

# AQUINALI THOMAS'TA DOĞAL HUKUK ÖĞRETİSİ

Kurtul GÜLENC\*  
Nihal Petek BOYACI\*\*

## THE NATURAL LAW DOCTRINE IN THOMAS AQUINAS

### Öz

Bu çalışmada Antik Yunan'dan günümüze uzanan ve çok köklü bir felsefi-tarihsel birikime sahip doğal hukuk teorisi geleneğini mantıksal düzlemde sistematikleştiren ilk düşünür olan Aquinalı Thomas'ın konuya ilişkin temel argümanları gösterilecek, sonrasında ise düşünürün yaklaşımı eleştirel bir perspektifle değerlendirilecektir. Aziz Thomas belirli açılardan Antik Yunan ve Roma'daki doğal hukuk geleneğini sürdürmesi, belirli açılardan ise kendisine kadar süregelen gelenekten kopan bir düşünsel durağı temsil etmesi bakımından klasik doğal hukuk anlayışının en önemli filozofudur. Söz konusu süreklilik ve kopuş modern doğal hukuk teorisindeki tartışmaları derinden etkilemiştir. Dolayısıyla düşünürün doğal hukuk öğretisinin modern doğal hukuk teorisinin şekillenmesinde de önemli bir payı olduğu ileri sürülebilir. Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretisinde iki temel özellik ön plana çıkar. İlk özellik, doğal hukukun Tanrısal öngörünün görünülerinden biri haline gelmesiyle ilgilidir. İkinci özellik ise doğal hukuk öğretisinin insan varlığının eylemlerinin ölçütünü veren pratik rasyonalitenin ilkelerini inşa eden bir çerçeve sunmasıyla alakalıdır. Makalede sırasıyla bu özelliklere ilişkin temel argümanlar açıklanacak, söz konusu argümanlar ekseninde ezeli ebedi hukuk ile doğa hukuk ve doğal hukuk ile insan hukuku arasındaki bağ gösterilecektir. Sonrasında ise hukuki, felsefi (hem metafizik hem de ahlaki bağlamlarda) ve politik açılardan Aziz Thomas'ın öğretilerine yöneltebilecek karşı-argümanlar sunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** doğal hukuk, ezeli ebedi hukuk, Tanrısal öngörü, iyi, ahlak, akıl, insan eylemi, pratik rasyonalite.

\* MSGSÜ Felsefe Bölümü, Doç.Dr., kgkurtul@gmail.com.

\*\*İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr.Öğr.Ü., npetekb@gmail.com.

## Abstract

In this study, the basic arguments of Thomas Aquinas, who was the first philosopher to have systematized on the logical platform the tradition of the natural law theory that has reached today from Ancient Greece and has a deep-rooted philosophical-historical background, on this issue will be addressed and then the approach of the philosopher will be discussed critically. Saint Thomas is the most important philosopher of the classical natural law tradition since he maintained the tradition of natural law in Ancient Greece and Rome in some aspects and he represented an intellectual point breaking from a longstanding tradition that continued up until his time in some other aspects. This continuity and break in question influenced the discussions in the modern natural law theory to a great extent. Therefore, it is possible to suggest that the natural law doctrine of the philosopher played an important part in shaping of the modern natural law theory. Two key characteristics come to the fore in Saint Thomas' natural law doctrine. The first characteristic is related to the fact that natural law becomes one of the aspects of Divine providence. The second characteristic is related to the fact that the natural law doctrine provides a framework that constructs the principles of practical rationality giving the criteria for actions of human being. In the article, the basic arguments regarding these characteristics will be respectively explained and the link between eternal law and natural law, natural law and human law will be demonstrated in terms of the arguments in question. Then the counter-arguments that might be put forward regarding Saint Thomas' doctrine judicially, philosophically (both in the metaphysical and moral contexts) and politically will be presented.

**Keywords:** natural law, eternal law, Divine providence, good, morality, reason, human action, practical rationality.

\*\*\*

## Giriş

Doğal hukuk teorisi, Antik Yunan'dan günümüze uzanan çok köklü bir geleneğe ve felsefi-tarihsel birikime sahip bir teoridir. Söz konusu gelenek içinde zaman zaman birbiriyle örtüşen zaman zaman da farklılaşan pek çok anlayış ve düşünür yatmaktadır. Anaksimandros'un kefareteksenli doğa açıklamasından Herakleitos'un *logos*u merkeze alan *kozmos* anlayışına, Sophokles'in *Antigone*'sinden Platon'un *Politeia*'sına, Aristoteles'in *Politika*'sından Cicero'nun *lex naturae*'sine, Aquinalı Thomas'ın *Summa*

*Theologiae*'sından Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ına, John Locke'un haktemelli ahlak anlayışından çağdaş insan hakları teorilerine kadar pek çok düşünürü ve yaklaşımı içinde barındıran doğal hukuk teorisi bu zengin dağarcığıyla ahlak felsefesi, din felsefesi, politika felsefesi, bilgi teorisi, meta-etik, normatif hukuk teorisi ve insan hakları gibi birçok farklı disiplinin/teorik anlayışın yeni bakış açıları ve tartışmalar üretebilmesinin de kaynağı olmuştur.

Bu kadar yoğun ve tarihsel birikimi olan teorik bir çerçevenin felsefi ve hukuki analizinin yapılabilmesi bu alana ilişkin belirli sınıflandırmalar yapılmasını gerektirmektedir. Özellikle hukuk teorisinde, doğal hukuk kategorisi altına yerleştirilen yaklaşımlar, tarihsel düzlem dikkate alınarak, kabaca iki başlık altında toplanmaktadır: klasik (geleneksel) doğal hukuk teorisi ve modern doğal hukuk teorisi. Hem klasik hem de modern düzlemde doğal hukuk teorisini ortaklaştırabilmek için verilebilecek en genel tanım ise şudur: doğal hukuk, hukuk ile ahlak arasındaki kesişim noktasıdır.<sup>1</sup> Bu kesişim noktasını tarif eden en uygun kavram 'doğal' kavramıdır. Başka bir ifadeyle, doğal hukuku içinde taşıdığı tüm farklı eğilimlere rağmen tanımlamamıza yarayacak ilke şu şekilde açıklanabilir: "doğal olan ne ise, o, olması gerektirir."<sup>2</sup> Teorisyenlerin doğal kavramından ne anladıkları ise doğal hukuk teorisinin kurulumuna ve amaçlarına göre değişmektedir. Bu bağlamda doğal kavramının açıklamaları radikal olarak farklılık gösterebilmektedir: örneğin doğal kavramıyla; a) ahlak ilkeleri veya yasaları 'Doğa' yasaları ya da ilkeleri olarak okunabilir veya normatif bir anlam-bağlamına sahip evren tasarımına işaret edilebilir; doğal kavramından hareketle b) ahlak ilkeleri insan doğasına bağlanabilir – burada da söz konusu kavram ya temel insan karakteristiklerine ilişkin bir arayışa ya da genellikle ilahi bir gücün evren planı/tasarımı içindeki insani erekselliği de gerektiren nihai erek veya amaçla ilgili bir tartışmaya işaret etmektedir; ve son olarak doğal kavramı c) insan varlıkları olarak sahip olduğumuz doğayla ilgili ahlaki hakikatin bir tür bilgisine yönelik bir imayı içermektedir.<sup>3</sup> Doğal kavramıyla ilişkili yürütülen tartışmalara benzer tartışmalar doğal hukuk teorisinin taşıdığı amaçlar bağlamında da yapılmaktadır. Amaçları bakımından doğal hukuk teorisi geleneği beş farklı kategoriye ayrılabilir: a) ilki doğru eylem ve tercih problemiyle ilgili olarak doğal hukuk teorisini

<sup>1</sup> Raymond Wacks, *Philosophy of Law: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 1.

<sup>2</sup> *A.g.e.*, 1.

<sup>3</sup> Brian H. Bix, "Natural Law: The Modern Tradition", *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law* içinde, ed.ler Jules Coleman ve Scott J. Shapiro (Oxford: Oxford University Press, 2002), 64-65.

kavramsallaştırır (dolayısıyla ahlak teorisi çerçevesinde doğal hukuku temellendirmeye çalışır); b) ikinci kategori bir kişinin nasıl ahlaki bilgiye ulaştığı sorusuyla ilgili iddiaları kavramsallaştırır (dolayısıyla hem bilgi teorisi hem de meta-etik çerçevesinde doğal hukuku temellendirmeye çalışır); c) üçüncü kategori yasaya ve hukuki kurumlara ilişkin uygun bir kavrayışı temellendirmeye çabalar (dolayısıyla doğal hukuku hem betimleyici hem de normatif hukuk teorisi bağlamında ele alır)<sup>4</sup>; d) dördüncü kategori ilk üç kategoriye de içine alarak ilahi yasa ile ahlak arasındaki ilişkiye odaklanarak doğal hukuku teolojik bir bağlama yerleştirir (dolayısıyla hukuk teorisi ile din felsefesini amaçlar paydasında birbirine bağlar) ve e) son olarak ilk dört kategoriyle temas edebilecek şekilde “bir insan nasıl yaşmalıdır?” ve bunun bir uzantısı olarak “bir insan nasıl eylemelidir?” soruları çerçevesinde politik amaçlarla etik yaşamı/yaşantıları ilişkilendirerek doğal hukuk öğretisini tartışmaya çabalar (dolayısıyla hukuk teorisi ile politika felsefesini amaçlar paydasında birbirine bağlar).

İster doğal kavramından hareketle yapılan tartışmalar olsun ister doğal hukuk teorisinin amaçlarıyla ilgili tartışma olsun, ahlaki bakış doğal hukuk geleneğinde olmazsa olmazdır. Tüm çatallanmalara karşın ahlaki vurgunun doğal hukuk teorisi içindeki konumu ve önemi değişmez. Özellikle klasik doğal hukuk anlayışında ahlak vurgusunun ‘yüksek’ yasanın/hukukun (*higher law*) önemine işaret ettiği söylenebilir. Yüksek yasa/hukuk bilfiil var olan hukuki normların/yasaların sınanmasını mümkün kılan aşkın standartların mevcudiyetine işaret eder. Başka bir ifadeyle, içinde yaşadığımız toplumsal ve politik hayatı düzenleyen normlar objektif bir ahlaki zeminde sınanabilir ve eleştirilebilir. Bu normları karşılaştırabileceğimiz, sınayabileceğimiz ve eleştirebileceğimiz temel ölçüt yüksek yasadır/hukuktur. Yüksek yasa/hukuk gücünü ahlaktan alır. Bu ahlak anlayışı objektif ahlaki değerler ve ilkelerin varlığını kabul eden bir perspektifi içerir. Bu iddia insanların ahlaki karar, tercih ve eylemlerini belirleyebilecek öznel inançlardan ve duygularından bütünüyle bağımsız objektif ahlaki ölçütlerin olduğunu ima eder. Bu ölçütler ‘doğal’ olanda mevcuttur ve oradan çıkarılır. Bu ahlaki önermeler ve değerler dizisinin çıkarımını yapabilecek temel yeti ise akıldır.

Yüksek yasa/hukuk klasik doğal hukukçular için ya ilahi yasalarda/vahiyde, dini metinlerde, kutsal kitaplarda ya da insan doğasının ereksellik bağlamında gerçekleştirilen analizinde veya doğaya ilişkin düşünümde temellenebilir ya da bu sıraladıklarımızdan birinden veya birkaçından belirli türden sistematik

---

<sup>4</sup> *A.g.e.*, 61.

bir çıkarımla türetilir.<sup>5</sup> Ama her iki şekilde de ahlakın bir bağlayıcılığı, mevcut yasa için bir ağırlığı söz konusudur. Klasik doğal hukuk teorisi yüksek yasanın/hukukun varoluşuna ilişkin ontolojik/mantıksal argümanlar önerir, onun içeriği hakkında açıklamalarda bulunur ve böylesi bir yasadın/hukuktan doğabilecek sonuçların neler olabileceği üzerine analizler yapar.<sup>6</sup> Klasik doğal hukuk teorisinin sistematik bir açıklamasını ve analizini yapan ilk düşünür Aquinalı Thomas'tır. Bu çalışmada Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretisindeki temel argümanlar gösterilecek, sonrasında ise düşünürün yaklaşımı eleştirel bir perspektifle değerlendirilecektir. Klasik doğal hukuk teorisi incelemesi için Aziz Thomas'ın tercih edilmesi elbette tesadüf değildir. Yukarıda belirtildiği gibi Aziz Thomas doğal hukuk teorisinin belki de en sistematik açıklamasını sunmuş ilk düşünürdür. Bunun en temel göstergelerinden biri doğal hukuk teorisine ilgili herhangi bir ahlak teorisi çalışmasını elimize aldığımızda söz konusu materyal içinde Aziz Thomas'a yönelik referanslara sürekli rastlıyor oluşumuzdur. Bu açıdan değerlendirildiğinde doğal hukukla ilgili bir tartışmada ya da eserde düşünürün görüşlerine yer vermek son derece gerekli görünmektedir. Bunun yanı sıra Aziz Thomas belirli açılardan Antik Yunan ve Roma'daki doğal hukuk geleneğini sürdüren, belirli açılardan ise kendisine kadar süregelen gelenekten kopan bir düşünsel durağı temsil etmektedir. Söz konusu süreklilik ve kopuş modern doğal hukuk teorisindeki tartışmaları da derinden etkilemiştir. Dolayısıyla düşünürün doğal hukuk anlayışının modern doğal hukuk teorisinin şekillenmesinde önemli bir payı olduğu ileri sürülebilir.

\*

Özellikle Hıristiyanlık öncesinde doğal hukuk teorisyenleri yüksek yasayla açığa çıkan standartların şeylerin doğasına içkin olduğuna inanmaktaydı. Bu inanca, edilgin Tanrı fikri eşlik etmekteydi. Erken dönem Kilise yazarlarıyla birlikte ise doğanın kuralları etkin ve yaratıcı bir Tanrı iradesinin ifadesi olarak resmedilmeye başlandı. Dolayısıyla Tanrı, ilahi bir varlık olarak, insani durumlara müdahale eden ama aynı zamanda insanların özgür tercihlerde bulunabilmesine imkan tanıyan ve tüm insanlığın emrettiği buyruklara uyabilmesi bakımından yasa koyan aşkın bir irade olarak doğal hukuk teorisindeki yerini aldı. Önemli bir farklılaşma yaratan bu okuma tarzı eskiyle olan sürekliliğini ise yasa ile akıl arasındaki ilişkiyi koruyarak mümkün kıldı. Bu sürekliliği tamamlayan bir başka unsur ise yasanın değişmez, mutlak

<sup>5</sup> Brian Bix, "Natural Law Theory", *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory* içinde, ed. Dennis Patterson (Blackwell Publishing, 2010), 211.

<sup>6</sup> *A.g.e.*, 211.

ve evrensel olduğuna yönelik inançtı. Roma dönemi doğal hukuk geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olan Cicero hukukun ve adalet anlayışının temeline ‘doğa yasası’ (*lex naturae*) kavramını oturtmuştu. Bu yasa, doğanın parçası olan her şeyde bulunmaktaydı. Düşünür için doğa yasası evrensel, genel-geçer ve mutlaktı. Değiştirilemez ve yürürlükten kaldırılamaz doğa yasasını, başka bir ifadeyle doğal hukuku Cicero şu şekilde karakterize etmekteydi:

Gerçek yasa doğaya uygun olan doğru akıldır, her şeye nüfuz eder, tutarlıdır, daimidir ve buyurarak yükümlülüğe çağırır, yasaklayarak yanlıştan döndürür. Bununla birlikte ahlaklı insanlara boş yere buyurmaz ve yasak koymaz, ahlaksız insanlara buyurup yasak koyarak yönetir. Bu yasayı değiştirmek günahdır, bu yasanın bir parçası bile değiştirilemez, tümü yürürlükten kaldırılamaz (...) başka bir Roma ya da Atina yasası olmayacak, ne şimdi ne de sonra başka bir yasa olacak, aksine her dönem her soyu daimi ve değişmez olan tek bir yasa kuşatacak.<sup>7</sup>

Cicero’nun bu yaklaşımı doğal hukukun Tanrısal akla bağlı bir şekilde yüksek bir hukuk olarak nasıl konumlandırığının, bu bağlamda evrenselliğinin ve genel-geçerliliğinin en açık ifadelerinden biri olarak okunabilir. Doğal hukuk ya da doğa yasası akıl tarafından keşfedilebilir bir yapıya sahiptir, buna sahip olduğu oranda da bu anlamıyla doğaldır (doğa = akıl). Cicero için hakiki yasa dediği *vera lex*, doğayla uyumlu, her şeye içkin, ezeli ve ebedi doğru akıldır (*recta ratio*). Bu akıl buyruk ve yasaklamalarda kendini gösterir, insanı doğruya yöneltip yanlıştan alıkoyar. Bir üst bilinç olarak da düşünülebilecek olan bu doğru akıl (ki zaten bu sebeple yüksek yasadır/hukuktur), insanın zihnine içkin olduğundan adaletin ve adaletsizliğin de temel ölçüsüdür.<sup>8</sup>

Her ne kadar Cicero yasa, doğa ve akıl arasında doğal hukuk geleneği açısından belirleyici sayılabilecek bir ilişki kurmuş olsa da, bugün anladığımız şekliyle doğal hukuk düşüncesi Kilise tarafından sistemleştirilmiştir. Doğal hukukun sistemleştirilmesine yönelik girişim 5. yüzyılda Aziz Augustinus ile başlamış, söz konusu süreç nihai halini 13. yüzyılda Aziz Thomas’ın yazılarında almıştır. Düşünür, *Summa Theologiae* adlı eserinin birinci bölümünün ikinci kitabında doğal hukukun yapısını tartışmaya açar. Bu tartışma sonucunda doğal hukukun iki özelliği ön plana çıkar. İlk olarak,

<sup>7</sup> Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), XXII 33, 201-202.

<sup>8</sup> Pelin Atayman Erçelik, “Marcus Tullius Cicero”, *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, ed.ler Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 70.

Tanrı'nın rolüyle ve Tanrısal öngörüyle ilgili olan özellik<sup>9</sup>, ikinci olarak ise doğal hukuku alımlayan insanın konumu ve rolüyle ilgili olan özellik.<sup>10</sup> Başka bir ifadeyle, Aziz Thomas'ın teorisinde doğal hukuk ikili bir işlev ortaya koyar; bir yandan Tanrısal öngörü ile alakalı bir teorik zemin açar, diğer yandan bu açılan zeminde insanın aldığı pozisyonu ve insan eylemlerini sorgular. İlk özellikle birlikte açığa çıkan şudur; doğal hukukun yaratıcısı olarak Tanrı'nın rolüne odaklandığımız anda, doğal hukuk Tanrısal öngörünün görünümünden biri haline gelir. İkinci özellikle birlikte yükselen (felsefi) bakış ise şudur; doğal hukukun alımlayıcısı olarak insana odaklandığımızda, mesele teolojik olmaktan çıkar ve pratik rasyonalitenin ilkelerine doğru kayar; başka bir ifadeyle doğal hukuk insan varlığının yapıp etmelerinin ölçütünü veren pratik rasyonalitenin ilkelerini inşa eden bir çerçeve kazanır. O halde, insan-dünyasında doğal hukuk insanın yapıp etmelerinin doğruluk ve yanlışlık (makuliyet) açısından yargılanabileceği ilkeler kümesine işaret eder. Bu açıdan da doğal hukuk öğretisi ahlaki açıdan iyi soruşturmasını merkeze alan ve doğru eylemi mümkün kılan pratik rasyonalite teorisinin bir parçası haline gelir.

### **Aziz Thomas'ta doğal hukukun iki açılımı: Tanrısal öngörü ve pratik rasyonalite**

Aziz Thomas oluşturduğu hukuk öğretisinde hukuku dört kategoriye ayırır: ezeli ebedi hukuk (*lex aeterna* - ezeli ebedi tek zorunlu Varlık olması bakımından sadece Tanrıya özgü olan ilahi akıl), doğal hukuk (*lex naturalis* - ezeli ebedi hukuka akıl sahibi varlıklarca katılım yoluyla gerçekleşen hukuk, bir anlamda cisimsel ama aynı zamanda akıl sahibi tek varlık olan insan türünün ayırdına varabileceği yasa), ilahi hukuk (*lex divina* - kutsal metinlerde ve yazılarda açığa çıkan hukuk) ve son olarak insan hukuku (*lex humana* - bir nevi pozitif hukuk olarak da yorumlanabilecek, akıl tarafından desteklenen ve ortak iyiyi gözeten hukuk).<sup>11</sup> Yukarıda sıralanan iki özellik bağlamında

<sup>9</sup> Aziz Thomas'ta Tanrı'ya (*Deus*) ve kanıtlamalarına ilişkin argümanlara çalışmamızı bir hayli genişleteceğini düşündüğümüz için burada değinmeyi tercih etmiyoruz. Ama bu konuyla ilgili kapsamlı çalışmalar için bkz. O. Faruk Akyol, *Thomas Aquinas, Doctor Angelicus: Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi* (İstanbul: Homer Kitabevi, 2005), 59-91; Betül Çotuksöken, "İnsan-Dünya-Bilgi Bağlamı Olarak Ortaçağ ve Ortaçağın Aydınlığı", *Ortaçağ Yazıları* içinde (İstanbul: Notos Kitap, 2011), 171-173.

<sup>10</sup> Mark Murphy, "The Natural Law Tradition in Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics/#toc>, çevrimiçi 8 Ocak 2018.

<sup>11</sup> Thomas Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, çev. ve ed. R. W. Dyson (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 83 (*Summa Theologiae* IaIIae 91); Ayrıca bkz. Wacks, *Philosophy of Law: A Very Short Introduction*, 4; Bix, "Natural Law Theory", 213.

doğal hukukun düşünür tarafından iki şekilde ele alındığı anlaşılmaktadır. İlk olarak, Tanrısal öngörünün görünümlerinden biri olması bakımından ezeli ebedi hukuk ile ilişkisi çerçevesinde ele alınır, ikinci olarak birinci ilişkiyi dışlamayacak şekilde insan hukuku ile arasındaki ilişki bakımından değerlendirilir. Eğer ilk ilişki şekline yoğunlaşırsak, Aziz Thomas'ın temel tezini şu argüman aracılığıyla somutlaştırabiliriz: ezeli ebedi hukuk, yaratılmış her şeyin katılabileceği bir yol olmak bakımından Tanrısal bir planın yasasına işaret etmektedir, bu düzen rasyoneldir ve söz konusu düzene tüm yaratılanların uyması beklenir; bu çerçevede doğal hukuk insan-varlığının ezeli ebedi hukuka (bir anlamda Tanrısal rasyonel düzene) katılmasının ve onu deneyimleyebilmesinin bir yolunu temsil eder. Daha açık söylenecek olursa, doğal hukuk ezeli ebedi hukuka bir tür katılımdır.<sup>12</sup> Bu katılım sadece insan-varlıklarını kapsamaz, tüm yaratılanlar düzenin yasasına tabidir. Yasa ilahi akla bağlıdır, ilahi akıl ise tüm evrenin belirli bir düzen ve plan içinde işleminin arkasında yatan iradi güçtür. Tanrı tüm evrenin hakimi olduğundan onun tüm öğelerinin rasyonel bir düzen içinde işlemini gözetir. İşte bu sebeple akılsal yönü olmayan cisimsel varolanlar da tüm varolanlar gibi ezeli ebedi hukuka belirli bir düzeyde katılırlar. Ne var ki bu katılım ezeli ebedi hukuk tarafından bütünüyle belirlendikleri bir katılımdır. Başka bir ifadeyle, söz konusu katılım, bu katılımı gerçekleştiren varolanların doğaları bütünüyle belirlenmiş olduklarından dolayı özgürlüğü dışlayan bir tarzda gerçekleşir. Doğalarının bütünüyle belirlenmiş olmaları ile kastedilen Tanrı'nın ezeli ebedi planıyla uyum içinde olan Tanrısal irade ile varoluşlarının belirlenmiş olmasıdır. Oysa rasyonel varlıkların ezeli ebedi yasaya katılımlarını fark edebilme ve o yasa üzerinde özgürce eyleyebilme olanağı vardır.<sup>13</sup>

Bu olanak insan-varlığının varlık hiyerarşisindeki ayrıcalıklı yerinden kaynaklanır. Aziz Thomas için insan, beden ve ruhtan meydana gelmiş bileşik bir varlıktır. İnsan bedeniyle doğal dünyanın parçasıdır (bu yüzden Tanrı'dan ayrı düşmüştür), ruhuyla ise doğal/bedensel dünyanın ötesine geçerek tinsel ve ilahi olana (bedeni yüzünden ayrı düştüğü Tanrısal hakikat alanına) erişebilir. Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi Aziz Thomas için de insan ruhu insan varlığının formudur ve bu form, belirli bir hiyerarşik sıralama çerçevesinde sırasıyla, bitkisel, hayvansal ve insansal olmak üzere üç temel düzeyde gerçekleşir. Bitkisel düzey insan varlığına üreme ve beslenme güçlerini verirken, hayvansal düzey duyum ve hareket gücü bağlamında insana sorumluluk yükler, son olarak insansal düzey insandaki akılsal yöne işaret eder. Akıl, insan varlığının neden ayrıcalıklı bir statüye sahip olduğunu

<sup>12</sup> Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, 86 (*Summa Theologiae* IaIIae 91, 2).

<sup>13</sup> *A.g.e.*, 86-87 (*Summa Theologiae* IaIIae 91, 2).

belirlemede en önemli yetidir çünkü bu yeti insan varlığına rasyonel bilgi kapasitesi çerçevesinde bir sorumluluk yükler. Bu sorumluluk sayesinde insan, bitki ve hayvan doğalarını aşar ve düşünsel tözler alanına dahil olur. Düşünsel tözler alanının kendisine açılmasıyla birlikte insan diğer cisimsel varlıklardan ayrılır. Bu ayırım onun nihai amacına giden yollara/araçlara kutsal bir anlam yükler. Bu anlam insanın Tanrı'ya yönelimi sürecinde belirginleşir. Akıllı bir varlık olarak insanın nihai amacı Tanrı'ya yönelmek ve onu bilmektir.<sup>14</sup> Tanrı'yı bilmek onun özünün bilgisine erişmek anlamına gelir. Onun özünün görünüşlerinden biri de ezeli ebedi yasadır. Dolayısıyla Tanrı'nın özünü bilmek, ilahi aklın yasasına, ezeli ebedi yasaya katılmayı bilmek, bu katılımın farkındalığına erişmek demektir. Ne var ki bu katılım bilmek kadar eylemeyi de gerektirmektedir. Çünkü akılsal yetide bilmek kadar ahlaki açıdan iyilikte bulunmaya yönelik bir kapasite de mevcuttur. Bu aşamada bilme ve isteme/irade birbiriyle ilişkilendirilir. Bu iki yeti birbirinden farklı olsa da karşılıklı olarak birbiriyle ilişki halindedir. Şöyle ki istediğimiz şey bildiğimiz şeyi belirleyebilir (istencimizin/irademizin yöneldiği amaç o amaca ulaştıracak araçların/stratejilerin bilgisini şekillendirebilir), tersi de geçerlidir; bildiğimiz şey de istencimizi/irademizi belirleyebilir (bilgimizin sınırları ve düzeyi istencimizi/irademizi şekillendirebilir).<sup>15</sup>

Akıl sahibi olmayan bir hayvanın bilme ve istemesiyle, insanın bilme ve istemesi yapıca farklıdır. Bu farklılığı kavramak iyilere ilişkin bir sınıflandırma yapmayı gerektirir. Aziz Thomas'a göre, en genel anlamda, evrende herhangi bir yerdeki herhangi bir şeyi potansiyelden aktüele dönüştüren etkinlik iyi etkinliktir. Böylesi bir dönüşüm önemlidir, zira o şey için nihai amaç, benzeyebildiği kadar Tanrı'ya benzemek olduğu için, söz konusu dönüşüm bu amacın gerçekleştirilmesine ulaşmada bir yol/araç olarak değerlidir (bu açıdan bakıldığında taşın boşlukta düşmesi iyi bir etkinlik olarak değerlendirilir).<sup>16</sup> Eğer her şeyde Tanrı'ya benzeme ya da Tanrı gibi olma tarzında bir doğal eğilim var ise, entelektüel bir forma sahip, akıllı bir varlık olarak insanda da böylesi bir eğilimin olduğu ileri sürülebilir. Eğer bu argümanı geçerli kabul edersek, insanın bu amacına erişebilmesi için bir bütün olarak formunu gerçekleştirilmesi gerektiğini öne sürebiliriz. İnsan, Tanrı'nın özünün bilgisine ancak bu şekilde erişebilecektir. Bu da Tanrı tarafından yaratılmış olduğunun bilincine varmayı ve bu bilince uygun şekilde, akıllı özünün hedeflerinden biri olarak erdemli bir hayatı yaşamayı

<sup>14</sup> Thomas Aquinas, *Aquinas: Selected Philosophical Writings*, çev. ve ed. Timothy McDermott (Oxford: Oxford University Press, 1998), 337.

<sup>15</sup> W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi/Batı Felsefesi Tarihi II. Cilt*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006), 385-386.

<sup>16</sup> *A.g.e.*, 409.

gerektirmektedir. Bilmenin eylemekle ilişkisi bu aşamada açığa çıkar. Aziz Thomas, insanın eyleme kapasitesi yalnızca ruhun bitkisel düzeyiyle sınırlı olmadığından insan varlığına özgü özel bir iyiden söz eder. Dolayısıyla insanın iyi bir hayat sürmesi ya da erdemli ve akıllı özüne uygun yaşaması taşın boşlukta düşmesiyle cereyan eden iyi etkinlikten fazlasını şart koşmaktadır. İnsan varlığının erdemli bir hayat sürmesinden kasıt ahlaki iyilere yönelme kapasitesine sahip olmasıdır. Bu bağlamda ahlaki iyilik ya da kötülük ancak tercihe dayalı eylemlere yüklenilebilir bir durumdur.<sup>17</sup> Tercih ise enine boyuna düşünmeyle alakalıdır. Bu da özgürce karar verme, tercihte bulunma ve tercihteki yargıya göre eylemde bulunma sorunsalını beraberinde getirir. Kısaca ahlaki iyiler tercihle, tercih de özgür iradeyle ilgilidir.

Düşünür için böylesi bir kapasiteye (aynı zamanda olumsuzluğa) sahip olan tek varlık insandır. İnsan, bu özelliği sayesinde, farkına vardığı doğal hukukun sunduğu rasyonel ilkeler üzerinde özgürce eylemde bulunabilir. Böylesi bir olanak, doğal hukuk ile pratik rasyonalite arasındaki ilişkiyi doğurmaktadır. Ezeli ebedi hukuka insanın nasıl katılacağı probleminin pratik ayağını bu ilişki karşılamaktadır. Özellikle insan varlıklarının doğal hukuku nasıl alımladıkları ve bu yolla ezeli ebedi yasaya nasıl katıldıkları probleminde odaklanırsak, Aziz Thomas'ın bu konudaki argümanı şu şekilde özetlenebilir: doğal hukuk insan varlıklarının nasıl eylemde bulunacakları konusunda onlara yol gösterebilecek pratik rasyonalitenin ilkelerini inşa eder.<sup>18</sup> Bunu yaparken de insanın doğasına atıfta bulunur. İnsanın varlıkça yapısını (yani bir anlamda doğasını) ruh teorisiyle ilişkilendirerek (ya da madde-form teorisiyle yorumlayarak) hem doğal hukukun emirlerinin evrensel bir şekilde bağlayıcı bir boyutu olduğunu hem de bu emirlerin mutlak hakikatler olarak evrensel şekilde insanın doğası aracılığıyla insanlar tarafından bilinebilme imkanı olduğunu bize gösterir.<sup>19</sup> Başka hiçbir varlık insan doğasının yapısal özelliklerini paylaşmadığından pratik rasyonalitenin ilkelerini de kavrama özelliğine sahip değildir. Doğal hukukun emirleri insanları İyi'ye ve çeşitli tikel iyilere yönlendirir. Bunlar aynı zamanda neden çeşitli iyilere ve İyi'ye yönelmeleri, onlara yönelik eylemde bulunmaları noktasında da rasyonel varlıklara gerekçeler sunar. Bu durum yukarıda da açıklamaya çalıştığımız insanın varlıkça yapısının doğal eğilimiyle ilişkilidir. Bu eğilimin epistemolojik alandaki yansımaları da doğal hukukun emirlerinin yine aynı doğa sayesinde bilinebilir olmasıdır. Tüm insan varlıkları doğal hukukun ilkelerinin temel bilgisine sahiptir. Bu bilgi, insana içkindir ve

<sup>17</sup> *A.g.e.*, 409.

<sup>18</sup> Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, 116-117 (*Summa Theologiae* IaIIae 94, 2).

<sup>19</sup> *A.g.e.*, 120-126 (*Summa Theologiae* IaIIae 94, 4; 94, 6).

insanın çeşitli iyilere yönelik dolaysız eylemlerinde sergilenir. O halde, insan varlıklarında örtük olarak mevcudiyete sahip olan bu bilgi eylem sürecindeki refleksiyonda ve bu refleksiyonun yargıya dönüşerek eylemde cisimleşmesiyle açık hale gelir.<sup>20</sup> Bu, tüm insan varlıklarının kapasite olarak sahip olduğu pratik bilgeliğin özüdür. Pratik bilgeliğin cisimleşmesi oldukça zordur, önüne birçok engel çıkabilir, tutkular onu yolundan saptırmaya çalışabilir, şeytani eğilimler onun açığa çıkmasına set çekmek isteyebilir, ama bütün bunlara rağmen pratik rasyonalite insanın varlıkça yapısında örtük olarak bulunmakta ve insana, uygun-olan çerçevesinde, eylemesini emretmektedir. İnsanlar evrensel akıl düzeniyle uyumlu olmak istedikleri ölçüde (ki bu istek ile insanların doğalarında yatan doğal hukukun ilkelerinin bilgisi arasında karşılıklı bir ilişki vardır) ve bunda başarılı oldukları ölçüde ahlaki bakımdan doğru eylemler sergilerler. O halde, iyi irade evrenin rasyonel planında yansıtıldığı şekliyle Tanrısal iradeye uygun düşen iradedir.<sup>21</sup> İyi iradenin değerler zincirindeki nihai ödevi Mutlak İyi'ye yönelmek, O'na benzemeyi istemektir.

İnsanların bu türden davranışlarını yöneten ilkeler irdelendiğinde, bunların arkasındaki temel iradenin 'yasa' olduğu anlaşılır. Bu yasa, Tanrı'nın evrenin bütünü için buyurduğu buyruktur, ezeli ebedi yasadır:

Dolayısıyla nasıl ki her şey onun tarafından yaratıldığı için tanrısal bilgeliğin örneği bir sanat, bir model veya bir idea karakterine sahipse, aynı şekilde her şeyi kendilerine has amaca doğru hareket ettiren olmak bakımından Tanrısal bilgeliğin örneği de yasa karakterini taşır. Buna göre, ezeli ebedi yasa, her eylemi ve her hareketi yönlendiren olmak bakımından Tanrısal bilgeliğin örneğinden başka bir şey değildir.<sup>22</sup>

Her yaratılan ezeli ebedi yasaya/hukuka itaat ederek hareketini gerçekleştirir, çünkü her şeyin hareketinin modeli ezeli ebedi yasanın özünde yatmakta, herhangi bir şeyin hareketi bu yasanın yansımından başka bir anlama gelmemektedir. Akıl sahibi olmayan cisimsel varlıklar bu yasanın/hukukun farkında olmadan ve bilgi süreçlerinden bihaber bir şekilde bu yasaya/hukuka itaat ederken, insan bileşik yapısından dolayı ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğundan yapıp etmelerinin gerekçelerini/nedenlerini bilme kapasitesine sahip bir varlık olarak konumlanır. İnsan, ilahi aklın ezeli ebedi yasanın/hukukun farkındalığına sahiptir ve bu farkındalıkla diğer varlıkların zorlamayla gerçekleştirdiklerinin arkasındaki buyruğun mahiyetini

<sup>20</sup> Murphy, "The Natural Law Tradition in Ethics".

<sup>21</sup> Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, 412.

<sup>22</sup> Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, 102 (*Summa Theologiae* IaIIae 93, 1).

anlar ve eylemlerini ona göre gerçekleştirebilir.<sup>23</sup> Bu süreçte insanın ezeli ebedi yasayı/hukuku deneyimleyerek ona katılmasıyla beliren yasa/hukuk doğal yasa/hukuk olarak adlandırılır. Böylece doğal hukuk insanın kendi formunu da gerçekleştirebilme olanaklarını sağlayan süreçlerin en önemli bileşenlerinden biri olarak karşımıza çıkar.

Aziz Thomas doğal hukukun en temel ilkesinin iyiyi yapmak gerektiği (yani bir bakıma iyiyi güçlendirmek gerektiği) ve kötüden sakınmak/kaçınmak gerektiği olduğunu ileri sürer.<sup>24</sup> Bu ilke bir anlamda gerçekleşen eylemin rasyonelliğine yönelik bir içerime de sahiptir. Bu şu demeye gelir; ancak ve ancak bir eylem (eylemin tüm öğeleri/niyet ve sonuç) doğal hukukun söz konusu temel ilkesini karşılıyor ve onunla uyum içinde gerçekleşiyorsa bu eylem akla dayalı ve ona uygun bir eylem olarak tanımlanabilir.<sup>25</sup> Eylemin akılsal olması doğal hukuka uygun olduğunun ifadesidir. Doğal hukuka uygunluk da bilme ve eyleme çerçevesinde ezeli ebedi hukuka katılmak, onu deneyimlemek anlamına gelir. O halde, Aziz Thomas'ın hukuk teorisi için (ve aslında en geniş anlamda klasik doğal hukuk teorisi için) iyi'nin belirleyici olduğu ileri sürülebilir.<sup>26</sup> Bu iddia bize şunu söyler: herhangi bir eylemin doğru olup olmaması eylemin getireceği iyiye ya da onun gerçekleştireceği iyiye göre mantıksal açıdan ikincildir. Eylemin iyi ile olan ilişkisi doğru eylem problemini önceler.<sup>27</sup> Başka bir ifadeyle, eylemle iyinin ilişkisi başka, doğru eylem problemi başkadır. Elbette bu iki felsefi problem birbirini dışlamaz, ancak öncelik iyiye ilişkin problemdir. Aziz Thomas için iyi, doğruya önceldir. İyi olan konusundaki bu ilke, doğru eylemin ne olduğu sorusundan önce gelir ve hatta ondan görel olarak bağımsızdır. Başka bir ifadeyle, bir amacın/hedefin/şeyin vs. doğal olarak iyi olması bir şey –ki bu problem Aziz Thomas için öncelik taşımaktadır, ama böyle bir 'iyi'nin peşine düşmenin hangi eylemle 'doğru' bir biçimde yapılması gerektiği sorusu başka bir şeydir –bu da iyi sorusundan sonraki bir meseledir.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, 413.

<sup>24</sup> Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, 117 (*Summa Theologiae* IaIIae 94, 2).

<sup>25</sup> Murphy, "The Natural Law Tradition in Ethics".

<sup>26</sup> İyiye yönelik felsefi bir belirlemenin hukukun ne olduğuna yönelik tartışmalarda kaçınılmaz olduğu vurgusu çağdaş hukuk teorisyenlerinde de mevcuttur. 20. yüzyılda doğal hukuk teorisi tartışmaları içinde Aziz Thomas'ın öğretisini yeniden canlandırmasıyla ünlenen John Finnis hukukun ne olduğunu belirlerken ister istemez iyi'nin ne olduğuna yönelik bazı varsayımlar üzerinde hareket ettiğimizi ileri sürer. Bu tespiti ve söz konusu tespitle ilgili metni için bkz. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

<sup>27</sup> Murphy, "The Natural Law Tradition in Ethics".

<sup>28</sup> Doğru eylem sorusu ilkece 'iyi' olandan mantıksal olarak ayrıldığında, 'doğru eylemi' bulmak için her durumun kendine has özel koşullarının (hem öznel boyutta hem de nesnel boyutta, hem içsel açıdan hem de dışsal açıdan) analizini yapmak şart olur. Aziz

Son derece Aristotelesçi öğeler içeren bu yaklaşımı ayrıcalıklı kılan (bir anlamda Antikçağ düşüncesi ile Ortaçağ düşüncesini de ayıran) en önemli unsur pratik rasyonalitenin ilkelerini doğal hukukta bulması, doğal hukuku da ezeli ebedi hukuka bağlamasıdır. Bu bağlantının beraberinde getirdiği iki sonuç vardır. Bunlardan ilki artık aklın kararlarını belirleyen ve ona bir anlamda yönlendiren bir gücün, yasanın (doğal yasa) varlığıdır. Her ne kadar bu güç insanın doğasında mevcutsa da, insana aşkın ve dikey bir noktadan hareketle yükümlülükler getirir. Ahmet Cevzici bu konuda şöyle söyler:

Aklın, iştiha üzerinde egemenlik tesis ederken, onu denetleyip, insan eylemlerine rehberlik ederken, bu konuda aşırıya kaçmamak ve ona gerçek iyiliğini ve amacını gösterecek dorğu yükümlülükler getirmek için, bir ahlak yarasını temele alma zorunluluğu vardır. (...) Buna göre, insanda, kendi varlığını koruma yönünde doğal bir eğilim vardır; bu eğilim üzerinde düşünen akıl, varlığın korunması ve hayatın idamesi için yerine getirilmesi gereken yükümlülükleri belirler. Örneğin, akıl insanın kendi varlığına son vermesine izin veremez, zira bu doğa yarasına aykırıdır.<sup>29</sup>

W. T. Jones da bu yeniliği etik teorisinin dönüşümü açısından bir kırılma noktası olarak tanımlar ve akla yükümlülükler getiren bu çerçeveye 'ödev' der. Düşünürü göre, Antikçağ düşüncesi ile Ortaçağ düşüncesini birbirinden ayıran temel unsur ilkinde ödev kavramının yokluğu, ikincisi için ise esas oluşudur. Bu farklılık yukarıda söz etmeye çalıştığımız durumun yarattığı ikinci sonuçtur. Bu kırılmanın temel sebebi Hıristiyan düşüncesinin Tanrı kavramsallaştırmasıyla birlikte her şeye gücü yeten bir egemen fikri tasarlaması (ki tüm felsefi mesele bu tasarımda düğümlenir), bu tasarımın sonucunda da etik tartışmanın bilgi probleminden irade problemine doğru kayarak eksen değiştirmesidir.<sup>30</sup> Bu tasarım ve tasarımın yarattığı sonuç

---

Thomas eylemin dışsal nesnesi, içsel nesnesi, amacı ve koşullarından söz eder. Bütün bu göreliliğe rağmen her koşulda geçerliliğini koruyan, çiğnenmemesi gereken kurallar vardır; masum bir insanı öldürmek, hırsızlık vb. gibi eylemler her zaman kötüdürler. Aristoteles de böyle düşünmektedir. Düşünür bu türden eylemlerin kendinde kötü olduğunu ileri sürer ve bunları orta nokta tartışmasının içerisine dahil etmez, ne var ki Aristoteles'te evrensel ahlak kurallarından söz edilemez. Ama Aziz Thomas'ın düşüncesinde Tanrı'nın buyrukları geçerlidir ve yine düşünürün etik yaklaşımında Aristoteles'in sınıflandırdığı erdemlere (entelektüel erdemler ve karakter erdemleri) ek olarak teolojik erdemler vardır. Teolojik erdemlerde karakter erdemlerinde olduğu gibi orta nokta kuralı geçerli değildir. Bu erdemler yükseldikçe güç bakımından yoğunlaşan erdemlerdir, bunun temel sebebi bu erdemlerin Tanrı'nın inayetine bağımlı olmalarıdır. Çünkü Thomas için ahlakın nihai amacı olan mutluluk en temelde dünyevi değil, semavi mutluluktur (ebedi mutluluktur). Bu da teolojik erdemleri dışlayarak gerçekleşemez.

<sup>29</sup> Ahmet Cevzici, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 286.

<sup>30</sup> Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, 414.

bakımından Hıristiyan düşüncesi Stoa felsefesinde de izlerine rastlanabilecek yükümlülük vurgusundan farklı bir noktaya, teolojik bir tartışmaya doğru evrilir. Bu da söz edilen eksen değişikliğinin en önemli göstergelerinden biri olarak yorumlanabilir. Çünkü Hıristiyanlık açısından temel problem her ne tartışma olursa olsun Tanrı'nın buyruklarına itaat edilip edilmediği, emirlerine uygun davranılıp davranılmadığıdır. Dolayısıyla son kertede iyi, Tanrı'nın yasasına itaat etmek olarak tanımlanabilir. Bu çerçevede insanların öncelikli olarak bilmek zorunda oldukları temel şey Tanrı'nın iradesidir, eğer bilmezlerse onu yerine getiremezler.<sup>31</sup> Doğal hukukun ilkeleri insanların zihinlerine kazanmış olduklarından dolayı ortada herhangi bir problem yok gibidir. Ne var ki iradeyle ilgili tartışmanın yükseldiği nokta tam da burasıdır. Çünkü Tanrı'nın buyurduğu şeyi bilmemiz zorunlulukla onu yerine getirmemiz anlamına gelmez. Bu yüzden Jones'a göre;

Hıristiyan için, ahlakın merkezinde yer alan problem özgür, insani iradelerimizin zayıflığıdır. Alevler yukarıya doğru yükselir – bu doğaldır; taşlar aşağıya doğru düşer – bu da doğaldır. Cansız ve akıldan yoksun tözler, bir cümleyle, öncesiz-sonrasız (ezeli ebedi - K.G., N.P.B.) yasanın buyruklarına, böyle yaptıklarını bilmeksizin, otomatik bir şekilde itaat ederler ve bundan dolayı da ne ahlakidirler ne de ahlaklıdır. İnsanlar, kendilerine bahşedilen bilginin bedeli olarak, sorumluluk yükü taşırlar. Hıristiyan ahlakında ödevin temelinde bulunuşu işte buradan kaynaklanır.<sup>32</sup>

Görüldüğü gibi, Hıristiyan öğretisi açısından özgür irade bir yandan kökleri doğal hukukta mevcudiyet bulan pratik rasyonalitenin ilkelerini fark edip uygulaması bakımından insan varlığına birtakım avantajlar sunmakta ama beri yandan ise insanın formunu gerçekleştirme hedefinin önündeki en büyük engellerden biri gibi durmaktadır. Bu tehlikenin önüne geçebilecek en uygun formüllerden biri toplumsal ve politik hayatı doğal hukuka göre inşa etmek, özgür iradenin zayıflığından kaynaklanabilecek olumsuz durumları en aza indirmeye çalışmaktır. Bu çaba doğal hukuk ile insan hukuku (pozitif hukuk) arasındaki ilişkiye yakından bakmayı gerektirir. Aziz Thomas iki hukuk kategorisi arasında nasıl bir bağlantı kurmuştur? Bu sorunun yanıtı iki farklı bakış açısından verilebilir: yasakoyucu açısından ve tebaa açısından. Ama bu bakış açılarına geçmeden önce Aziz Thomas'ın politik düşüncesi üzerinde kısaca durmakta yarar var.

---

<sup>31</sup> *A.g.e.*, 415.

<sup>32</sup> *A.g.e.*, 415.

## Aziz Thomas'ın politik düşüncesinde doğal hukuk ve insan hukuku

Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi Aziz Thomas'ın pratik felsefesinde de etik alandaki strateji ile politik düşüncedeki strateji ortaklaşmaktadır, başka bir ifadeyle düşünür için de politik hayat ahlaki hayatın tamamlayıcısı konumundadır. İnsanın doğal iyisine ancak bir topluluk hayatı içinde ulaşabileceği savı (dolayısıyla insanın doğası, toplumsal ve politik bir topluluk içinde yaşamayı arzular iddiası) Aziz Thomas için de geçerlidir. Bu çerçevede toplumsal hayatın kurulumuna ilişkin açıklama, devletin nihai amacı/ereği, politik düzenlerin sınıflandırılması ve politik iktidarın meşruiyetine ilişkin soruşturmalarda büyük ölçüde Aristoteles'i izleyen filozof Aristoteles'in görüşlerini Hıristiyan öğretisiyle harmanlayarak kendi çağının ve dininin ihtiyaçları doğrultusunda politik düşüncesini oluşturmuştur. Bu bağlamda, devletin ortak iyiyi sağlama amacı dışında, insanı, bu dünyayı aşan amacına yönelik bir hazırlık içine sokma hedefi de vardır. Dolayısıyla devlet hem ortak iyiyi sağlama noktasında hem de insanı ebedi mutluluğa hazırlama noktasında önemli bir politik araç olarak karşımıza çıkar. Bu araçla birlikte politik amacın teolojik amaca, politik gücün teolojik güce eklemeli olduğu belirtilebilir. Politik güç devlette, devletin iradesinde cisimleşir. İnsanları ortak iyi çerçevesinde örgütleyebilecek, onları böylesi bir iyi yaşam olanağına kavuşturacak bir yasakoyucuya ihtiyaç vardır: eğer insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu kabul edilirse, insanlar arasında çokluğu yönetecek birileri olması gerekir.<sup>33</sup> Yöneticinin olmadığı yerde insanlar dağınık, toplum kargaşa yaşar ve bu kargaşa sonucunda herhangi bir ahlaki iyi ya da erek gerçekleştirilemez. O halde, devletin amaçlarından biri otorite yoluyla insanları disipline etmektir. Vicdanının sesini dinlemeyenlere itaat zorla dayatılır çünkü son noktada otoritenin/iktidarın işlevi şeyleri amaçlarına göre düzene sokmaktır. Otoritenin bu amacı belirli bir hiyerarşik yapıya göre yaratılmış evren anlayışının izdüşümü gibidir. Yaratılmış evren dikkate alındığında, dünyanın belirli bir ilahi akıl tarafından yönetildiği kolaylıkla anlaşılmaktadır. O halde yapılması gereken, toplumsal hayatın Tanrı'nın iradesi sonucu oluştuğunu, eylemde bulunan her varlıkta gözlemlediğimiz gibi insanın da doğasına uygun şekilde bir erek ve iyilik gözeterek yaşamak zorunda olduğunu fark etmektir. Bu bağlamda dünyevi otorite ve o otoritenin sağladığı düzen de (bu zaman zaman zorla sağlanmış olsa bile) Tanrı'nın iradesine bağımlıdır. Bu bağımlılığı fark etmek hem ahlaki ve politik açılardan hem de teolojik açıdan bir zorunluluk olarak belirir. Devletin ikinci rolü bu noktada açığa

<sup>33</sup> Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, 4 (*Summa Theologiae* Ia, 96); 5-7 (*De regimine principum*, 1. Kitap 1. ve 2. Bölüm)

çıkarmak çünkü politik güç teolojik hedefe yönelir. Devletin yoldan çıkmışları disipline etmenin yanı sıra eğitici bir rolünün de olması gerektiği düşünülür. Bu eğitim dışsal düzene uygun davranmayı şart koştuğu kadar, içselleştirme pratiklerinin teolojik rejime göre düzenlenmesini de şart koşar. Başka bir ifadeyle, devletin bu ikinci hedefi, teolojik değerleri, söylemleri ve pratikleri içselleştirmiş insanlar yetiştirerek onları erdemli bir hayata yönlendirmek ve insanlara erdemli hayat yoluyla Tanrı'nın kendisine (semavi mutluluğa) erişmenin nihai amaç olduğunu öğretmektir. Ne var ki devletin ikinci işlevini hükümdar/yönetici tek başına gerçekleştiremez. Christian Ruby bu durumu şöyle açıklar:

Elbette Tanrı'nın krallığının anahtarları papanın, Kilise'nin, yani manevi toplumun elleri arasındadır. (...) Bu bakımdan dünyevi toplum eninde sonunda manevi topluma tabi olacaktır. (...) Bu iyi hayatı semavi mutluluğu elde etme isteğinin gerektirdiği eylemlerle uygunluk içinde sağlar. Meşhur formül: 'Bundan dolayı İsa'nın Müjdesi altında krallar papazlara tabi olmalıdır.' İktidar (*potestas*) papanın *autoritas*'ına (iktidarın meşruiyeti ya da teminatı) göre ikincildir.<sup>34</sup>

Devletin bu iki işlevi yerine getirebilmesi için gerekli olan şey nedir? Aziz Thomas bu sorunun yanıtını 'hukuk/yasa' olarak belirler. Düşünürün burada atıfta bulunduğu hukuk/yasa kavramı insanlar tarafından konulan yasalara ilişkindir, yani insan hukukudur. Düşünür için hukuk/yasa en genel anlamda şu şekilde tanımlanır: "topluluğu gözeten aklın ortak iyi adına koyduğu buyruk."<sup>35</sup> Bu tanımdan şu şekilde bir akıl yürütme yapılabilir; evrenin bütünü bir topluluk olarak kabul edildiğinde, onun da yaratıcısı, düzenleyicisi ve egemeni Tanrı olduğuna göre, Yaratan bu bütünsel topluluğun iyiliğini gözeterek kozmik düzeyde bir yasa koymuştur. Bu, ezeli ebedi hukuktur/yasadır. Bu yasa en basit düzeyde tüm canlı ve cansız nesnelere için rasyonel bir hareket düzeni sunar ve bu düzen en genel anlamda evrenin kendini gerçekleştirme tarzıdır denilebilir.<sup>36</sup> Daha küçük toplulukların/tek tek devletlerin iyiliği için konulan yasalar da insan (yasakoyucu otorite) tarafından kararlaştırılmış ve konulmuş olduğu için insan hukukunu oluşturur. O halde, daha küçük ölçekteki toplulukların iyi yaşam sürebilmesi ve teolojik değerleri ve pratikleri içselleştirebilmesi için bir devlete ve dolayısıyla insansal yasalara ihtiyacı vardır. İnsan hukuku elbette ki ezeli ebedi hukuktan ayrı düşünülemez. İkisini birbirine bağlayan hukuk ise doğal hukuktur. Aziz Thomas, doğal hukuku insanın durumuna

<sup>34</sup> Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 50.

<sup>35</sup> Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, 82-83 (*Summa Theologiae* IaIIae 90, 4).

<sup>36</sup> Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, 426.

uyarlanmış ilahi yasa olarak tarif etmekteydi. O halde insan hukukuna formunu verecek olan doğal hukuktur. Doğal hukuk insan hukukuna göre daha geneldir; iklimleri, coğrafi farklılıkları, kültürleri gözetmez. Bu tikel unsurları gözetecek olan insan hukukudur. Yasakoyucu bu farklılıkları gözeterek doğal hukukun emirlerini yaşadığı coğrafyaya, kültüre, iklime vb. koşullara göre uyarlayarak yükümlüdür. Bu çerçevede “doğal yasa insanlar topluluğunun bütünü için geçerli olacak kadar kapsamlı genelliklerden oluşurken, insani yasa devletler denen özgül topluluklara uyarlanan nispeten ayrıntılı hükümlerden oluşur.”<sup>37</sup> Buraya kadarki söylemlerden insan hukukuna ilişkin şu üç özellik çıkarılabilir: a) insan hukuku küçük topluluklar/ayrı ayrı devletler için geçerliliği olan yasalardır, b) insan hukuku kendi kavramsal yapısından da anlaşılacağı üzere insan faillerinin buyruklarından oluşur ve son olarak c) insan buyruğunun yasa sayılabilmesi için onun basitçe bir yöneticinin ya da otoritenin ağzından çıkmış olması yeterli değildir, gerekli temel koşul onun doğal hukuka katılması, bir anlamda ezeli ebedi yasayı tamamlamasıdır, başka bir ifadeyle insan yasaları son aşamada Tanrısal iradenin yansımaları olmak durumundadırlar.

Yasakoyucu açısından insan hukuku ile kurulan ilişki, doğal hukuktan insan yasalarının nasıl türetileceği problemine odaklanır. Bu çıkarımın farklı görünüşleri olabilse de söz konusu çıkarım özünde iki biçimde gerçekleşir. İlk türetim şekli mantıksal dedüksiyon yöntemine dayanmaktadır. Bu türetim esasen doğal hukukun insan hukukuna (pozitif hukuka) kendisini dayatması sonucunda belirir.<sup>38</sup> Bu aşamada doğal hukuk pozitif hukukun hangi yasaları içermesi gerektiğini belirler. Cinayetin yasaklanması, bu suçun hangi türden eylemlere atfedileceği (yani cinayet olarak kategorilendirilen eylemin sınırlarının ne olduğuna ilişkin bir belirleme) ve yine suçun cezasının ne olacağına yönelik içerik tespiti vb. gibi olumsuzluk taşıması mümkün olmayan durumlar doğal hukuk tarafından dikte edilir. Diğer taraftan, insan yasalarına değişken olabilme imkanı tanıyan başka bir türetim şekli de mevcuttur. Bu türetim şekli genel ilkelerin somut durumlara uyarlanması ya da genel ilkelerin somutlaştırılması olarak değerlendirilebilir.<sup>39</sup> Burada doğal hukuk ile pozitif hukuk arasındaki ilişki esnekliklidir. Uygulamada farklılıkların olması son derece doğaldır (aynı zamanda kaçınılmazdır). Bir anlamda bu türetim şeklinde doğal hukuk, yasanın oluşturulmasında yasakoyucuların özgür tercihine pay tanır. Birincil türden çıkarımlarda masum bir insanı öldürmenin suç teşkil edip etmediği hukuken tartışma konusu bile yapılmazken (çünkü ahlaki açıdan da yapılamaz), ikincil türden çıkarımlarda

<sup>37</sup> *A.g.e.*, 427.

<sup>38</sup> Bix, “Natural Law Theory”, 213.

<sup>39</sup> *A.g.e.*, 213.

tercih yasakoyucuya bırakılır. Yasakoyucu gelenek, görenek, kültürel faktörler, coğrafi özellikler vb. gibi unsurları dikkate alarak somut durumlara ilişkin buyruklar türetir. Doğal hukuk teorisi toplumsal hayatın düzenlenişinde herkesin iyiliğini, esenliğini ve güvenliğini gözeten bir yasanın yapılmasını zorunlu kılarken, sözünü ettiğimiz çerçevede bu yasanın doğrudan altına girmeyebilecek durum ve hallerle ilgili öznel uygulamalar yasakoyucunun inisiyatifinde kalır. Günümüzden bir örnek vermek gerekirse, motorlu taşıtları ve yayaları ilgilendiren genel trafik kurallarının herkesin iyiliğini ve güvenliğini gözetmesi doğal hukuk açısından kaçınılmaz olsa da, arabaların yolun sağ şeridinden mi yoksa sol şeridinden mi gideceği veya otomobiller için hız limitinin şehir içinde saatte 50 kilometre mi yoksa 60 kilometre mi olması gerektiği tercih meselesi olur.<sup>40</sup> Elbette ortaya çıkacak tercih doğal hukuk yasalarıyla uyumlu olmalıdır (dolayısıyla şehir içi hız limiti saatte 180 kilometre olarak belirlenemez, çünkü böylesi bir tercih rasyonel olmaz, rasyonel olmadığı için de doğa yasasına uygunluk taşımaz).

Tebaa açısından ise insan hukuku ile doğal hukuk arasındaki ilişki biraz daha karmaşıktır. Bunun temel sebebi insanların adil ve adil olmayan yasalar karşısındaki yükümlülüklerinin ne olduğu sorusunda saklıdır. Eğer yasa adilse, hiçbir problem yoktur. Peki yasanın adil olup olmadığına ilişkin karar nasıl verilecektir? Aziz Thomas için pozitif yasaların adil olup olmadığına sınıması üç koşula bakılarak yapılabilir: i) yasa ortak iyi gözetilerek düzenlenmiş olmalı, ii) yasakoyucu koyduğu yasalar aracılığıyla kendi otoritesinin sınırlarını aşmamalı ve son olarak iii) yasaların yükümlülükleri insanlara hakça uygulanmalı.<sup>41</sup> Yine düşünüre göre bu üç koşul gözetilerek çıkarılan pozitif yasalar doğal hukukun zorunlu emirleriyle tutarlı olma olanağına sahip olur. O halde, şöylesi bir iddia öne sürülebilir: bu üç koşuldan birini karşılamayan bir yasa adil değildir. Dolayısıyla böylesi bir durumda yasakoyucu söz konusu yasayı Tanrısal yasayı tamamlamak için değil, kişisel çıkarları için koymuş olabilir. Peki bu koşullarda, “halklara yasalarını vermeyen ve alçakça şiddetten geçinen tiranları ne yapmalıdır?”<sup>42</sup> Tebaanın bu aşamada bir yükümlülüğü var mıdır? Eğer varsa, insanlar adil olmayan bir yasayla karşılaştıklarında nasıl bir tepki vermekle yükümlüdürler?

Yönetilenler hükümdarın adil yasalarına uymakla yükümlüdürler. Eğer adil yasalara uygun davranmıyorlarsa, bu, o insanların vicdanlarının sesini dinlemedikleri anlamına gelir. Böylesi bir durumda ise hükümdarın görevi

<sup>40</sup> *A.g.e.*, 213.

<sup>41</sup> Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, 143-144 (*Summa Theologiae* IaIIae, 96, 4).

<sup>42</sup> Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 49.

bu insanları disipline etmek, dolayısıyla yasalara itaati zorla dayatarak huzuru ve güvenliği ortak iyi adına sağlamaktır. Tersine durumda ise, yani mevcut yasa adalet idesi yerine hükümdarın kişisel çıkarlarına hizmet ediyorsa, başka bir ifadeyle yasa özünde adil değilse, halkın yükümlülüğü o yasayı tanımamak ya da yasaya karşı gelmek olabilir mi? Sorunun yanıtı olumludur. Başka bir ifadeyle, eğer mevcut yasa yukarıda sıralanan üç ölçütten birini bile karşılamıyorsa, o yasa adil değildir ve insanların adil olmayan yasaya uyma gibi bir yükümlülüğü yoktur. Peki neden yoktur? Bunun gerekçesi *lex iniusta non est* (adil olmayan bir yasa, yasa değildir) ilkesidir. Genellikle Aziz Thomas'a atfedilen bu ilke Platon, Aristoteles ve Cicero'nun düşüncesinde de görülmektedir. Klasik doğal hukuk geleneğinin temel argümanlarından biri yasanın adalet ideasını içerdiği ya da içermesi gerektiği inancından pay alır. Eğer bir yasa adil değilse, o zaten yasa bile değildir veya henüz yasa olamamıştır. Yasa kavramı, içinde, doğru ve adil olanı barındırmaktadır. Modern zihinlere aykırı gelebilecek bu tutumu Cicero şöyle özetler: “(...) zararlı olmasına rağmen o toplum tarafından kabul görmüş olsa bile (zararlı, felaket getiren) yasa, yasa değildir.”<sup>43</sup> Bu bakış açısı esasen doğal hukukun (bir anlamda aklın) emirleriyle bilfiil mevcut olan yasalar arasındaki çatışmayı ahlaki bir perspektif üzerinden değerlendirir. Genel olarak doğal hukuk anlayışına, özelde Aziz Thomas'ın yaklaşımına göre doğal hukukun emirleriyle çatışan yasalar ahlaki olarak bağlayıcı işlevlerini yitirmiş olarak yorumlanırlar. Başka bir ifadeyle, adil olmayan yasalar bir yandan ahlaki bağlayıcılıklarını yitirdikleri için artık yasa sayılmazlar, diğer yandan ise yasa olarak sayılmadıklarından ahlaki otoriteden yoksun kalırlar. Bu da yasalara itaat edilme yükümlülüğünü ortadan kaldırır. Bunun bir sonucu olarak, (söz konusu yasalar akılcı ve ortak iyiye uygun olmadıklarından) tebaanın, böylesi yasaları koyarak ve hukuk düzenini adil olmayan yasalara göre şekillendirerek otoritesini kötüye kullanmış yasakoyucuya/hükümdara itaat etme yükümlülüğü de ortadan kalkar.

Aziz Thomas bu türden bir durumu ‘yasanın/hukukun yozlaşması’ (*perversion of law*) olarak belirler. Düşünür için “adil olmayan yasalar yasa olmaktan çok şiddet edimleridir.”<sup>44</sup> Dolayısıyla da Aziz Augustinus'un *Di libero arbitrio* isimli eserindeki ifadesiyle, “adil olmayan bir yasa, artık hiçbir anlamda bir yasa olarak görünmemektedir.”<sup>45</sup> Bu, bir anlamda yasanın/hukukun yozlaşmasıdır, başka bir ifadeyle yasadan/hukuktan sapmadır. Bu yozlaşma yasanın şiddet edimleri olarak cisimleşmesi anlamına gelir. Bu durumda

<sup>43</sup> Cicero, *De Legibus*, çev. Clinton Walker Keyes, Loeb Classical Library (Edinburgh: St. Edmundsbury Press, 2000), II, VI, 11.

<sup>44</sup> Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, 144 (*Summa Theologiae* IaIIae, 96, 4).

<sup>45</sup> Aziz Augustinus'tan akt. Aziz Thomas. Bkz. a.g.e.,144 (*Summa Theologiae* IaIIae, 96, 4).

halkına karşı buyruklarıyla şiddeti cisimleştiren bir otoriteyi tanımamak, adil olmayan bir yasaya itaat etmemek, hatta gerekirse iktidara karşı şiddet uygulamak meşru sayılabilir mi? Aziz Thomas bu sorulara kesin bir yanıt vermez, sorular karşısında daha çok ikircikli bir tavır takınır. Düşünür bir yandan itaati baltalayacak eylemleri meşru kılmanın tehlikeli olabileceğinin ve bu yolla daha derin haksızlıkların vuku bulduğu bir toplumsal düzen yaratılabileceğinin farkındadır (tam da bu nedenle adil olmayan bir yasaya itaat etmemenin meşru olduğunu beyan etme noktasında ihtiyatlı davranır), ama diğer yandan da itaat edilmesi gereken tek otorite Tanrı ve bunun dini çerçevedeki bir uzantısı olarak İsa'nın vekili olan papa olduğunu düşündüğünden bu gerçeği zaman zaman hatırlatmanın yerinde olacağını düşünür. Zira hükümdar İsa'nın vekili değildir, dolayısıyla onun sahip olduğu güce ve yerinden edilemezliğe sahip olamaz. Bu sebeple kamu otoritesiyle donanmış bir elin, gerekli zamanlarda, meşruiyetini yitirmiş ve gücünü yalnızca haksızlıktan alan bir iktidarı devirmesi ve bu yolla Tanrı'nın ezeli ebedi hukukunu hatırlatması hiç de fena olmaz.<sup>46</sup> Ama bu eylem, kamusal otoriteye dayanan bir karşı-iktidar eliyle gerçekleştirilmediği takdirde daha derin haksızlıkların ortaya çıkmasına sebep olabileceğinden Aziz Thomas bu konuda dikkat edilmesi gerektiğini ısrarla vurgular.

Toparlayacak olursak, Aziz Thomas'ın politik felsefesinde devletin rolü doğal hukuk ile insan hukuku arasındaki ilişkinin dengeli bir şekilde yürütülmesini gerektirmektedir. Yasakoyucu açısından bu denge doğal hukuktan pozitif yasaları doğru akıl yürütmeler ve tercihler ekseninde ortak iyiyi gözeterek türetebilme yeteneği aracılığıyla sağlanabilir. Eğer bu denge tutturulamazsa, yasanın yasa olma hükmü ortadan kalkar. Bu durumda da yönetilenlerin hükümdarın yasalarına itaat edip etmeyecekleri noktasında bir karmaşa ortaya çıkar. Aziz Thomas bu karmaşayı hukukun yozlaşması olarak tanımlar ve bu yozlaşma doğal hukukun emirleriyle çatışan yasaların ahlaki açıdan bağlayıcılıklarını yitirmeleri anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, adil olmayan yasalar ahlaki bağlayıcılıklarını yitirdikleri için artık yasa sayılmazlar. Bu da yasalara itaat edilme yükümlülüğünü ortadan kaldırır.

## Eleştiriler & Tartışmalar

Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretisine ilişkin eleştiriler ve tartışmalar birbiriyle ilişkili üç eksen çerçevesinde dönmektedir: a) hukuki düzeyde gerçekleştirilen tartışmalar, b) felsefi düzeyde öne sürülen eleştiriler (ki bu eleştirilerin metafizik ve ahlaki olmak üzere iki boyutu vardır) ve son olarak

---

<sup>46</sup> Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 49.

c) politik düzeyde gerçekleştirilen eleştirel değerlendirmeler. Hukuki düzeyde öne çıkan eleştiri, genelde doğal hukuk geleneğine, özeldir Aziz Thomas'ın hukuk öğretisine yönelik olarak yükselir. Bu eleştirinin hedefinde doğal hukukun adalet ile yasayı özdeşleştiren tavrı bulunur. Bugünkü hukuk felsefecilerinin ve hukukçuların birçoğu tarafından adil bir yasanın yasa olmadığı iddiası zaman zaman şaşkınlıkla zaman zaman da alaycı bir gülümsemeyle karşılanır. Özünde hukuki pozitivist bir tutumu barındıran bu eğilime göre söz konusu doğal hukuk iddiasının tam olarak ne anlama geldiği tartışmalı bir konudur, hatta neredeyse böylesi bir iddia anlamsızdır, saçmadır. Çünkü hukuki pozitivism, ahlak ile hukuk arasında ne empirik ne de mantıksal düzeyde zorunlu bir ilişkinin varlığını kabul eder. Hukuki pozitivistler olması gereken ile bilfiil varolan arasında bir hat çeker ve bu sınır ekseninde pozitif yasanın tanımını vermeye çabalar. Klasik hukuki pozitivismin en önemli temsilcilerinden biri olan John Austin, doğal hukukun yasa ile adaleti özdeşleştiren tavrına yönelik eleştirel bakışını şöyle bir örnekle açıklar:

Varsayalım zararsız ya da mutlak faydalı bir eylem, egemen tarafından ölüm cezasıyla yasaklanmış olsun; eğer bu eylemi gerçekleştirirsem yargılanıp cezalandırılmayım ve bu cezaya, ilahi yasaya aykırıdır diye itiraz edersem ... Mahkeme, muhalefet ettiğim yasaya dayanıp beni asarak akılyürütmenin etkisizliğini kanıtlamış olur.<sup>47</sup>

Austin burada hukuki geçerliliğin yasanın ahlaki değerinden ya da etkisinden farklı olduğunu göstermeye çabalar. Oysa klasik doğal hukuk teorisi hiçbir şekilde bu ayırımı odaklanmaz. Bunun temel sebebi doğal hukukçuların hukuki geçerliliği bütünüyle ahlaki ölçütlere göre temellendirmeye çabalamasıdır. Ne var ki hukuki pozitivism'e göre bir hukuk sisteminin geçerliliği, etkinliğinden bağımsızdır. Başka bir ifadeyle, "ahlaki ve siyasi kıstaslar 'hukuk sistemi' kavramının belirleyici özellikleri değildir."<sup>48</sup> Bu sebeple, yargıçlar, haksız bir hukuk siteminde uygulamakla yükümlü oldukları kurallardan iğrenseler bile o kuralları kabul etmekle ve uygulamakla yükümlüdürler. Hukuki pozitivistler için bunun aksi düşünülemez. Bu problem yirminci yüzyılda İkinci Dünya Savaşı sonrasında da işlenmiştir. Doğal hukuk geleneği, kanun devleti ile hukuk devleti arasındaki farka/gerilime odaklanan tartışma üzerinden geçtiğimiz yüzyılda yeniden canlanmış, ama bu sefer aşkın bir ilkeyi imleyen 'yüksek hukuk' olarak değil, pozitif hukuktaki eksiklikleri ve kusurları tartabileceğimiz/

<sup>47</sup> John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, ed. W. E. Rumble (Cambridge: Cambridge University Press, 1832 <1995>), Ders V, 158.

<sup>48</sup> Wacks, *Philosophy of Law: A Very Short Introduction*, 32.

değerlendirebileceğimiz bir ölçüt olarak ortaya çıkmıştır. Nazi devlet adamlarının yargılanması esnasında açığa çıkan yasallık ve meşruiyet arasındaki gerilim doğal hukukun yasa ve adalet arasında kurduğu ilişkiyi gündeme taşımıştır.<sup>49</sup> Nürnberg Savaş Suçları Mahkemelerinde sanıkların kimi eylemleri kendi ülkelerindeki pozitif yasaların hükümlerini ihlal etmese dahi, sanıklar, söz konusu eylemler ‘insanlığa karşı suç’ teşkil ettiği ilkesi uyarınca cezalandırılmıştır. Kısaca bu mahkemelerdeki yargıçlar mevcut yasaların neyin adil ve doğru olduğunun tek belirleyicisi olmadığına yönelik bir karar vermişlerdir. Bu da, tersten de olsa, yasanın adil olmadığı durumlarda yasa olmaktan çıkabileceği ve başka bir değerlendirme ölçütüne ihtiyaç duyulabileceği iddiasının desteklenmesi anlamına gelir.

Aziz Thomas’ın öğretisine karşı hukuki zeminde yükseltilebilecek ikinci argüman Philip Soper’inkidir. Düşünür mevcut bir hukuk sistemi içindeki yasaların insana ait/insan yapımı olduğu konusunda ısrar eder. Soper için insanlar, doğal hukuk öğretisi gereğince hangi aşkın ilkeyi takip ederlerse etsinler, ortaya çıkan yasalar ya da yargılamalar bir doğal hukuk ürünü olmaktan çok hukuki pozitivist bir ürün olacaktır. Bu şu anlama gelir: bir doğal hukuk standardına tabii yargılar, bir hukuk sistemine dahil edilmeleri halinde, yanılabilir kurumlarda çalışan yanılabilir bireyler tarafından verilmek durumundadır.<sup>50</sup> Karar vericilerin ne kadar becerikli ya da erdem sahibi oldukları önemli bir ölçüt olsa bile, kararlar evrensel bir akıl ya da ilahi bir akıl tarafından değil, karar vericilerin tercihlerinin uyarınca gerçekleşecektir. Kilise’nin tarihine bakıldığında burada gerçekleşen yargılamaların bile ne kadar sıkıntılı ya da kusurlu sonuçlar ürettiği kolaylıkla görülebilir. Soper’in temel iddiası şudur; kurumlar ya da hukuk sisteminin bütünü ne kadar iyi niyetli/erdemli olursa olsun, sonuç, (son kertede tüm kararlar insanlar tarafından verildiği için) bir doğal hukuk ürünü olmaktan çok hukuki pozitivist bir ürün olacaktır çünkü sistem içinde belli bir aktör öyle karar verdiği için o yasa (kaynağında doğal hukuk standardı bile olsa) yasa olabilmıştır.<sup>51</sup>

Aziz Thomas’ın doğal hukuk öğretisine yönelik ikinci eleştiri kategorisi felsefe alanı içinde köklenir. Bu eleştirilerden ilki metafizik bir zeminde hareket eder. Hatırlanacak olursa Aziz Thomas’ın hukuk anlayışında iki

---

<sup>49</sup> Yasallık ve meşruiyet gerilimiyle doğrudan bağlantılı bir yazı için bkz. Devrim Sezer, “Yargı ve Etik, İtiraz, Tartışma, Demokrasi: Arendt’te Yargı”, *Yargıya Felsefeyle Bakmak* içinde, Haz.lar Kurtul Gülenç ve Özlem Duva (İstanbul: YKY, 2017), 111-115.

<sup>50</sup> Bix, “Natural Law: The Modern Tradition”, 73.

<sup>51</sup> Philip Soper, “Some Natural Confusions About Natural Law”, *Michigan Law Review*, Vol. 90, Sayı 8 (1992, Ağustos): 2412-13.

özellik ön plana çıkmaktaydı: Tanrısal öngörü ve pratik rasyonalitenin ilkeleri. İlki bizi Tanrı'nın bakış açısına yönlendirmekteyken, ikincisi doğal hukuku insanın gözünden (ama kesinlikle Tanrısal olanı dışlamadan) temellendirmeye çalışmaktaydı. Bu çerçevede düşünürün öğretisinin Tanrı-merkezli bir öğreti olduğu açık bir şekilde söylenebilir çünkü ilki olmadan ikincisinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Şu durumda Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen bir metafizik yaklaşımla Aziz Thomas'ın öğretisi uyusamaz. Bunun sebebi son derece açıktır; Tanrısal öngörüye ilişkin bir yaklaşım geliştirebilmeniz için yaratıcı bir Tanrı'nın var olduğunu varsaymanız gerekmektedir. Eğer böyle bir varsayımınız yoksa, Tanrısal öngörüyle ilişkili argüman iptal olur. O argümanın geçerliliğini yitirmesi Aziz Thomas için ikincisinin de (pratik rasyonaliteye ilişkin argümanın) olanağını ortadan kaldıran bir unsur olur. Bu bağlamda Tanrı'nın varlığını reddeden ya da Tanrı'nın varlığı konusunda agnostik bir tutum sergileyen hiçbir metafizik yaklaşımla veya Tanrı'nın varlığını kabul eden ama evreni yarattıktan sonra evrenin işleyişine (dolayısıyla insan işlerine) hiçbir müdahalede bulunmayan bir Tanrı tasarımına sahip bir metafizik düşünce de Aziz Thomas'ın öğretisiyle uyum içinde olamaz. O halde, düşünürün doğal hukuk öğretisiyle uyumlu olabilmenin gerek koşullarından biri Hıristiyan düşüncesi çerçevesinde açığa çıkan Tanrı tasarımını paylaşmaktır. Elbette bu iddia böylesi bir Tanrı tasarımı olmayan hiçbir öğretinin doğal hukuk teorisi geliştiremeyeceği anlamına gelmez.<sup>52</sup> Burada vurgulanmak istenen Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretisinin kendi iç tutarlılığını koruyabilmesi için teolojik bir bağlama sadık kalması gerektiğidir. Bu bağlam dışında kalan metafizik ufuklar Thomas'ın öğretilerine yabancı kalır.

Düşünürün doğal hukuk anlayışına karşı geliştirilebilecek ikinci eleştirel-felsefi argüman ahlak alanından yükselir. Aziz Thomas'ın düşüncesi ahlaki objektivizmi gerektirir. Ahlaki objektivizme göre ahlaki meselelerin nihai ya da objektif düzeyde doğru ya da yanlış yanıtları vardır, öyle ki bunları doğru ya da yanlış yapan; tüm öznel süreçlerden bağımsız, objektif ahlaki olguların veya ilkelerin kendisidir.<sup>53</sup> O halde ahlaksal süreçlerde bizler bu objektif ahlaki olguların/ilkelerin ne olduklarını aklımız yoluyla keşfedebilir ve bilebiliriz. Aziz Thomas'ın öğretilerinde objektif ahlaki ilkeler/değerler

<sup>52</sup> Aziz Thomas öncesi pek çok isim etkin ve yaratıcı bir Tanrı tasarımı olmadan doğal hukuk teorisi geliştirebilmiştir. Ortaçağın hemen sonrasında Hugo Grotius ünlü eseri *De jure belli ac pacis*'te (*Savaş ve Barış Hukuku Üstüne*) Tanrı var olmasa bile doğal hukukun aynı içeriğe sahip olacağını ve geçerliliğini koruyacağını ileri sürer: Tanrı bile iki kere ikinin dört etmemesine meydan veremez!

<sup>53</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Michael Smith, "Realism", *A Companion to Ethics* içinde, ed. Peter Singer (Oxford: Blackwell Publishing, 1993), 399-400.

Tanrı'nın bakış açısında temellenir. Bu ilkeler insanın nasıl bir hayat yaşaması gerektiğine yönelik rasyonel bir plan sunar. Akıl sahibi olmayan cisimsel varlıklar bu planın farkında olmadan ve bilgi süreçlerinden bihaber bir şekilde bu plana itaat ederken, insan, bu plana uygun şekilde, yapıp etmelerinin gerekçelerini/nedenlerini bilme kapasitesine sahip bir varlık olarak konumlanır. İnsan, ilahi aklın ezeli ebedi hukukun ve bu hukuka katılımıyla açığa çıkan doğal hukukun mutlak ahlaki emirlerinin farkına varır ve bu farkındalıkla diğer varlıkların zorlamayla gerçekleştirdiklerinin arkasındaki ilahi iradenin mahiyetini anlar ve eylemlerini ona göre gerçekleştirebilir. Aziz Thomas'ın bu yaklaşımında birbirine eklenen üç önerme vardır: a) Tanrı'nın ezeli ebedi hukukundan yansıyan değişmez ve objektif ahlaki ilkelerin/değerlerin var olduğu önermesi, b) bu ilkelerin ve değerlerin rasyonel bir planın bileşenleri (hatta kimi zaman taşıyıcıları) oldukları ve son olarak c) akıl sahibi bir varlık olarak insanın zihnine çakılı bu ilkeleri doğası gereği bilebilme kapasitesine sahip olması. Bu üç önermeyi birarada tutan temel ahlaki perspektif yukarıda tanımını vermeye çabaladığımız ahlaki objektivizmdir. Bir anlamda Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretisinin geçerliliği ahlaki objektivist bir zeminde kalmasıyla mümkündür. Dolayısıyla ahlaki düzlemde objektivist olmayan bir eğilimle düşünürün doğal hukuk öğretisini sürdürmesi olanaklı görünmemektedir. Aziz Thomas'ın hukuk öğretisi “ahlaki yargıların, insanların kişisel arzularını ya da duygularını yansıtmaktan başka hiçbir şey yapmadıklarını iddia eden”<sup>54</sup> ahlaki subjektivizmle, ya da “sadece tek bir ahlaki kodun evrensel geçerliliğe sahip olduğu ve bunun devamı olarak objektif bir ahlaki hakikat ve gerekçelendirilme iddiasının inkârı olarak karşımıza çıkan, ahlaki değerlerin ve ilkelerin kültürel durumlara göre değişebileceğini”<sup>55</sup> öne süren ahlaki rölativizmle veya “ahlaki değerlerin varlığını” bütünüyle inkar eden ahlaki nihilizmle uyuşamaz.

Sıralanan üç ahlak teorisi arasında doğal hukuk teorisine gölge düşürmesi bakımından belki de en önemlisi ahlaki subjektivizmdir. Bunun temel sebebi söz konusu yaklaşımın sadece objektif ahlaki olguların yada ilkelerin varlığını sorgulaması değil, buna ek olarak ahlak ile akıl (dolayısıyla yasa) arasındaki ilişkiyi koparmasıdır. Ahlaki subjektivizmin, çoğu zaman, felsefi ve tarihsel kökenlerinin David Hume'un ahlak felsefesinde yattığı öne sürülmektedir. Gerçekten de Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* başlıklı eserinde ahlakın

---

<sup>54</sup> James Rachels, “Subjectivism”, *A Companion to Ethics* içinde, ed. Peter Singer (Oxford: Blackwell Publishing, 1993), 432.

<sup>55</sup> David Wong, “Relativism”, *A Companion to Ethics* içinde, ed. Peter Singer (Oxford: Blackwell Publishing, 1993), 442.

akılla ilişkili bir mesele olmadığını, aksine bir hissiyat meselesi olduğunu açıkça belirtir:

Erdemsiz sayılan bir eylemi ele alın, örneğin kasten cinayet. Onu her açıdan inceleyin ve onda erdemsizlik dediğiniz o olguyu ya da olgusal varoluşu bulup bulamayacağınıza bakın. Ne şekilde ele alırsanız alın, onda yalnızca belli tutkular, güdüler, istemeler ve düşünceler bulacaksınız. Bu durumda başka hiçbir olgu yoktur. Nesneyi incelediğiniz sürece, erdemsizlik sizden tamamen kaçır. Onu hiçbir zaman bulamazsınız, ta ki düşüncenizi kendi yüreğinize çevirip sizde bu eyleme karşılık olarak ortaya çıkan bir onaylama hissi buluncaya dek. Burada bir olgu vardır ama bu, duygunun nesnesidir, usun değil.<sup>56</sup>

Hume'a göre ahlaki bir yargının işlevi son derece basit ve açıktır; ahlaki yargılar davranışlara rehberlik eder, ancak aklın burada (rehberlik etmek bağlamında) hiçbir işlevi olamaz. Akıl hiçbir zaman bize ne yapacağımızı, ne türden ahlaki tercihlerde bulunmamız gerektiğini *bildirmez*. Akıl sadece eylemlerimizin doğası ve sonuçları hakkında malumat verir; ayrıca önermeler arasındaki mantıksal ilişkilerin doğası ve sonuçlarına ilişkin de bizi bilgilendirir. Örneğin, kürtaj yaptırmaya karar veren bir kadına eylemi gerçekleştirdiğinde hayatının belli açılardan kolaylaşacağını fakat fetüsün öleceğini söyler akıl.<sup>57</sup> Ama bundan ötesine geçmez, başka bir ifadeyle kürtajı yaptırıp yaptırmama konusunda öznenin ne yapması ya da ne yapmaması gerektiğine akıl karar ver(e)mez. Kadının böylesi bir durumda ne yapacağına ilişkin kararını belirleyen duygularıdır. Karar aşamasında fetüsün ölümünü kadın dikkate alacak mıdır? Daha doğrusu bu süreçte kadının duygularının rolü ne olacaktır? Yoksa hayatının belli açılardan kolaylaşması kadın için daha mı dikkate değerdir? Ahlaki ikilem hangi duygusal belirlenimle aşılmaya çalışılacaktır? Bütün bu sorulardan Hume'un ahlak teorisinin sonuç analizi türer: Ahlak(lılık), duygusal eğilimlerimizce belirlenir.<sup>58</sup>

Hume'un bu radikal yaklaşımının sonucu, doğal hukuk teorisi hakkında derin bir şüphecilik olmuştur. Ahlaki akıl yürütmede ve tercihte aklın hiçbir rolünün olmadığını yönelik bu sav (çağdaş etikte bu yaklaşımın adı emotivizmdir) doğal hukukun temel kabulünün, yani ahlak, akıl ve yasa arasında cereyan eden objektif ilişki olduğuna yönelik inancın sarsılmasına yol açmış ve hukuki pozitivizmin yükselmesinde önemli bir rol oynamıştır.

<sup>56</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2009), 316.

<sup>57</sup> Rachels, "Subjectivism", 433.

<sup>58</sup> *A.g.e.*, 433.

Eğer ahlaki düzlemde objektif olarak neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilemezsek (ki bunun da meta etikteki adı gayrı bilişselciliktir), doğal hukukun ilkelerinin objektif dayanakları olduğu iddiası ortadan kalkar.<sup>59</sup> Bir başka hukuki pozitivist Jeremy Bentham'ın ifadesiyle; doğal hukuk hukuku gizemli kılmakta, onu mistikleştirmektedir; halbuki doğal hukukun ilkeleri ya da ona yapılan atıflar özünde “gizlenmiş kişisel kanaatlerden” ya da “insanların, yasama organı içinde düpedüz kendilerince oluşturdukları kanaatler”den fazlası değildir.<sup>60</sup> O halde doğal hukuk ilkeleri ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir bir özelliğe sahip, öznel kanaatlerden ötesini temsil etmeyen bir iç yapıya sahiptir. Aziz Thomas'ın teoloji eksenli, ahlaki objektivizme dayalı doğal hukuk öğretisi de bu radikal eleştiriden otomatik olarak payını alır.

Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretilerine yönelik son itiraz politik gerekçelerle şekillenir. Bu itiraz bize şunu söyler: klasik doğal hukuk öğretisi farklı politik angajmanları sağlamlaştırmak ve buna uygun karar ve eylemleri meşrulaştırmak için kullanılabilir ya da tam tersi. Örneğin Wacks, MÖ 6. yüzyılda Yunan kültüründe, yasalar ile kader arasında derin bir bağ kurulduğunu ve bu bağın son derece muhafazakar bir çerçeveye eklenerek “statükonun en insafsız taraflarını bile meşrulaştırmak için kolayca kullanıldığını” iddia eder.<sup>61</sup> Hukuk öğretisi ile politik eğilim arasında ilişki kuran bu iddiaya benzer bir iddia Hıristiyan düşüncesi ve bu düşüncenin politik mücadeleler içindeki rolü ile doğal hukuk anlayışı arasında da kurulabilir. Özellikle hükümdarın otoritesinin papaya bağımlı olması ve politik kararlarını sürekli olarak Kilise'nin tutumunu gözeterek almak zorunda kalması bu duruma örnek olarak verilebilir. Kilise'nin en yüksek egemenlik derecesine sahip olduğu yerde, ikincil bir konumda yer alan dünyevi iktidarlar yalnızca faydalı bir egemenlik şekline (faydalı sıfatını taşımalarının sebebi otoriteye tabii olanları nihai ereğe götürmekle yükümlü olmalarından kaynaklanmaktadır) ya da devlet yönetimine sahiptir. Başka bir ifadeyle, hükümdarın meşruiyeti Tanrı'nın vekili papa tarafından tanınmadığı takdirde o hükümdarın yönetimini sürdürmesi kolay olmaz. Böyle bir durumda (yani yeryüzündeki düzenin Tanrısal düzene inatla direndiği durumlarda) yeryüzü iktidarı İsa'nın askerleri tarafından şiddet yoluyla yola getirilebilir.<sup>62</sup> Elbette böylesi bir askeri yaklaşımı tüm Kilise üyeleri sahiplenmez fakat burada tarafımızca gösterilmeye çalışılan şey manevi

---

<sup>59</sup> Wacks, *Philosophy of Law: A Very Short Introduction*, 9.

<sup>60</sup> *A.g.e.*, 21.

<sup>61</sup> *A.g.e.*, 3.

<sup>62</sup> Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 52.

iktidar ile dünyevi iktidar arasındaki sınıra ilişkin egemenlik mücadelesidir.

Bu mücadelenin teorik tartışmalara yansımaları Ruby şu şekilde özetler:

Aziz Bernard'ın (1090-1153) bir yandan kralları Haçlı Seferi'ne (1147) sevk ederken bir yandan da papanın tüm insani işler üzerindeki doğrudan iktidarını savunan bir kuram ortaya koyduğu (*Eygenia'ya Mektup III*) (çünkü "hem manevi kılıç hem de maddi kılıç Kilise'ye aittir; ama biri kilise için çekilmeli, öteki ise Kilise tarafından çekilmelidir") dönemde krallık işlevi egemen değil, egemenlik altındadır. (...) Buna karşı, Aziz Louis örneğinden ilham alan Aziz Thomas, hem papaların mutlak egemenliğini hem de bunun sonucu olan erkler hiyerarşisini reddeder. (...) Dominiken rahibinin savı, birliği, hiyerarşiyi, güvenliği ve krallığın görevlerini artık papazların teminatına dayandırmaz.<sup>63</sup>

Görüldüğü üzere söz konusu dönemde farklı iktidar kurumlarının egemenlik alanları üzerine ciddi bir mücadele ve tartışma vardır. Aziz Thomas krallık otoritesi ile rahip sınıfına özgü iktidar alanının yapıcı birbirinden ayrılması gerektiğini savunmuştur. Ne var ki, bunu savunmak sanıldığı kadar kolay değildir. Eğer krallık otoritesi kendi içinde bir meslek olarak örgütlenmeyi gerektiriyorsa, bu örgütlenmenin teorik haritası kim ya da kimler tarafından oluşturulacaktır? Aziz Thomas egemenlik türleri arasında bir ayırım olması gerektiğini söylemiş ve bu çerçevede otorite alanlarının farklılaşmasına yönelik inancını belirtmiş olsa bile, hükümdarın yasalarının doğal hukukun ilkelerini takip etmesinin zorunluluğunu salık verir. Takip etmediği takdirde hukuki (dolayısıyla ahlaki) bir yozlaşma yaşanacaktır. Düşününürün, yaşanan yozlaşmaya halkın ne tür bir tepki göstermesi gerektiği konusundaki ikircikli tavrı da arada kalmışlığının en açık ifadesidir. Aziz Thomas'ın, bir yandan otoriteye itaati baltalayacak eylemleri meşru kılmanın tehlikeli olabileceğinin ve bu yolla daha derin haksızlıkların vuku bulduğu bir toplumsal düzen yaratılabileceğinin farkında olduğunu, ama diğer yandan da itaat edilmesi gereken tek otoritenin Tanrı ve bunun dini çerçevedeki bir uzantısı olarak İsa'nın vekili olan papa olduğunu varsaydığından bu gerçeği zaman zaman hatırlatmanın yerinde bir girişim olacağını düşündüğünü yukarıda belirtmiştik. Düşünür, dünyevi otoriteye uygulanacak itaatsizlik eylemlerini bir taraftan destekler görünmekte ama diğer taraftan bu eylemlerin apaçık şekilde yanında konumlanmak istememektedir. Bu kararsızlığının arkasındaki temel nedenin dünyevi iktidar ile manevi iktidar arasındaki gerilimde yattığı ileri sürülebilir. Sonuç olarak, çağındaki farklı egemenlik alanlarının birbirlerine karşı yürüttüğü mücadeleler ve bu pratikler ile bu pratikler sonucunda inşa edilen farklı konumlanmaların takip ettiği politik tercihlerin/stratejilerin Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretisine görece de olsa etki ettiğini iddia edersek herhalde yanlış olmaz.

<sup>63</sup> *A.g.e.*, 52-53.

\*

Hukuki, felsefi ve politik bağlamlarda dile getirilen bu eleştirel değerlendirmeler elbette Aziz Thomas'ın teorisini asla küçültmez. Düşünür doğal hukuk alanında havada uçuşan fikirleri belirli bir sistematik bakış altında toplayan ve mantıksal düzleme oturarak argümanlaştıran ilk düşünürdür. Mantıksal argümantasyonla birlikte doğal hukuk teorisi tam anlamıyla felsefi bir çerçeve kazanmıştır. Bu yüzden bugün bile klasik doğal hukuk teorisi dendiğinde ilk akla gelen isim Aziz Thomas'tır. Günümüzde post-metafizik bir söylem döneminde yaşıyor olmamız her ne kadar teoloji-merkezli bir hukuk anlayışının savunulmasına ve geliştirilmesine ilişkin (haklı olarak) kimi yapısal kısıtlar getirse de, Aziz Thomas'ın doğal hukuk anlayışına yöneltilen eleştirilere benzer eleştirilerin bugün halihazırda geçerliliği olan ve tartışılan doğal hukuk öğretilerine de yöneltilmesi düşünürün fikirlerinin çağıyla sınırlı kalmadığının en açık göstergelerinden biri olarak yorumlanabilir. Örneğin bugün için en çok gündemde olan insan hakları teorisi (ki modern doğal hukuk teorisinin kollarından biridir) hem hukuki, hem felsefi hem de politik açılardan tartışılmaktadır. İnsan haklarının hukuki ve felsefi temellerinin/dayanaklarının ne olduğu tartışması felsefeciler ve hukukçular açısından vazgeçilmezdir. Yine insan haklarının politığının yapılması gerektiğine yönelik kimi siyaset teorisyenlerinden yükselen itirazlar doğal hukuk teorileri ile politik kurumlar ve aktörler arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırmayı amaçlamaktadır. Doğal hukuka yönelik tüm bu farklı tartışmaların düğümlendiği nokta, bir normun/ilkenin hukuki geçerliliğinin onun ahlaki nitelikleriyle olan ilişkisidir. Bu ilişkinin rasyonel bir düzlemde kurulması hukuki, felsefi ve politik problemleri karşılama önemli bir kapı aralayabilir. Çağdaş bir Thomasçı olan John Finnis bu konuyla ilişkili olarak şunu öne sürer: "Aquinas için, ahlaki olarak doğru olanı keşfetmek, ... neyin *akılcı* olduğunu sormaktır."<sup>64</sup> Çağımızda Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretisini bizler için hala anlamlı ve önemli kılan kanımızca budur.

---

<sup>64</sup> Wacks, *Philosophy of Law: A Very Short Introduction*, 17.

## Kaynakça

- Akyol, O. Faruk. *Thomas Aquinas, Doctor Angelicus: Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*. İstanbul: Homer Kitabevi, 2005.
- Aquinas, Thomas. *Aquinas: Selected Philosophical Writings*. Çeviren ve Editör Timothy McDermott. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- . *Aquinas: Political Writings*. Çeviren ve Editör R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Atayman Erçelik, Pelin. "Marcus Tullius Cicero". *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, 62-76. Editörler Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Austin, John. *The Province of Jurisprudence Determined*. Editör W. E. Rumble. Cambridge: Cambridge University Press, 1832 <1995>.
- Bix, Brian H. "Natural Law: The Modern Tradition". *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law* içinde, 61-103. Editörler Jules Coleman ve Scott J. Shapiro. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Bix, Brian. "Natural Law Theory". *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory* içinde, 211-217. Editör Dennis Patterson. Blackwell Publishing, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
- Cicero. *De Legibus*. Çeviren Clinton Walker Keyes. Loeb Classical Library. Edinburgh: St. Edmundsbury Press, 2000.
- . *Devlet Üzerine*. Çeviren C. Cengiz Çevik. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Çotuksöken, Betül. "İnsan-Dünya-Bilgi Bağlamı Olarak Ortaçağ ve Ortaçağın Aydınlığı". *Ortaçağ Yazıları* içinde, 162-183. İstanbul: Notos Kitap, 2011.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2009.
- Jones, W. T. *Ortaçağ Düşüncesi/Batı Felsefesi Tarihi II. Cilt*. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.

- Murphy, Mark. “The Natural Law Tradition in Ethics”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editör Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics/#toc>. Çevrimiçi 8 Ocak 2018.
- Rachels, James. “Subjectivism”. *A Companion to Ethics* içinde, 432-441. Editör Peter Singer. Oxford: Blackwell Publishing, 1993.
- Ruby, Christian. *Siyaset Felsefesine Giriş*. Çeviren Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Sezer, Devrim. “Yargı ve Etik, İtiraz, Tartışma, Demokrasi: Arendt’te Yargı”. *Yargıya Felsefeyle Bakmak* içinde, 107-135. Hazırlayanlar Kurtul Gülenç ve Özlem Duva. İstanbul: YKY, 2017.
- Smith, Michael. “Realism”. *A Companion to Ethics* içinde, 399-410. Editör Peter Singer. Oxford: Blackwell Publishing, 1993.
- Soper, Philip. “Some Natural Confusions About Natural Law”. *Michigan Law Review*, Vol. 90, Sayı 8 (1992, Ağustos): 2393-2423.
- Wacks, Raymond. *Philosophy of Law: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Wong, David. “Relativism”, *A Companion to Ethics* içinde, 442-450. Editör Peter Singer. Oxford: Blackwell Publishing, 1993.

Copyright of Felsefi Düşün - Academic Journal of Philosophy is the property of Pinhan Yayıncılık and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.