoria, henüz aklını doğru bir şekilde kullanamayan ve akılsız hayvanlardan pek az farkı olan çocukların dahi, bir şeyler üzerinde haklara ve dolayısıyla *dominium*a sahip olabileceğini ifade eder zira bunlar yanlışlardan zarar görebilirler.[123] Ne olursa olsun, yerlilerin akıllarını kullandıkları bir gerçektir, zira işlerinde belli metotlar izlerler, düzenli bir şekilde oluşturulmuş yönetimleri, belirgin evlilik kurumları, hakimleri, idarecileri, hukukları, çalışma alanları ve ticaret sistemleri ve kendilerine has dinleri vardır ve bunlar aklın kullanımına işaret eder. Düşünüre göre, bu kişilerin, günah içinde doğmaları ve Hristiyan olmamaları onların kabahati değildir. Dahası, Hristiyanlar arasında da vahşilerden pek az farkı olan bir çok köylü bulabilmek mümkündür. Sonuç olarak, şüphesiz yerlilerin hem kamusal hem de özel alanda, aynen Hristiyanlar gibi, gerçek malikler olabilecekleri kabul edilmelidir ve ne bunların yöneticileri ne de diğer kişilerin, mülkiyetin gerçek sahibi olmadıkları gerekçesiyle topraklarının ve mallarının alınmaması gerekir. Vitoria, ona göre Hristiyanların devamlı düşmanları olan, Müslümanlara ve Yahudilere verdikleri kendi mülkiyetine sahip olma yetkisini, hiçbir kötü şey yapmamış olan yerlilerden esirgememek gerektiğini söyler.[124]

4. Fethi Haksız Kılan Gerekçeler

Yerlilerin mülkiyetlerinin gerçek sahipleri olduğu hükmüne varıldıktan sonra, İspanyolların hangi sıfatlarla bu insanları ve ülkelerini hâkimiyetlerine alabilecekleri

120 Vitoria, De Indis (n 110) vii-viii.

121 Ibid viii-ix.

122 Ibid xi.

123 Ibid xii-xiii.

124 Ibid xiii.

sorusuna sıra gelir. Vitoria, ilk önce iddia edilen ancak kendisine göre yedi haksız başlığı inceleyecek; daha sonra da yedi veya sekiz yerlilerin topraklarının fethedilebileceğine dair meşru gerekçeyi sayacaktır. De Indis'in ikinci bölümü, Yeni Dünya yerlilerinin hangi haksız gerekçelerle İspanyol hâkimiyeti altına girdiklerini incelemeye ayrılmıştır ve sırasıyla bu 7 iddia incelenecektir:[125]

1) Değerlendirilecek ilk iddia, İmparator'un bütün dünyanın hakimi/imparatoru, dolayısıyla da yerlilerin de imparatoru olduğu iddiasıdır. Vitoria, öncelikle bu iddiayı destekleyen görüşleri sıraladıktan sonra, İmparator'un bütün dünyanın hakimi olduğu iddiasının yersiz olduğunu ifade eder: hâkimiyet (*dominium*) ya doğal hukuk ya tanrısal hukuk ya da pozitif hukukla temellendirilebilir ancak bunların hiçbirinde - düşünür hem tanrısal hukuk hem de insan yapımı pozitif hukuk açısından ayrı ayrı inceleyecektir- dünyanın hakimi bulunmaz. Doğal hukuk, babanın çocukları üzerinde ve kocanın karısı üzerindeki hâkimiyetinden başka bir hâkimiyet öngörmez; dolayısıyla da doğal hukukta kimsenin dünya hâkimiyeti bulunmaz.[126]

2) Toprakların meşru bir şekilde ele geçirildiğine dair ikinci iddia, Papa'nın, tüm Dünya üzerinde, dünyevi monarşiye sahip olduğu ve buna dayanarak İspanya Kralı'nı yerliler üzerinde egemen ilan edebileceği üzerinedir. Yine bu iddia sahipleri, Papa'nın İspanya Kralı'nı atama yetkisi olmasa bile, yerlilerin Papa'nın kendileri üzerindeki dünyevi iktidar yetkisini reddetmeleri halinde, onlara karşı haklı savaş açabileceğini iddia etmektedirler. Vitoria, Papa'nın, dünya üzerinde dünyevi iktidara sahip olduğu iddiasını da reddetmektedir. İspanyol ilahiyatçı Torquemada ve Papa III. Innocent, Papalığın, sırasıyla, İspanya ve Fransa üzerinde dünyevi iktidarı olmadığını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla İspanya ve Fransa üzerinde iktidarı olmayan Papa'nın, Dünya üzerinde de olmayacaktır zira bu iki ülke de Dünya'ya dahildir. Yine Aquinolu Tommaso'ya göre, Hz. İsa'nın tüm Dünya üzerinde iktidar yetkisi yoktur. Buna göre, yetkilerini Hz. İsa'nın vekili olarak alan Papa'nın da böyle bir yetkisi olamaz. Papa'nın, Hristiyan ülkeler üzerinde duruma göre dünyevi iktidar yetkileri olsa da, yerliler üzerinde veya diğer başka inançsızlar üzerinde bu türden yetkileri olmaz.[127]

3) Üçüncü iddia, bahsi geçen topraklara keşif hakkıyla el konulmasına ilişkindir. Vitoria, *jus gentium*un kimseye ait olmayan bir yerin, ilk işgalciye ait olacağı kuralını kabul eder. Ancak burada söz konusu olan sahipsiz bir şeydir; oysa, yukarıda da açıklandığı üzere, Vitoria, İspanyollar gelmeden önce bu toprakların meşru sahipleridir.[128]

4) Vitoria'nın incelediği dördüncü iddia, yerlilerin Hristiyan olmadıkları ve, kendilerine açık bir şekilde anlatıldığı ve kabul etmeleri önerildiği halde, Hristiyanlığı

[125] Vitoria, De Indis (n 110) xv-xvi.

[126] Ibid xvi-xx.

[127] Ibid xx-xxiv.

[128] Ibid xxiv-xxv.

kabul etmedikleri nedeniyle fethin meşru olduğu şeklindedir. Düşünür, öncelikle, yerlilerin, İspanyollar gelmeden önce Hristiyanlık adına bir şey duymadıkları, bu sebeple inançsızlık günahı işlediklerinin kabul edilemeyeceğini ifade eder. Yine, yerlilerin, kendilerine Hristiyanlık tanıtıldığı ve kabul etmeleri istendiği anda, açık bir işaret veya mucize veya kesin kanıtlar öne sürülmediği sürece, inanmak zorunda oldukları kabul edilemez ve bu sebeple yerlilere karşı savaş açılamaz.[129]

5) Ciddi bir şekilde ileri sürülen bir başka iddia ise, yerlilerin işledikleri söylenen ve doğanın yasalarına aykırılık oluşturan bazı ölümcül günahlar nedeniyle kendilerine savaş açılabileceği üzerinedir. Vitoria, bu iddiaları, hem Hristiyan prenslerin hem de Papa'nın yerliler üzerinde otorite sahibi olmadıkları argümanıyla reddeder. Ayrıca yerliler, Hristiyanlıktan haberdar da değillerdir ve bu sebeple bilmedikleri bu meselelerden sorumlu tutulamazlar.[130]

6) Altıncı başlık, yerlilerin gönüllü tercihi şeklinde ifade edilebilir. Buna göre, İspanyollar, yeni kıtaya çıktıklarında, İspanya Kralı'nın kendilerini, yerlilerin iyiliği için gönderdiğini ve krallığını kabul etmelerini yerlilere tavsiye ettikleri ve onların da kabul ettikleri iddiası ileri sürülmektedir. Vitoria, böyle bir kabul iradesine dair beyanın korku ve cehaletle olacağını ve bu sebeple yok hükmünde olduğunu ifade eder. Kaldı ki, yerlilerin İspanyolların ne istediğini anladıkları bile şüphelidir. Ayrıca, İspanyolların karşılarında savaştan uzak ve ürkek bir toplum bulunmaktadır. Dahası, yerlilerin gerçek hükümdarları zaten var olduğuna göre, halkın geçerli makul bir sebebe dayanmaksızın yeni hükümdarlar tayin etmesi mümkün olmaz. Aynı şekilde, diğer yandan, bu hükümdarlar, halkın rızası olmadan yeni hükümdarlar atayamazlar. Dolayısıyla tüm bunlar olmaksızın elde edilen bir ünvanın hukuka uygun olduğu söylenemez.[131]

7) Fethi doğrulamayan gerekçelerden sonuncusu ise, bu toprakların Tanrı tarafından, Kenan topraklarının Yahudilere verilmesi gibi, Hristiyanlara verildiği iddiasıdır. Vitoria, bu iddiadan pek de hoşlanmayacaktır zira Dominiken ilahiyatçıya göre, müşterek hukuka ve kutsal metinlerdeki kurallara aykırı olarak böyle bir kehanet ortaya atan birilerine itibar etmek, bu iddia bir mucizeyle desteklenmediği sürece, tehlikeli sonuçlar doğurabilir ve kabul edilemez.

5. Fethi Haklı Kılabilecek Gerekçeler

De Indis'in bu bölümünde, Vitoria, yerlilerin hangi meşru sebeplerle İspanyol hakimiyetine girebileceğini inceleyecektir.

1) Vitoria, ilk başlık olarak doğal toplum ve işbirliğini öne çıkarır. Buna göre, İspanyolların, yerlilere zarar vermemek kaydıyla, bahsi geçen topraklara seyahat

[129] Vitoria, De Indis (n 110) xv.-xxxi.

[130] Ibid xxxi-xxxiii.

[131] Ibid xxxiii-xxxiv.

etme ve buralara yerleşme hakları vardır ve yerliler bunu engelleyemez. Bu hak, kaynağını doğal hukuk olan veya doğal hukuktan türemiş olan uluslararası hukukta (*jus gentium*) bulur. Tüm milletlerde, ziyaretçilere ve yabancılara, özel bir neden olmaksızın, kötü davranmak insanlık dışıdır ve diğer yandan iyi davranmak insani ve doğru olandır. Tabi ki, yabancılar, diğer milletleri ziyaret ederken kötü davranışlar içinde iseler, durum değişecektir. Dünyanın başlangıcında, her şeyin ortak olduğu dönemde, insanlar istedikleri yerlere seyahat edebilirlerdi. Bu durum, mülkiyetlerin bölünmesi ile ortadan kalktı ancak insanların hiçbir zaman niyeti bu ortak kullanımın önüne geçmek olmamıştı.

Yasaklanmayan veya başkalarına zarar vermeyen her davranış hukuka uygundur. İspanyolların da -aksi bir durum yoksa- yaptıkları seyahat yerlilere zarar vermez; dolayısıyla hukuka uygundur. Fransızlar, İspanyolların Fransa'ya seyahatlerini yasaklayamayacağı gibi, yerlilerin de yasaklaması hukuka aykırıdır. Hiçbir suçu olmayan yabancıların sınır dışı edilmeleri de hukuka aykırıdır. Dahası, bazı kimseleri düşman oldukları gerekçesiyle halihazırda bulundukları şehre almamak veya oradan sürmek savaş eylemleridir. Yerliler, İspanyollara karşı bir haklı savaş açmadıklarına göre, İspanyolları bölgelerine almamaları hukuka uygun olamaz.

İspanyolların seyahat hürriyetleri, hem tanrısal hukuka hem de doğal hukuka göre mevcuttur. Pozitif hukuka göre de, eğer böyle bir hak, tanrısal hukuk veya doğal hukuka dayanmayan bir gerekçeyle ellerinden alınmışsa, bu kurallar da insanlık dışı ve mantık dışı olacaklardır ve sonuç olarak kanun gücüne sahip olamayacaktır. Vitoria'ya göre, İspanyollar, yerliler arasında, ülkelerine zarar vermedikleri sürece, hukuka uygun bir şekilde ticaret yapabilirler. Yabancıların, vatandaşlara zarar vermedikleri sürece ticaret yapabilecekleri, uluslararası hukukun (*jus gentium*) açık bir kuralıdır.

Yerliler arasında, hem vatandaşlara hem de yabancılara ortak bir şekilde tanınmış bazı haklar varsa, yerliler, İspanyolların bunlar arasında iletişim kurma ve katılmalarını engelleyemezler. Yine, uluslararası hukukun bir kuralı olarak, keşfedilen bölgelerde ikamet eden bir aile bakımından, bir İspanyolun orada doğan bir çocuğu için vatandaşlık talebinde bulunması halinde, bu kişilerin vatandaşlıktan veya diğer vatandaşlarca yararlanılan faydalardan mahrum edilmeleri söz konusu olamaz.

Eğer yerliler, yukarıda bahsedilen hakları İspanyollara tanımayı reddedecek olurlarsa, Vitoria, İspanyolların öncelikle, oraya yerlilere zarar vermek için gelmediklerini ve barışçıl ziyaretçiler olduklarını, mantık ve ikna yöntemlerini kullanarak sadece sözle değil, kanıtlar ile de göstermeleri gerektiğini ifade eder. Ancak buna rağmen yerliler kabul etmeyi reddeder ve güç kullanımına başvururlarsa, İspanyolların kendilerini savunma hakları söz konusu olacaktır. Bunun da ötesinde, başka türlü sağlamaları mümkün değilse, savunma adına kaleler inşa edebilir ve

savunma tesisleri kurabilirler ve hükümdarlarının izniyle savaş açabilirler ve savaş haklarından yararlanabilirler.[132]

2) Fethi meşru kılabilecek bir diğer gerekçe olarak Vitoria, yerlilerin ülkesinde Hristiyanlığın yayılmasını ve İncil'in tanıtılmasını saymaktadır. Bu hak, İncilde geçmesi yönüyle Tanrısal hukukta tanınmış olmasının yanında, yukarıda ifade edildiği haliyle, İspanyolların, yerliler arasında seyahat ve ticaret haklarıyla da ilişkilidir ve duymak isteyenlere doğruları öğretmek hakları vardır. Yerliler, İspanyolların Hristiyanlığı özgürce yaymalarına izin engel olmadıkları sürece, Hristiyanlığı kabul etsinler veya etmesinler, İspanyolların onlara karşı savaş açma veya başka bir yolla ülkelerini işgal etme hakkını ortadan kaldıracaktır. Eğer, İspanyolların dinlerini yaymaları engellenirse, bu durumda haklı savaş için gerekçe ortaya çıkmış olacaktır.[133]

3) Eğer yerlilerden biri Hristiyanlığı seçer ve hükümdarı tarafından eski dinine dönmesi için korkutulur veya güç kullanılırsa, İspanyolların, diğer ikna metotlarının işe yaramaması halinde, savaş açmak ve bu davranışı güç kullanarak sonlandırmak ve hatta yerine göre bunun sonucunda bu hükümdarları yerlerinden indirmek hakları mevcuttur.[134]

4) Yerlilerin büyük bir kısmının Hristiyanlığa geçmiş oldukları varsayımında, bu tercih hukuka uygun bir şekilde veya korku veya tehdit gibi hukuka uygun olmayan bir yolla yapılmış dahi olsa, gerçekten Hristiyan oldukları sürece, Papa, yerlilerin talebi olsun veya olmasın, başlarına bir Hristiyan yönetici atamak ve mevcut inançsız hükümdarlarının ünvanlarını ellerinden almak hakkına sahiptir.[135]

5) Vitoria, Amerika yerlilerine hükmeden bir tiranın varlığı halinde veya buradaki masum halka zarar veren, masum kişilerin kurban edilmeleri veya yamyamlık içeren amaçlarla haksızca insanların öldürülmesi gibi tiranik kanunların meri bulunması durumunda, Papa'nın yetkilendirmesi olmaksızın, İspanyolların bu uygulamaları durdurma ve masum insanları kurtarma haklarının bulunduğunu ifade eder.[136]

6) Yerlilerin gerçek ve iradi tercihleriyle, İspanyolların iyi yönetimlerine ve insancıl davranışlarına bakarak, hem yöneticileri hem de tebaa bakımından, İspanya Kralı'nı hükümdarları olarak seçmeleri de fethi meşru kılan bir gerekçe olacaktır. Vitoria, benzer şekilde, çoğunluğunu Hristiyanların oluşturduğu bir toplumun, Hristiyan bir yönetici atama haklarının bulunduğunu belirtir.[137]

---

132 Vitoria, De Indis (n 110) xxxvi-xli.

133 Ibid xli-xliii.

134 Ibid xliii.

135 Ibid xliii-xliv.

136 Ibid xliv.

137 Ibid xliv-xlv.

7) Diğer bir başlık ise, müttefiklik ve dostluk üzerinedir. Yerliler, haklı gerekçelerle başka yerli gruplara savaş açabilirler ve İspanyolları yardıma çağırabilirler. Böyle bir durumda kazanılan savaştan elde edilen ganimetler ve yerine göre topraklar İspanyollara meşru bir şekilde geçebilecektir.[138]

6. Savaş Hukuku

Vitoria, önceki *Relectio*'da, yerlilerin topraklarının ele geçirilmesinin ve İspanyol hakimiyetine girmelerinin hangi durumlarda haksız hangi durumlarda haklı bir şekilde gerçekleşeceğini açıkladıktan sonra, düşüncelerini tamamlamak adına, savaş hukuku üzerine ayrı bir *Relectio* irad eder. Düşünür, bu bölümde, dört temel sorunla ilgileneceğini ifade etmektedir: İlk olarak, Hristiyanlar bir savaşa taraf olabilirler mi? İkincisi, savaş ilanına dair yetki kime aittir? Üçüncüsü; haklı savaşın gerekçeleri nelerdir? Ve son olarak, haklı bir savaşta düşmana karşı ne gibi ve nasıl önlemler alınabilir?[139]

İlk soruya cevaben, Victoria, her ne kadar İncil'de aksi anlaşılacak ifadeler yer alsa da, Hristiyanların savaşta yer alabileceklerine ve savaşabileceklerine fetva verecektir. Ünlü ilahiyatçı, bu görüşünü de yine İncil'den ve çeşitli din adamlarından referanslarla ve hem de doğal hukukla destekler.[140] Savaş açma ve savaşma yetkisinin kime ait olduğuna dair soruda, Vitoria'nın ilk savı, herhangi bir kimsenin, bir gerçek kişinin dahi savaşı kabul etme ve savunma savaşı yapma hakkı olduğu şeklindedir. Buna göre, kimseden yetkilendirilmek zorunda olmaksızın herkes, sadece kendini değil, mallarını ve mülkiyetini savunmak adına, bu tür bir savaşa girişebilir. Kişiler gibi, *Respublica*'nın da savaş açma ve savaşma yetkisi vardır. Bununla birlikte, Vitoria, bu ikisi arasında bir farka işaret eder: gerçek kişiler, kendilerini savunma hakkına sahiptirler ancak meşru müdafaanın sınırı, kendini savunmakla ve tehlikenin giderilmesiyle sınırlıdır. Zaruret ortadan kalktığı anda, savaşın haklılığı da ortadan kalkacaktır. Bunun gibi, gerçek kişinin intikam alma şeklinde bir hakkı da bulunmaz. Ancak *Respublica*'nın hakları sadece kendini savunmakla sınırlı değildir; gerektiğinde kendisinin ve tebaasının intikamını almak ve haksızlıkları gidermek yolunu da seçebilir. Vitoria, burada, Aristo'nun *Respublica*'ya dair "kendi kendine yeten yapı" tanımına referansla, bunları yerine getirebilmenin *Respublica* olabilmenin koşulu olduğunu ifade eder. Üçüncü sava göre, *Respublica* gibi, onu yöneten hükümdar/prens de aynı yetkiye sahiptir. Vitoria, hükümdar, konumunu *Respublica*'nın seçimi sayesinde elinde tutmaktadır der. Dolayısıyla, hükümdar, *Respublica*'nın temsilcisidir ve eğer meşru bir hükümdar varsa, tüm yetki onun elindedir ve hem barışta hem de savaşta, onlar olmaksızın kamusal nitelikte hiçbir şey gerçekleşmez.[141]

[138] Vitoria, De Indis (n 110) xlv.

[139] Vitoria, De Jure Belli (n 101) xlix.

[140] Ibid xlix-li.

[141] Ibid li-liii.

Bu noktada sorun, *Respublica*'nın ne olduğuna ve kimlere uygun bir şekilde egemen hükümdar denilebileceğine gelir. Vitoria'ya göre, Respublica, kusursuz toplum olarak adlandırılabilir. Ancak asıl sorun, kusursuz toplumun ne olduğu sorusudur. Çözüm yöntemi olarak, bir şey tam olarak tamamlandığında buna kusursuz denir, bir şeylere ihtiyaç duyulduğunda/bir şeyler eksik olduğunda ise kusurludur, ve, diğer yandan hiçbir şeye ihtiyacı yoksa/hiçbir şey eksik değilse kusursuzdur. Dolayısıyla, kusursuz bir topluluk veya Respublica, kendi içinde bir bütün oluşturan, yani, başka bir topluluğun parçası olmayan, ancak kendi kanunları, kendi meclisi, kendi yargıçları olan bir yapıdır.[142]

Üçüncü soru, haklı savaşın gerekçelerinin neler olabileceği üzerinedir. Düşünüre göre, din farklılığı, daha önce de açıklandığı üzere, haklı savaş gerekçelerinden biri olamaz. Yine, imparatorluğun sınırlarının genişletilmesi veya hükümdarın kişisel olarak şanını duyurma veya başka bir avantaj elde etme arzusu, haklı bir savaş sebebi değildir. Savaş başlatmanın tek haklı sebebi, bir haksızlığın giderilmesi olabilir. Buna, bir yanlışlığın intikamının alınması ve düşmana karşı önlemler alınması da dahildir ancak bir haksızlığın olmadığı yerde intikam da olamaz. Dolayısıyla, doğal hukuka göre de, bize zarar vermeyen kimseye karşı kılıçlarımızı çekemeyiz ve masumları öldürmek yasaktır.[143]

Haklı bir savaşta ne gibi yöntemlerin uygulanabileceğine dair dördüncü soruda ise, Vitoria, öncelikle *Respublica*'nın savunması için gereken her şeyin yapılmasının meşru olduğunu söyler. Aynı şekilde, kaybedilen her şeyin geri alınması da caizdir. Düşman eliyle uğranılan zararlar ve savaşın masraflarını karşılamak üzere düşmanların mallarına el koymak hukuka uygundur. Bunun da ötesinde, bir hükümdar, barışın korunması ve düşmandan korunmak adına gerekli her türlü önlemi alabilir; örneğin düşman kalesini yıkabilir veya düşman topraklarında, gelebilecek saldırılardan korunmak üzere bir kale inşa edebilir. Tüm bu izinlerin yanında, savaş kazanıldıktan ve barış sağlandıktan sonra, düşmanın yaptığı yanlışların intikamını almak ve yaptıklarına karşı gereken cezaları vermek de meşrudur.[144]

Bu noktada ortaya çıkabilecek bir sorun, bir hükümdarın savaş için haklı sebebinin olduğunu düşünmesinin tek başına yeterli olup olmayacağıdır. Vitoria, böyle bir inancın tek başına yeterli olmayacağını söyler. Bir savaşın iki tarafı da her zaman kendisinin haklı savaş açtığını düşünür; kimse kötü niyetle savaştığını düşünmez. Eğer bu yeterli olsaydı, savaşan tarafların hepsi masum olurlardı ve karşı taraftakileri öldürmek her zaman haksız olurdu. Buna göre, haklı savaş için gerekli şartlar ayrıntılı bir şekilde incelenmeli; gerekirse daha sonra savaşa başvurulmalıdır.

142 Vitoria, De Jure Belli (n 101) liii.

143 Ibid liv.

144 Ibid lv-lvi.

Diğer bir husus, tebaanın ya da savaşan askerlerin savaşın gerekçelerini bilme yükümlülüğüne ilişkindir. Düşünür, bir askerin savaşın hukuksuzluğuna ikan olması ihtimalinde, hükümdarın emri bile olsa, savaştan çekilmesi gerekir. Kimsenin masum bir insanı öldürmeye hakkı olmadığı gibi, düşmanın masum olması hakkında, onlar da öldürülemez. Böyle bir savaşı başlatan hükümdar günah işlemektedir. Ancak sadece bir kötülüğü işleyen değil, ona rıza gösteren de aynı derecede sorumludur; bu sebeple haksızlığını bildikleri bir savaşta savaşmaları halinde askerler de sorumludurlar.[145]

Vitoria, savaş hukukuna dair açıklamalarını üç temel kural altında özetlemektedir:

1) Bir hükümdarın savaş açma yetkisi olduğu kabul edilebilir ise de, onun savaş fırsatlarını ve sebeplerini araştırmak yerine, mümkünse, tüm insanlarla barış içinde yaşamaya çalışması gerekir. Dahası, ötekilerin kendisinin komşuları olduğunu düşünmeli ve onları kendimiz gibi sevmemiz gerektiğini hatırlamalıdır. Sonuç olarak, sadece zorunluluk halinde savaşa başvurulabilir.

2) Bir savaş ortaya çıktığında, bu savaşın yöneldiği insanları yok etmek üzere değil, bir tarafın ülkesini savunması ve haklarını koruması için ve barışın yeniden tesisi için savaşılmalıdır.

3) Savaş kazanıldığında ve bittiğinde, zafer ölçülü ve Hristiyan tevazusuyla kullanılmalıdır ve zafer kazanan hükümdar, iki devlet arasında savcı değil, yargıç konumunda olduğunu bilmelidir. Buna göre, zarar gören tarafın zararları telafi edilmelidir ancak diğer tarafa da hukuk sınırları içinde davranılmalıdır.[146]

B. Francisco Suárez (ve Uluslararası Hukuk)

Suárez, Vitoria'nın ölümünden iki yıl sonra dünyaya gelir. Dolayısıyla Suárez'in Vitoria'nın derslerine bizzat katılma imkânı olmamıştır. Ancak, Suárez'in Salamanca Üniversitesi'nde eğitim gördüğü dönem Vitoria'nın etkisinin yoğun olduğu dönemdir ve onun tilmizleri Suárez'in öğrenim gördüğü dönemde artık Salamnca'da hoca konumuna gelmişlerdir. Yukarıda ifade edildiği gibi Vitoria, Aquinolu Tommaso'yu Salamanca'ya taşımıştır ve bu etki Suárez üzerinde de devam eder.[147]

Suárez, *De Legibus*'un ilk kitabında, genel olarak hukuk kavramı ile meşgul olduktan sonra, ikinci kitabı hukukun türlerine ayırır ve çalışmanın konusu açısından ilgilenilecek kısım burasıdır. İlk başta ilgilenilecek olan hukuk, sonsuz hukuk (*lex aeterna*) olacaktır zira - teolog düşünüre göre- onun diğerlerine göre üstünlüğü ve zerafeti vardır. Aynı şekilde, sonsuz hukuk olmaksızın diğerleri de olmaz. İkinci sırada doğal hukuk gelir -ki düşünüre göre, doğal hukuk, sonsuz hukukun insanlar

145 Vitoria, De Jure Belli (n 101) lvii.

146 Ibid lxx.

147 Scott, Catholic Conception of International Law (n 87) 129.

tarafından uygulanabilir/bilinebilir halidir. Bu da, insan aklı veya doğal akılla ve ikinci olarak da Hz. Musa'ya indirilen On Emir üzerinden bilinir hale gelmiştir. Son olarak da uluslararası hukuk ya da Suárez'in kullanımıyla *jus gentium* tüm sistemler arasında doğal hukukla en çok ilişkisi olan sistem olarak ayrıca incelenecektir.[148]

1. *Jus gentium* vs. *jure naturali*

Düşünür, ilk on altı bölümde sonsuz hukuk ve genişçe doğal hukuku ele aldıktan sonra, on yedinci bölümden itibaren, *jus gentium*la doğal hukukun karşılaştırılmasına yer verir. On dokuzuncu bölümün başlığı ise, "Pozitif insani hukuk gibi kolay bir şekilde, *jus gentium*un doğal hukuktan ayrılması mümkün müdür?" şeklindedir ve Suárez'in bu kısma kadar olan çıkarımlarını içerir. Düşünür, öncelikle *jus gentium'*un, doğal hukukun bir parçası olmadığına dair düşüncelerine, aralarındaki uyuşan hususları göstererek başlangıç yapar:

> *"Buraya kadar söylenenler itibariyle, doğru kullanımıyla jus gentium, doğal hukukun sınırları içerisinde yer almaz, ancak bunun aksine, temel bir şekilde ondan ayrılır; her ne kadar bir çok yönden doğal hukukla uyuşsalar da, bununla beraber, bu ikisi, kendilerine has niteliklerindeki farklılıklar itibariyle birbirlerinden ayrıdırlar.*
>
> *Ius gentium ve doğal hukuk, ilk olarak, ikisinin de tüm insanlıkta bir anlamda ortak olması konusunda uyuşurlar. Ve bu sebeple, eğer sadece ilgimizi kavramlara hasredecek olursak, her birinin halklar hukuku/uluslararası hukuk (law of nations; droit des gens) (gentium) olarak adlandırılması mümkündür. Tüm milletlerde ortak olma niteliği, doğal hukuk bakımından çok açıktır, ve bu sebeple doğa hukukunun kendisine, Digest'te omnes populi kanununda, başka bir çok kanundaki isimlendirmede, jus gentium denilmektedir. Bununla birlikte, bu isim, daha ziyade, halkların teamülleriyle ortaya çıkan hukuka tahsis edilmiştir.*
>
> *İkincisi, bu iki hukuk türü, jus gentium sadece insanlara uygulanırken, doğal hukukun da, tümüyle veya büyük bir kısmı itibariyle insanlara özgü olması konusunda uyuşurlar (...). Sonuç olarak, hukukçuların, sadece bu nitelik itibariyle jus gentium başlığı altında verdiği örnekler, doğru bir şekilde incelendiğinde, sadece isim olarak jus gentium altında yer alırlar. (...)*
>
> *Üçüncüsü, jus gentium ve doğal hukuk, her iki sistemin de emirler, yasaklar ve ruhsatlar ve izinler içermesi konusunda uyuşurlar."*[149]

Benzerliklerin ardından, sıra, jus gentium ve doğal hukukun birbirinden ayrışan noktalarına işaret etmeye gelir:

> *"Diğer yandan, jus gentiumun doğal hukuktan birincil ve başlıca farkı, jus gentium olumlu emirler içerse de, bu emirlere, doğal ilkelerden yapılmış çıkarımlarla bu emrin bizzat doğasından kaynaklanan bir zorunluluk yüklemez zira bu nitelikteki her şey doğal hukuk*

[148] Suárez, De Legibus, Scott (n 72) 143-144.

[149] Çalışmanın bu kısmında yer alan Suárez çeviri yapılırken iki farklı eserdeki İngilizce ve Fransızca çevirilerden birlikte yararlanılmıştır. Bu sebeple her bir atıfta iki esere birlikte referans verilecektir: Suárez, De Legibus, Chapter/Chapitre XIX; Scott (n 72) 341-342; Alfred Vanderpol, La Doctrine Scolastique du Droit de Guerre (Pedone 1919) 499-500.

kapsamına girer (...). Bu nedenle, böyle bir zorunluluk başka bir kaynaktan türetilmelidir. Benzer şekilde, jus gentiumun olumsuz emirleri, hiçbir şeyi, bu şeyin bizatihi kendisi itibariyle kötü olmasından dolayı yasaklamaz zira bu tür yasaklar da doğal hukukun kapsamındadır. Dolayısıyla, insan aklıyla bakıldığında jus gentium sadece kötü olanı göstermez, bunun aksine kötü olanı oluşturur; yani bu veya şu kötü davranışı bu şey kötü olduğu için yasaklamaz, bunun yerine, onun yasaklamasıyla bazı davranışlar kötü hale gelir. Bu farklılıklar, gerçekten de hukukta gerçek ve temel farklılıklardır; ve dolayısıyla bu bakış açısından doğal hukukla jus gentium arasında bir ayrım mevcuttur.

İkincisi, ve sonuç olarak jus gentium, doğal hukukla aynı derecede değişmez değildir, zira değişmezlik, zorunluluğun bir sonucudur. Kesinlikle gereklilik duyulmayan bir şey, kesinlikle değişmez değildir.

Üçüncüsü, yukarıdaki düşüncelerden hareketle, bu iki sistem, benzeştikleri düşünülen alanlarda dahi, tamamen aynı değillerdir. Nitekim, evrenselliği ve tüm insanlar tarafından ortak kabul edilmiş olması nedeniyle doğal hukuk herkes için ortaktır, ve sadece herhangi bir yerde gözlemlenmemesi hata ile olabilir. Diğer yandan jus gentium ne her zamam gözlemlenebilir ne de bütün milletlerde ortaktır; bunun yerine genel bir kuraldır ve hemen hemen bütün devletlerde ortaktır. Buna göre, bazı insanlar arasında jus gentium olarak kabul edilen bazı kuralların, diğer bir yerde gözlemlenmesi mümkün olmayabilir. (...)"[150]

Sonuç olarak, doğal hukuk bir zorunluluğa ve değişmezliğe işaret ederken, *jus gentium* belli bir iradenin ürünüdür ve dolayısıyla gerekli durumlarda değiştirilebilir. Artık sıra, *jus gentium*un doğru bir şekilde kavramsallaştırılmasına gelir:

"Dolayısıyla, jus gentiumun, basitçe, insani ve pozitif bir hukuk olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu önerme, pozitif hukuku, jus gentium ve jus civile olarak ikiye ayıran ve her ikisinin de doğal hukuktan türetilmiş insan hukuku olduğunu söyleyen Aquinolu Tommaso'nun düşüncesinden çıkarılabilir. Ancak, bu terimler doğal olarak karmaşık oldukları için, Tommaso'nun düşüncelerinin doğru anlamını çıkarmak ve bu karmaşayı gidermek gerekecektir. Hukuk bazen insani (insan hukuku) olarak adlandırılsa da, bunun sebebi bu hukukun yapıcısının insan olması değil, konusunun ve ilgilendiği alanın insan ilişkileri olmasıdır; ve bu anlamda, doğal hukukun kendisi insanidir zira insan ırkını yönetir ve insanlığın eylemlerine yön verir.

Bu düşünce, jus gentiumu birincil ve ikincil olarak iki branşa ayıran ve ilkinin doğal hukuk, ikincisinin pozitif hukuk olduğunu söyleyen hukukçular tarafından da reddedilmemiştir. (...) Bu tür bir ayrım metodu, sadece terimlerin seçimi bakımından farklılık arz eder; öte yandan, yukarıda öne sürülen iddiayla da uyuşmaktadır zira 'birincil' jus gentium denilen hukuk, esasında doğal hukuktur ve jus gentium denilmesinin tek sebebi milletlerin (gentes) ortak olarak sahip olmasıdır. Ancak bizim burada jus gentium olarak kullandığımız kavram, tam anlamıyla, kaynak ve yetki üzerine düşünülerek türetilmiş olan, hukukçuların pozitif jus gentium olarak adlandırdıkları hukuka karşılık gelmektedir.

Yukarıda ifade edilenler ışığında, hukukun doğal hukuk ve pozitif hukuk şeklinde veya yapıcılarına göre isimlendirildiklerinde tanrısal (ilahi) hukuk ve insan hukuku şeklinde ayrılması yeterli olacaktır zira açıktır ki, her bir terim diğerini dışarıda bırakır; ancak

[150] Suárez, De Legibus, XIX; Scott (n 72) 342-343; Vanderpol (n 149) 500-501.

görüldüğü üzere, jus gentium kuralları, titizlikle incelendiğinde, doğal hukuk kuralları değillerdir, ve sonuç olarak tanrısal hukuk kuralları da değildir; ve dolayısıyla pozitif ve insan hukukudur. Bu iddia, Cicero'nun da ifade ettiği üzere, doğal hukukun, insan düşüncesinden değil, bunun yerine doğadan elde edilen kanıtlardan doğduğu gerçeğiyle doğrulanmaktadır. Buna göre, bu yolla ortaya çıkmayan her hukuk, pozitif ve insanidir. Ve jus gentium da ikinci grup dahilindedir, çünkü doğal kanıtlar yoluyla değil, muhtemel çıkarımlar ve insanlığın ortak yargıları yoluyla varlık kazanır."[151]

2. Jus gentium vs. jus civile

Doğal hukuk ve tanrısal hukuk dışarıda kaldığına göre, Suárez'in ele alacağı diğer mesele, jus gentium ve sivil hukuk arasında ne gibi farklılıklar olduğudur:

"Şimdi açıklamamız gereken diğer bir konu, jus gentiumun hangi yönlerden sivil hukuktan ayrıldığı konusudur. (...) Jus gentium ve sivil hukuktan, ikincisinin belli bir şehrin (devletin) veya krallığın hukuku olduğu ve ilkinin tüm insanların ortak hukuku olduğu söylenebilir. Bu cevaba gelecek bir itiraz, işaret edilen farklılığın sadece daha büyük ve daha küçük arasında bir farklılık olduğu ve temel bir farklılıktan çok uzak olduğu şeklinde olacaktır. Bir ikinci ve daha temel bir itiraz ise, jus gentiumun, kaynağını insan iradesi ve düşüncesinde bulması nedeniyle, tüm insanlarda ortak olmasının imkansız olduğu gerçeği üzerinedir. İnsan düşüncesine ve özgür iradesine dayanan konularda tüm insanların uyuşması pek olası değildir zira insanların doğaları gereği, neredeyse insan sayısı kadar farklı duygu ve düşünce vardır; ve dolayısıyla, ya jus gentium insan hukuku olamaz ya da sivil hukuktan farklılığı bahsedilen şekilde olamaz.

Bu sorunun çözümü için yapılacak uygun açıklamanın şu şekilde olduğunu düşünüyorum: Jus gentiumun emirleri, yazılı şekilde oluşmamaları nedeniyle, sivil hukukun emirlerinden farklılaşırlar; bunlar, sadece bir veya iki şehrin (devletin) veya bölgenin değil, bütün veya neredeyse bütün milletlerin teamülleri yoluyla oluşurlar. İnsan hukuku iki türlü olabilir: yazılı veya yazılı olmayan. (...) Açıktır ki, jus gentium yazılı değildir ve bunun sonucu olarak, bütün yazılı sivil hukuklardan ve hatta tüm tebaaya uygulanan imparatorluk hukukundan dahi farklılaşır. Bunun da ötesinde, yazılı olmayan hukuk teamüllerle oluşur, ve eğer sadece belli bir milletin teamülüyle ortaya çıkmış ve sadece bu milletin davranışları üzerinde bağlayıcı ise, buna sivil hukuk da denilebilir; ancak diğer yandan, eğer bütün milletlerin teamülleriyle oluşmuş ve hepsi üzerinde bağlayıcı ise, bize göre, doğru isimlendirme jus gentium olacaktır. Bu ikinci sistem, dolayısıyla, doğal hukuktan farklılaşır çünkü doğadan ziyade teamüle dayanmaktadır; ve aynı şekilde, yukarıda açıklandığı üzere, kaynağı, temeli ve evrensel uygulanması konularında, sivil hukuktan da farklılaşır."[152]

Böylece Suárez, titiz bir biçimde daha sonra uluslararası hukuka dönüşecek olan jus gentiumu hem doğal hukuktan hem de sivil hukuktan ayrıştırır. Düşünür, düşüncelerine kanıt olarak çeşitli örnekler ortaya koymayı da ihmal etmez. Örneğin elçilerin dokunulmazlığına ve güvenliğine ilişkin teamül kuralı doğal hukuktan doğan bir zorunluluğun sonucu olamaz zira herhangi bir toplumun bu kuralı çiğnemesi

[151] Suárez, De Legibus, XIX; Scott (n 72) 344-345; Vanderpol (n 149) 501-502.

[152] Suárez, De Legibus, XIX; Scott (n 72) 345; Vanderpol (n 149) 502-503.

mümkün olabilir, veya bu türden elçileri ülkelerinde istemiyor olabilirler. Bu tür kuralların ihlali *jus gentiumun* ihlalini oluştursa da, doğal hukuka verilen bir zarar söz konusu değildir. Diğer bir örnek ise sözleşme veya ticari anlaşmalara ilişkin olabilir -ki bu türden bir anlaşmada üç ayrı faktör devreye girmektedir. İlki, sözleşmeni yapılmasına ilişkin belli yöntemlere dairdir ve bu konu sivil hukukun alanına girer. İkinin faktör yapılmasının ardından sözleşmeye uyulmasına ilişkindir -ki bu konu da açıkça doğal hukukun alanına girer. Üçüncü faktör ise, aktif bir şekilde düşman olmayan veya düşman olan yabancılarla ticari sözleşme yapma serbestliklerine ilişkindir. Bu serbestlik, *jus gentium* kaynaklıdır; zira doğal hukukta var olan bir zorunluluk mevcut değildir; zira bir devletin izole olması veya, herhangi bir düşmanlık olmasa bile, diğer bir devletle ticari ilişki kurmayı reddetmesi mümkündür; ancak *jus gentiuma* göre ticari ilişkiler serbest olmalıdır ve makul bir sebep olmaksızın bu türden ilişkilerin yasaklanması, bu hukuk sisteminin ihlalini oluşturur.[153]

3. *Jus gentium vs. jus gentium*

İspanyol düşünür, açıklamalarının bu kısmında, *jus gentium*un kullanım şekillerinden yola çıkarak önemli bir ayrım noktasına varacaktır:

> *"Bu noktanın daha net anlaşılması için, belli bir konunun jus gentiuma iki yoldan biri ile konu olabileceğini eklemeliyim: birincisi, tüm farklı toplumların ve milletlerin birbirleriyle ilişkilerinde (inter se) izlemek zorunda oldukları hukuk temelinde; ikincisi, her bir şehrin (devletin) veya krallığın kendi sınırları içerisinde (intra se) izlemek zorunda oldukları hukuk kuralları bütününde, ancak bu ikincisine de jus gentium denilmiştir çünkü benzer ve genel kabul görmüşlerdir.*
>
> *Birinci yorum, benim düşünceme göre, sivil hukuktan farklı olması nedeniyle, mevcut jus gentiuma daha uygun bir karşılık olarak görünmektedir. Yukarıda, elçiliklere ve ticari uygulamalara ilişkin verilen örnekler de birinci tanıma uygun düşmektedir."*[154]

Suárez, *jus gentium*a -ve artık net bir şekilde uluslararası hukuka- dair verdiği örnekleri geliştirir. Ona göre, savaş hukuku, kölelik, barış andlaşmaları ve ateşkesler de uluslararası hukukun/*jus gentium*un alanına girer. Peki halklar arası *jus gentium*un varlık sebebi nedir?:

> *"Böyle bir hukuk bölümünün var olmasının akli temeli, insan ırkının, ne kadar farklı toplumlara veya krallıklara bölünmüş olursa olsun, her zaman belli bir birliği, sadece tür olarak değil, aynı zamanda, karşılıklı sevgi ve merhamete ilişkin, herkese uygulanan ve hatta tüm milletlerden yabancılara dahi uygulanan bir doğal kaideden kaynaklanan ahlaki ve siyasi bir birliği koruması gerçeğinden ileri gelmektedir. Dolayısıyla, her ne kadar bir egemen devlet, respublica veya krallık kendi içinde, kendi üyelerinden oluşan, eksiksiz bir toplum oluştursa da, buna rağmen, bu devletlerden her biri, aynı zamanda, belli bir anlamda, insan ırkının bütününe karşılık gelen, evrensel toplumun bir üyesidirler; zira, hiçbir zaman,*

153 Suárez, De Legibus, XIX; Scott (n 72) 346-347; Vanderpol (n 149) 503-505.

154 Suárez, De Legibus, XIX; Scott (n 72) 347-348; Vanderpol (n 149) 505.

bu devletlerin, kendilerinin daha fazla refaha kavuşması ve avantajına olduğu zamanlarda olabileceği gibi, aynı zamanda manevi ihtiyaç veya gereklilik zamanlarında da, karşılıklı yardım, işbirliği ve etkileşime ihtiyaç duymadan, tamamen kendilerine yeter bir şekilde ayakta durmaları mümkün değildir. Bu gerçek, tecrübelerle açıkça kendisini gösterir.

Bu gerekçelerle, bu tür topluluklar, bu türden işbirliği ve etkileşimlerini doğru bir şekilde sürdürmek adına bir çeşit hukuk sistemine ihtiyaç duyarlar; ve her ne kadar, bu rehberlik büyük oranda doğal akılla sağlansa da, (doğal hukuk) tüm konulara ilişkin yeterli araçları ve doğrudan yöntemleri sağlamaz; dolayısıyla, belli hukuk kurallarının, bu milletlerin uygulamaları yoluyla açığa çıkarılması mümkündür. Nasıl ki, sadece bir devletin veya bir şehrin hukuku teamül yoluyla ortaya çıkar; aynı şekilde, bir bütün olarak insan ırkı arasında, hukukun milletlerin yerleşik davranışlarıyla ortaya çıkması mümkün olmuştur. (...)

İkinci tür jus gentium (sivil hukuk - MEB) *kendiliğinden ve doğrudan bütün insanlığı ilgilendirmeyen birtakım emirler, adetler ve yaşam şekillerinden oluşurlar; aynı şekilde, nihai amaçları da, bütün milletlerin birbirine saygı dahilinde uyumlu bir işbirliği ve etkileşim içerisinde olmaları değildir. Bunun aksine, bu adetler, her bir devletin kendi içinde, halihazırda kurulmuş hukuk sistemine uygun bir şekilde oluşturulurlar."*[155]

4. *Jus gentium*un Doğal Hukuktan Ayrılması ve Değiştirilmesi

Buraya kadar yapılan açıklamalar, *jus gentium*u doğal hukuktan ayırırken, kendi içinde de uluslararası hukuku oluşturan *jus gentium* ve sivil hukuk biçimine dönüşecek *jus gentium* şeklinde ikili bir ayrıma işaret etmektedir. Cevaplanması gereken bir diğer sorun ise, tüm milletlerde ortak olan bir hukuk olarak *jus gentium*un, doğal hukuktan ne şekilde ayrılacağıdır. Suárez'e göre uluslararası hukuka karşılık gelen *jus gentium*, basitçe, tüm dünya milletleleri arasında yayılma ve karşılıklı taklitle gelişen adet ve geleneklerin ürünüdür. Bu kuralların doğayla öylesine yakın ilişkileri vardır ve bütün milletlere bireysel veya topluluk halinde öyle uyum gösterirler ki, neredeyse doğal bir süreçle yayılma gösterirler. Dolayısıyla yazılı şekilde ortaya çıkmazlar zira bir yasama organı tarafından dikte edilmezler; bunun aksine, uygulama yoluyla güçlenirler.

Burada düşünür doğal hukukla *jus gentium* arasındaki diğer bir farka daha işaret etmektedir: Doğal hukuk sadece iyi eylemleri tanımlamakla kalmaz; aynı zamanda hiçbir şekilde tolerans göstermeksizin kötü eylemleri de yasaklar. Öte yandan *jus gentium* -ki düşünür her iki türü için de bunun geçerli olduğunu ifade eder- insanlığın kırılgan karakteri, ticaret işleri gibi, tüm milletlerin rıza gösterdiği birtakım konularda, bazı kötü eylemlere göz yummak zorunda kalabilmektedir.

*Jus gentium*un doğal hukuktan farklılaştığı önemli bir nokta ise, insanların rızalarına bağımlı olması nedeniyle *jus gentium*un değişebilmesi mümkün iken, doğal hukukun her şart altında aynı kalmasıdır. *Jus gentium*un yasakladığı şeyler kendiliğinden kötü

[155] Suárez, De Legibus, XIX; Scott (n 72) 348-349; Vanderpol (n 149) 506-507.

olmak zorunda değildir zira bu hukukun emirleri, doğal ilkelerden yapılan gerekli ve kesin çıkarımlar değildir ve ayrıca *jus gentium*dan doğan yükümlülükler de sadece insan aklının ürünü olmayıp, kaynaklarını genel bir teamülde bulurlar. Bunun sonucu olarak, yeterli yetkiye sahip olanlar tarafından değiştirilmeleri mümkündür.

Eğer iç hukukları ilgilendiren anlamda *jus gentium*dan bahsediliyorsa, bunun bir krallık veya devlet içerisinde değiştirilmesi mümkündür zira sadece bu krallığı veya devleti ilgilendirir. Diğerlerinin rıza göstermelerine ihtiyaç yoktur. Ancak uluslararası hukuka karşılık gelen *jus gentium* söz konusu olduğunda, bu kuralların değiştirilmesi, tüm milletlerde ortak bir hukuku içermesi ve hepsinin ortak yetkisiyle ortaya çıkmış olmaları dolayısıyla daha zordur ve kaldırılmaları, hatta bir parçalarının değiştirilmesi, evrensel rıza olmadan mümkün değildir. Yine de, tüm devletlerin değişiklik konusunda anlaşması veya uluslararası hukukun yerleşik bir kuralına aykırı bir teamülün ortaya çıkması ve uygulanarak üstün gelmesi hallerinde bahse konu bir kuralın değişmesine engel yoktur. Böylece sivil hukukla, *jus gentium* (uluslararası hukuk) arasında bir fark daha ortaya çıkmış olur: sivil hukuk bütünüyle değiştirebilirken -zira bireylere ilişkin kurallar içerirler ve tümden değişime açıktırlar-, *jus gentium* ancak kısmen değiştirilebilir.[156]

C. Hugo Grotius

Modern Devletler Hukuku bilimi, ileride "uluslararası hukukun kurucusu" olarak anılacak olan Grotius'un[157] 1625 yılında yayınlanan "*De Jure Belli ac Pacis Libri*

[156] Suárez, De Legibus, XX; Scott (n 72) 351-357; Vanderpol (n 149) 508-513.

[157] Grotius, 10 Nisan 1583'te, Hollanda'nın Delft şehrinde dünyaya gelir. Hukukçu kimliğinin yanında, siyasetçi ve devlet adamı, ilahiyatçı ve şair olarak da tanınmaktadır. Hem baba hem de anne tarafından aristokrat ve eğitimli bir aileye mensuptur. Henüz 8 yaşındayken Latince şiirler yazmaya başlar. Leyden Üniversitesi'ne kaydolur ve filoloji eğitimi yanında matematik ve fizik gibi dersler de alarak on dört yaşında mezun olur. 1598'de Fransa kralı IV. Henri'ye elçi olarak giden Johan van Oldenbarnevelt'e eşlik eder. Heyetle görüşmesi sırasında Fransa kralı IV. Henry, kendisine "Hollanda mucizesi" diye hitap eder. Aynı dönemde, Orléans Üniversitesi'nde hukuk doktoru sıfatını kazanır. Aynı yıl yayımladığı Pontifex Romanus (Roma Başrahibi), altı monologdan oluşan bir siyasal durum değerlendirmesidir. Genç Grotius, 1599 yılında Lahey'de yemin ederek avukatlık mesleğine adım atmıştır. 1601'de, devletin resmî tarih yazarlığına getirilmiş; özellikle Felemenk Cumhuriyeti'nin İspanya'ya karşı ayaklanmasını anlatan bir çalışma hazırlaması istenmiştir. Romalı Tarihçi Tacitus'un üslûbuyla yazdığı *Annales et historiae de rebus Belgicis*'e (Belçika Üzerine Araştırmalar ve Kronikler) aynı yıl başlamıştır. Dilbilim ve şiir alanlarında da pek çok ürün vermiştir. 1601 yılında, Doğu Hindistan Şirketi donanmasının bir Portekiz gemisine el koyması olayı üzerine, 1604 yılında kendisinden mütalaa yazması istenmiştir ve Grotius'un ünü gittikçe yayılır. 1607 yılında, Holland, Zeeland ve West-Friesland'dan sorumlu başsavcılık görevine getirilmiştir. 1613 yılında ise, Birleşik Hollanda'nın başsavcılığı görevine atanmıştır. Söz konusu dönemde, Hollanda, Leyden Üniversitesi'nin iki ayrı profesörünün önderliğinde, iki temel dini ekol arasında bölünmüştü: Franciscus Gomarus önderliğinde Kalvenistler ve üniversite rektörü Jacob Arminius önderliğinde Arminiusçular. Grotius, bu çatışmada Arminiusçuların safında yer almıştır. Kader nosyonu üzerine çıkan bu tartışma, zaman içinde Hollând Eyaleti ile Felemenk Millet Meclisi'nin vali Maurits önderliğindeki katı Kalvenci çoğunluğu arasında bir çatışmaya dönüşmüştü. Hıristiyanlar arasında sürekli barış ve birliği savunmuş olan Grotius, eyalet hukuk temsilcisi (Landsadvocaat) Johan van Oldenbarnevelt'in etkisi altında kalmıştır. 1613'te Hollând meclisinin isteğiyle, meclisin kilise politikası lehinde ateşli bir savunma yazdı. Maurits, 1618'de Grotius ve Oldenbarnevelt ile birlikte muhalefet liderlerini tutuklattı. Oldenbarnevelt vatana ihanet suçuyla idam edildi. Grotius ise ömür boyu hapse mahkûm edilerek Loevestein Şatosu'na kapatıldı. 23 Mart 1621'de kendisi için getirilen kitap sandığının içinde, eşinin de yardımıyla, hapisten kaçırıldı ve önce Belçika'nın Antwerp şehrine, daha sonra da Paris'e geçti. Grotius 1625'te Paris'te, en önemli eseri olan De Jure Belli Ac Pacis'i yayımladı. Sonraki dönemde önce kısa bir süreliğine Holland'a, sonra Almanya'ya yerleşti ve bir dönem İsveç'in Paris büyükelçiliği görevini yürüttü. Almanya'nın Rostock kentinde 1645 yılında öldü; Delft'e gömüldü.
Grotius'un, denizlerin serbestliğine ilişkin bilinen eseri *Mare Liberum* (Serbest Deniz), düşünürün özel avukatlık yaptığı dönemde yazdığı *De Jure Praedae Commentarius* (Ganimet Hukuku üzerine Yorum) adlı eserin bir kısmını ihtiva eder.

Tres" eseriyle başlatılır zira, her ne kadar kendisinden önce de Devletler Hukuku'nun farklı branşlarıyla ilgili eserler veren yazarlar olsa da, ayrı bir hukuk sistemi Uluslararası Hukuku tam anlamıyla ortaya koyan ilk eserdir.[158] Grotius da, eserinin girişinde - *Prolegomena*- savaş hukuku üzerine yazan düşünürlerden Vitoria dışında, özellikle Balthazar Ayala ve Alberico Gentili'nin isimlerine dikkat çekmektedir.[159] Esasında, Grotius da, kendisinden öncekiler gibi bir savaş hukuku kitabı yazmak niyetiyle eserine başlamıştır ancak çalışma sona erdiğinde sistemli bir uluslararası hukuk eseri ortaya çıkar.[160] Grotius'un *magnum opus*u üç farklı kitaptan oluşmaktadır. İlk kitapta hukukun kaynağı ve doğal hukukla birlikte diğer hukuk türleri, haklı savaş meselesi, egemenliğin doğası gibi meseleler ele alınmaktadır. İkinci kitap, mülkiyet haklarının kaynağı, doğası ve içeriği, haksız eylemlere verilecek cezalar veya onarım yöntemleri, andlaşmaların yerine getirilmesi gibi hususlarla ilgilenilir. Üçüncü kitap ise, savaş hukukuna ilişkindir. Bu bölümde, haklı savaşa ilişkin ilkelerin açıklanmasının yanında, savaşın sınırlarının ilişkin sorunlar ve barış andlaşmalarını yapılması ve yorumlanması konuları ele alınır.[161]

De Jure Praedae 1604-1605 yıllarında yazılmış olsa da, tam halinin baskısı 1864 yılında keşfedilmiştir. Portekiz'in Doğu Hindistan adalarında ticareti tekeline alma çabalarına karşılık, 25 Şubat 1603 tarihinde, Grotius'un da kuzenlerinden olan Amiral van Heemskerck, *Santa Caterina* adlı Portekiz gemisine Japonya dönüşünde el koyar. Portekiz, bu davranışa karşılık bazı yaptırımlara başvurur. Bunun üzerine, Doğu Hindistan Ticaret Şirketi (Verenigte Oostindische Compagnie), Grotius'u, uluslararası hukuk bağlamında olayın hukuka uygunluğuna dair bir rapor hazırlaması için vekil olarak tayin eder.
Grotius, yazdığı eserde, Vitoria'yla benzer şekilde, serbest ticaret hakkını savunur ve herkesin kendini koruma hakkı, doğal hukukun bir gereğidir. Denizlere açılma ve diğer milletlerle ticaret yapma hakkının engellenmesi, bu olayda Portekiz tarafından yapıldığı gibi, bir deniz haydutluğu faaliyetidir ve uygun bir şekilde cevaplandırılabilir. Genelde cezalandırma yetkisi egemenliği kullanana aittir ancak açık deniz kimsenin egemenlik alanı olmadığına göre, buradaki cezalandırmaya müdahale edecek kamu otoritesi de bulunmaz. Düşünür, açık denizlerin insanlığın tümünün ortak malı olduğu tezini de, serbest ticaretin lehine olarak ortaya sürmüş olur ve Portekiz'in gemisine el konulmasının meşruluğunu savunur. Açık denizlerin serbestliğine ilişkin önemli bilgiler içeren 12. Bölüm, Doğu Hindistan Ticaret Şirketi'nin talebi üzerine ayrı bir eser olarak *Mare Liberum* başlığıyla 1609 yılında yayınlanacaktır.Ayrıca "*De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*" dışında Grotius'un genç yaşında başladığı ve Romalı Tarihçi Tacitus'un üslûbuyla yazdığı *Annales et historiae de rebus Belgicis*'e (Belçika Üzerine Araştırmalar ve Kronikler) eseri 1657 yılında yayımlanmıştır. Grotius, 1636–37 yıllarında *Historia Gothorum, Vandalorum et Langobardom* (Gotlar, Vandallar ve Lombardlar Tarihi) adlı yapıtı üzerinde çalışmış ve ayrıca Tacitus'un yapıtlarını derlemiştir. Ayrıca, Grotius, teoloji üzerine, *De Veritate Religionis Christianae* (Hristiyanlık İnancının Doğruluğu Üzerine) ve *Defensei Fidei Catholicae* (Katolik İnancının Savunması) gibi eserler vermiştir. Bunların da dışında şiir ve tiyatro türünde yazdığı birçok eser bulunmaktadır.
Bu bölümde yararlanılan kaynaklar için bkz Jules Basdevant, 'Grotius', in Antoine Pillet (ed), Les Fondateurs du Droit International (V. Giard et E. Brière 1904) 127-155; William Rattigan, 'Hugo Grotius', in John Macdonell and Edward Manson (eds), Great Jurists of the World (Little Brown and Company 1914) 169-176; Ali Taşkın, 'Hugo Grotius' in Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (eds), Platon'dan Zizek'e Siyaset Felsefesi Tarihi (2. Bası, Doğu-Batı Yayınları 2014) 197-199; Hakkı Hakan Erkiner, 'Uluslararası Hukuk Düşüncesinde Klasik Öğretinin Kuruluşu: Hugo Grotius ve Post-Grotien Yazarlar Samuel Von Pufendorf, Richard Zouche, Cornelius Van Bynkershoek ve Samuel Rachel'e İlişkin İnceleme ve Değerlendirme' (2012) 18(1) Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi – Hukuk Araştırmaları Dergisi 3, 7-10; Firdes Şeyda Türkay Kahraman, 'Hugo Grotius Anlayışının Uluslararası Uyuşmazlıkların Çözüm Yollarına Etkileri' (2009) 25(2) Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi 925-947; Stefan Kadelbach, 'Hugo Grotius: On the Conquest of Utopia by Systematic Reasoning' in Stefan Kadelbach ve diğerleri (eds) System, Order, and International Law (Oxford University Press 2017) 136-138.

158 Lassa Oppenheim, International Law - A Treatise - Vol I. Peace (Longmans, Green and Co. 1905) 76.

159 Hugo Grotius, 'De Jure Belli ac Pacis Libri Tres - Volume II' in James Brown Scott (ed), The Classics of International Law (The Clarendon Press, 1925) 22-23.

160 Oppenheim (n 158) 77.

161 Grotius (n 159) 21-22.

1. Egemenlik ve Modern Siyaset Hukuku

Grotius, egemenlik teorisine katkı sunar ancak bunu bir siyasetbilimci olarak değil, hukukçu olarak yapmaktadır. Amacı, okuyucuyu iktidarın niteliği hakkında aydınlatmak değil, iktidarı hukukla doğrulamaktır. Böylece Grotius, egemenlik kavramını ele alarak, bu kavramdan yola çıkmak suretiyle modern hukuki yapıyı bütünüyle inşa etmektedir.[162] Hollandalı düşünüre göre, insan hem emreden hem de uyan bir yapıdadır. İnsan sosyal yapıdadır ve dolayısıyla bu sosyallik kendi aralarında birtakım düzenlemeleri gerektirir. Bu düzenlemeler de toplulukların ihtiyaç duyacakları hukuksal norm ve ilkelerin sonucu olarak ortaya çıkar. Hukuk ve onun kurallarını belirlediği yönetim olmaksızın hiçbir toplum olmayacağı gibi, insanların meydana getirdiği bir yapılanma olan Devlet de, temelinde hukuk olmadan yürümez.[163] Grotius'a göre Devlet ise, özgür bireylerin haklarından faydalanmak ve ortak çıkarları için oluşturdukları eksiksiz bir topluluktur.[164]

Düşünür, egemenlik kuramı üzerinde, Bodin'in izlerini takip etmektedir: egemen güç, eylemleri ve kararları başka hiç kimsenin kontrolüne tabi olmayan ve dolayısıyla başka hiçbir kimsenin iradesiyle bu eylemlerin geçersiz kılınamayacağı güçtür. Grotius, egemen gücün kendisinin bu kararları değiştirebileceğini ifade ettikten sonra, süreklilik ilkesine vurgu yaparak, egemenin varisinin de bu yetkiye sahip olduğunu zira başka bir gücü değil aynı gücü kullandığını ifade eder. Gücün konusu ortak/genel veya özel olabilir. Nasıl ki vücut bir bütündür/ortak alandır, göz ise görme gücünün özel bir öznesidir; devlet de, eksiksiz topluluk olarak egemenliğin ortak öznesidir. Özel özneler ise, her bir milletin hukukuna ve teamüllerine göre bir veya birden fazla kişilerdir.[165] Bir diğer ihtimalde ise, birden fazla devletin, konfederasyon altında bir araya gelmesi durumudur -ki bu durumda, bu üye devletlerden her biri "eksiksiz devlet" statülerini koruyamazlar.[166]

Grotius'un, egemenlik kuramıyla mülkiyet arasında ilişki kurduğu görülmektedir. Yazara göre, egemenlik hükümdarın sahibi olduğu bir şeydir. Dolayısıyla, meşru bir savaşta kişilere ait zenginliklere sahip olunabileceği gibi, sivil mülkiyet ya da her türlü güçten bağımsızca devleti yönetme hakkı da elde edilebilir. Böylece, iktidar da, her türlü mülkiyet gibi devredilebilir bir kavram olarak düşünülmektedir.[167] "*Bununla birlikte, bir halk devredildiğinde, bu durum, açıkçası, bireylerin devri olmayıp, bunların toplum halinde tümünü sürekli olarak yönetme hakkının devridir.*"[168]

---

162 Mairet (n 1) 235-236.

163 Taşkın (n 157) 204.

164 Grotius (n 159) 44.

165 Ibid 102-103.

166 Ibid 103.

167 Mairet (n 1) 237.

168 Grotius (n 159) 116.

2. *Jus naturae vs. jus gentium*

Grotius, dönemine uygun olarak düşüncelerini doğal hukuk üzerine inşa etmektedir zira amacı, sonsuz, değişmez ve Devletlerin her birinin özel rızalarından bağımsız bir Devletler Hukuku kurallar bütünü oluşturmaktır. Vitoria'da da görüleceği üzere, Grotius'tan çok öncesinde, insan yaratısı hukuk ya da pozitif hukuk denilebilecek hukukun üzerinde kaynağı insan aklında bulunabilecek bir doğal hukuk düşüncesi mevcuttu. Grotius ise bu geçmişten gelen doğal hukuka ilişkin birikime muazzam bir katkı sunacaktır.[169]

Grotius da, yukarıda Aquinolu Tommaso'da ifade edildiği gibi, doğal hukuk ve tanrısal hukuk arasında açık bir ayrım yapmaktadır. Öyle ki, düşünüre göre, doğal hukuk değiştirilemez ve hatta Tanrı tarafından dahi değiştirilemez. Tanrı'nın gücü ölçülemez olsa da, onun da değiştiremeyeceği şeyler vardır. Nasıl ki, Tanrı, iki kere ikinin dört etmesini engelleyemez; öyle de doğası gereği kötü olanın kötü olmamasını sağlayamaz.[170] Grotius'a göre, Tanrı hiç olmasaydı dahi, doğal hukuk tam ve eksiksiz bir biçimde var olurdu.[171]

Grotius'un kurucusu olduğu günümüz Uluslararası Hukuk sistemi, doğal hukuk teorisine çok şey borçludur. Bilindiği üzere, özellikle klasik pozitivistler için, uluslararası hukuk saf bir biçimde Devletlerin iradesine bağlıdır ve yalnızca temel iki kaynağı bulunmaktadır: uluslararası andlaşmalar ve devletlerarasında gelişen teamül kuralları. Grotius da devletlerin davranışlarını yönlendiren birtakım teamül kurallarının farkındaydı. Ancak düşünür bilinçli bir şekilde doğal hukuktan süzüldüğünü düşündüğü kuralları bunlardan ayrı tutmuştur. Dolayısıyla Grotius, doğal Devletler Hukuku ve teamüle dayanan Devletler Hukuku arasında ayrım yapar -ki bu ikincisini "iradi Devletler Hukuku" olarak adlandırmaktadır. Her ne kadar Grotius'un hedefinde doğal Devletler Hukuku yer alsa ve buna dair kuralları ortaya dökmeye çabalasa da; diğer yandan iradeye daha az önem verse de tamamen göz ardı etmez ve farklı konulara ilişkin Devletlerin iradi kurallarına da yer verir.[172]

İradeye dayanan hukuka dair Grotius'un ikili bir ayrıma daha yer verdiği görülmektedir: İbraniler gibi bazı insanlara özel olarak verilen veya bütün insanlar için vazedilen Tanrı buyruklarını içeren tanrısal iradi hukuk (*jus voluntarium divinum*) ve insan iradi hukuku (*jus voluntarium humanum*). İnsan hukuku içinde en başta *jus civile* gelir ve kamu gücünden kaynaklanan ve devlet yönetimine dayanan bir hukuka işaret eder. Bunun dışında Grotius'a göre iki çeşit daha insan hukuku vardır -ki bunlardan biri *jus civile*den daha dar, diğeri daha geniştir. Bunlardan ilki daha

169 Oppenheim (n 158) 79-80.

170 Grotius (n 159) 40.

171 Stephen J. Neff, Justice Among Nations - A History of International Law (Harward University Press 2014) 160.

172 Oppenheim (n 158) 80.

dar çerçeveli olan ve kamu gücüne dayanmayan babanın oğluna veya bir efendinin kölesine emirleridir.[173]

*Jus civile*den daha geniş kapsamlı hukuk ise, iradi Devletler Hukuku veya *jus gentium*dur. Bu hukuk türü, bağlayıcı karakterini bütün milletlerin veya birçok milletlerin iradeleri yoluyla kazanmaktadır. Grotius, "birçok millet" demesinin sebebini, doğal hukuk dışında -ki çoğu zaman bu da *jus gentium* olarak anılır dertüm milletlerde ortak bir hukuk bulmanın zor olmasıyla açıklamaktadır. Bu noktada üçüncü kitapta açıklayacağı savaş esirliği müessesine referansla, Dünya'nın bir yerinde geçerli olan uluslararası hukuk kurallarının sıklıkla diğer bir yerde geçerli olmadığını ifade etmektedir. Düşünür *jus gentium*a, yazılı olmayan *jus civile*de olduğu gibi, teamül niteliğindeki uygulama ve uzman görüşlerinden ulaşılabileceğini belirtir. Dolayısıyla *jus gentium,* zaman ve uygulamanın ürünüdür.[174]

Grotius, *Prolegomena*'da Devletler Hukuku'na dair bir açıklama getirmektedir: "(...) *ancak, nasıl ki her bir Devletin hukuku, o Devletin çıkarlarına uygun olarak yapılır; aynı şekilde, karşılıklı rıza ile bazı hukuk kurallarının tüm Devletler veya birçok Devlet arasında ortaya çıkabilmesi mümkündür ve bu yolla oluşan hukuk sadece belli Devletlerin değil, aksine bunların oluşturduğu büyük topluluğun çıkarına olacaktır."*[175]

Yukarıda yer verilen yirminci yüzyılın başında Oppenheim'ın yaptığı ayrıma[176] uygun bir şekilde, uluslararası hukuk yazarı Degan, Grotius'un, *Prolegomena*'nın ilk satırlarında teamülü, kişiler arasında yapılan zımni anlaşmalarla birlikte saymasından yola çıkarak, iradeye dayanan Devletler Hukuku'ndan bahsederken düşünürün aklında, bütün Devletlerin veya birçok Devletin zımni rızalarına dayanan teamül hukukunun yer aldığı çıkarımını yapmaktadır.[177] Neff ise, Grotius'un teamülü tek taraflı iradeye dayanan bir işlem olarak nitelendirdiğini ve dolayısıyla karşılıklı rızaya dayanan Devletler Hukuku alanında teamülü bir kaynak olarak görmediğini yazmaktadır.[178] Bunun ötesinde, Degan, Devletler veya hükümdarlar arasında yapılan andlaşmaları ise düşünürün iradeye dayanan Devletler Hukukuna dahil etmesinin muhtemel olmadığını zira Grotius düşüncesinde, herkesin sözlerini yerine getirmesinin iradi hukuka değil doğal hukuka dayandığını ifade etmektedir.[179]

Doğal hukukun kanıtlanması sorununa Grotius'un bulduğu çözüm, eski düşünürlerin, şairlerin, tarihçilerin ve hatiplerin düşüncelerinden yararlanmak şeklindedir. Bunlardan her biri kendi hizbine, amacına veya konuya göre yorum

[173] Grotius (n 159) 44.

[174] Ibid 44.

[175] Ibid 15.

[176] Oppenheim (n 158) 80.

[177] Degan (n 93) 27-28.

[178] Neff (n 171) 161.

[179] Degan (n 93) 28.

yapmaları dolayısıyla güvenilmez gibi görünseler de, farklı zamanlarda ve farklı yerlerde aynı şey üzerinde uzlaşılma sağlanmışsa, bu tür yorumlar ya doğanın ilkelerinden süzülmüşlerdir ya da ortak rızanın ürünüdürler. Dolayısıyla da ya doğal hukuka ya da *jus gentium*a işaret ederler. Şüphesiz bu iki hukuk türü arasındaki ayrım düşünürlerin ifadelerinde yapılmayacaktır -zira çoğunlukla bunlar *jus naturae* ve *jus gentium*u birbirine karıştırırlar- bunun yerine konunun niteliğinden çıkarılacaktır. Kesin bir mantık sürecinden süzülemeyen ancak her yerde görülebilen birtakım kurallar, kaynağını mutlaka özgür insan iradesinde bulmaktadır.[180]

Grotius'un kullandığı bağlamda *jus gentium*, Roma Hukuku'nda yer alan veya Aquinolu Tommaso'nun işaret ettiği *jus gentium*dan farklıdır. Zira Roma Hukuku'nda *jus gentium*un evrensel nitelikteki bir takım hukuk kurallarından müteşekkil olduğu düşünülüyordu, dolayısıyla bir anlamda Grotius'un *jus naturae* olarak nitelendirdiği kurallara karşılık gelmekteydi. Grotius düşüncesinde ve günümüze kadar ulaşan bağlamda ise *jus gentium* bir kamu hukuku dalı olarak, Devletlerin rıza gösterdiği ve aralarındaki ilişkileri düzenleyen kurallardır.[181]

Grotius sonrasındaki dönemde, uluslararası hukuk üzerine yazan düşünürler üç ayrı grupta ele alınabilir. Bunlardan ilki, Devletler arasındaki andlaşmalara ve teamül kurallarına daha az önem veren ve Devletler Hukuku'nu değişmez birtakım doğal hukuk kuralları üzerine inşa eden, Pufendorf, Thomasius gibi yazarların temsil ettiği Naturalistlerdir. Diğer bir grup ise, ilk grubun tam zıddı bir yöne evrilen, uluslararası hukuk sistemini değişmez birtakım kurallardan arındırarak Devletlerin iradelerine ve bu iradelerle oluşturulan andlaşma ve teamül kurallarına indirgeyen Pozitivistlerdir. Bu grupta, Rachel ve Textor gibi Alman yazarların yanında, Bynkershoek, von Martens ve Moser gibi hukukçular sayılabilir. Üçüncü grup ise uluslararası hukukta Grotiusçular ya da Grotienler olarak adlandırılan ve hem doğal hukuka hem de iradi hukuka eşit önem veren -ki bu noktada Grotius'tan da ayrılırlar- uluslararası hukuk düşünürleridir. Bu grubun en önemli temsilcileri Alman hukukçu Wolff ve Fransız hukukçu Vattel'dir.[182] Ondokuzuncu yüzyılın pozitivistlerin baskınlığıyla geçmesinin ardından, yirminci yüzyılın ilk yarısında özellikle Lauterpacht'ın ve kısmen Verdross'un başını çektiği yeni nesil hukukçular, doğal hukukla Devletlerin iradelerini uzlaştıran bir yöntemle, Grotiusçu geleneği yeniden canlandıracaklardır.

3. Savaş Hukuku

Grotius, *De Jure Belli ac Pacis* eserinin birinci kitabının başında, farklı *jus civile* altında yaşayan toplumlar arasındaki uyuşmazlıkların ya savaş ya da barış zamanlarına ilişkin olduğunu ifade eder ve eserinin kapsamını önce savaş sonra

[180] Grotius (n 159) 23-24.

[181] Degan (n 93) 28.

[182] Oppenheim (n 158) 82-87.

da barış dönemlerindeki uyuşmazlıkların ele alınması olarak açıklar. Yazar, savaşı, Cicero'dan yararlanarak, "güç kullanmak yoluyla çekişme durumu" olarak tanımlamaktadır.[183] Birinci kitabın ikinci bölümü, savaş açmanın meşru olduğu herhangi bir durum olup olmadığıyla ilgilenmektedir. Grotius, sırasıyla doğal hukuka, iradi *jus gentium*a ve Tanrısal hukuka göre bu soruyu inceler ve savaşın doğada var olduğunu ve doğal hukuka aykırı olmadığı sonucuna varır.[184] Öte yandan, toplumlar arasında zaman zaman savaşa başvurulması dolayısıyla iradeye dayanan uluslararası hukukta da savaşın yeri vardır.[185] Yine, kutsal metinlerden ve teologlardan yaptığı alıntılarla Tanrısal hukukta da savaşın tümüyle yasaklanmadığını ortaya koyar.[186]

Birinci kitabın üçüncü bölümünde savaş türleri arasındaki ayrım ve egemenlik kavramı incelenmiştir. Grotius, kamusal savaş, özel savaş ve karma savaş şeklinde üçlü ayrıma yer verir -ki bunlardan ilki, iki egemen yapı arasında yapılan savaşı, ikincisi özel kişiler arasında yapılan savaşı ve sonuncu bir egemenle bir özel kişi arasında yapılan savaşı niteler.[187] Özel hukuk, meşru müdafaanın bizatihi kabul edildiği doğal hukuka göre yasak değildir. Yargı yolunun var olduğu durumlarda özel savaş kabul görmese de, böyle bir yol yoksa veya başvurma olacağı ortadan kalkmışsa savaşa başvurmak meşrudur. Yine Tanrısal hukukta da, iradi *jus gentium*da da, özel savaş her durumda yasaklanmamıştır.[188]

Kamusal savaşlar ya *jus gentium* bağlamında resmi ya da daha az resmi olan savaşlardır. Grotius, resmi ifadesiyle hukuka uygunluğu kastettiğini ifade eder -ki bunun da iki şartı vardır: Birincisi; savaşan tarafların her ikisi de egemen iradeye sahip olmalıdır ve ikincisi de, savaş belli formalitelere uygun yapılmalıdır. Daha az resmi olan savaşlar ise, ya bu formaliteleri karşılamaz, veya özel kişilere karşı yapılır ya da tam egemen olmayan bir yönetici eliyle başlatılır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, egemen güç, davranışları başka kimsenin kontrolünde olmayan güce karşılık gelir.[189]

Kendisinden önce gelen Ortaçağ düşünürlerini izleyerek, Grotius da, okuyucuya haklı savaşa dair şartlar sunmaktadır. *De Jure Belli ac Pacis*in ikinci kitabı, haklı savaş konusuna ayrılmıştır. Buna göre, doğal hukuk bağlamında haklı savaşın gerekçeleri üç tanedir: savunma, malların geri kazanılması ve cezalandırma. Barışçıl metodların tükendiği yerde savaş başlar. Kişinin kendisini gelecek ve gelmekte olan bir tehlikeden koruması -tehlike içeren davranışı işleyen kimsenin niyetinden bağımsız olarak- doğal hakkıdır.[190] Bu türden bir savaş, ancak gerçek bir saldırının varlığı

183 Grotius (n 159) 33.

184 Ibid 54-56.

185 Ibid 57.

186 Ibid 57 vd.

187 Ibid 91.

188 Ibid 92-96.

189 Ibid 97 vd.

190 Ibid 172-173.

halinde meşrudur. Ayrıca, saldırının varlığına dair basit bir kanaat yeterli değildir; saldırının yakın ve kesin olması gerekir.[191] Grotius, Gentili'nin de savunduğu, komşu bir devletin -ilerde zarar verebileceği düşüncesiyle- gücünü zayıflatmak için yapılan savaşı meşru görmediğini belirtir.[192] Yabancı bir devlet tarafından işgal altında olan bir bölgeyi geri almak adına bir devletin savaş açması da, haklı savaşa dair ikinci gerekçeye örnek olarak verilebilir. Yine geçmişte verilmiş bir zararın onarımı için açılan savaş da bu kategoride kabul edilebilir. Ayrıca, geçmişte bir devletin yanlış davranışlarına yönelik cezalandırma da üçüncü kategoride kabul edilebilir.[193]

Grotius, İkinci Kitap'ın 22 ila 26. Bölümleri arasında, savaşların haklılık veya haksızlığına ilişkin düşüncelerine yer verir. Örneğin, bağımlı bir devlet veya bir kölenin özgürlüğünü kazanması için savaşa başvurması; bir halkı, iradelerine aykırı olarak ve onların yararına olduğunu iddia ederek hakimiyet altına almak için savaşma; ilk başta haklı bir sebebe dayanan bir savaşı kötü niyetle sürdürmeye devam etmek haksız savaş sebeplerine örnek olarak verilebilir. Savaşın haklılığı konusunda şüphenin varlığı halinde ya hiç savaşılmamalı, ya da en az zarar verecek şekilde savaşılmalıdır. Diğer yandan, kendi hakkı için savaşmak gibi, başkasının hakkı için de savaşmak meşrudur. Müttefike yardım etme ve bir tiranın halkına olan zulmünden ve baskısından o halkı kurtarmak için yapılan savaşlar da haklı savaştır.[194] Ortaçağ düşüncesiyle büyük uyumluluk içeren haklı savaş gerekçelerinin dışında, Grotius'un tiranın zulmünü önleme adına savaşa başvurulmasını meşru görmesi fikri, 20. yüzyılın ikinci yarısında "insancıl müdahale" doktrini olarak ortaya çıkmıştır. Buradaki haklı savaş sebebi, meşru müdafaa, kaybedilen malların geri alınması veya uğranılan zarardan dolayı cezalandırma kategorilerine girmez. Dolayısıyla burada söz konusu olan, Grotius'un insancıl kaygılarla bu türden bir müdahaleye cevaz vermesidir.[195]

Sonuç

"*Devletler Hukuku veya Uluslararası Hukuk, uygar devletlerin birbirleri arasındaki ilişkilerinde bağlayıcı olan birtakım davranış kuralları ve ilkeleri bütünü olarak tanımlanabilir. Uluslararası hukuk kuralları olarak tanımlanabilecek kurallara hem antik dönemde hem de orta çağ dünyasında rastlanabilir; zira insanların ortak yaşamlarını siyasal topluluklar olarak organize etmeye başlamasından beri, topluluklar arasındaki ilişkilerini düzenlemek için, her ne kadar tam manasıyla gelişmemiş olsalar da, belli başlı kurallar sistemine ihtiyaç duymuşlardır. Ancak hukuk biliminin bir branşı olan ve bizim uluslararası hukuk olarak bildiğimiz sistem kökeni yalnızca onaltı ve onyedinci yüzyıllara dayanan modern bir sistemdir zira kendine has karakterini, Reform ve Rönesans'ın mayasıyla şekillenmiş olan modern Avrupa devletler sisteminden almıştır.*"[196]

[191] Ibid 173-175.

[192] Ibid 184.

[193] Neff (n 171) 164-165.

[194] Erkiner, Uluslararası Hukuk Düşüncesinde Klasik Öğretinin Kuruluşu (n 157) 55-56.

[195] Neff (n 181) 164.

[196] James L. Brierly, The Law of Nations, (5th Ed, Oxford Unicersity Press 1955) 1.

Geçmiş yüzyılın önemli uluslararası hukukçularından biri olan Brierly, *The Law of Nations* adlı eserini yukarıdaki paragrafla başlatır. Uluslararası hukuk, modern devletin varlığından doğan türev bir sistemdir. Post-modern bir dönem ortaya çıkacaksa ve modern devletler bir dönüşüme uğrayacaksa, uluslararası hukukun da bunun neticesinde dönüşüme uğraması kaçınılmazdır. Modern anlamda uluslararası hukuk, devletler arasındaki ilişkileri düzenler.

Modernitenin siyaset bilimi açısından gelişimi iki farklı kaynaktan açıklanabilir: Bunlardan birisi olguları anlatan sosyolojik/tarihi düzlem ve ikincisi ise teorik düzlem. Bu çalışmada teorik açıklamalara yer verilmiştir. Düşünsel açıdan modern devleti anlamakta kullanılacak anahtar kavram egemenliktir. Egemenlik, siyasal iktidarın gücü kullanırken dayandığı meşruiyet ilişkisinin modern yorumuna verilen addır. İktidarın meşruiyeti için Orta Çağ'da dışsal ya da diğer deyişle Tanrısal ilkelere başvuruluyordu. Egemenlik kavramının zaman içindeki gelişimiyle birlikte bütünüyle bir dindışı siyaset anlayışını getirmesi sonucunda yasa ve uygulama tek elde birleşmiş ve bu ortaya çıkan yapı sürekli ve mutlak hale dönüşmüştür.

Bu dönüşümü ilk görenlerden biri Machiavelli'dir. Machiavelli, *Il Principe* adlı eserinde, dışardan bir gözle hükümdarlıkların kuruluşunu ve yıkılışını gözlemler. Yazar, bu eserinde olması gerekenle ilgilenmez. Böylece Orta Çağ siyaset düşüncesinin *a priori* yargılarından da kendini soyutlar. Meşruiyet siyasetle özdeşleştirilir. İktidarın elde kalmasını sağlayan uygulama, bu amaca hizmet ettiği ölçüde meşrudur. Bu bakımdan, ayrıca meşruiyet arayışına ihtiyaç yoktur.

Machiavelli, siyasal iktidarı hükümdarın bünyesinde toplamakla, gücün meşrulaştırılmasında süreklilik unsurunu öngörememiştir. Bu eksikliği ise Bodin giderecek ve yasa ve uygulama arasında yeni bir meşruiyet bağı kuracaktır. Bodin, *Les six livres de la Républiqıe* adlı eserinde devleti ailelerin ve bunlarda ortak olan şeylerin egemen erk tarafından yönetilmesiyle tanımlamıştır. Egemenlik devletin özünde vardır ve dolayısıyla devlet diğer topluluk biçimlerinden ayrılır. Bodin'e göre egemenlik mutlaktır, başka bir güç tarafından sınırlanamaz; süreklidir, devlet hükümdarın bedeninden soyutlanmıştır; birdir, bölünmez ve devredilmez.

Bodin, bir monarşi savunucusu olarak, egemenliği nihai noktada kullanandan ve bu kullanıcıyı da Tanrı'dan ayrıştıramadığı ölçüde, tabi hali de monarşi dışında düşünememiştir. Bu görüş laik devlet düşüncesine bir engeldi. Bu engeli aşma yolunda bir adımı bir teolog olan Suárez atacaktır. Düşünür, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* adlı eserinde, iki aşamalı yetkilendirme düşüncesiyle ortaya çıkar: siyasi iktidar, Tanrı tarafından öncelikle topluma verilmiştir -ki bu ilk yetkilendirmedir. Toplum bunu kullanma şekline kendisi karar verecektir. İster demokratik yapı devam ettirilir, isterse de bir monarka veya aristokrat yapıya devreder -ki bu da ikinci yetkilendirmedir. Böylece Yasa ve uygulama arasına halkı yerleştirerek sosyal sözleşme kuramını yetkinleştirir.

Dışsal meşruiyete ihtiyaç duymayan, meşruiyeti kendinden kaynaklanan bu yeni egemen yapıların her biri egemenliklerini içeride ve dışarda çeşitli biçimlerde gösterirler. Ortaya çıkan bu yeni modern devletler sistemi arasındaki ilişkiyi tanımlamak üzere bir kurallar bütününe ihtiyaç vardır. Uluslararası hukuk bu alanı düzenler. Bu hukuk sisteminin özneleri birbirine eşit yapılardır. Bunların üzerinde hiyerarşik bir üst otorite bulunmaz. Böyle bir otorite var olsaydı, Avrupa Kamu Hukuku olarak ortaya çıkan modern devletler hukuku veya uluslararası hukuk da var olmazdı. Modern anlamda uluslararası hukuku düşünebilen üç düşünür, bu alanın bugüne kadar ulaşan temel çerçevesini çizmiştir.

Vitoria, *Relectiones Theologicae*'de Roma Hukuku'ndan gelen ve kapsamı Roma vatandaşları ile yabancılar arasındaki hukuki konuları düzenlemekten ibaret olan *jus gentium* kavramını yeniden yorumlamış ve bugün "kavimler hukuku" olarak adlandırılabilecek yeni bir sistem öngörmüştür. Vitoria'da söz konusu olan, modern anlamda devletler hukuku sisteminden de farklı olan, tüm dünya milletleri veya halkları veya kavimleri arasında uygulanabilir kuralların ortaya konulmasıdır. Bunu da özellikle İspanyol keşifleri ve yerlilerle ilişkiler üzerinden düşünür ve düşüncesini özellikle haklı savaş teorisi üzerinden kurgular.

Suárez de *jus gentium* terimini kullanır ancak artık bu kavram pozitif sınırlar içerisine çekilecektir. Düşünür, *De Legibus*'ta *jus gentium*un diğer disiplinlerden farkını sırasıyla ortaya koyar. Hatta *jus gentium*la ilgili farklı kullanımları da ayrıma tabi tutar ve *jus gentium*un farklı toplumların ve milletlerin birbirleriyle ilişkilerinde izlemek zorunda oldukları hukuk disiplini olduğu sonucuna varır. Böylece düşünür tam olarak uluslararası hukuka ulaşabilmiştir. Bu alanın düzenlediği konulara örnek olarak da savaş hukuku, kölelik, barış andlaşmaları ve ateşkesleri sayar. Dahası *jus gentium*u, rızaya bağlı olması ve dolayısıyla değiştirilebilmesi gibi noktalar üzerinden doğal hukuktan da ayrıştırır.

Vitoria, Suárez ve çalışmada sadece ismen değinilmiş olan Balthazar Ayala ve Alberico Gentili gibi öncül yazarların görüşlerini derlemek ve sistemli bir şekilde açıklamak görevini ise Hollandalı yazar Grotius yerine getirecektir. Üç kitaptan oluşan *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres* adlı eserinde, kapsamlı bir uluslararası hukuk eseri olarak hukuk teorisi, haklı savaş, egemenlik gibi konulardan, mülkiyet, sorumluluk hukuku ve savaş hukuku konularına kadar geniş meseleleri ele almıştır. Grotius da artık *jus gentium*u, egemen modern devletlerin rızalarına dayanan ve bunların aralarındaki ilişkileri düzenleyen kurallar olarak değerlendirmektedir.

Sonuç olarak Orta Çağ'ın devlet benzeri yapıları yerini moderniteyle birlikte egemen devletlere bırakırken, modernite öncesinin kendine özgü hukuk disiplinlerinden biri olan *jus gentium,* modern anlamda devletler arası ilişkileri düzenleyen uluslararası hukuka dönüşecektir.

Uluslararası hukukta, geçmiş dört yüzyılda çeşitli teorik görüşlerin baskınlığına şahitlik edilmiştir. Grotius'tan sonra bir dönem iradeci ve doğal hukukçu görüşlerin harmanlanmasıyla yorumlanan bu disiplin, 1. Dünya Savaşı'na kadar olan yüz yıllık süreçte baskın bir şekilde pozitivist teorinin etkisi altında kalmıştır. İki dünya savaşı arasındaki dönemde yeniden doğal hukukçu görüşlerin teorik düzlemde savunulduğu görülmektedir. 2. Dünya Savaşı'ndan sonra ise kurumsallaşma hızlanmış ve devletlerin iradelerini bireyler lehine sınırlandırmaya yönelik çabalar, özellikle insan hakları ve insancıl hukuk gibi alanlarda ağırlık kazanmıştır.

Uluslararası örgütlerin, uluslararası hukukun kişileri olduğu konusunda uzun süredir tartışma bulunmamaktadır. Bu husus Uluslararası Adalet Divanı kararıyla da teyit edilmiştir.[197] Ancak ilgili kararda da ifade edildiği gibi, bu örgütlerin kişilikleri türev kişiliklerdir. Dolayısıyla devletlerin kendilerini kurucu sözleşmelerinde yetkilendirdikleri alanlar dışında yetki kullanmaları söz konusu olmayacaktır.[198] Diğer yandan bireylerin uluslararası hukukun özneleri haline gelip gelmedikleri konusu, bugün uluslararası hukukta tartışma konusu olan meselelerden biridir. Özel hukuk kişilerinin de yatırım hukuku, uluslararası ceza hukuku veya insan hakları hukuku gibi birtakım alanlarda yer almaya başladıkları görülmektedir ancak bunlar da yine devletin yetkilendirmesine bağlı durumlardır.

Bu çalışmada uluslararası hukukun ortaya çıkışı teorik düzlemde açıklanmıştır. Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, uluslararası hukuk, ortaya çıkan yeni meşruiyet ilişkisi olan egemenlikle donatılmış modern devletler arasındaki ilişkileri düzenleyen bir hukuk dalıdır ve kendine özgü niteliğini buradan alır. Bu bakımdan bu çalışmanın yazarı tarafından savunulan görüş, henüz modern meşruiyet bağlarının kopmadığı ve moderniteyle ortaya çıkan siyaset ilişkisinin değişmediği sürece gerçek kişilerin doğrudan uluslararası hukukun kurucu özneleri olamayacağı ancak bazı alanlarda devletlerin verdiği yetkiler çerçevesinde uluslararası örgütlere benzer şekilde türev kişilikler olarak yer almaya devam edecekleri şeklindedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

[197] Bkz Reparation for Injuries Suffered in the Service of the United Nations (Advisory Opinion) (ICJ Reports 1949).

[198] Örneğin bkz Legality of the Use by a State of Nuclear Weapons in Armed Conflict, (Advisory Opinion) (ICJ Reports 1996). Bu davada, Uluslararası Adalet Divanı, Dünya Sağlık Örgütü'nün yapmış olduğu danışma görüşü talebi konusunda yetkisiz olması nedeniyle başvurusunu reddetmiştir.

Bibliyografya/Bibliography

Ağaoğulları MA ve Köker L, Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı (5. Bası, İmge Kitabevi 2018).

Ağaoğulları MA, Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler, (7. Bası, İletişim Yayınları 2016).

Akad M, Vural Dinçkol B ve Bulut N, Genel Kamu Hukuku (12. Bası, Der Yayınları 2016).

Akal CB, Devlet Kuramı (4. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2013).

Akal, CB, İktidarın Üç Yüzü (6. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2013).

Akal CB, Hukuk Nedir? (1. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2017).

Akal CB, 'Machiavelli, Makyavelizm ve Meşruiyet Sorunu' iç Cemal Bali Akal (ed), Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite, (2. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2014).

Akal CB, Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı, (4. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2010).

Akal CB, Varolma Direnci ve Özerklik – Bir Hak Kuramı için Spinoza'yla, (1. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2004).

Albayrak A ve Deveci C, 'Evrensel Hukuk Arayışı ve İnsan Hakları: Vitoria'nın Siyaset Kuramı', (2005) 33 Doğu-Batı (Ortaçağ Aydınlığı) 255-281.

Barthelemy J, 'François de Vitoria', in Antoine Pillet (ed), Les Fondateurs du Droit International (V. Giard et E. Brière 1904).

Basdevant J, 'Grotius', in Antoine Pillet (ed), Les Fondateurs du Droit International (V. Giard et E. Brière 1904).

Bourgoin, SM ve Byers PK, Encyclopedia of World Biography, Volume 16, (2nd edn, Gale Research 1998).

Bodin J, Les six livres de la République, (Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583; Édition et présentation de Gérard Mairet) (Librairie Générale Française 1993).

Brancourt JP, 'Estat'lardan devlete. Bir Sözcüğün Evrimi' iç Cemal Bali Akal (ed), Devlet Kuramı (4. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2013).

Brett A, 'Francisco De Vitoria (1483–1546) and Francisco Suárez (1548– 1617)' in Bardo Fassbender ve Anne Peters (eds), The Oxford Handbook of the History of International Law (Oxford University Press 2012).

Brierly JL, The Law of Nations, (5th Ed, Oxford Unicersity Press 1955).

Degan VĐ, Sources of International Law (Martinus Nijhoff Publishers 1997).

Erkiner HH, 'Grotius Öncesinde İlk Modern Uluslararası Hukuk Düşüncesinin Oluştuğu Tarihsel Koşullar ve Erken Klasik Dönemdeki Öğreti' (2012) 18(1) Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi – Hukuk Araştırmaları Dergisi 51-146.

Erkiner HH, 'Uluslararası Hukuk Düşüncesinde Klasik Öğretinin Kuruluşu: Hugo Grotius ve Post-Grotien Yazarlar Samuel Von Pufendorf, Richard Zouche, Cornelius Van Bynkershoek ve Samuel Rachel'e İlişkin İnceleme ve Değerlendirme' (2012) 18(1) Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi – Hukuk Araştırmaları Dergisi 3-140.

Erözden O, 'Makyavelizm, Hikmet-i Hükümet ve Modern Devlet' iç Cemal Bali Akal (ed), Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite, (2. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2014).

Göze A, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler (12. Bası, Beta Yayınevi 2009).

Grotius H, 'De Jure Belli ac Pacis Libri Tres - Volume II' in James Brown Scott (ed), The Classics of International Law (The Clarendon Press, 1925).

Gülenç K, 'Niccolo Machiavelli' iç Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (edr), Platon'dan Zizek'e Siyaset Felsefesi Tarihi (2. Bası, Doğu Batı Yayınları 2014).

Kadelbach S, 'Hugo Grotius: On the Conquest of Utopia by Systematic Reasoning' in Stefan Kadelbach ve diğerleri (eds) System, Order, and International Law (Oxford University Press 2017).

Macaulay TB, 'Machiavelli' in Charles W. Eliot (ed) English Essays from Sir Philip Sidney to Macaulay with Introductions, Notes and Illustrations (PF Collier and Son 1910).

Machiavelli N, Hükümdar, Necdet Adabağ (Çev) (10. Bası, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2006).

Machiavelli N, The Prince, Luigi Ricci (Eng transl) (Oxford University Press 1921).

Mairet G, 'Podovalı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu' iç Cemal Bali Akal (ed), Devlet Kuramı (4. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2013).

Neff SJ, Justice Among Nations - A History of International Law (Harward University Press 2014).

Nys E, 'Les Publicistes Espagnols du XVI Siecle et les Droits des Indiens', Revue de Droit International et de Législation Comparée (1889) 21(1), 532-560.

Nys E, 'Introduction', 'De Indis et De Ivre Belli Relectiones by Franciscus de Victoria', James Brown Scott (ed) The Classics of International Law (The Carnegie Institution of Washington 1917).

Oppenheim L, International Law - A Treatise - Vol I. Peace (Longmans, Green and Co. 1905).

Poggi G, Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği (4. Bası, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2014).

Rattigan W, 'Hugo Grotius', in John Macdonell and Edward Manson (eds), Great Jurists of the World (Little Brown and Company 1914).

Saygılı A, 'Jean Bodin'in Egemenlik Anlayışı Çerçevesinde Kralın İki Bedeni Kuramına Kısa Bir Bakış' (2014) 63(1) Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 185-198.

Scott JB, The Classics of International Law: Selection From Three Works of Francisco Suárez, Vol II, (Oxford University Press 1944).

Scott JB, The Catholic Conception of International Law, (Georgetown University Press 1934).

Taşkın A, 'Hugo Grotius' iç Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (edr), Platon'dan Zizek'e Siyaset Felsefesi Tarihi (2. Bası, Doğu-Batı Yayınları 2014).

Trelles CB, 'Francisco de Vitoria et l'école moderne du droit international', Recueil des Cours de l'Académie de Droit International, Tome 17, 1927 (II) (Librairie du Recueil Sirey 1928).

Serra Ty, 'Théorie du Droit International Public - Cours Général', Recueil des Cours de l'Académie de Droit International, Tome 173, 1981 (IV), (Martinus Nijhoff Publishers 1992).

Türkay Kahraman FŞ, 'Hugo Grotius Anlayışının Uluslararası Uyuşmazlıkların Çözüm Yollarına Etkileri' (2009) 25(2) Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi 925-947.

Uzun E ve Uzun E, 'Uluslararası Hukukun Temelleri ve Francisco de Vitoria', (2009) 5(18) Uluslararası Hukuk ve Politika 39-60.

Vanderpol A, La Doctrine Scolastique du Droit de Guerre (Pedone 1919).

Vitoria Fde, De Indis; John Pawley Bate, 'The First Relectio of the Reverend Father, Brother Franciscus de Victoria on the Indians Lately Discovered' in James Brown Scott (ed), The Spanish Origin of International Law, Francisco de Vitoria and his Law of Nations (The Lawbook Exchange Ltd. 2000), Appendix A.

Vitoria Fde, 'De Jure Belli', John Pawley Bate, 'The Second Relectio of the Reverend Father, Brother Franciscus de Victoria on the Indians, or on the Law of War Made by The Spaniards on the Barbarians' in James Brown Scott (ed), The Spanish Origin of International Law, Francisco de Vitoria and his Law of Nations (The Lawbook Exchange Ltd. 2000), Appendix B.

Vitoria Fde, 'De Potestate Civili' Gwladys L. Williams, 'Relectio of the Reverend Father, Brother Franciscus de Victoria Concerning Civil Power' in James Brown Scott (ed), The Spanish Origin of International Law, Francisco de Vitoria and his Law of Nations (The Lawbook Exchange Ltd. 2000), Appendix C.

Vitoria Fde, 'De Potestate Ecclesiae', Gwladys L. Williams, 'Relectio of the Reverend Father, Brother Franciscus de Victoria Concerning The Power of The Church' in James Brown Scott (ed), The Spanish Origin of International Law, Francisco de Vitoria and his Law of Nations (The Lawbook Exchange Ltd. 2000), Appendix D.

Vitoria Fde, 'De Jure Gentium et Naturali'; Francis Crane Macken, 'De Jure Gentium et Naturali on St. Thomas Aquinas Summa Theologica, Secunda Secundae, Question 57, Article 3.' in James Brown Scott (ed), The Spanish Origin of International Law, Francisco de Vitoria and his Law of Nations (The Lawbook Exchange Ltd. 2000), Appendix E.

Vitoria Fde, 'De Bello', Gwladys L. Williams, 'De Bello on St. Thomas Aquinas Summa Theologica, Secunda Secundae, Question 40.' in James Brown Scott (ed), The Spanish Origin of International Law, Francisco de Vitoria and his Law of Nations (The Lawbook Exchange Ltd. 2000), Appendix F.

Yılmaz L, 'Machiavelli Galiba Büyük Bir Şaka' iç Cemal Bali Akal (ed), Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite, (2. Bası, Dost Kitabevi Yayınları 2014).