

T.C.  
İstanbul Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Eskiçağ Dilleri ve Kùltürleri Anabilim Dalı  
Latin Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

## CICERO'DA DOĞAL HUKUK ANLAYIŞI

Pelin (Atayman) Erçelik  
2501050071

Tez Danışmanı:  
Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken

İstanbul 2008



# CICERO'DA DOĞAL HUKUK ANLAYIŞI

Pelin (ATAYMAN) ERÇELİK

## ÖZ

Pek çok akademisyen ve düşünüre göre, Antikçağ'da mevcut olan doğal hukuk teorilerini kendisinden sonraki çağlara, özellikle de Hıristiyanlığa aktaran kişi Cicero'dur. Bizim bu tezdeki başlıca amacımız, Cicero'nun **De Re Publica** ve **De Legibus** adlı eserlerine dayanarak doğal hukuk anlayışına ilişkin görüşlerini ortaya çıkarmak ve soyut doğal hukuk anlayışına somut bir temel bulma çabasını göstermeye çalışmaktır.

Bu amaçla hareket ettiğimiz, tezimizin ilk bölümünde Yunan'ın erken dönemindeki hak - hukuk, adalet anlayışlarına değinilmiş ve Cicero döneminde de varlığını sürdüren ve ideal devletinin ideal yasalarında önemli rol oynayan tanrısal yasaların kökeni gösterilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde, Cicero'nun düşünsel arka planını açıklamak amacıyla Sofistler, Platon, Aristoteles ve Stoa'nın doğal hukuk teorisiyle bağlantılanabilecek düşünceleri ana hatlarıyla incelenmiştir.

Üçüncü bölümde, Cicero'nun hak - hukuk ve adalet konusundaki fikirlerini daha iyi yorumlayabilmek için, Roma'nın sosyo-ekonomik ve siyasal durumu gösterilmiş ve Cicero'nun doğal hukuk anlayışındaki sınıfsal bakış açısına zemin oluşturulmaya çalışılmıştır.

Dördüncü ve son bölümde ise, tezimizin ana konusu olan Cicero'nun doğal hukuk anlayışının incelenmesine ayrılmıştır. Bu son bölüm üç alt başlığa ayrılarak incelenmiştir. Birinci alt başlıkta, Cicero'nun yasa, adalet ve doğal yasa ile ilgili düşüncelerine, ikinci alt başlıkta insan anlayışına ve üçüncü alt başlıkta ideal devlet üzerine görüşlerine yer verilmiştir.

# NATURAL LAW CONCEPT IN CICERO

Pelin (ATAYMAN) ERÇELİK

## ABSTRACT

According to many academics and thinkers, Cicero is the one, who transfers the Natural Law theories that present in Antiquity to the later ages, particularly to Christianity. Our main goal in this dissertation is to reveal Cicero's ideas on natural law and to try to show his endeavour to find a concrete foundation to the discrete natural law conception, based on his works **De Re Publica** and **De Legibus**.

So, in the first chapter of our dissertation, we touched on the concepts of right, law and justice in Early Greek Period and we tried to show the roots of sacred laws which were still present in Cicero's time and play an important role in his ideal laws of an ideal state.

In the second chapter, in order to expound Cicero's philosophical background, the Sophistic, Platonic, Aristotelian and Stoic ideas that might be related with natural law theory were briefly examined.

The third chapter, shows Rome's socio – economical and political situation, so that we can pretend Cicero's ideas on right, law and justice better, thus we also aimed to set a base for Cicero's class based point of view in his idea of natural law.

The last and the main chapter deals with Cicero's idea of natural law. This chapter was divided into three sections. The first section reveals Cicero's ideas on law, justice and natural law; the second section is about his idea of man, the third section deals with his concept of an ideal state.

## ÖNSÖZ

Aldığı çok yönlü eğitim sonucunda güçlü bir retorik ve felsefi arka plana sahip olan Cicero, hem kendi yaşamında hem de felsefi düşüncelerinde bizzat siyaset arenasının içinde yer aldığından, özellikle hukuk, adalet ve yasalar üzerine de zengin bir bilgi dağarcığına sahip olmuştur. Ama, retorik ve felsefe alanında imza atmış olduğu nice esere oranla, hukuk ve devlet siyasetiyle ilgili çalışmalarının sayısı tartışmasız çok azdır. Bununla beraber bu konuda kaleme aldığı **De Re Publica** ve **De Legibus**, devlet yönetimine hem teorik hem de pratik yaklaşımıyla ve çözüm arayışlarıyla, felsefi bir zemin üzerine inşa edilen hukuk anlayışıyla Cicero'nun birçok retorik ve felsefi konulu eserindeki devlet ile ilgili görüşlerinin adeta iki eserde toparlanması ve devleşmesidir. Özellikle bu eserlerde ortaya koyduğu doğal hukuk ile ilgili görüşleri, Cicero'nun sadece kendi döneminde değil, daha sonraki yüzyıllarda da konuyla ilgili araştırmaların adeta başvuru kaynağı olmasına ve doğal hukuk teorilerinin Antikçağ'dan Hıristiyanlığa aktarılmasında bir köprü görevi üstlenmesine yol açmıştır.

Tarihsel ve kültürel süreçte tüm dünyada ve bunun yanı sıra ülkemizde de daha çok edebiyatçı, felsefeci ve hitabetçi kimlikleriyle tanınan Cicero'nun özellikle doğal hukuk alanındaki görüşlerini tez konusu olarak seçip incelemek onun hukuk alanında da ne denli etkin bir edebiyatçı - düşünür olduğunu göstermenin yanında, doğal hukuk konusunda görüşlerinin ve bu görüşlerin çerçevesinde oluşturduğu ideal insan ve ideal devlet arayışının özelliklerini anlamamıza ve en önemlisi de Cicero'nun Yunan ideal devlet anlayışını somut temellere oturtma girişimine tanık olmamızı sağlayacaktır. Bu çalışma sonucunda elde edilecek bilgiler, Cicero'nun Antikçağ'ın doğal hukuk alanındaki tüm birikimini, zihnindeki özgün amaca doğru nasıl yönlendirdiğini, her zaman hayranlık beslediği Roma'yı hangi özellikleriyle ideal devlet tasarımının yeryüzündeki tek yansıması olarak gördüğünü ortaya çıkaracak ve bu konudaki düşüncelerinin Hıristiyanlığın devlet, hukuk ve adalet anlayışını neden ve nasıl etkilediğini açıklığa kavuşturabilecektir.

Bu amaçla yola çıkarak gerçekleştirmeyi tasarladığım bu tez çalışmama değerli katkılarından ve yönlendirmelerinden ötürü, danışmanım Sn. Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken'e, gerek Almanca metinleri çevirmedeki, gerekse tezimin başından sonuna kadar gösterdiği her türlü yardım ve paha biçilemez düşünsel katkıları için, bir insanın sahip olabileceği en muhteşem baba olan Sn. Dr. Veysel Atayman'a, çok değerli annem ve ağabeyime, kaynaklar konusundaki yardımları için Sn. Saniye Atayman'a, tezin yazılım süresince yardımlarını esirgemeyen değerli hocalarım Sn. Prof. Dr. Bedia Demiriş ve Sn. Yard. Doç. Dr. Çiğdem Menzilioğlu'na, çalışmamın başından sonuna kadar her türlü yardım ve desteği gösteren çok değerli arkadaşlarım Sn. Araş. Gör. Ekin Öyken, Sn. Bengü Cennet, Sn. Eyüp Çoraklı ve Sn. Oğuz Yarlığaş'a ve en önemlisi de bu çalışmam boyunca maddi manevi hiçbir desteğini esirgemeyen, hayatımı her anlamda kolaylaştıran ve bana olan inancını hiç kaybetmeyen, dünyanın en mükemmel eşi Sn. Bahri Erçelik'e teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Haziran 2008

Pelin Erçelik

## İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT .....	iv
ÖNSÖZ .....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR .....	ix
GİRİŞ .....	1
1. CICERO’NUN DOĞAL HUKUK ANLAYIŞININ YUNAN’DAKİ KÖKENLERİ...6	
1.1. Themis .....	13
1.2. Dike.....	18
2. CICERO’NUN DOĞAL HUKUK ANLAYIŞININ YUNAN FELSEFESİNDEKİ TEMELLERİ .....	24
2. 1. Sofistler.....	24
2.2. Platon .....	28
2.3. Aristoteles.....	34
2.4. Stoa .....	39
3. CICERO’NUN DOĞAL HUKUKLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN TEMELLENDİĞİ ROMA’NIN SOSYAL, TOPLUMSAL VE EKONOMİK ŞARTLARI.....	47
3. 1. Roma’nın Cumhuriyet Dönemindeki Sosyopolitik Ve Ekonomik Durumu .....	50
3. 1. 1. <b>Patricius - Plebs</b> Mücadelesi .....	52
3.1.2. 12 Levha Yasaları .....	54
3.1.3. Cumhuriyet Dönemi Roma’sının Ekonomik Yapısı .....	55
4. CICERO’DA DOĞAL HUKUK ( <b>IUS NATURALE</b> ).....	60
4.1. Yasa, Adalet ve Doğal Yasa Anlayışı.....	60
4.2. Doğadaki En Üstün Varlık Olarak İnsan.....	89
4.3. İdeal Devlet Anlayışı .....	95

SONUÇ .....	107
KAYNAKÇA .....	111



## KISALTMALAR

### Antikçağ Kaynaklarına İlişkin Kısaltmalar

Cic.	Cicero
<b>De Leg.</b>	<b>De Legibus</b>
<b>De Re Pub.</b>	<b>De Re Publica</b>
Hom.	Homeros
<b>Il.</b>	<b>Ilias</b>
<b>Od.</b>	<b>Odysseia</b>
Hes.	Hesiodos
<b>Erga</b>	<b>Erga kai Hemerai</b>
<b>Th.</b>	<b>Theogonoia</b>
Ais.	Aiskhylos
<b>Eum.</b>	<b>Eumenides</b>
<b>Khoe.</b>	<b>Khoephoroi</b>
<b>Hik.</b>	<b>Hiketides</b>
<b>Epta</b>	<b>Epta epi Thebai</b>
Eur.	Euripides
<b>El.</b>	<b>Elektra</b>
<b>Alk.</b>	<b>Alkestis</b>
<b>Her. Main.</b>	<b>Herakles Mainomenos</b>
Soph.	Sophokles
<b>Phil.</b>	<b>Philoktetes</b>
<b>Ant.</b>	<b>Antigone</b>
Pl.	Platon
<b>Pol.</b>	<b>Politeia</b>
<b>Nom.</b>	<b>Nomoi</b>

**Tim.**            **Timaios**

**Eut.**            **Eutyphro**

**Phdr.**          **Phaedrus**

Ar.              Aristoteles

**Eth. Nik.**      **Ethika Nikomakheia**

**Pol.**            **Politikos**

## GİRİŞ

Cicero'nun doğal hukuk (**ius naturale**) anlayışına ilişkin ileri sürülecek herhangi bir tez, öncelikle doğal hukukun ne olduğunu belirlemeyi gerektirir. Ama doğal hukuk esas itibariyle hukuk alanını kapsadığı, üstünde oldukça yoğun tartışmaların yaşandığı ve üzerine birçok teorinin üretildiği bir disiplin olduğundan, tezimizin kapsamı çerçevesinde konuyu ana hatlarıyla incelemek daha yerinde olacaktır.

Kabaca tanımlamak gerekirse, doğal hukuk, pozitif hukukun, başka deyişle, bir ülke ya da devlette belli bir zamanda var olan, olgusal hukukun tersine, evrensel, genelgeçer olan ve ilkeleri akıldan yola çıkılarak türetilen hukuktur; bu özelliğiyle, pozitif hukukun ölçütü sayılmış ve özellikle 1500 – 1600 yılları arasındaki dönemlerde devlete ve hukuk alanına ilişkin teorilerde etkili olmuştur<sup>1</sup>.

Doğal hukukun akılsal, yani doğal olanı kendisine çıkış noktası olarak alması ve pozitif hukukun yetersiz kaldığı alanları doldurarak onun adil olup olmadığının ölçütü olarak görülmesinin başlıca sebebi, hukukun zaman içinde değişen, hatta ülkeden ülkeye bile farklılıklar içeren yapısı gözönünde tutulduğunda, insanların yaşamlarında mutlak, genelgeçer ve evrensel ilkeler bulma isteğinden kaynaklanır. Çünkü akıl yoluyla üretilen ilkeler, pozitif olanın yetersiz kaldığı durumlar için bir başvuru merci olacaktır. Örneğin, herhangi bir anlaşmazlık söz konusu olduğunda ve bununla ilgili bir dava hakim önüne getirildiğinde, söz konusu duruma ilişkin herhangi bir yazılı yasa olmadığı halde, hakim davayı çözmek zorunda olduğundan, doğal hukuka başvurulması gerekliliği baş gösterecek, dolayısıyla pozitif hukukun yetersizliği, doğal hukukla aşılmaya çalışılacaktır<sup>2</sup>.

Antikçağ'da, özellikle felsefi düşüncenin ortaya çıkmasıyla birlikte akıl, doğa hep tanrısal olanın bir parçası olarak algılandığından, dolayısıyla da aklın kökeni tanrıda

---

<sup>1</sup> 1600'lü yıllarda belki de akla gelen ilk isim, doğal hukuku hararetle savunmuş olan Hugo Grotius'tur. Yine düşünce tarihinin önemli isimlerinden John Locke ve Thomas Hobbes da bu konu üzerinde yoğunlaşmıştır.

<sup>2</sup> Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları No: 493, Üçüncü Baskı, Ankara, 1992, s. 155.

görüldüğünden, akılla bulunabilecek hukuk ilkelerini temsil eden doğal hukuk, bir yanıyla, tanrısal hukuk olarak algılanmıştır<sup>3</sup>. Antikçağ'da doğal hukukun kapsamı içinde anılabilecek pek çok düşünceye rastlanır; ama genel kanı, doğal hukukun temel anlamının Stoa düşüncesinde olduğu yönündedir. Doğal hukuk, Stoa düşüncesiyle birlikte Hıristiyanlığa aktarılmış ve 18. yüzyıla kadar da önemini korumuştur. Doğal hukuk akımının Hıristiyanlığa aktarılmasındaki en önemli isimlerden biri, tez konumuzu oluşturan Cicero'dur.

Cicero kendisinden önceki teorileri düşüncesinde süzerek soyut doğal hukuk anlayışına somut bir temel bulmaya çalışmış ve Antikçağ'ın doğal hukuk anlayışını Hıristiyanlığa aktarmada başat bir rol üstlenmiştir. Ona göre hukukun ve yasanın kaynağı insan istenci değildir, insanın doğasındadır. Çünkü yasa insan doğasına örülmüş doğru akıldır. Bu yasa doğaya uygundur, bütün insanlar için geçerlidir, değişmez ve sonsuza değin sürer. İnsanı doğruya yöneltip yanlıştan uzaklaştırır.

Cicero'nun yaşamına kısaca bir göz attığımızda, bütün ömrünü devletin yüksek kademelerinde geçirdiğinden, Roma toplumunun hayati sorunlarıyla bizzat meşgul olduğunu, keskin felsefi bakışı sayesinde de halk için hangi yönetim tarzının ve hangi tür yasaların iyi, hangilerinin kötü olabileceğini rahatlıkla sezebileceğini anlarız. Cicero, İÖ 3 Ocak 106'da Arpinum'da, **equites** sınıfına mensup bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Ailesi zengin ve nüfuzlu bir aileydi, buna bağlı olarak Cicero önce Roma'da, sonra Yunanistan'da o zamanın en iyi eğitimini almıştır. Önce Roma'da Yunanlı şair Archias'ın, ardından da 16 yaşında Quintus Mucius Scaevola'nın öğrencisi olmuştur. Daha sonra Yunanistan'a giderek Atina ve Rodos'ta felsefe ile retorik üzerine dersler almıştır. İÖ 77'de, hem felsefe hem de retorik konusundaki bilgilerini epeyce geliştirmiş halde Roma'ya döndükten sonra, 75 yılında quaestor, 69'da **aedilis**, 66'da **praetor**, 63'te de **consul** seçilmiştir. Ne yazık ki, siyasi yaşamında her zaman büyük sorunlarla karşılaşmıştır. Dine saygısızlık ettiği gerekçesiyle suçlanan ve kendisinin aleyhine tanıklık ettiği Clodius Pulcher'in sonradan **tribunus** seçilmesi Cicero'nun

---

<sup>3</sup> Ortaçağ'da ise doğal hukuk tanrısal hukukla eşanlamlı olarak kullanılmış ve özellikle XII. yüzyıldan başlayarak hem kilisenin hem de devletin egemenlik iddialarını desteklemek amacıyla kullanılmıştır.

haksız yere sürgüne yollanmasına neden olmuştur. 57 yılında tekrar Roma'ya çağrılmış ve kendisinden, Pompeius tarafından yeni kurulmakta olan yönetime katılması istenmiştir; önce bu teklife sıcak yaklaşmış ve kabul etmiştir, ama sonradan bütün kamu görevlerinden elini eteğini çekerek gönüllü olarak bir yıl süreyle Kilikya'ya vali olarak atanmayı istemiştir. Döndükten sonra Roma'da işlerin iyice karışmış olduğunu görür. Öyle ki bu karışıklık kısa bir süre sonra onun kendi hayatına bile mal olacaktır. Çünkü Roma toplumu tarihte geçirdiği en zor sınavlardan geçmektedir. Caesar öldürülmüş, devlet adamları, aydınlar, halk birbirine girmiştir. Yeni bir yönetimin hazırlıkları başlamış, ülke çalkantılar içindedir. İşte tam o sıra Caesar'ın yeğeni Octavianus, Antonius ve Aemilius Lepidus'un kurduğu birlik kendilerine karşı düşünceler içindeki Cicero'yu kendileri için büyük tehlike olarak gördüklerinden hakkında ölüm kararı çıkarır ve ünlü hatip 7 Aralık 44'te Formiae'da öldürülür.

Cicero'nun canına mal olan en önemli özelliği güçlü hitabeti, ikna etmedeki büyük başarısıdır. Edebiyat yaşamı bunun örnekleriyle doludur. Bu söylevlerin en önemlileri **Pro Archia, In Catilinam I – IV, Pro Sulla, Pro Lege Manilia, In Pisonem**'dir. Söylevlerinin güçlü olmasının nedeni ise, sağlam felsefi temellerle kurgulanmış olmalarıdır. Cicero'nun en önemli felsefe eserleri arasında **Academica I – II, De Finibus Bonorum et Malorum, Tusculanae Disputationes, De Natura Deorum, De Divinatione, Timaeus, De Fato, Cato Maior De Senectute, Laelius De Amicitia, De Officiis** ve **Paradoksa Stoicorum** Yunan düşüncesinin Batı'ya aktarılmasında büyük rol oynamışlardır. Bu eserler içinde yer alan **De Re Publica** ve **De Legibus** ise siyaset felsefesi alanında kaleme alınmış en kapsamlı çalışmalardır. Tezimize kaynak oluşturan bu eserlerde Cicero'nun özellikle doğal hukukla ilgili görüşlerini ayrıntılı şekilde gözler önüne serdiğine ve bütün boyutlarıyla ele aldığına tanık oluruz. Bu eserler, Platon'un bu konuda yazdığı eserleriyle aynı adı taşır ve bir anlamda içerik açısından da örtüşür. **De Re Publica** (Devlet Üzerine) Platon'un **Politeia**'sı (Devlet) gibi ideal devlet biçimlerini, **De Legibus** (Yasalar Üzerine) ise **Nomoi** (Yasalar) gibi bu ideal devletin yasalarını ortaya koyar. Toplam altı kitaptan oluşan **De Re Publica**'nın ilk üç kitabı, aralarda birtakım eksikler olmakla birlikte, yine

de fazla tahribata uğramadan elimize ulaşmıştır. Ancak dördüncü, beşinci ve altıncı kitaplardan sadece birkaç paragraf günümüze kadar gelebilmiş, bu üç kitabın neredeyse tamamı kaybolmuştur. Altıncı kitapta yer alan tek bütün yer olan **Scipio'nun Rüyası** adlı bölüm ise Macrobius'un bu bölümle ilgili yorumu sayesinde elimize ulaşmıştır<sup>4</sup>. Eserdeki eksik yerler kimi zaman Augustinus, Lactantius gibi başka yazarların Cicero'dan yaptıkları alıntılara dayanılarak tamamlanmıştır. Dolayısıyla, üstte Platon'un eserleriyle içerik açısından bir anlamda örtüştüğünü söylerken, kastettiğimiz, bu eserin eksikliklerinden ötürü Platon'un **Devlet**'i ile içeriksel örtüşmesinin ölçütünü belirlememizin zor olduğudur. De Legibus'un da elimize sadece üç kitabı geçmiştir. Bu eserin kaç kitap olduğu tam olarak bilinmese de, diğer yazarların beşinci kitaptan yaptığı alıntılardan, en az beş kitap olduğu açıktır. Bazı akademisyenler, bu eserin de, **De Re Publica** gibi, altı kitaptan oluştuğu, bazıları ise sekiz kitaptan meydana geldiği düşüncesindedirler<sup>5</sup>.

Cicero'nun söz konusu eserlerden yansıyan doğal hukuk anlayışına ilişkin bu titiz düşünsel çabasını anlamak için, her şeyden önce onun dönemine gelinceye değin, Yunandan başlayarak Antikçağ'ın hak - hukuk ve adalet anlayışını takip etmek ve bu anlayışların birbirlerine olan etkilerini gözlemlemek gerekir. Buradan hareketle yapılacak yöntembilimsel bir çalışmada, teorik temelde ilk durak hiç şüphesiz Platon olacaktır. Ama Platon'u da kendisinden önceki hak hukuk ve adalet düşüncelerinden ve hukuk sistemlerinden ayrı olarak ele alamayacağımız için, Yunan dünyasındaki kutsal düzenlerden başlayarak Cicero'ya kadar olan tarihsel dönüşümü ayrıntıya girmeden, ama konumuzu ilgilendiren kısımlarını derinden temellendirerek açıklamak gerekir. Bu yüzden, tezimizde öncelikle Homeros dönemindeki hak ve hukuk anlayışları, bu anlayışların Klasik Yunan dönemini temsil eden tragedya yazarlarındaki izdüşümleri, ardından mitik düşünceden soyut, kavramsal düşünceye geçiş köprüsü olan Sofistler ve hiç şüphesiz soyut, felsefi düşüncenin temsilcisi olan Platon ve Aristoteles'e değinilerek

---

<sup>4</sup> C. W. Keyes "Introduction," **De Re Publica, De Legibus**, Trans. by. C. W. Keyes, Loeb, Harvard University Press, London, 1928, (repr. 2000), s. 257.

<sup>5</sup> A.e., s. 291.

Cicero'nun eklemlendiği düşünce çizgisi izlenmiş, ardından, Cicero'nun doğal hukuk, doğal yasa ve adalet konularındaki sınıfsal bakış açısını belirlemek için gerekli olduğu düşünülen Roma'nın ekonomik, sosyal ve toplumsal koşulları incelenmiştir. Bütün bu bilgilerin ışığında, tezin ana bölümü olan son kısmında Cicero'nun konuyla ilgili eserlerindeki temel düşünceleri çerçevesinde, doğal hukuk anlayışı irdelenmiş ve Antikçağ'ın doğal hukuk anlayışındaki düşünce birikimini Hıristiyanlığın doğal hukuk teorilerine aktarmadaki rolü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bölümde, Cicero'nun doğal hukuk anlayışı üç temel alt başlığa ayrılarak incelenmiştir. Bunlardan birincisi, doğal yasa, doğal hak, adalet anlayışı; ikincisi ideal devlet anlayışının temelini oluşturması bakımından insan anlayışı; üçüncüsü ise Cicero'nun doğal hukuk düşüncesini somut bir temele oturttuğunu düşündüğümüz ideal devlet anlayışıdır. Her üç başlıkta, temel kaygımız, Cicero'nun doğal hukuk anlayışını oluşturan kavramlar çerçevesinde, doğal hukuk teorisine kendisinin özgün katkılarını belirleyebilmek olmuştur.

Tez boyunca, Cicero'nun konuyla ilgili temel eserleri **De Re Publica**, **De Legibus** kılavuzumuz olmuştur. Bunların yanında, ikincil kaynak olarak en çok başvurduğumuz çalışmalar, Felix Flücker'in doğal hukuk tarihini ayrıntılarıyla kaleme aldığı **Geschichte des Naturrechtes** adlı eserinin ilk kitabı, **Altertum und Frühmittelalter**; ve Cicero ile ilgili her türlü bilgiyi veren, özellikle de metinlerinden çıkarsadığımız sınıfsal bakış açısını belirlemek ve desteklemek bakımından faydalı olduğuna inandığımız, Neal Wood'un **Cicero's Social and Political Thought** adlı eseridir. Antikçağ metinlerinden birebir ya da dolaylı alıntılarda, Kaynakça'da başka türlü belirtilmedikçe, Loeb Classical Library temel alınmıştır.

# 1. CICERO’NUN DOĞAL HUKUK ANLAYIŞININ YUNAN’DAKİ KÖKENLERİ

Cicero’nun doğal hukuk anlayışının zeminini hazırlayan devlet, hak - hukuk ve adalet konusundaki düşünceleri Platon’un, Aristoteles’in ve Stoa okulunun konuyla ilgili öğretileri üzerine kurgulanır. Bu öğretilerin mozaikleri ise Homeros, Hesiodos ve tragedya yazarlarının metinlerinden yansıyan hak ve adalet anlayışlarıyla döşenmiştir. Mitik düşünceden, tragedya ve felsefeye geçişteki işte bu devasa boyutlu, tarihi ve kültürel süreç ana hatlarıyla irdelendiğinde, hak - hukuk ve adalet kavrayışının kabaca üç aşamalı bir gelişim süreci geçirdiği gözlemlenir<sup>6</sup>.

1. Kaynağını ve meşruiyetini tanrılardan alan kutsal\* yasalar aşaması: Adalet anlayışının biricik kaynağını doğrudan tanrısal olana bağlayan bu aşamanın önemi ve etkisi, devlet hukuku aşamasına gelindiğinde bile yoğun şekilde hissedilmiştir. **Polis** birliğinin, başlangıçta böyle yasalara muhtaç olması anlaşılır bir durumdur. Çünkü Yunan kutsal güçlerinin etkisini toplum yaşamından kolayca kaldırmak, insanların belleklerinden silmek imkansızdır. Kutsal yasalar dönemi sadece teamül hukukunda ve devlet hukukunun ilk örneği olan Solon anayasasında değil, Cicero’da bile etkisini yoğun bir biçimde hissettirir. Cicero’nun **De Legibus** eserinin ikinci kitabı tamamen dinsel yasalara ayrılmıştır.

2. Teamül hukuku aşaması: Günlük kullanımda alışkanlık dediğimiz, hukuk dilinde teamül kelimesiyle karşılanan bu hukuk aşamasında, kutsal ilkelerle donanımlı kutsal yasalar uygulana uygulana, belli bir yerden sonra toplumda bir alışkanlık oluşturmuş ve tıpkı yargı kurumlarının hukuk yasaları gibi, vakadan vakaya işletilebilir hale gelmiştir. Teamül hukuku gerek Yunan’da gerekse Roma’da hukukun ilk biçimi sayılır, çünkü bir önceki aşama olan kutsal yasalar aşamasında sistemli bir hukuktan söz

---

<sup>6</sup> Felix Flückiger, **Geschichte des Naturrechtes I Altertum und Frühmittelalter**, Evangelischer Verlag AG, Zürich, 1954, s. 52

\* Burada kutsal kelimesi İngilizce’deki **sacred**, Almanca’daki **sakral** sözcüğüne karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır. Yani buradaki kutsallık herhangi bir kurumsallık içermez, sadece tanrı kaynaklı anlamındadır.



edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Drako anayasası ya da 12 Levha Yasaları gibi ilk düzenlemeler teamül hukunun yazıya geçirilişidir.

3. Bu aşama, devlet yasalarının, yasama yetkisinin düzenlendiği ve işlerlik kazandığı aşamadır.

Tarihsel olarak bakıldığında, söz konusu bu aşamalar arasındaki geçişlerin kesintisizce süregeldiği ve bir önceki aşamanın etkilerinin, uygulamalarının bir sonrakinin içinde uzun süre varlığını koruduğu gözlemlenir. Örneğin, üçüncü aşamadaki devlet yasaları, yepyeni yasalar oluşturmakla kalmaz, önceki teamül hukuku anlayışının yasalarını da kodlayıp korurlar. Hatta bu aşamadaki hukuk her bakımdan gelişmiş bir yapıya sahip olduğu halde, birinci aşamadaki kutsal hak anlayışının içinde yer alan, örneğin Delphoi kehanetlerinin etkisini özünde yaşatmaktan vazgeçememiştir<sup>7</sup>.

İlk aşamaya daha ayrıntılı baktığımızda, hak - hukuk, adalet kelimesinin Yunancada, **dike** (δικη) ve **themis** (θεμις) sözcükleri ile karşılandığını görürüz. **Dike** kelimesinin ilk anlamı, **alışkanlık, tarz**; daha sonra kazandığı anlamlar ise **doğru, adil, hak, düzen, hukuktur**. Adil olma, hakkaniyetli davranma gibi ifadeler hep bu sözcükten türemiştir (örn; δικαιος: Adil, hakkaniyetli). **Themis** ise **nomos** (νόμος) denen yazılı yasaların karşıtı olarak **oy birliğiyle** veya **buyruk yoluyla oluşturulmuş hak - hukuk, ayrıcalıklı yetki** anlamına gelmektedir. Bu iki sözcük aynı zamanda anne kız olan iki tanrıçanın adıdır. Themis, mutlak adaletin tanrıçasıdır. Tanrılarla ilgili konularda düzenden sorumludur ve insanların barışa ve yasalara uymasını gözetir. Dike de onun Zeus'tan olma kızı, Hora'lardan biridir<sup>8</sup>. Antik Yunan'ın hem düşünce hem de sosyal hayatında büyük yer tutan bu iki tanrıça ve temsil ettikleri düzen Yunanistan'da çok uzun süre etkili olmuştur.

Homeros ve Hesiodos'un eserlerinden edindiğimiz bilgilere göre, bu dönemde hakkın (hukukun) kökeninin tanrısal olduğuna ilişkin kanaat geçerliydi. Hak, insanın varlığını tanrısal irade üzerinden kavradığı bir şeydi. Hesiodos **Erga Kai Hemerai**'da

---

<sup>7</sup> Flückiger, **Gesch. Nat. I**, s. 52.

<sup>8</sup> Hes. **Th.** 901-902.

şöyle der:

“...Kronosoğlu bu yasayı insanlar için koydu,  
balıklar, vahşi hayvanlar ve kanatlı kuşlar  
birbirlerini yer, çünkü adalet yok aralarında,  
ama insanlara her şeyden daha iyi olan adaleti verdi<sup>9</sup>.”

Dizelerden de anlaşılacağı üzere, o dönemde Zeus'un sadece insanlara adalet verdiği inancı hakimdir. Bu yüzden, hukukun düzen kurucu gücü, insanı ayrıcalıklı kılan ve yücelten tanrısal bir vergidir. Hukuk insanı hayvanlar dünyasının üstüne yükseltir ve insanı kaderini belirleyen tanrısal güçlerin dünyasıyla ilişkilendirir. Tek tek insanların iyiliği ya da kötülüğü bu güçlerin elindedir ve insan bunların bilgisine sahip değildir. İnsanın kaderini kendisine, ancak kutsal olanla insan arasında yer alan kahinler bildirebilir<sup>10</sup>.

Yunan'ın erken döneminde tanrıların en büyük armağanı olan hak - hukuk, insanları tanrısal kozmos ile birleştiriyor, iyinin kaynağını oluşturuyordu; hiç şüphesiz kötülük ve cezanın da. Dolayısıyla bu dönemde hukuk ile inanç (din) henüz birbirinden ayrılmamıştı; iç içeydi. Hukuk anlayışı, insanların tanrılar ile kurduğu ilişkiden kaynaklandığına göre, demek ki hukukun en eski biçimleri, yasama, yürütme ve yargı da kutsal özellikliydi.

Bütün hakların (hukuk) tanrıdan gelmesi ve insanın bunların ne kadarının, nerede ve ne zaman kendisine verileceğini bilememesi kehanetin, Yunan ve Roma dünyasında çok önemli bir rol oynamasını sağlamıştır. Hukukun bu kutsal aşamasında kehanet, insanın hakkını (dolayısıyla kaderini) öğrenmesinin biricik yolu gibiydi. Dolayısıyla, gerek yaşamın genel gidişatında, gerekse savaş dönemlerinde ne zaman büyük bir karar alınması gerekse, insanlar kahinlere danışır ve haklarını onların gizemli sözlerinden öğrenmeye çalışırlardı. Epeiros'taki Zeus tapınağı, Dodona, ve Delphoi tapınağı, herhangi bir konuda karar alması gereken kişilerin haklarını öğrendikleri en önemli kült

---

<sup>9</sup> Hes. **Erga**, 276-280.

<sup>10</sup> Flückiger, **Gesch. Nat. I**, s. 9 – 10.

yerleriydi. Delphoi tapınağının, Homeros'tan sonra önem kazanıp yüzyıllar boyunca Atina'nın en etkili kült ve kehanet merkezi olması, kehanetin ne kadar etkili olduğuna iyi bir örnektir. Spartalıların ünlü anayasası Rhetra Delphoi tanrısı tarafından onaylanmış yasalardan biridir<sup>11</sup>. Platon **Politeia**'da Delphoi yasalarını en önemli yasalardan sayar ve bunların devletin anayasasının temelini oluşturması gerektiğini belirtir<sup>12</sup>. Roma'da ise içinde pek çok kehanet bulunduğu söylenen Sibylla Kitapları Capitolium tepesinde rahipler tarafından korunan bir tapınakta tutulur ve ancak buhran dönemlerinde, **senatus** tarafından alınan kararlar bu kitaplara danışılabilirdi.

Görüldüğü gibi, söz edilen dönemde, Yunan dünyasında sistemli bir hukuk anlayışı ve uygulaması yoktu; adalet tanrı hükmüyle gerçekleşiyordu. Dolayısıyla, haksızlığa cevap vermenin çeşitli yolları söz konusuydu. Hüküm, sadece doğruyu, gerçeği belirlerdi. Haksızlığa uğrayanın hakkını nasıl arayacağı ise tamamen kendine kalmıştı. Suçlu, kendi isteğiyle tövbekar olup gerekli ödünleri verebilir ya da haksızlığa uğrayan kişinin ailesi (bir cinayet durumunda) kana karşılık kan alabilirdi, Orestes gibi. Bu kana karşılık kan alma ya da 'kendi işini kendi görme' olgusu, kabile toplumlarından gelen uygulamadır. Kabile toplumlarında adam öldürme bile haksız edim denebilecek sınıfa girer ve cezası ölüm değildir, hak arama yükümlülüğü öldürülen kişinin ailesine, soyuna bırakılmıştır. Eskiçağ'da da kasten adam öldürme ile istemeden adam öldürme suçları arasında hiçbir ayırım yapılmıyordu. Büyük paralar ödeyip haksızlığa uğrayan aileyle (soyla) barışmak da mümkündü, ama adam öldüren kişi kendisinden istenen parayı vermiyor ya da veremiyorsa, intikamdan korktuğu için ülkeyi terk etmek durumunda kalıyordu. Ama bu durum pek bir sorun teşkil etmiyordu çünkü ülkesini terk edip başka ülkeye sığınan kişi, ileride değineceğimiz konuk hukuku çerçevesinde, sığındığı kişilerden konukseverlik görüyor ve istediği sürece onlar tarafından ağırlanıyordu<sup>13</sup>. Bunun yanında, genel olarak, işlenen suçun karşılığında intikam alınması tanrıların işi olarak görülüyordu ve suçlu kişi için tanrılar tarafından lanetlenme

---

<sup>11</sup> A.e., s. 12.

<sup>12</sup> Pl. **Pol.** 427b.

<sup>13</sup> George Thomson, **Tarihöncesi Ege**, Çev: Celal Üster, Homer Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 124.

korkunç bir lekeydi. Bu dönemlerde lanetin kavranamaz, korkunç bir gücü vardı<sup>14</sup>. Bu güç lanetlenenlerin peşini bırakmayan ve çıldırtana dek kişiyi takip eden intikam tanrıçaları Erinys'lerden duyulan korkuyla bağlantılıydı\*. **Odyssesia**'da Telemakhos taliplerden birine, annesini babasının evine geri gönderirse başına gelecekleri şöyle belirtir:

“Hadi babasından çekeceğim bir yana, ya anam,  
eşikte Erinysleri çağırıp bana lanet edecek,  
tanrılar da bela yığacak başıma bir sürü<sup>15</sup>.”

Erinys'ler sadece anne baba katillerinin değil, yeminlerini bozan veya yalan yere yemin edenlerin de peşlerini bırakmazlardı<sup>16</sup>. Bundan da yeminin o dönemde oldukça etkili olduğu sonucu çıkarılabilir. Yemini bu kadar etkili kılan şey de yine lanetle, başka deyişle, Erinys'lerden duyulan korkuyla bağlantılıdır. Bu nedenle kişinin yemin etmesine oldukça güvenilirirdi. Örneğin; herhangi bir soydan gelen kişiyi öldürmekle suçlanan adam, ısrarla kendisinin masum olduğunu savunursa, yemin etmek zorundadır, aksi takdirde tanrıların hışmına uğrayacağını ve onların kendisinden mutlaka intikam alacağını bilir. Bu yüzden, masum olduğunu savunan ve bunun için yemin eden kişi, başka tanıklara gerek duyulmadan, sırf kendi sözüne ve yeminine güvenilerek serbest bırakılırdı. İş anlaşmaları, akitler de hep yeminle yapılırdı, çünkü yeminini bozan kişi tanrıların gazabından kurtulamayacağını bilirdi. Lanet - yemin - gazap ilişkisi her türlü yaptırımdan daha etkiliydi o dönemde<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Flückiger, **Gesch. Nat. I**, s. 15.

\* Sadece mitolojide değil, mitolojiyi konu edinen diğer pek çok sanat dallarında sayısız kere değinilmiş olan Erinys'ler ve onların Roma'daki karşılıkları olan Furia'lar, katillerin, özellikle de anne babasını öldürenlerin, yalan yere yemin edenlerin veya yeminlerini bozanların peşlerine takılarak nereye gitseler onları takip eden, korkunç bakışlarıyla onları çıldırtan intikam tanrıçalarıdır. Erinye'ler olarak da bilinen Erinys'ler, Hesiodos'a göre, Kronos babası Ouranos'un cinsel organlarını kestiğinde Gaia'nın üzerine damlayan kandan doğmuştur. Bkz: Hes., **Th.**, 176 – 185.

<sup>15</sup> Hom. **Od.** ii, 133–135.

<sup>16</sup> Hom. **Il.** xix, 259 – 260.

<sup>17</sup> Flückiger, a.g.e., s. 15.

Görüldüğü gibi Erken dönem Yunan dünyasındaki hak düşüncesi, bugün bizim anladığımız anlamdaki hak düşüncesinden çok uzaktır. Hak ve dolayısıyla adalet bir insanın payına düşeni; yani kaderini yaşaması demek olduğuna göre haksızlık etmemek de, yine günümüzde anlaşıldığı anlamından çok daha farklı bir şekilde, insanın önceden belirlenmiş kaderini ona yaşatmak demektir. Bu kaderin iyi ya da kötü olması bir şeyi değiştirmez. Üstelik kader Yunan dünyasında o kadar kaçınılmaz bir şeydi ki, insan kaderinden kaçmaya çalıştıkça, onun ağına daha çok dolaşıyordu. Bunun en çarpıcı örneği **Oidipous** mitosunda görülür. Bu mitosta, kehanetin açıklandığı an, kehanetin gerçekleştiği anla eşittir. Laios'a kehanet açıklandığında, Oidipous'u dağa bırakır, Oidipous da büyüüp kehaneti öğrenince, onu gerçekleştirmemek adına şehri terk eder, ama tam o an kehaneti gerçekleştirir; yolda karşılaştığı ve kavga ettiği arabacıyı öldürür, yani öz babası Laios'u. Hem Laios, hem de Oidipous kaderlerinden kaçmaya çalıştıkça, kehanetin gerçekleşme süresini hızlandırırlar. Bu hızla, işledikleri suçların sayısı da arttıkça artar, çünkü kaderden kaçmak için attıkları her adımda bir başka suçun faili olurlar. Oidipous gerçekleri öğrenme yönünde çaba harcadıkça kendi trajik sonuna doğru ilerler ve sonunda kendi gözlerini kör ederek Thebai'yi terk eder. Oidipous örneği çoğaltılabilir, İÖ 5. yüzyıla kadar, Yunan edebiyatı baştan sona bu hukuk anlayışının kanıtlarıyla dolup taşar. Ama bizi ilgilendiren tek tek olaylar değil tek bir sonuçtur; yani kehanetler ya da rüyalar sonucu öğrenilebilen kaderden kaçmanın imkansız olduğu, kaçmanın kaderin ağına hızla düşmekle eş olduğu sonucu. Çünkü bu kader insanlara ölümsüz tanrılar tarafından verilmiştir, neden aranmamalıdır. Önemli olan insanın bu kaderi, alinyazısını yaşamasıdır; yani payına düşeni; hakkını yaşaması.

Yunanda, kaderden kaçmak büyük bir korkaklıktır; cesur kişi kaderi ne olursa olsun ona göğsünü gere gere katlanmasını bilir. Bunun en yalın örneği **Ilias** destanında karşımıza çıkar. Akhilleus'a, Troia savaşına katıldığı takdirde, kentin surları önünde öleceği kehanet edilir, ama o her şeye rağmen savaşa gider<sup>18</sup>. Hatta, bir an olsun tereddüt

---

<sup>18</sup> Hom. **II**. xix, 420 - 425.

edip o acı sondan kaçmaya yeltenmez, çünkü o kaderin tanrılar tarafından dokunduğunu bilmektedir.

Özetle söylemek gerekirse, Yunan'ın erken döneminde gerçek hayatta işleyen bir hukuk; kutsal kökenli hukuk söz konusuydu. Yazılı olmamasına rağmen, Homeros dönemi ve sonrası Yunan dünyasında tıpkı yazılı hukuk gibi işleyen bu hukuku oluşturan yasaların kökeni tanrısalı. Kutsal hukuk, insana hakkın tanrılar tarafından verildiği anlayışı üzerine inşa edilmişti ve başkasının hakkına el uzatanın, yalan yere yemin eden veya yeminini bozanın ya da cinayet işleyenin, tanrılar tarafından mutlaka cezalandırılacağı inancına dayanmaktaydı; bu yüzden bu hukukun işleyebilmesi için ayrıca fiziksel bir cezaya gerek yoktu. İşte bu hukuk, sonraki yıllarda, örneğin Sofistlerin çağında, geniş anlamda **doğal hukuk** diye tanımlanabilecek ve hak - hukuk, adalet anlayışının temelini oluşturacaktır.

Söz konusu kutsal hukukun, kaynağı tanrılarda olan hakkın ve bunların etrafında şekillenen adalet anlayışının en somut örneklerinden biri konuk hukukudur. Homeros'un her iki destanı, ama özellikle **Odyseia** konuk hukuku hakkında ilk elden bilgi sahibi olabileceğimiz olaylarla doludur. Çünkü bu dönemde Yunan dünyasında konuk hakkı, çok önemli bir yer tutmaktaydı. Konuklar ya da yabancılar için koruyucu bir toplumsal yasa olmamasına rağmen, konuğa tanınan haklar, her türlü yaptırımcı yasadan çok daha etkiliydi. Konukların ya da yabancıların koruyucu tanrısı Zeus'tu; dolayısıyla onlara saygıda kusur etmek, Zeus'un gazabına uğramakla eş sayılırdı. Konukların en iyi şekilde ağırlanması gerekliliğinin altında yatan neden, ilkin Yunan tanrılarının sık sık insan şekline girerek dünyaya inmeleri ve insanlara konuk olarak onlarla iletişim kurmalarında aranmalıdır\*. Bundan başka Yunanlılarda başlangıçtan itibaren, konuğun olabilecek en iyi şartlarda ağırlanması ve armağanlarla donatılması zaten adettendi<sup>19</sup>. Ev sahibi yoksul da olsa, evine gelen bir konuğa kendi imkanları çerçevesinde en iyi yemeği vermek zorundaydı.

---

\* Bu motif, Batı edebiyatlarının da sıkça işlediği bir konudur. Örneğin, Alman oyun yazarı Bertolt Brecht'in, **Sezua'nın İyi İnsanları** adlı oyununda, yeryüzüne inen üç tanrı, kendilerine sığınacak bir yer veren Shentei'yi, Sezua şehrinin en iyi insanı olarak kabul ederler.

<sup>19</sup> Hom. **Od.** i, 310 – 313; xiii, 9 – 11; ix, 356, 517; xvi, 78 – 79 vb.

Aiskhylos'un, **Hiketides** (Koruma İçin Yalvaranlar) adlı tragedyasında, konuk hakkının korunmasının ne derece önemli olduğuna tanık oluruz. Söz konusu oyunda, Danaos'un kızları Mısır'dan kaçıp Argos'a gelir ve kentin kralından sığınma talep eder. Kral Pelasgos, onlara izin verdiği takdirde, kızların peşine düşenlerin kentine saldıracaklarını bilmektedir. Buna karşın kızların isteklerini geri çevirdiğinde de, tanrıların gazabını üstüne çekecektir. Ne yönde karar alırsa alsın, trajik son kaçınılmazdır. İlk kızları düşmanlarına teslim etmeyi göze alır, ama sonunda gelenek ağır basar ve halkıyla birlikte sığınmacılara kucak açar; yazılı olmasa da tanrısal yasayı zedelemektense ölmek evladır.

### 1.1. Themis

Dikkatli bir gözlem yapıldığı takdirde, gerek Homeros destanlarında, gerekse bunlardan çok sonra yazılmış olan Aiskhylos'un tragedyalarında, koruyuculuğunu Zeus ve diğer Olympos tanrılarının üstlendiği kutsal hukukun kıvılcımlar halinde ilk dönemlerden başlayarak toplumda parıldadığı anlaşılacaktır. Bu kıvılcımlar, soy, aile ve kan birliği üzerinde temellenen bir haklar ve yükümlülükler sistemi, başka deyişle, Themis kültü ya da hukukudur<sup>20</sup>. Yukarıda mutlak adaletin tanrıçası Themis'e ve kızı Dike'ye kısaca değinilmişti. Şimdi bu iki tanrıçadan, ilkin Themis'i ve onun temsil ettiği düzeni daha ayrıntılarıyla açıklamakta yarar görüyoruz.

Themis Ouranos ile Gaia'nın kızı, Titan soyundan bir tanrıçadır<sup>21</sup>. Mutlak adaletin, ilahi, doğru düzenin, ilahi yasaların ve toplumsal geleneklerin tanrıçasıdır. Ayrıca aynı annesi Gaia gibi kehanet yeteneği vardır ve Delphoi tapınağının annesinden sonraki ikinci efendisi odur<sup>22</sup>. Bunun yanında insanlığa adaletin ve ahlakın ilkel kurallarını, dindarlığın ve konukseverliğin ilkelerini, iyi yönetim biçimini, toplantıları idare etmeyi ve tanrılara gerekli sunumları yapmayı öğretendir. Themis sözcüğü yukarıda da değindiğimiz gibi alışkanlıklar ve geleneklerle oluşmuş yapılar için

---

<sup>20</sup> Flückiger, **Gesch. Nat. I**, s. 17.

<sup>21</sup> Hes. **Th.** 132.

<sup>22</sup> Ais. **Eum.** 1 – 4.

kullanılır, bir bakıma insan yapımı yasalar anlamına gelen **nomos**'un tersi, tanrısal yasaların temsilcisidir. Themis'in Zeus ile birleşmesinden kader tanrıçaları Moira'lar (Μοῖραι) ve Eunomia (İyi Yasa), Dike (Adalet) ve Eirene (barış) isimindeki Hora'lar\* (Χοραί) doğar.

Themis'in Yunan toplumundaki yadsınamaz rolünü daha derinden kavramak için Jane Ellen Harisson'a kulak vermeliyiz. Harrison'a göre Themis Delphoi'deki tapınağa hakim olan tüm tanrılardan (Gaia, Phoibe ve Phoibos gibi) daha önce gelir ve onlardan daha üstündür<sup>23</sup>. Themis kehanetin kişileşmiş halidir ama kehanetin daha sonra kazandığı, **gelecekte haber vermek** anlamını içermez; buradaki Themis, **bütünlük, düzen** anlamındaki kehanettir. Başka deyişle Themis sadece Delphoi tapınağında oturup gelecekte haber veren bir tanrıça değil; birlikten, toplum düzeninden sorumlu bir tanrıçadır. Themis sözcüğünün derin anlamında bütünlükten ziyade **düzen, düzenlilik** söz konusudur. İngilizce'deki yargı, hüküm anlamlarına gelen **doom** sözcüğü, Themis sözcüğü ile aynı anlam içeriğine sahiptir ve bu iki sözcüğün gelişme sürecinde bir paralellik vardır. **Doom** sözcüğü de **kurulmuş, oluşturulmuş** anlamlarına gelmektedir. Kişisel yargımız bize ait bir düşüncedir ama kendi başına zayıf, yetersiz ve etkisizdir. Sabitleşip kesinleşerek hukuku oluşturan düşünce ise kolektif yargıdır; kamuya aittir. Trozen'de **themides** adına bir sunak bulunması; yani Themis'e çoğul olarak tapılması, pek çok genel yargı ve düşünceden bir tek tanrıçanın, Themis'in doğduğunu gösterir. Bu pek çok **themis**'ler yapılması gereken şeyler, uyulması gereken kurallardır ve olması gereken şeyler aynı zamanda olacak şeyler olduğundan, gelecekte gerçekleşecek kehanetlerdir de<sup>24</sup>. Bunlardan başka **ritüeller, görevler** de **themis**'tir. Themis'in Yunan dünyası için ne ifade ettiğini **Odysseia**'dan bir örnekle görebiliriz: Odysseus

---

\* Hora'lar aslında mevsimler demektir ve doğa düzenini ve mevsimleri temsil ederler. Özellikle, ilkbahar ve sonbahar mevsimlerini; doğanın çiçek açtığı ve olgunlaştığı dönemleri temsil ettiklerine inanılırdı. Ancak sonradan bu tanrıçaların işlevleri de, aynen Moira'lar gibi değişikliğe uğramış ve doğa üzerindeki etkileri insan hayatı üzerindeki etkilerine dönüşmüştür. Bu dönüşümün ilk görüldüğü yer Hesiodos'un **Theogonia** adlı eseridir. Burada Hora'lar devlete iyi yasaları, adaleti ve barışı getiren, Themis ve Zeus'un, Eunomia (İyi Yasa), Dike (Adalet) ve Eirene (Barış) isimli üç kızına dönüşürler.

<sup>23</sup> Jane Ellen Harrison, **Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion**, Second Edition, Cambridge University Press, 1927, s. 480.

<sup>24</sup> A.e., s. 483.



Kyklops'ları nitelendirirken ἀθέμιστες (athemistes) ifadesini kullanır. Çünkü Kyklops'ların **alışkanlıkları, adetleri, kuralları yoktur, töre bilmez, hukuk tanımazdır**. Yine aynı destanda Odysseus, Kyklops Polyphemos'a konuklara hediye verilmesinin **themis** yani görev olduğunu söylemektedir.

Homeros Themis kültüründen daha sonraki dönemin ozanıdır, ama onun destanlarına yansıyan toplumda da Themis'le ilgili tüm geleneksel uygulamalar varlığını ve etkinliğini aynı şekilde sürdürmektedir. Çünkü Yunanlı için Themis en eski, kutsal, zedelenemez düzeni temsil etmektedir.

**Ilias**'da Agamemnon ile Akhilleus'un arasındaki barışmayı söz konusu eden dizelerde, **themis**'e ilişkin önemli bir ayrıntı söz konusudur. Odysseus, Agamemnon'a Akhilleus ile barışması için ondan aldığı esir kız Briseis'i geri vermesini ve kıza elini sürmediğine dair tüm Argos'luların önünde yemin etmesini tavsiye eder, çünkü **themis** olan budur<sup>25</sup>. Buradaki yemin, kızın bekaretine el sürülmediğini göstermekten öte, kızın sahibi olan Akhilleus'un onur payının, dolayısıyla onurunun, şerefının zedelenmediğine ilişkindir ve önemli olan da sonucusudur.

Themis düzeni, tanrısal düzenin kendisi olduğundan, bağışlanmaz suç ve günahlar işleyenler **themis** düzeninin dışına itilir. **Odyseia**'da, "**Tanrıların nefret ettiği birine konuk hakkı tanımamın, themis olmadığı**" söylenir<sup>26</sup>. Sophokles'in **Elektra**'sında ise, Elektra, kardeşi Khrysothemis'e elindeki armağanları babasının mezarına değdirmemesini söyler, çünkü o armağanlar kocasının katili anaları Klytaimnestra tarafından gönderilmiştir, bu yüzden Khrysothemis'in babasının mezarına o armağanları koyması **themis** değildir<sup>27</sup>; yani böyle bir eylem hak değildir, yasaktır.

Yunan dünyasında çok geniş bir yer tutan ölü kültüyle ilişkili her şey **themis**'tir. Örneğin ölüyü toprağa vermeden yıkanmak **themis** değildir<sup>28</sup>. Ölen birini toprağa vermemekte direnen, bir ailenin üyesini öldürmüş kadar büyük suç işlemiştir. Ölülerini toprağa verme ve bu tören sırasında gerekli ritüelleri yerine getirmenin toplumsal bir

---

<sup>25</sup> Hom. **II.** xix, 175 – 177.

<sup>26</sup> Hom. **Od.** x, 72 - 73.

<sup>27</sup> Soph. **El.** 432 – 434.

<sup>28</sup> Hom. **II.** xxiii, 40 – 45.

sorumluluk olduğu konusunda, **Ilias** ve **Odysseia**'daki pek çok olay örnek olarak gösterilebilir\*. Çünkü Yunan dünyasında bir akrabanın ölüsünü toprağa vermek, Sophokles'in **Aias** ve **Antigone**'sinde açıkça görüleceği gibi, ailenin en büyük ve en kutsal yasasını oluşturur. Kaldı ki, Themis hukukunun kalıntısı olan ölü kültü, Zeus kültürünün uzantısı olan devlet hukukunun da içinde yer almıştır. Cicero dahi, **De Legibus** eserinin ikinci kitabında ideal yasalar olarak gördüğü dini yasaları açıklarken, ölü gömme ritüellerinin layıkıyla yerine getirilmesinin önemine değinir<sup>29</sup>.

Buradan da anlaşılacağı üzere, **themis** aileyle, soyla, evle, konukseverlikle, ölümlere saygıyla ilintili belirli kutsal düzenlemeler anlamına gelmektedir.

Themis kültürünün, Themis'e bağlı olan hakların, sonradan Zeus kültüründe varlığını sürdürdüğünü belirtmiştik. Ama Yunan dünyasındaki ilahi düzenden, haktan ve adaletten sorumlu bu tanrıçanın kültü ile Zeus kültürünün, bir anlamda birbirine karşıt olduğunu da belirtmek gerekir. Şöyle ki Themis hukuku daha çok aileyi, soy birliğini korumaya yönelik, kadim dönemlerden kalma bir hukuk düzenidir; yazılı değildir ama herkesin uymaya özen gösterdiği kurallardan oluşur. Thomson'ın **Tarihöncesi Ege** isimli kitabında bahsettiği kabile dönemini ve o dönemin anaerkil toplumsal düzenini temsil eder. Zeus'u en yüksek merci olarak devreye sokan kutsal hukuk ise, halk meclisinin ve kralın kararlarıyla hayata geçirilir; kabile düzeninden devlet düzenine geçişi temsil eder. Zeus hem tanrıların hem de insanların kralıdır, ama onun temsil ettiği Olympos dini daha politiktir, yurttaşlık haklarını ve polis yasalarını korur; bunların oluşturduğu düzeni temsil eder. Bu iki kült işte bu anlamda birbirlerine karşıttır<sup>30</sup>.

Zeus kültürüyle Themis kültürü arasında bir erillik ve dişlilik karşıtlığı söz konusudur. Themis kültürü daha çok dişliliği ve anaerkil kabile düzeninden kalma adetleri temsil ederken, Olympos dini erkek egemen toplumu, eril hakimiyeti temsil eder. Yunan edebiyatında Themis'in varlığını canlandıran figürler hep kadındır (Klytaimnestra,

---

\* Örneğin Odysseus'un damdan düşerek ölen ve gömülmeden öylece bırakılan arkadaşı Alpenor'u Hades'te görmesi ve Alpenor'un Odysseus'a kendisini gömmesi için yalvarması (**Od.** xi, 66 – 78), Zeus'un Apollon'a Sarpedon'un cesedini Lykia'ya götürmesini, orada ailesinin onu gömeceğini, ölümlere gösterilecek saygının bu olduğunu söylemesi (**II.** xvi, 667 – 675).

<sup>29</sup> Cic. **De Leg.**, ii, xxii, 55.

<sup>30</sup> Flückiger, **Gesch. Nat.** I, s. 21 – 22.

Antigone, Medea gibi). Bu durum Aiskhylos'un **Oresteia** adlı tragedyasında iyice belirginleşir. Themis kan bağı hakkı için ve akan kanın öcünü almak için uğraşırken Zeus, yurttaşlarını ve **polis**'in hukukunu korumaktadır. Burada dişi ve erkek tanrı kültürünün çatışması söz konusudur. Klytaimnestra Themis tarafındadır, Agamemnon ve Orestes Zeus tarafında. Çatışma önce tragedyanın karakterleri üzerinden yürür. **Eumenides**'te ise bizzat bu iki ayrı kültürün tanrısal güçleri karşı karşıya gelir. Themis, intikam tanrıçaları Erinys'lerle ortaya çıkar; Zeus ise Apollon ve Pallas Athena'yla. İnsan aklının çözmesinin mümkün olmadığı bu düğümü (Orestes'in Apollon'un teşviki sonucu işlediği suç yüzünden Erinys'ler tarafından cezalandırılmasını) çözmek için devreye giren (Olympos'lu) tanrılar, ailenin gerek hukuktaki gerekse geleneklerdeki en üstün merci olduğu dönemlerden kalma, kana karşılık kan şeklindeki korkunç geleneği yıkar ve yerine evrensel adaletin simgesi olacak yeni bir yasa devletini kurarlar<sup>31</sup>; yani Themis geleneğini, hukukunu yıkıp, yerine Zeus ve Olympos düzenini kurarlar.

Yunan polis anayasaları (düzenleri) bu iki hak - hukuk geleneğinin çatışma sahnesidir adeta. Başka bir yönden bakıldığında, aslında bu çatışma halk ile aristokrat sınıfının çatışmasıdır. Şöyle ki, Themis düzeni (soy ve aile düzeni) bir yanıla aristokrat zümrenin düzenidir; Zeus düzeni (**polis** düzeni ise) halkın. Dolayısıyla aristokrat zümrenin iktidarı ile halkın iktidarı, hep bir mücadele içinde olagelmişlerdir.

İÖ. 5. yüzyıldan itibaren, Yunan aydınlanması toplumun tanrı inancını geriletmişinden, eskinin Themis hukuku unutulmaya yüz tutmuş, ama bir zamanların o esrarengiz, meşum tanrıçasına bağlı inanç anlayışının etkilerini tamamen ortadan kaldırmak yine de tam anlamıyla mümkün olmamıştır. İnsanların tepesinde onların iradelerinden bağımsız salınıp duran alinyazısı, tanrıçanın kendisi gibi unutulmak şöyle dursun, daha da kuvvetlenmiş; eski tanrı ve tanrıçalar unutuldukça, onlardan gelen kader anlayışı insan zihnine daha güçlü bir şekilde yerleşmiştir. Sadece adı değişmiş, Ananke, Heimarmene, Fatum olmuştur. Euripides **Alkestis**'te "**Ananke'den daha güçlü hiçbir**

---

<sup>31</sup> Werner Jaeger, **Paideia : The Ideals of Greek Culture Vol: 1 Archaic Greece The Mind of Athens**, Trans: Gilbert Highet, 4th Edition, Basil Blackwell, Oxford, 1965, s. 260.

şey bulamadım” der<sup>32</sup>. İşte Themis’in bu çok çeşitli isimler altında temsil ettiği kader anlayışı Stoa’da yeniden ortaya çıkacak ve yeni bir kader anlayışının temelini oluşturacaktır.

## 1.2. Dike

Themis gibi, Dike de iki düzlemlilik olarak karşımıza çıkar: Tanrıça’nın adı olarak ve bir olguya, duruma işaret eden tanım olarak. Themis ve Zeus’un Hora’lar (Χοραί) yani Mevsimler adıyla bilinen üç kızından biri olarak kişileştirilen Dike, hakkın, hukukun ve adaletin koruyucu tanrıçası olduğu kadar, daha önce de söylediğimiz gibi, ilk anlamıyla yol, alışkanlık, tarz; ikinci anlamıyla, hak, düzen, doğru, adalettir.

Her ikisi de adaletin, hakkın tanrıçaları olmakla beraber, Themis ve Dike arasındaki belirgin fark öncelikle mitolojik düzlemde kendini belli eder. Şöyle ki; Dike Zeus ile Themis’in kızlarıdır. Yukarıda söz edildiği üzere, Themis ve Zeus birbirine karşıt iki tanrısal düzendir. Dike onların kızı olmakla, bu iki kutsal düzenden Zeus dinine dahildir. Dike’nin bu dindeki yeri Zeus’tan gelen hakkı dağıtmaktır, çünkü birisinin payına bir şeyin düşmesi (bir şeyde hakkı olması) için, bu hakkı paylaştıran bir merci olması gerekir<sup>33</sup>. İşte Dike Zeus’tan gelen bu hakkı dağıtan, her bir kimsenin hak ettiği kaderi gerçekleştiren, onlara paylaştıran mercidir. Adil olan Dike, bir insana yazılmış olanı ona yaşatarak adaleti yerine getirir. Yunan’ın erken döneminde kaderin herkese eşit dağıtılmadığını; yani herkesin payına düşenin iyi olmadığını **Ilias** destanından örnek göstererek belirtmiş, haksızlık etmemenin kişiye önceden belirlenmiş kaderini yaşatmak olduğunu söylemiştik. Hakkı eşitlikle (eşit paylaşım) algılayan modern insan, bu kader anlayışını (payına düşen ona isyan etmez) anlamakta güçlük çekebilir. Ama Antikçağ’a bakarken modern algılayışımızı bir kenara bırakıp o dönemin koşulları içinde bir değerlendirme yapmak zorunludur. Homeros döneminin ideal insan tipi olan kahraman insan, kaderden; dolayısıyla alın yazısından kaçan bir korkak olmayı

---

<sup>32</sup> Eur. **Alk.** 964 – 966.

<sup>33</sup> Hom. **Il.** xxiv, 528-31.

asla kabullenmemiştir. Yoksul kişi bile bunu kendine düşen kader olarak kabul etmeli ve kendinin olmayana el uzatmamalıdır<sup>34</sup>.

Yunan algısında Themis ve onun temsil ettiği düzen geriledikçe Zeus dinine bağlı olan Dike daha ön plana çıkmıştır. Haksızlığın, hırs ve kötülüğün ortaya çıktığı yerde, kişinin hak ettiğini alması gerektiğinde her zaman Dike yardıma çağrılır. Bu sözcükten türetilen adil olma, hakkaniyet kavramları Platon'un **Politeia** metninin omurgasını oluşturur, buradan yola çıkarak da, **dike**'nin Yunan siyasal yaşamı için de çok önemli bir kavram haline geldiği sonucuna varılabilir. İşte Dike ile Themis arasındaki belirgin farkla bir kez daha karşılaşyoruz: Themis daha çok anaerkil diyebileceğimiz, kabile dönemlerinden kalma bir kan bağı ve aile düzenini, bu düzenin oluşturmuş olduğu alışkanlıkları ve bunlarla şekillenen hukuku temsil ediyordu; Dike ise daha siyasal olarak değerlendirdiğimiz Zeus hukukunu temsil etmektedir.

Dike'nin Antikçağ metinlerinde ortaya çıktığı yerler ve temsil ettiği anlamlara gelince, ilkin Dike'nin hak edilen ceza, intikam olarak belirdiği görülür. Örneğin, Sophokles'in **Elektra**'sında Orestes, babasının korkunç ölümüne ne tür bir **dike**'nin karşılık geleceğini kahine sorduğunu söyler.

Dike'nin adalet dağıtmasıyla ilgili olarak yine **Elektra**'da bir koro şarkısı, "**Kehanetin sahibi Dike, ellerindeki gücün haklı adaletini kazanarak gelecektir**" der<sup>35</sup>. Aiskhylos'un **Khoephoroi**'unda, Orestes mezarı başında babasına seslenerek "**sevdiklerin adına savaşması için Dike'yi gönder**" derken Dike'nin adaleti yerine getiren gücüne seslenir<sup>36</sup>. Yine Sophokles'in **Antigone**'sinde ise Antigone, "**tanrıların hangi dike'sini çiğnedim?**" diye sorar<sup>37</sup>. Burada dike tanrı yasası ile eşitir. Bundan başka Thebai kentini ele geçirmeye niyetlenen Polyneikes, kalkanının üzerine Dike resmi kazıtır ve bu simgeyle "**sadece hakkım için kente saldırıyorum**" demek ister<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Hes. **Erga**, 314.

<sup>35</sup> Soph. **El**. 475 – 476.

<sup>36</sup> Ais. **Khoe**, 497.

<sup>37</sup> Soph. **An**. 921.

<sup>38</sup> Ais. **Epta**. 646 – 649.

Çünkü Thebai tahtı hak olarak onun payına düşmüştür ve Dike onu koruyup, hakkını teslim edecektir.

Yunan dünyasında Dike'yi derinden kavramak için, onun insanlara yaşattığı kader ile ilişkisinden yola çıkmak daha doğru olur. Özellikle **Oidipous** mitosundaki kaderin değiştirilemez, kaçınılmaz yapısı hatırlanacak olursa, kader ile Dike ilişkisi de açıkça ortaya çıkar; Dike kaderin ağlarını örmesini sağlayan mercidir ve Zeus'un yanında yer alır. Suçu ve hatayı yaptıran Tanrısallığın kendisi, bir suç işlendikten ya da hata yapıldıktan sonra devreye girip kaderin ağını işletense Dike'dir. Zeus, bir yuvanın çökmesini istiyorsa, suç işlemeye yöneltir insanı. Kader keyfi iradesiyle bir soyun (ailenin) üzerine açıklanamaz ağlarını örmüş ve hedefe doğru gitmektedir. Her şeyi, ulaşması gereken hedefe ulaştıran Dike'dir, ya da Sophokles'in deyişiyle “**İnsanlar tanrılar tarafından kendilerine çizilmiş olan kader yolunu zorunlu olarak yürümelidir**”,<sup>39</sup>.

Dike'nin kader ile ilişkisini Euripides'in tragedyalarında da birebir yaşamak mümkündür. Ama Euripides (İÖ 480 – 406) Olympos tanrılarının inanırlılıklarını az çok kaybetmeye başladığı Yunan'ın aydınlanma döneminde yaşamıştır. Bu yüzden onun tragedyalarında 'doğa güçleri' de etkin bir rol oynamaya başlamıştır. Doğa güçleri burada insanın kendi içinde yükselen ve ona egemen olan üst bir merci gibi anlaşılabilir, bu doğa güçleri aynı zamanda tanrılardır. Euripides doğa ile tanrılarının gücünü ve hukukunu bir iç zorunluluk olarak kaynaştıran ilk kişidir. Tanrının kader olarak insana musallat ettiği şey, insanda onun karakter özelliği ve doğal gücü olarak ortaya çıkar. İnsanı hakimiyetleri altına alan bu güçler, ondan **dike** talep ederler. Bu anlamda doğal hukuk düşüncesinin ilk kaynaklarından birinin Euripides'in tragedyaları olduğunu söyleyebiliriz <sup>40</sup>.

Eski kader anlayışının mantıksal bir devamı olan Euripides çizgisinde tanrı kaderi belirler, ama artık tanrı Zeus ya da Moira değildir. Bundan böyle söz konusu olan, insanın kendi içinde, varlığında karşısına çıkan bir güçtür. Örneğin **Herakles**

---

<sup>39</sup> Soph. **Phil.** 1316 – 1317.

<sup>40</sup> Flückiger, **Gesch. Nat. I**, s. 43 – 44.

**Mainomenos**'ta bu içsel güç Lyssa'dır. Lyssa burada hem Herakles'i hükmü altına alan ruh hali hem de o ruh halini yaratan tanrıça olarak karşımıza çıkar. Herakles öfkesine kapılır, adeta delirir ve bu ruh haliyle kendi ailesini; çocuklarını ve karısını katleder. Delilik geçince, yani **lyssa** içinden çıkınca yaptığının farkına varır, bin pişman olup yakınmaya başlar<sup>41</sup>. Herakles'in başına gelen, Tanrıça Hera'nın Lyssa aracılığıyla yolladığı bir felakettir. Hera'nın görevlendirmesi üzerine Lyssa ile birlikte haberci tanrıça İris, bu laneti getirir ve yaşanacak olan felaketin **dike** (adalet, hak) olduğunu söyler<sup>42</sup>.

Görüldüğü gibi, Yunan tragedyası artık kaderi, gitgide insanın doğal dürtüleriyle, tutkularıyla iç içe geçirerek yorumlamaya başlamıştır. Bu durum, sadece tanrının bildiği ve insana kapalı olan bir kapının aralanması demektir. Çünkü, anımsanacak olursa, Zeus'un ya da kaderin insanın payına düşürdüğü, insan için açıklanamaz olandı. Tanrının insana neden belli bir kader biçtiği bilinemezdi. Burada devreye kehanet ve fallar girer ve herhangi bir belirtiden ya da işaretten böyle bir paylaşımın nedeni keşfedilmeye çalışılırdı. Soylu insandan beklenen, anlamı ve adaleti tanrıda gizli olan kaderine yiğitçe boyun eğmesiydi.

Themis ve Dike kutsal geleneği kutsal aktarımlar olarak ağızdan ağza geçerek varlıklarını dürdürmüşler ama hiç kimse, kendi doğal yapısının, dürtü ve tutkularının gereksinimlerini ön plana çıkarıp onlara karşı gelmeye, direnmeye çalışmamıştı. Ama bu eski hak – hukuk anlayışı, insanın içsel dürtüleriyle, dinmez tutkularının şahlanmasıyla yavaş yavaş sarsılmaya başlamıştır. Yine de bu kutsal, tanrısal yasalar etkilerini kaybetmek bir yana, daha önce de belirttiğimiz gibi, sonraki hukuk uygulamalarında bile etkilerini sürdürürler.

Şimdi de teamül hukuku başlığı altında topladığımız ikinci aşamaya kısaca değinelim. Bu aşama üzerine konuşabilmek için, göz önünde bulundurulması gereken nokta, hukuk ve adaletin kaynağı olarak tanrısal düzlemin bu evrede de etkisini sürdürdüğü olgusudur. Teamül hukuku, yasalar yazıya geçirilmeden önce, toplumda var

---

<sup>41</sup> Eur., **Her. Main.**, 1389 – 1392

<sup>42</sup> Eur., **Her. Main.**, 842.

olan inançların, birinci aşamada bahsettiğimiz tanrısal yasaların herkesin uyduğu ve itaat ettiği hukuk normlarına dönüşmesiyle oluşur. Gerek Yunan toplumunun, gerekse de Roma toplumunun en eski hukuk biçimi teamül hukukudur, çünkü daha önce de bahsettiğimiz gibi, kutsal yasaların geçerli olduğu dönemde sistemli bir hukukun varlığından bahsedemeyiz. Teamül hukuku kimi zaman yazılı yasa olarak da tespit edilmiştir. Örneğin, Roma’da ilk yazılı kanun olan 12 Levha Yasaları da teamül hukukuna dahil olan adet ve geleneklerin yazıya geçirilişidir<sup>43</sup>. 7. yüzyılın başında Atina’da, görevi, gelenek içinde süregelmiş hukuk ilkelerini, hukuk pratiğinin çerçevesi içinde yazıya dökmek olan altı **thesmotes** (θεσμοτες) seçilmişti. Özellikle mahkemelerin kararları not ediliyor, bunlar daha sonra içtihat örnekleri olarak değerlendiriliyordu. Bunların adı da **thesmoi** (θεσμοί) idi. Bunların henüz gerçek yasa olduğu söylenemez, çünkü hakimin böyle bir yasaya bağlı olması gibi bir zorunluluğu yoktur<sup>44</sup>. Yunan erken döneminde geçerli olan teamül hukukunun, ilk kez yazıya dökülmesinin İÖ 620 yılında, soyluların talebi üzerine Drako tarafından gerçekleştirildiği düşünülmektedir.

Üçüncü aşama olan devlet hukuku aşamasına geçiş, Drako’nun ardından gelen Solon tarafından hazırlanan ve Atina demokrasisinin temeli olarak anlaşılabilir Solon anayasasıyla birlikte başlar. Solon arkhon olarak görevliyken, 594/3 yılında hakim yöneticiler ona, huzursuzluğu giderecek adımlar atması için tam yetki verir. Solon çıkardığı anayasayla, halktan gelenlere de devlet memurluğuna girebilme yolunu açmış, böylece bütün yurttaşlara halk meclisine katılma hakkını getirmiş, **Areopagos**’un yetki ve gücünü kısıtlamıştır. Bu kısıtlamayı ikinci bir kurum, yani halkın seçtiği bir kurum oluşturarak ve devleti çöküntünün eşiğine getiren ekonomik sorunlara çözüm arayışında bulunarak gerçekleştirmiştir. **Seisakhtheia** düzenlemesiyle, toprak borçlarını yeniden ele almış ve borç yüzünden toprağını kaybetmiş çiftçilerin topraklarına kavuşmalarını

---

<sup>43</sup> Ziya Umur, **Roma Hukuku**, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1982, s. 161.

<sup>44</sup> Flückiger, **Gesch. Nat. I**, s. 65.



sağlamıştır. Böylece, borçları yüzünden çoluk çocuğuna varıncaya kadar alacaklıya köle olan insanlara rahat bir nefes aldirmiştir<sup>45</sup>.

Solon, kötülüğün temelini Dike'yi tanımak istemeyen insanların kabahat ve suçları olarak yorumlar. Dike yasaklarını tanımayanlar, haksızlığı **polis**'in sosyal yaşamına kadar yaymış, sonuçta tiranlık, tek kişinin egemenliği ortaya çıkmıştır. Demek ki ahlaksal çöküş yasa tanımazlığa, yasa tanımazlık da tiranlığa götürür. Önemli olan Solon'un ahlaki çöküşten ne anladığıdır. Bu bölümün girişinde belirttiğimiz gibi, kutsal hak - hukuk kavrayışının kutsal yasalar halinde varlığını ikinci aşamada sürdürmeleri ve bunların norm olarak işletilmeleri, hatta yeni yasalara örnek oluşturmaları durumu ile karşı karşıyayız. Yasalar devletinin ilk örneklerinden olan Solon yasaları, geleneksel Dike kültürünü yeniden kodlandırıp devlet yasalarına geçiş sağlamıştır. Dike yasaları ve bundan türetilen devlet yasaları böylelikle kutsal, sarsılmaz yasalar olacaklardır. Devlet, hükümet ve meclis, yasaların altındadır. Yasama ve yürütme mercileri, mevcut hukuk kurallarına tabidir. Yeni yasalar ancak belirttiğimiz gibi, eski hukuk anlayışının (Dike'nin) doğrultusunda çıkartılabilir. Bu durum sadece Atina değil, öteki **polis**'ler için de geçerlidir. Kimi zaman kaynağını geleneksel olandan alan bu yasaların bir tapınakça (kutsal mercice) onaylanması bile gerekir, özellikle de Delphoi'deki Apollon rahiplerince.

---

<sup>45</sup> A.e., s. 66.

## 2. CICERO'NUN DOĞAL HUKUK ANLAYIŞININ YUNAN FELSEFESİNDEKİ TEMELLERİ

### 2. 1. Sofistler

İÖ 5. yüzyıl Yunan düşünürlerini okurken başta dil olmak üzere birçok şeyin değiştiğini fark ediyoruz. Antik dönemin metaforlarla, imgelerle örülü dili yerini kavramsal soyutlamalara, yani teoriye ve bilimsel akıl yürütme yöntemlerine bırakmaya başlar. Dolayısıyla imgesel soyutlama da yerini kavramsal soyutlamaya bırakır. İleride hala ara sıra mitosun öğelerine -**Politeia** eserinin 7. kitabındaki mağara metaforu, 10. kitaptaki Er söyleni gibi- benzetmelere, metaforlara başvursa da, asıl çıkarsamaları akıl yürütmeyle, teoriyle yapacak olan Platon bu değişimin tipik örneğidir. İÖ 5. yüzyılda o eski mitik dünyanın simgeleri, metaforları, imgeleri olan tanrılara özellikle aydın kesimin dudak bükmeye başladığı görülmektedir.

Geleneksel inanç sistemi ile birlikte eski yaşama biçimleri ve dünya görüşleri de bu gelişmeden nasiplerini aldılar. Daha önce tanrısal kader olarak sorgusuz sualsiz kabul edilen şey, bundan böyle rastlantısal, geçici, mutlak olmayan bir şey olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Aslında mitik düşünce de, gerçeklik ile doğrudan ilişki kurdurma bakımından teorik, soyut düşüncenin öncüsü olarak reddedilmez bir önem taşımıştır. Her Yunan çocuğu, herhalde Themis ya da Dike dendiğinde, bu mitik varlıkların temsil ettiği buyruğu, davranış ilkesini iyi kötü anlamlandırabilir. Ama işte, düşünce yine de soyutlamanın daha gelişmiş yollarına girmeden edemeyecekti. Bu bağlamda hak - hukuk kavrayışı da tanrısal özelliğinden sıyrılıp yerini insan yapımı yasalara bırakmaya başlar<sup>1</sup>.

Bu kopuşun ilk temsilcileri **insan her şeyin ölçüsüdür, varolanların varlıklarının da, varolmayanların varolmadıklarının da<sup>2</sup>** diyerek, hem bilgiyi hem de her türlü değer yargısını mutlaklıktan çıkartıp göreceleştirmiş olan Sofistlerdir.

---

<sup>1</sup> A.e., s. 86.

<sup>2</sup> Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, Dördüncü Basım 1980, s. 43.

O güne kadar hep doğa felsefesiyle; ana maddenin ne olduğu ve bu ana maddeden oluşun nasıl gerçekleştiği sorunuyla ilgilenmiş olan Yunan felsefesi Sofistler sayesinde artık insanı temelini alarak, onunla ilgili sorunlara yönelmiştir. Çünkü Sofistlere göre doğayla ilgili konularda bilgi sahibi olmak, bilgi göreceli bir şey olduğundan ve dolayısıyla mutlak geçerli bir bilgi varolamayacağından, imkansızdır. **“Bütün olabilirliği, potansiyeli kendisinde toplamış olan ana madde, sürekli bir hareket, akış halindedir, bu nedenle de hiçbir şey belli bir şey değildir, her şey, her an başka bir şeye göre bir şey olmaktadır”<sup>3</sup>**.

Bilgi göreceli bir şey olduğu için, felsefelerinin odak noktasını insana kaydıran Sofistler’e göre, bilgi teorik bir merakı gidermek için değildir, pratiğin, yaşamın emrindedir<sup>4</sup>. Bilginin ölçüsü doğru değil, faydalı olmaktır. Bu da bilginin her isteyenin sahip olabileceği bir şey olduğu anlamına gelir. Sofistler bunu mümkün kılmak ve bilgiyi pratiğin, hayatın nesnesi haline getirmek amacıyla, kendilerini başta Platon olmak üzere bazı felsefecilerin hedef tahtası haline getiren\* para karşılığı ders vermeye başlarlar. Bilgiyi sadece öğrenmek değil, onu kullanabilmek için dile hakim olmanın yadsınmaz bir önemi vardır. Bu nedenle de Sofistler retorik üzerinde önemle durmuşlar, etkili konuşmanın, ikna ediciliğin dildeki yollarını ararken, Antik Yunan dünyasındaki dilbilgisel çalışmaların gelişmesinde önemli bir rol oynamışlar ve yine aynı sebeplerden,

---

<sup>3</sup> A.e, s. 43.

<sup>4</sup> A.e, s. 44.

\* Burada yeri gelmişken düşünce tarihi açısından çok ilginç bir duruma işaret etmek yerinde olacaktır. Sofistliğin ne olduğu, Sofistik düşüncenin ne anlama gelebileceği konusunda gerektiği kadar bilgi vermenin olanakları doğrudan Sofistler tarafından sunulmamıştır. Bugün elde olan malzeme bölük pörçük fragmanlardan ibarettir. Sofistik düşünce bilindiği gibi özellikle Atina devletinin Peloponnesos Savaşı’nın ardından içine düştüğü geniş çaplı bunalım bağlamında ele alındığında ortaya ilginç bir durum çıkmaktadır. Yukarıdan beri söyleyegeldiğimiz gibi Sofistik düşünce yepyeni bir rasyonelliği (mutlak olanın göreceleştirilmesi) temsil ediyordu. Atina için bu yeni bakış tarzı, bugünün diliyle düşünersek, bu yeni bilim anlayışı ve düşünce tarzı mücadele edilmesi gereken bulaşıcı bir hastalık gibi anlaşılmış olmalıydı. Dönemin özellikle muhafazakar Atinalıları için trajik olan ‘Sofistik ile felsefeyi henüz bir tutuyor olmalarıydı’. Sofistik düşünceye haklı ya da haksız bir eleştiri yöneltilecekse en başta felsefe ile Sofistik düşünce arasına kalın bir sınır çizgisi çekmek gerekiyordu, ki bunu da kronolojik bir sırayla Sokrates, Platon ve Aristoteles gerçekleştirdiler. Dolayısıyla Sofistlerle ilgili elimize ulaşan bilgilerin çoğunun, tam da Sofizmin eleştirisini yapan Platon ve Aristoteles üzerinden ulaşılmış olması, düşünce tarihinin bir cilvesi olsa gerektir.

insanı heyecanlandıran, harekete geçiren duyguların ne olduğu üzerine çalışarak insan psikolojisi üzerine araştırma yapmışlardır.

Sofistler artık öyle mitik tanrısal güçler ile bir hak - hukuk anlayışı kurmazlar; adımlarını somuta, fiziksel olana doğru atarlar. Artık önemli olan insanın **physis**'idir. Sofistler doğa deyince **insanın fiziksel varlığını**, büyümesini, yaşama şeklini anlıyorlardı. Bir insanın bireysel tabiatının yetenekleriyle, becerileriyle hayata kendini dayatması insanın doğal hakkıydı. İnsan yeteneğiyle, davranışıyla bir **physis**'ti ve bunların sayesinde hakkına ulaşabilmeliydi. Adalet ve buna bağlı düzenlemeler; yani hukuk **physis**'e bağlandığı anda, güçlünün hakkı ve zayıf olanın hakkı, doğal yetenekleri ve şartları farklı olan insanlara göre farklılaşacaktır.

O zamana kadar tanrılardan gelen ve kaçınılmaz bir şey olan kader Sofistlerin düşüncelerinde rastlantısallaşarak mutlaklığını yitirmiştir. **Hak ve hukuk anlayışı da artık tanrıların belirlediği bir pay olmaktan çıkıp insan ilişkileri ile ilintilenmiştir.** İnsanın keyfi iradesinin belirlediği bir şeydi artık hak, adalet. Ama acaba, böyle mutlaklığını kaybetmiş, tanrılar tarafından pay edildiğinden kuşku duyulan bir hak, adalet anlayışı nasıl geçerlilik talep edebilir, herkesin benimseyebileceği bir hukuk temeli oluşturabilirdi? Ne olursa olsun, doğru, hakkaniyetli, adil denebilecek, tartışılmaz bir şey olmalıydı. Bunun Sofistler de farkındaydı ve bu tartışılmaz hakkın temelini doğada gördüler, bu nedenle de doğal hak anlayışının ilk adımlarını atmış oldular.

Özellikle sonraki Sofistik düşüncede, doğaya göre ( $\varphi\acute{\upsilon}\varsigma\epsilon\iota$ ) ve yasaya göre ( $\nu\acute{o}\mu\varphi$ ) kavramları birbirinin antitezini oluşturmuştur. Doğaya göre olan, doğal olan, bağımsız varolandır, kendi doğal gücüyle kendini ayakta tutan, yaşatan şeydir. Oysa yasaya göre olan, insandan, **physis**'in dışından gelişip gelendir; gelenekle gelen düzendir, zorla, yasama kararlarıyla insana (**physis**'e) dıştan dayatılır. Öyleyse insanın, **physis** olanın doğal hakkı, geleneğe, yasaya ters düşmekte, onun baskısı altında kalmaktadır. Anthipon'a göre de yasalar doğanın zorunluluğu gereği olmayıp, uzlaşma, görüş birliği sonucu ortaya çıkmışlardır. Yasa, hak (hukuk) ve devlet doğal olmayıp, insanın doğal **physis**'inin ifadesi olan toplumsal varlığının dışında olandır. Antiphon doğa gereği varolan yasalarla, insanlar tarafından konulmuş olan yasaları; yani pozitif

hukuk ile doğal hukuku birbirinden ayırt ederek, insanlar tarafından konmuş yasaların güçsüz olduğunu, dolayısıyla, aslında bütün insanların doğa gereği eşit olduklarını söyler<sup>5</sup>. Lycophron için de yasalar, doğadan gelmez, bir sözleşmenin, uzlaşmanın ürünüdürler (συντήκη)<sup>6</sup>. Öyleyse, toplum ile devlet arasında bir sözleşme bulunduğu yolundaki, Spinoza, Hobbes düşüncesinin temellerinin de daha burada atıldığını düşünebiliriz.

Özetleyecek olursak, Sofistik düşünce, yasa ile doğal (**physis**) olan arasında doğal olana ağırlık tanıyıp yasal olanın iradi, yapay, uzlaşmayla ve gelenekle kurulduğunu, devletin temsil ettiği yasanın **physis** varlığına dayatıldığını düşünürler. Ama **physis** doğal farklılıkları içerdiğinden, buna dayalı bir yaşama tarzı da hak - hukuk, adalet bakımından epey sorun getirir. Sofistler bu düşünce etrafında dönüp dolaşırken, toplum sözleşmesi kavramının da temelini atmış olurlar\*. Yasayı insanın toplumsal varlığından ayırıp, onu tek tek insanlar karşısındaki devletin yaptırımları gibi kavrarlar.

Bizi daha çok ilgilendiren yönüyle doğal hukuk kavramının sistematik yorumlarının ilk adımlarının iyi kötü bu düşüncede temellendiğini görüyoruz. Sofistik doğal hukuk düşüncesinin daha sonraki dönemlerde etkili olabilmiş olmasını, Sofistlerin insan **physis**'ini ve varoluş halini adalet, hukuk düşüncesinin çıkış noktası yapma çabalarında bulabiliriz. İnsanın ahlaki ilkelerinin temeline kutsal ve ilahi temelli olan adalet, hukuk yerine şimdi yepyeni bir kaynak yerleştirilmiş oluyordu. Bu adım, hayat pratiğinin güvencesini tanrısal olana inanma, onu onurlandırma ritüellerinde bulan anlayışın da çökmesi anlamına gelmektedir. Yani Sofistler kendi doğallık anlayışları doğrultusunda adil, hakka uygun olarak anladıkları şey ile, yasa ve geleneklere bağlı olarak adil sayılan şey arasında bir ayırım oluşturmuşlar ve adaleti, hukukun temelini insana indirgeyebilmişlerdir. Burada Sofistlerin karşısına bir sorun çıkar. Bu sorun

---

<sup>5</sup> Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 46.

<sup>6</sup> Flückiger, **Gesch. Nat. I**, s. 116.

\* Toplum sözleşmesi diye bilinen ve modern versiyonu ilk kez J. Jacques Rousseau'da temellenen sözleşme anlayışının köklerinin bir bakıma burada atıldığını söyleyebiliriz. Toplum sözleşmesi anlayışında, bireyler kendilerini birbirlerinin zararlarından koruması için devlete yetki verirler. Uzlaşma budur: Devlet ile toplum, görünmez, kendiliğinden bir sözleşme üzerinden karşılıklı yükümlülükler altına girerler.

doğallık anlayışı üzerinden hayatı düzenleyecek değerlerin göreceleşmesi, dolayısıyla da hayata, toplumsal bütüne yön verecek homojen bir değerler kataloğunun oluşturulmasının zorlaşmasıdır. Sofistler bu değer karmaşasını aşabilmek için doğal değerleri haz – zevk ve güç, iktidar gibi iki temel değere indirgemişlerdi. Onlara göre insan davranışının en derinlerdeki itici güçlerinden biri haz, zevk ilkesi ile iktidar ve güç sahibi olma itkisiydi. Doğal bir hak anlayışının ahlaki temelleri de bu iki itici gücü içermek zorundadır. Dolayısıyla da Sofistik düşüncenin temel birimi olan birey, doğa yasası gereği bizzat sahip olduğu yeteneklerle, onları geliştirerek ve onlara sahip çıkarak varolma hakkına sahipti (doğal hak). Dolayısıyla bu anlayışa göre yaşanmış bir bireysel hayat zaten doğa yasasına göre yaşanmış demektir.

Sofistlerin doğal hukuk anlayışını tamamlayabilmek için, insanın bu doğal donanımı içinde iktidar ve güç sahibi olma ve onu kullanma hakkının da bulunduğunu unutmamamız gerekir. Dolayısıyla güçlünün, güçsüz karşısındaki ayrıcalığı hükmedenin hükmedilen karşısındaki üstünlüğü, bu Sofistik rasyonellikte, doğal hukuk çerçevesinde meşrulaşabilmektedir. Sofistlerin modern düşüncede karşımıza içgüdü, dürtü kavramları altında çıkacak olan inkar edilmez bir insan gerçekliğini düşüncelerinin temeline yerleştirmiş olmaları Sofistik düşüncenin ve buna bağlı doğal hukuk anlayışının düşünce tarihindeki etkisini anlamamıza yeter nedendir. Toplumsal hayatı düzenleyici yasa ve ilkeler ile hukuk ve ahlak normlarının arkasında, doğanın ölçü alındığı her yerde Sofistik düşüncenin izlerini bulabiliriz. Ayrıca Sofistler, sınıfsal ayrıcalığı doğal yoldan açıklama gibi bir geleneğin ilk adımını atmakla, apayrı bir sınıflı hukukun da temsilcisi olmuşlardır. Dolayısıyla onların doğal hak anlayışında güçlülük ve buna bağlı olarak hak edilmiş zenginlik **physis**'in gereği olduğuna göre, Sofistik düşünce doğal hukukun temellerinin, en ilkel haliyle de olsa, sınıflı toplum olduğu gibi bir fikrin ilk savunusunu içermektedir.

## 2.2. Platon

Platon'un soyu baba tarafından Atina'nın son kralı Kodros'a, anne tarafından da Solon'a dayanır. Otuzlar Meclisi'nin önde gelen isimlerinden biri olduğunu belirttiğimiz

Kritias ile de akrabadır. 20 yaşındayken Sokrates ile tanıştığında, akrabası Kritias'ın yolunu izleyip tragedyaya yazarlığına heveslenmiş olan bu soylu genç, edebiyatla uğraşmayı bırakarak kendisini tamamiyle felsefeye adanmıştır. Bu tanışmadan 8 yıl sonra Platon hocası Sokrates'in adaletsiz bir şekilde öldürülüşüne tanık olacaktır, ancak hocasına olan saygı ve hayranlığını hiç kaybetmeyecek, daha önce de belirttiğimiz gibi bütün felsefi diyaloglarını hocasının ağzından kaleme alacaktır. Hatta söz konusu metinlerde Platon'un hocasını idealize edişi öylesine boyutlara varmıştır ki artık dile getirilen düşüncelerden gerçekten hangisinin Platon'un, hangisinin Sokrates'in olduğunu ayırt etmek güçleşmiştir.

Platon deyince hiç kuşkusuz felsefe dünyasının en ses getiren filozofu ile karşı karşıya kalırız. Platon üzerine yazılmış neredeyse sonsuz sayıda eser ve felsefesini değerlendirmenin çeşit çeşit yolları mevcuttur. Ancak tezimiz bağlamında bizi ilgilendiren düşüncelerine; doğa, yasa, adalet, adil devlet konularındaki görüşlerine, Cicero'yu oldukça etkilemiş olması dolayısıyla üstten değineceğiz. Yoksa Platon'un derinden incelemek bu tezin kapsamını da, amacını da fazlasıyla aşacaktır. Platon'un taparcasına sevdiği ve büyük saygı duyduğu hocasının devlet eliyle öldürülmesi, onu, hayat boyu devlet yönetimi ve ideal devlet şekilleri üzerinde durmaya yöneltmiş ve dünya tarihine belki de en büyük armağanlarından biri olan **Politeia** metninin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Platon'a göre, devletler insanların birbirine muhtaç olmasından doğar. Beslenme, giyinme, barınma gibi ihtiyaçlar insanı bu ihtiyaçları karşılayacak başka kimselere; köylülere, ayakkabıcılara, dokumacılara muhtaç eder; herkes birbirine muhtaç hale geldiği için de, devlet vardır<sup>7</sup>. İnsanın sosyal bir varlık olması ve başka insanlara ihtiyaç duyması devleti yaratan nedendir\*. Bu düşünce bizi yine Sofistlerdeki gibi bir toplum sözleşmesi anlayışına götürüyor ve devletin temeli insan, **physis** ve de doğal ihtiyaçlar oluyor. Platon bu temel noktada Sofistler'e epey yakındır. Herkesin birbirine muhtaç

---

<sup>7</sup> Pl. **Pol.** 369c.

\* Cicero'da da devleti yaratan neden, insanların doğa gereği bir arada olmaya (**congregatio**) yatkın olması ve doğa gereği sosyal bir varlık olmasında aranır.

olmasından çıkan sonuç, insanın doğa gereği olarak zaten eşit olmadığıdır. Platon'a göre herkes kendine; **physis**'ine uygun bir iş yaparak başkasına muhtaç olmayabilir<sup>8</sup>.

Platon Sofistler'e birçok konuda şiddetle karşı çıkar ama herkesin kendine uygun işi yapmasını istediği yerde<sup>9</sup> Sofistlerin **physis** anlayışına itibar eder. Ama Platon, **physis**'i, devletini tanımlamada çıkış noktasına koysa da, insan **physis**'i bu adil devletin ahlak ve adalet normlarını belirlemez (Oysa Sofistler, bütün normları bir yana bırakıp insanın bireysel varlığını, **physis**'ini ölçü haline getirmişlerdir). Örneğin kadın ile erkeğin doğası (**physis**) farklı değildir; kadınların arasında da erkeklerin yaptıkları işleri yapabilecek olanlar vardır. Öyleyse kadın da gençliğinden itibaren savaşçı olarak yetiştirilebilir<sup>10</sup>. Platon insanların **physis** temelinde eşit olmadıkları anlayışını faaliyetler düzeyinde de korur ama cesaret, hakseverlik, adillik gibi bireysel karakteristik özellikler konusunda her insanda eşit olan ve herkesi kapsayan ontolojik bir özün varlığına bel bağlar. Cesaret ve adalet bütün insanlara özgü özelliklerdir. Bireylerde ortaya çıkan bu iki özellik, kavram olarak genel bir insan tabiatının özelliğini temsil ederler. Bildiğimiz gibi, Platon bu kavramsal gerçeklik (εἶδος, eidos) anlayışını iyice geliştirerek varlığı ikiye bölecektir. Ona göre her görünen şey, kavramsal bir genel tasarımın (ιδέα, idea) yansımasıdır<sup>11</sup>.

Platon felsefesinin temel taşlarından birini oluşturan **idea**'lar öğretisine kısaca değinmekte fayda vardır, çünkü bu öğretiyi filozofun devlet anlayışına giden yolu açacaktır. Platon için, duyu algılarımıza verili nesnelerin, fenomenlerin dünyası tesadüfi, ikinci dereceden bir dünyadır; bir görünüm dünyasıdır. Hakikaten varolanlar bu şeyler değil, onların gerisindeki **idea**'lardır. **Idea**'lar onların bilgisine ulaşılsın ya da ulaşılsın, kendi başlarına vardırlar. Ve şeylerin gerçekliğini görmek demek, görünenden kopup onların gerisindeki **idea**'lara ulaşmak demektir. Gerçek varolma budur; şeylerin özü budur. İnsanın tek bir özü vardır; genel, değişmez tek bir adalet

---

<sup>8</sup> Pl. **Pol.** 370b – d.

<sup>9</sup> Pl. **Pol.** 370b, 433a.

<sup>10</sup> Pl. **Pol.** 455d – 456b.

<sup>11</sup> Flückiger, **Gesch. Nat.** I, s. 134.



vardır; genel, değişmez tek bir güzellik vardır. Dünyadaki güzel şeyler o tek özün yansımalarıdır<sup>12</sup>.

Platon hakiki, gerçek varolan ile onun ideasını özdeşleştirerek doğal kavramına da yepyeni bir bakış getirmiştir. Bu durumda doğa, artık sadece insan becerilerinin farklılığını oluşturan o **physis** temeli değildir; en geride bir de ideal doğa vardır ve bu, öz olarak, bütün doğal olanın gerisindeki doğa kavramıdır\*. **Idea** aslında tezahüründen kopmamıştır, çünkü varolabilmek için değilse bile, varlığını belli etmek için, örneğin yatak **idea**'sının yatağa ihtiyacı vardır. En gerideki gerçek ruhun da dünyadaki kirlenmiş ruha ihtiyacı vardır.

Platon felsefesi, **idea**'lar öğretisinden bakıldığında, Sofistlerin büyük bir kopuş yaşadığı geleneksel, eski dünya görüşüne geri dönüş olarak anlaşılabilir. Sofistler ne hakikat, ne iyi, ne adil, ne de öz halinde bir varolma tanıyor, her şeyi yararlılığa, bireyin, doğal **physis** olarak taleplerine, haklarına bağlayıp açıklıyorlardı. Platon ise, eski dinsel geleneğe, geleneksel değerlere geri dönmekte ve bunu yapmak için de rasyonel **idea**'lar görüşünü öne çıkarmaktadır. Başka deyişle eskinin değerleri, Platon'la birlikte artık **idea**'lar katına yükselmiştir. **Idea**'lar aklın temelidir ve bilmenin, bilginin ölçüsünü, normunu oluşturmaktadır.

Hiç kuşkusuz bu bağlamda Platon'un hak ve adalet anlayışı, eskinin Dike hak anlayışından farklıdır, ama nasıl eski mitik dönemdeki haklar ve değerler tanrılarda temellendikleri için genelgeçer ve tartışılmaz idiyse, şimdi de Platon'un ideal, akli değerleri (adalet, cesaret) tartışılmazdır, çünkü değerlerin kaynağında bireysel akıl değil, en üst **idea** (eskinin tanrıları gibi bir merci) yer alır. Tanrı dünyadaki herhangi bir nesnenin **idea**'sı olan o tek ve asıl nesnenin nedenidir. Platon **idea**'ların kaynağının tanrısal olduğunu **Timaios**'ta belirtir. Kendi ilk örneğine; **idea**'sına göre yaratılmış sadece tek bir dünyadan söz edilebilir çünkü düşünceler dünyasında varolan her şeyi kapsayan o varlığın yanında ikinci bir varlık bulunamaz<sup>13</sup>. Evreni bir arada tutan bütün

---

<sup>12</sup> Pl. **Pol**, 507b.

\* Ruhun gerçek doğasına ulaşmayla ilgili bölüm, Bkz: Platon, **Pol**. 611c - 612a.

<sup>13</sup> Pl. **Tim**. 31a - b.

bağların içinde en güzeli, kendisini ve ona bağlı olan her şeyi bir teklik, bütünlük içinde birleştiren şeydir bu. Ayrıca Platon'un hak ve adalet anlayışı Dike'den farklı olmakla beraber, **Nomoi** eserinde ortaya koyduğu yasalarda, yine bu dönemin tanrısal yasalarından ve Dike ile Themis kültüne dayalı uygulamalardan pek çok örnek görebiliriz. Anne baba öldürmenin en ağır suçlardan olması gibi, erken dönemlerden kalma tanrısal yasaklar soyut, felsefi düşünce döneminde dahi etkisini sürdürür.

Platon, bir yandan **idea**'ları insan aklının gereği ve kavrayabileceği şey olarak, akla verili kabul ederken, bir yandan da tanrının onları kendinden önce düzenlenmiş bulduğunu, bir anlamda sahiplendiğini söylemektedir. Örneğin, iyi **idea**'sı tanrının hoşuna gittiği için iyi değildir; iyi olduğu için tanrının hoşuna gider<sup>14</sup>; yani **idea** tanrıdan önce vardır. Dolayısıyla, insan aklının kavradığı **idea**'lar da tanrıdan önce varolan şeylerdir\*.

**Idea** ve kaynağı konusunda Platon net değildir. Ama **idea**'ların gerçekliğine bizi inandırmak için, onları sürekli tanrının varlığıyla ilintiler. Ancak **idea**'lar ile tanrı arasında kurduğu bu bağ, onun eski tanrı inançlarını tümüyle geri getirdiği anlamına da gelmez.

Şimdi asıl konumuz olan devlet konusuna ve **idea**'lar öğretisinin bu konudaki yerine dönelim. **Idea**'yı kavrayan bakışımızla onu anlayabiliyorsak ve bu bakışımızla asıl varlığın (varolanın) gerçek doğasını görebiliyoruz, anlayabiliyorsak; kendileri de birer **idea** yansıması olan devlet ve hak - hukuk konusunda da aynı şey geçerlidir. Hakiki, adil, ideal bir devleti deneyimden, yaşantıdan, pratikten gelerek değil de, metafiziksel alandan, bunların **idea**'sından hareketle anlayabiliriz. Adil, haklı ve doğru olan kişiyi de aynı şekilde tarihsel kararlarına bakarak çıkartamayız, 'şu yönetici adil, doğru, dürüst davrandı' diyebilmemiz için, önce gidip adalet **idea**'sını kavramamız gerekir.

---

<sup>14</sup> Pl. **Eut.** 10 e.

\* Benzer bir anlayış Cicero'da da vardır. Cicero Latince akıl, düşünce anlamına gelen **mens** sözcüğü ile **deus** (tanrı) sözcüklerini bir arada kullanırken **mens**'i, **deus**'tan önce varolan bir şey olarak görmektedir. Ünlü hatibin bu anlayışı Platon düşüncesinden miras aldığı şeklinde yorumlanmış ve bu yoruma da tezimizin ilgili bölümünde yer verilmiştir. Bkz: s. 64.

Öyleyse toplumsal bir ortak varoluşa ancak zaman ve mekandışı bir devlet **idea**'sına uyduğu, bundan türediği durumlarda devlet diyebiliriz; tek ölçütümüz **idea**'dan bakmaktır. **Her idea, her kavram, bu en soyut haliyle tek olduğu için de, ancak tek bir hakiki, gerçek devlet vardır. Ve aynı nedenle tek bir hakiki, gerçek hak - hukuk vardır.** Çünkü bütün pozitif haklar gerçekten adil olmak istiyorlarsa, bu en gerideki adalet ideasına uygun olmalıdırlar. Pozitif adalet **idea**'sına uygun olmalıdır.

Adaletin, hakkın temeli **idea**'sı ise, bu **idea**, pozitif uygulamaların ölçütü olacaktır. Platon **Politeia**'da mevcut yasaların ve düzenlerin hepsinin kusurlu olduğunu hep yineler (aynı **De Re Publica**'da Cicero'nun yaptığı gibi). Bu bakış açısı demokrasi, oligarşi, tiranlık yönetimlerini karşılaştırdığı ünlü bölümde iyice belirginleşir. Demek istediği, en gerideki devlet **idea**'sına hiçbirinin uygun düşmediğidir. Tarihteki devletlere bakarken, **idea**'lar katındaki metafiziksel ölçülerden referans almak ister<sup>15</sup>. Bu da Platon'u ne yerde ne gökte varolan, soyut, ütöpik bir devlet modeli yaratmaya götürür ki Cicero'nun Platon'a asıl eleştirisi bu yönde olacaktır.

Böylece, Platon'un doğal adalet, doğal yasa ve doğal hukuk anlayışının, **idea**'lar düşüncesi çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Hakiki adalet, hakiki devlet, hakiki yasa adalet, devlet ve yasa **idea**'sına uygun olandır.

Platon böylece adaletlilik sorununu çözdüğüne inanmaktadır. Hiçbir yerde varolmayan ideal devletinde<sup>16</sup>, toplum, uyumlu, ideal devletin birleştirici teklifi altında bir araya gelmiş, herkes devletin mantığından türeyen bir uygulamayla kendi becerebileceği işi yapmaktadır. Yeni Platonculuk bu uyumluluk, bütünlük düşüncesini metafiziksel bir üst düzen anlayışına taşıyacaktır. Yeni Çağın mutlakiyetçi yönetimleri de meşruiyetlerini bu metafiziksel üst düzlemden alırlar (Devleti yönetenler Tanrı adına yönetirler; dolayısıyla devlet düzeni **idea** değilse de Tanrı sayesinde mutlaklaşır).

Platon düşüncesinde **kimsenin kendiliğinden doğuştan getirdiği bir hakkı yoktur, herkese devletten, devletin çıkarları ve çoğunluğun iyiliği doğrultusunda ne**

---

<sup>15</sup> Pl. **Pol. 8. Kitap**, b.a.

<sup>16</sup> Pl. **Pol. 592b**.

**pay ediliyorsa hak olarak o düşer.** İşte bu anlayış Yunan dünyasındaki bir kırılma noktasını temsil eder. Çıkar ve toplumun ihtiyacı maddi, somut şeyler gibi görünse de, bunları belirleyen devlet **idea**'sı olduğu için, Platon'un adalet, hak ve hukuku böyle **idea** temelinde rasyonelleştirmesi bize soyut, kavramsal bir zemin sunmaktadır. Bu kavramsal, soyut, rasyonel adalet anlayışı üzerine somut bir hak - hukuk inşa edilemez elbette. Bu anlayış ileride devletin **societas perfecta** (kusursuz topluluk) olarak anlaşılmasına yol açacak, devlet kendi kendisinin amacına dönüşecektir. Devletin, bu kusursuz topluluğun amacına hizmet eden her şey, artık doğru, adil ve haklı olacaktır. Uymayan her şey devlete zararlıdır<sup>17</sup>.

Platon **Politeia**'da, kadınlara, bekçilere, evlenmeye vb durumlara uygun bir sürü kural getirir. Bunların hepsi tartışılmaz doğrular gibidir. Gücünü **idea**'dan alan bu kusursuz **societas**, uygulamalarını böyle biçimsel bir akıl düzeninden aldığı için, bizi kaçınılmaz olarak oligarşik, totaliter devlet ile burun buruna getirir (faşist Kutsal Germen devleti anlayışı gibi). Evet karşımızda totaliter devletin arketipi bulunmaktadır. Bunun kaynağı, bireyi öne çıkartan, bireyin iradesi ve talebi anlayışı üzerinde ısrarla duran Sofistler değil, Platon'un entelektüel metafiziği olan **idea**'lar gerçekçiliğidir.

### 2.3. Aristoteles

Platon Akademisi'ne sonuna kadar bağlı kalmış, Platon'un ölümünden sonra **Lykeon** adındaki kendi okulunu kurmuş olan Aristoteles, Khalkidikia'lı bir hekimin oğludur. Platon'un **idea**'lar öğretisini dönüştürerek kullansa da Platon'dan gitgide daha çok ayrılmıştır. Platon ile arasındaki temel felsefi fark şudur: Platon **idea** ile onun tezahürünü birbirinden koparmıştır. Onun düşüncesinde **idea**'nın bilgisine ulaşabilen kişi, şeyin bilgisine de ulaşır; yani önce **idea**'yı tanırdı. Örneğin, devlet **idea**'sına sahip, onu tanıyan biri, aynen Platon'un kendisi gibi, o **idea**'nın bu dünyadaki tezahürü olan herhangi bir devlet hakkında artık istediğini söyleyebilecektir. Aristoteles ise nesneden onun özünü, bilgisini, anlamını ayırmanın imkansız olduğunu söyler. Aksi halde

---

<sup>17</sup> Flückiger, **Gesch. Nat. I**, s. 161.

gerçeklik lüzumsuz yere ikileşecektir<sup>18</sup>. Diyelim ki insan kendi **physis** varlığına değil de onun üzerindeki **idea**'ya bakıp onu kavramaya çalıştı; bunun ardından “acaba hangisi gerçek?” diye sorması gayet muhtemel olacaktır.

Aristoteles yüzünü bu dünya gerçekliğine döner ve nesnenin bilgisine sahip olan insanın, o nesnenin kendi özünü zaten içermesi, öteki deyişle **idea** ile nesnenin örtüşmesi nedeniyle, doğrudan kavradığı bu nesne üzerinden öze de indiğini söyler. Yani, biçim ile öz arasında uyum olduğu için insan hem fenomeni hem özü birlikte kavrar. Tabii sorun, bu kavrama yeteneğine, bu akla herkesin sahip olup olmadığı sorunudur.

Demek ki Aristoteles, Platon'un nesneyi ikiye bölüp asıl özü, varlığı metafiziksel öte dünyaya, **idea**'lar alemine taşıdığı için bütün bir felsefesi boyunca bu kopukluğu gidermeye çalıştığını görmüş, işi kolayca çözmüştür denebilir. Çünkü, metafizik alemde bir Tanrı var, bir de **idea** var; dolayısıyla “Tanrı mı önce, **idea** mı önce?” sorusunu Platon net cevaplamaz. Oysa Aristoteles, bu kopukluğu giderip öz ile biçimi, nesne (fenomen) ile asıl, değişmez özdeki varlığı iç içe sokar. Platon'un **idea** dediği şey, onda nesnelerin öz biçimi olup çıkar. Her nesnenin içinde bir kurucu, biçimlendirici yasa, ilke vardır; nesne bu ilke doğrultusunda tezahür düzlemine çıkar, kendini gösterir, gerçekleştirir<sup>19</sup>.

Madde (ὕλη) ve biçim (εἶδος) bütün nesnelerin sahip olduğu şeydir. Biçimler ebedi ve değişmez yapı ilkeleridir, şeylerin özünü oluştururlar; madde (malzeme) ise biçime göre, geçicidir; potansiyel bir durumdur; biçimin gerektirdiği yönde nesneleşip ortaya çıkacaktır. Demek ki salt, mutlak madde (malzeme) sadece düşüncede, kavramda varolabilir; madde ancak biçime kavuştuğunda kendini varoluş olarak var eder. Örneğin elma ağacı, potansiyel bir imkan olarak çekirdekte içerilir. Ağaç, potansiyel, mümkün bir olma, varlık halidir. Demek ki iki varlık var; mümkün, potansiyel varlık ve bu varlığın potansiyel olmaktan çıkıp gerçekleşmiş hali, varoluş halindeki varlık. Bu

---

<sup>18</sup> A.e., s. 163.

<sup>19</sup> A.e., s. 164.

potansiyel varlık (ağaç) elle tutulur ağaca doğru evrilince, biçimin belirli bir şekle kavuşmasına da yol açar<sup>20</sup>.

Dikkat edersek, Platon **idea**'nın nesneye aktarılması sorununu çözememişti. Aristoteles, bu karmaşık metafizikte asıl bu sorunu çözüyor. Çekirdek ağaç oluyor, ağaç olurken de devreye biçim giriyor; biçim de zaten öz ile özdeştir. Böylece Aristoteles, Platon'un böldüğü gerçekliği tekleştirilmiş oluyor. Bütün nesnelere, kendi öz biçimlerinin görünürleşmesi, gerçekleşmesi itkisi altındadırlar. Yani, potansiyel kendini biçim üzerinden sürekli gerçekleştirmeye zorlar. Biçimin o özle aynı olan varlığı mutlak ve değişmez olduğu için, görünürleşme, olma süreçleri de sonsuza kadar sürecektir. Biçim, öz zamandıdır, metafiziksel; dolayısıyla form belli bir nesnede varlıkla birlikte ortaya çıktığı yerde, artık tek, bireysel bir düzlemde zamanın içine girmiş demektir; zaman üstü olan böylece zamansallaşır<sup>21</sup>.

Gerçek, nesneleşmiş her şeyin gerisinde metafiziksel bir biçim ilkesi, değişmez bir ilke bulunduğuna göre, tanrı gibi bir üst ilke de varolmalıdır. Aslında Aristoteles, Platon'un **idea** dediği şeyi, biçim (özün biçimi) diye mutlaklaştırıp nesnenin içine koyunca, işi çözmüş oluyor kendince. Ama o da aslında bir metafiziğin yerine, **idea**'lar metafiziğinin yerine ikinci bir metafizik koyuyor.

Öyleyse, bir nesne, onun özündeki biçimsel ilkeyi gerçekleştirdiğinde, amaç ve mükemmelliğine ulaşır, en üst metafizik ilkenin (Tanrı'nın) bir parçası olacaktır. Aristoteles bu anlayışıyla doğaya, varlıkların, nesnelere alanına dönebilmiş, deneysel bilimlerin ilk adımlarını atmış sayılsa da, ona göre de hala ulaşamayacak, bilinmez son özler bulunmaktadır.

Kısaca hukuk anlayışına gelince, ona göre devletin pozitif hukuku hem doğal hukuku hem de insanların koyduğu yasaları içeren bir karışımıdır. Düşünür bu konuda şöyle der:

---

<sup>20</sup> A.e., s. 164.

<sup>21</sup> A.e., s. 165.

“Devletin adaleti hem doğaldır hem de uzlaşım ile oluşmuştur, doğal olan her yerde aynı güce sahiptir, bizim onu uygun görüp görmemimize bağlı değildir.”<sup>22</sup>

Yani her yerde varolan ve insandan bağımsız olan hak - hukuk doğaldır. Bir yasa kararı yürürlüğe girince, insan yapımı yasa da belli bir anlamda geçerlilik kazanır. Adaletin uzlaşmaya ve yararlılığa dayanan kuralları standard ölçülere benzer<sup>23</sup>. Demek ki doğal hukuk ile insanların ihtiyaçlarından gelen ve uzlaşım ile dayanan hukuk birlikte varolurlar devlette. Bu hukuk anlayışına göre iki parça birbirine karışmaksızın varolurlar. Dolayısıyla doğal hukukun daha sonraları kazandığı anlam yüküyle birlikte pozitif hukukun değerlendirme kıstası olması, henüz Aristoteles’te mevcut bir görüş değildir.

Aristoteles devleti Sofistlerin, tek tek bireylerin doğal taleplerinden türeten anlayışına indirgemez. Devlet doğal olarak varolan şeylerden biridir. Ama Aristoteles’in doğası biliyoruz ki özsel bir varlıktır<sup>24</sup>.

Aristoteles’in devletinde bir idari organ, bir üst kuvvet bulunur. **Politika**’da **“Polis’in, yöneticiler ya da tek bir üstün yönetici tarafından sağlanan düzeni devlettir çünkü yönetme işi her yerde polis’ten üstündür, işte devlet de bu yönetme işidir”** der<sup>25</sup>.

Tıpkı Cicero’da olduğu gibi, Aristoteles’te de devletin amaç ve hedefi genelin yararı olarak tarif edilir. Bütün cemaatler, alt topluluklar, devlet birliğinin parçalarıdır. Politik birliktelikler onu oluşturanların yararı için ortaya çıkmıştır. Devlet denen o bütünsel, tek topluluğun, birliğin dışındaki bütün alt topluluklar da, yararlılığın peşinde olduklarından, devlete tabi olmalıdır. Demek ki devletin en üst amacı, genelin iyiliği, bu alt toplulukların yararlarıdır. Adalet ortak çıkar içindir<sup>26</sup>.

Aristoteles hukukunun ahlaki temeli, son tahlilde tamamen biçimsel bir ilke olan yararlılık ilkesine dayanır. Yararlı olan aynı zamanda da ahlakidir. Yarar ilkesinin

---

<sup>22</sup> Ar. **Eth. Nik.** 1134b.

<sup>23</sup> Ar. **Eth. Nik.** 1135a.

<sup>24</sup> Ar. **Pol.** 1252b.

<sup>25</sup> Ar. **Pol.** 1278b.

<sup>26</sup> Ar. **Eth. Nik.** 1160a.

biçimsel oluşunun nedeni de budur. Haklılık yararlı olma amacına bakılarak belirlenir. Ama yararlılığın ölçüsünün ne olduğu tam olarak açıklık kazanmaz. Cicero da aynı şekilde yurttaşların bir araya gelmesi demek olan devletin, halka yararlılık ilkesi çerçevesinde, gerçekleştirdiği tüm eylemleri meşrulaştırır ve yine Cicero'da da bu yararlılığın kim veya ne için olduğu belli değildir. Örneğin Roma gibi bir devletin boyunduruğu altına girmek bir halkın yararınadır.

Aristoteles için devletin iyiliğinin bir parçası da yurttaşların erdemliliğidir. Sokrates, Platon düşüncesinin bir mirası olan erdemliliğin mutluluk getireceği düşüncesinden dolayı, lafta değil gerçek bir devlet, erdemli olmaya dikkat etmelidir<sup>27</sup>.

Devletin birliği ilkesini kabul ettirebilmek adına Platon, hem sosyal farklılıkları hem de cinsiyet farklılıklarını, mülkiyet ve eğitimi bir uyum içine sokmaya çalışmıştır. Bu farklı düzlemleri uyum içine sokması için de Platon mecburen bir bekçiler ve soylulardan oluşan efendiler kastını devreye sokmuş, böylece birlik oluşturma görevi egemenler ve tabi olanlar ilişkisine yol açmıştır. Aristoteles için ise devletin birliği, bütünlüğü böyle bir uyumla değil, o çokluğun büyük bütünlük, teklik altında, ona tabi olmasıyla sağlanır. Yukarıda değindiğimiz gibi devletin en yüce amacı genelin yararını kollamaktır; öyleyse bütün alt topluluklar bu yüce amacın kurumu altında bir araya gelmişlerdir. Devlet, eşit olmayan parçalardan, uzuvlardan oluşur; tek tek kendilerine yetemeyen bu parçalar, bütünün içinde parça parça işlevleri yerine getirerek bu bütün ile uyum sağlarlar. Devlet, her parçanın öteki ile aynı düzlemde yer aldığı, toplum ile devlet arasındaki bir sözleşmenin, uzlaşmanın ürünü olarak anlaşılabilir. Aristoteles devleti, farklı gövdelerden oluşmuş bir toplumdur ve bütünü yöneten organ, üst güç bütün parçaları bağlayıcı düzenlemeler yapar. Bu düzenlerin hukuka uygunluğunun güvencesi de devletin amacına denk gelmeleridir. Devletin amacı zaten genelin yararı, genelin yararı da zaten ahlaki olandır. Öyleyse hukuk düzeni ile ereklilik örtüşmektedir.

Devletin özü gereği egemenler ve yönetilenler karşıtlığı söz konusudur. Devlet, doğa gereği ise, bu karşıtlık da doğaldır. Öyleyse özgür, efendi ile köle karşıtlığı da

---

<sup>27</sup> Ar. Pol.1280b.



doğaldır. Platon, köle, özgür ve efendi arasındaki zorunlu ayrımı insanların hala anlamak istemeyişlerinden yakını<sup>28</sup>. Aristoteles ise köle sorununa farklı yaklaşır. Ölçülü davranışın, orta yolun önericisi Aristoteles, gerçek anlamda soylu davranarak önyargılarının doğuştan köle olanın içindeki insanı keşfetmesini ve sevmesini engellemediğini söyleyecektir. Aristoteles eski bir köle olan dostu Hermias'ın vahşice öldürülmesinden sonra, evlatlık kızı Pythias ile evlenir<sup>29</sup>. Gelgelelim, köleliği savunanlar (Hıristiyanlar gibi) ileride Aristoteles'in öğretilerine sarılabileceklerdir. Bunun nedeni, Aristoteles'in, devletin doğa gereği egemenler ve tabi olanları içerdiğini düşünmesidir.

Zaten Aristoteles'in metafiziği böyle bir ayrımı kaçınılmaz kılmaktadır. Potansiyel varolma, biçimsel öz üzerinden, malzemeyi kullanıp gerçekleşiyordu. Öyleyse, tıpkı **idea**'lar öğretisi gibi, nesneyi, gerçekleşmiş şeyi önceleyen bir üst ilkesel durum vardı. Aristoteles metafiziğinin temelidir bu. Tıpkı **idea**'nın üst düzlemde olması gibi, alt düzlemde olan, bu üste her zaman tabidir<sup>30</sup>. Aristoteles metafiziği her nesneyi (insanı) düşündüğünde, karşısına, böyle bir egemen - tabi olan ikiliği çıkacaktır. Örneğin insanın içindeki ruh ile beden ilişkisinde ruh bedene egemendir. Canlılar dünyasında insan hayvanın egemenidir. Erkek kadının egemenidir. Devlet doğal bir birliktir, öteki parçalar ona tabidir. Doğa, işi öyle ileri götürmüştür ki, doğuştan özgür kişinin beden yapısı, ince, narin, politik işlere uygunken, köleninki güçlü, kuvvetli, ağır işlere elverişlidir<sup>31</sup>.

## 2.4. Stoa

Her ne kadar Platon – Aristoteles tarzı Akademi İS 529 yılına kadar Roma'da varlığını koruduysa da, yenedünyanın haline denk düşen felsefe artık Stoa olacaktır.

Stoa felsefesi, okulun kurucusu ve öğretinin sahibi Zenon'u değil, kurduğu okulda yetişen öğrencileri de kapsar. Stoa felsefesi bir bütün olarak baktığımızda üç ana bölüme ayrılır. İÖ. III. yüzyıldaki Eski Stoa, II. yüzyıldaki Orta Stoa ve İS. I ve II.

---

<sup>28</sup> Pl. **Nom.** 777b.

<sup>29</sup> Flückiger, **Gesch. Nat.** I, s. 174.

<sup>30</sup> A.e., s. 173.

<sup>31</sup> Ar. **Pol.** 1254b.

yüzyıllardaki İmparatorluk Stoa'sı<sup>32</sup>. Eski Stoa'nın önde gelen isimleri, felsefenin kurucusu Zenon ve onun ardından sırasıyla okulun başına geçen Kleantes ile Khryssippos'tur. Bu dönemdeki Stoa öğretisi Kiniklerin çizgisine oldukça yakındı, zira Zenon'un Kinik okulun çizgisindeki Krates'in öğretilerinden etkilendiği şüpheye yer bırakmayacak şekilde açıktır<sup>33</sup>. Orta Stoa ise okulun ilk dönemindeki keskinliğini yitirerek Latin'leşmeye başlamış, bu süreç İmparatorluk döneminde doruğuna ulaşarak Stoa tamamen Roma'lılaşmış ve uğraş alanlarından ikisini; mantık ve doğa konularındaki çalışmaları kaybederek, sadece ahlak yönü ele alınan bir düşünce haline gelmiştir<sup>34</sup>. Orta Stoa'nın önemli temsilcileri Panaetius ile Posidonios'tur. İmparatorluk dönemi Stoa'sının başlıca isimleri Seneca, Epiktetos, Marcus Aurelius'tur. Roma Stoa'sının önemli isimlerinden biri de Marcus Tullius Cicero'dur. Cicero'nun yazıları, özellikle Rönesans ve Hümanizma çağında Stoa düşüncesinin yayılmasını sağlamıştır<sup>35</sup>.

Stoa felsefesinin en temel öğretisi doğaya uygun bir yaşam sürmektir ve bu öğretiyi Zenon muhtemelen Krates'in bilge kişinin doğaya uygun yaşayan kişi olduğu düşüncesinden almıştır. Stoa için doğal olana uygun ve erdemli bir hayat yaşamak insanı mutluluğa götüren yoldur.

Hem erdemli hem de doğaya uygun yaşama talebi temel bir sorun içerir. Bu sorun, o döneme kadar uzanagelen düşünce geleneğinin birbirine karşıt iki düşünce akımının bu talepte bir araya gelmesidir. Erdem düzleminde, tanrı düşüncesine dayalı dinsel gelenek ile birlikte, kayıtsız şartsız benimsenmesi gereken mutlak ahlaki değerler yer alırken, doğaya uygun yaşama talebi ve bu talebe dayalı akılcı amaç etiği bütün davranışları insanın yararı ve ayakta kalabilmesi amacı üzerinden değerlendirir. Stoa düşüncesi bu erdem etiği ile amaç etiğini bağdaştırmaya yönelir ve ortaya bireyci etik çıkar. Bu etik bireyci ama öznel, kişisel olmamaya çalışır. Yani değerleri öznelleştirmez, genel geçer değer yargılarının varlığına dayanmaya çalışır<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> Jean Brun, **Stoa Felsefesi**, Çev: Medar Atıcı, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2006, s. 13.

<sup>33</sup> A.e., s. 15.

<sup>34</sup> A.e., s. 13.

<sup>35</sup> Flückiger, **Gesch. Nat. I**, s. 190.

<sup>36</sup> A.e., s 191.

Öyleyse Stoa düşüncesi bir yandan bireyin hayat ile ilişkisini doğal bir ilişki olarak korumaya çalışırken, bir yandan da rasyonalisttir; aklın gereğini, erdemlerin genelgeçerliliğini savunur. Stoa, bireyci bir hayat felsefesi geliştirmesinin yanı sıra akıl, mantık ve diyalektik alanında önemli adımlar atmıştır. Zaten felsefesi de özellikle Eski Stoa döneminde üç ana sorun üzerinde yoğunlaşmıştır. Mantık, fizik ve ahlak.

Stoa'nın çağrısı doğaya uygun yaşamak, en büyük rakibi ve karşıt düşüncelere sahip olduğu Epikuros okulu ile ortak olan yanındır. Çünkü iki okul da insana yaşamının kurallarını ve doğayla barışmanın yollarını öğretmeyi üstlenir. Bu nedenle genelde birbirinin taban tabana zıddı olan iki okul da ortak bir hedefte birleşir: Doğaya uygun yaşamak. Ama bu doğalcılığın nitelikleri konusunda iki okul birbirlerinden ayrılır. **“Epikuros insanın, doğrunun ve iyinin ölçütü olarak kabul edilen duyuma boyun eğerek, doğayla uyumlu yaşamasını ister ve böylece Epikurosçuluk bir duyumculuk ve hazcılık olarak gelişir; Zenon ise insanın Tanrı'nın istencini ifade eden olaylar düzenine uyarak doğayla uyumlu yaşamasını ister ve böylece Stoa öğretisi bir maddecilik ve ahlaki bir akılcılık olarak gelişir.”**<sup>37</sup>

Cicero'nun yasa, ahlak, erdem konusundaki görüşlerini yakından etkilemiş olmasından ötürü Stoa düşüncesini biraz daha ayrıntılı incelemekte yarar olduğunu düşünüyoruz. Ancak bunu yapmadan önce Stoa'nın doğalcılık anlayışının bilgeliği kurmaya elverişli bir doğa bilgisi anlamına geldiğinin altını çizmek istiyoruz<sup>38</sup>.

Stoa felsefesinin bizi en çok ilgilendiren yanı tanrı, doğa ve **logos**'un birbirlerine eşit şeyler olmasıdır. Stoa düşüncesinde her şey bir bedene sahiptir ve bu yüzden de tüm bedenler birbirleriyle etkileşim içindedir. Yani her şey bir bütünün içindedir. Her şey bir bütün olduğuna göre, bu bütün içindeki tüm varlıklar ve şeyler de evrensel bir duygudaşlık içindedirler. Bu her şeyin eşdoğalı olduğu anlayışı aslen tanrı ve dünyanın da özdeş olduğunu gösteren bir terimdir<sup>39</sup>. Yani Stoa düşüncesi bir çeşit panteist bir anlayışa sahiptir. Tüm dünya içinde yaşayan nesnelere birlikte bir bütündür. Cicero'nun

---

<sup>37</sup> Brun, **Stoa Fels.** s. 35.

<sup>38</sup> A.e., s. 36.

<sup>39</sup> A.e., s. 60.

doğal hukuk anlayışını incelediğimiz bölümde tanrı, doğa, akıl kavramlarının ne derece sıklıkla birbirlerinin yerine kullanıldıkları açıkça görülecektir.

Stoa'ya göre evrenin düzeni ve güzelliği bizi ister istemez her şeyi düzenleyici tanrı düşüncesine götürür. Tanrı tüm evreni yöneten, her şeyin başıdır. Ona inanmayan kişi inançsız ve bir tutkundur ve bilgeliğin zıddı olan akıldan yoksundur. Stoalılar insanların tanrıya inanma nedenlerini de incelemişlerdi ve Kleantes'e göre bu nedenler dört maddede toplanır. 1. Kehanetin mümkün olması için hedeflerini tamamen saklamayan tanrılar olmalıydı. 2. Yeryüzünün insanlara sunduğu nimetler bir paylaştırıcının olduğu fikrini doğurur\*. 3. Şimşekler, fırtınalar gibi olayların neden olduğu korkular insanları yüce bir gücün bulunduğuna inanmaya götürür. 4. Dünyanın düzeni, gökyüzündeki yıldızların, ayın, güneşin hareketleri insana hiçbir şeyin rastlantı sonucu meydana gelmediğini düşündürür<sup>40</sup>.

Stoalılara göre bütün bu nedenler yüzünden var olduğu şüphe götürmeyen tanrının özellikleri de şunlardır. Tanrı dünyayla birdir, dünyanın ilkesidir; dünyanın düzen içinde işlemlerini sağlayan ateştir, akılsal, yetkin ve akıllıdır; bir bedendir, bedenler arasındaki en saf bedendir; maddeyle özdeşdir; akıllı bir tindir; bir soluk, tüm dünyaya yayılmış bir akışkandır ve son olarak bizi çok yakından ilgilendiren özelliği, tanrı **logos**'tur, dünyadaki her şeyin düzenleyicisi, evrenin yaratıcısı, yazgı, en üstün zorunluluktur. Yani Tanrı her şeydir, bütünü kendisidir. Dolayısıyla Stoa düşüncesi aynı anda hem tekçi hem de çokçudur. Yani aynı anda hem tanrının hem de tanrıların varolma nedeni tanrının dünyadaki her yere giden ve her şeye işleyen bir tin gibi olmasıdır<sup>41</sup>. Neal Wood da Cicero'nun **De Legibus**'ta aynı cümle içinde hem tanrı hem de tanrılar söcüklerini kullanmasını, Cicero'nun, aynı Stoalılar gibi, Yunan ve Roma tanrılarının aslında tek bir Tanrı'nın; doğadaki ilahi varlığın çeşitli tezahürleri olduğunu

---

\* Cicero, **De Legibus**'ta "bu nedenle (aralarındaki ilişkinin özel olması nedeniyle) doğa insanların rahat etmeleri ve kullanmaları için öyle verimli bir zenginlik bahsetmiştir ki meydana getirdiği şeyler bize şans eseri ortaya çıkmış gibi değil de amaçlı bir şekilde hediye edilmiş gibi gözükür" der.

V Cic. **De Leg.** i, viii, 25.

<sup>40</sup> Brun, **Stoa Fels.** s. 65.

<sup>41</sup> A.e., s. 67 – 68.

düşünmesi olarak açıklar<sup>42</sup>. Demek ki Stoa düşüncesine göre tanrı tüm evreni yöneten, her şeyin gerisindeki nedendir. Dünya ile ve sonradan göreceğimiz üzere doğayla da özdeştir. Bu nedenle de doğal hukuk terimi neredeyse 17. yüzyıla kadar hep tanrısal hukukla eş anlamda kullanılmıştır. Tanrı ve doğa birdir, doğa tarafından bize verilen şeyler, en başta da akıl, tanrı tarafından bahşedilmiştir. Dolayısıyla da kaynağını akılda bulan yasa ya da hukuk aynı zamanda kaynağını tanrıda da bulur, dolayısıyla Eski Yunan'daki tanrısal hukukun doğal hukuk içinde anılmasının da nedeni budur. Bu tanrı düşüncesi Cicero'nun doğal hukuk anlayışını daha iyi anlama fırsatı verecektir.

Şimdi yine Cicero'yu ve doğal hukuk düşüncesini aydınlatması bakımından Stoa'nın insan anlayışını da açıklamak gerekir. Stoalılar için insan hayvanlarla aynı düzeyde yaşayan bir varlıktır ama akla sahip olmasıyla hayvanlardan ayrılır. Hayvanlar bitki ve minerallerden, bir yapıya ve doğaya sahip olmanın dışında bir içgüdüye ve tasarımlama yeteneğine sahip olmaları bakımından üstündür; insansa fazladan, insan bedenine gömülü solugun bir parçasından başka bir şey olmayan, akıllı bir ruha sahiptir<sup>43</sup>. Stoalılar için ruh ateştir, ateşten bir soluktur, anne ve baba olarak iki tohumdan gelen bilgilendirici bir ilkedir. Onlara göre ruh sekiz kısımdan oluşur: Yönetici kısım (hegemonikon), beş duyu, yeniden üretici kısım ve söz. Yönetici kısım tıpkı bir ahtapotun bedeni gibidir, diğer kısımlar da onun kollarıdır. Stoalılar ruhun en soylu kısmının yönetici kısım olduğunu söyler, istekleri, tasarımları gerçekleştiren hep yönetici kısımdır. Geri kalan yedi kısmın beşini duyularımız oluşturur: Görme, duyma, koklama, tat alma, dokunma. Altıncı kısım yeniden üretici denem kısımdır ve temel kısımdan cinsel organlara kadar giden bölgeyi kapsar, son kısım olan yedinci kısım ise yönetici kısımdan çıkıp gırtlak, dil ve sözle alakalı diğer organlara ulaşan, Zenon tarafından ses olarak adlandırılan kısımdır. Düşünceleri Stoa maddeciliğine daha uygun düşen Khryssippos'a göre ise duyuların içine yayılan **hegemonikon**'un kendi tözüdür. Ruhun bölgeleştirilmesi tartışmalara neden olmuştur, kimileri baştan kimileri yürekten

---

<sup>42</sup> Neal Wood, **Cicero's Social And Political Thought**, University of California Press, United States of America, 1991, s. 71

<sup>43</sup> Brun, **Stoa Fels**. s. 73.

söz eder ancak Khryssippos'un yürekte olduğu yönündeki düşünceleri Stoa'ya daha yakındır<sup>44</sup>. Ruh sayesinde insan bilgi ve akıl yoluyla dünyayla uyum içinde yaşayabilir, zaten ancak böyle bilge bir yaşam sürebilir. Stoacıların ruh ile ilgili düşünceleri Platonculuk ya da Hıristiyanlık gibi kötülere cezalandırıp, iyileri ödüllendirmeyi sağlayan bir eskatolojiye götürmez. Gelecekteki yaşam sorunu Stoa'yı pek ilgilendirmemiş gibidir. Zenon'a göre ruh ölümden sonra da yaşamaya devam eder ancak dağılıp gitmeyle son bulur. Kleantes için ruh, evrensel tutuşmada yitip gider; Khryssippos içinse kötülerin ruhu ölümle birlikte kaybolur gider, adil kişilerin ruhları ise yeryüzünün çevresinde döner<sup>45</sup>. Görüldüğü gibi Stoacılar için ruh öldükten sonra da varolan bir şeydir ancak ölümsüz değildir, dolayısıyla Cicero'nun ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili görüşlerinin Platonculuğun mirası olduğunu söyleyebiliriz.

Stoa düşüncesine göre varlıklardaki temel yönelim haz değil, kendini koruma içgüdüsüdür, haz bu içgüdüyü zaten içerir. Kendini koruma içgüdüğü sayesinde varlık kendisi için uygun olan şeyi ve doğaya uygun yaşamasını sağlayan kendi özüne ilişkin bilgiyi edinmesini sağlayan şeyi aramaya yönelir. Yani canlılar doğdukları andan itibaren doğalarına uygun olan şey ile aykırı olan şey arasında ayırım yapma yeteneğine sahiptir. Bu nedenle de doğayla uyum içinde yaşamak ile doğasıyla uyum içinde yaşamak aynı şeylerdir. Canlılardaki yönelim, doğanın varolan her şeyde içkin olduğunun bir belirtisi, evrensel duygudaşlığın bir ifadesi, tekin bütünlükle uyumunun ifadesidir. Akıl ve doğa bir, φύσις (doğa) ve λόγος (akıl) eş anlamlı olduğundan, eğilim de doğal bir şey olduğu için özünde akla dayanır. Bu durumda akla göre yaşamak doğaya göre yaşamaya eşittir çünkü doğa eğilimlerin sorumlusudur<sup>46</sup>. Böylece Stoa için doğaya uygun bir yaşam sürme ve doğayı hayatın yönlendiricisi yapma talebinin ne derece önemli olduğu da görülür. Stoa düşüncesinde bütünlük vardır dedik. Bu bütünlük içinde bilgelik de doğaya boyun eğıştır, iyi olan doğru olandır, doğru olan yaşamdır, yaşam akıldır, akıl tanrıdır. En yüce, en üstün amaç da doğaya uygun düşeni anlamaktır.

---

<sup>44</sup> A.e., s. 75 – 76.

<sup>45</sup> A.e., s. 77 – 78.

<sup>46</sup> A.e., s. 90 – 91.

Erdem ve iyilik de aslında aynı şeydir, iyiliğe ulaşmak için erdeme sahip olunmaz, erdem zaten o iyiliğin kişide bulunuşudur. Önemli olan erdeme sırf kendisi için sahip olmayı istemektir. Erdem tektir, mutlaktır, az erdemli ya da çok erdemli olmak diye bir şey yoktur, ya erdemli olunur ya da erdemsiz. Erdem tektir dedik ama erdemler diye bir çoğulluktan bahsediliyorsa bu, erdemin tasarlanışındaki farklı bakış açılarını dile getirmek içindir<sup>47</sup>. Cicero'nun metinleri içinde sık sık erdeme gönderme yapması ve **De Legibus**'ta, tüm erdemlere, getireceği ödül için değil, erdemin kendisi için sahip olunması gerekliliğini anlatması da böylece anlam kazanmaktadır.

Stoa öğretisinde önemli bir yer tutan tutkulara gelince, Zenon'a göre tutuku ruhun doğru akla ve doğaya karşı olan bir durumudur. Yani, tutkular yönelimin alanıdır, ruhun devinimidir, akılla ve dolayısıyla da doğa ile çelişir. Bu nedenle de uzak durulması gereken bir şeydir. Burada bir çelişkinin ortaya çıktığı gözümüze çarpıyor. Eğer tutkular yönelimin sonuçlarıysalar, yönelim de biraz önce belirttiğim gibi akla dayalı bir şeyse nasıl tutkular ile akıl ve doğa arasında bir karşıtlık olabilir. Bu sorun Stoa'nın ilgi alanına girmez çünkü onlar tutkuların nasıl doğduklarıyla ilgilenmezler, bu soru onların uğraş alanlarının dışındadır, onları ilgilendiren şey, tutkuların mevcut olduğu ve özellikleridir. Stoa düşünürlerinden elimize geçen eserlerden öğrenebildiğimiz kadarıyla dört büyük tutku söz konusudur: Acı, tasa, arzu ve haz<sup>48</sup>. Tutkular ruhun hastalıkları, zayıf yönleridir. Beden hastalıklara olduğu gibi, ruh da tutkulara açıktır. Bu nedenle de yapılması gereken ruhu tutkulardan arındırıp, aklın egemenliğini kabullenmektir.

Özetle söylemek gerekirse, Stoa felsefesi için doğa, akıl ve tanrı bir ve aynı şeydir. Her varlık bütünle bir uyum içerisindedir. Bu düşünce, Cicero'nun doğal hukuk teorisinde önemli bir yer tutar. Tanrı – doğa insana doğru akılı bahşetmiştir, bu doğru akıl doğayla uyumludur, insanı doğru olanı yapmaya teşvik edip, yanlış olandan uzaklaştırır ve bu tanrısal **logos**'tan pay almış bütün insanlarda bulunur. Bilge kişi ruhunu tutkulardan arındırıp aklı bedeninin yöneticisi yapmış kişidir, insanlar tarafından

---

<sup>47</sup> A.e., s. 93 – 94.

<sup>48</sup> A.e., s. 97 – 98.

korkulan ya da önemsenen şeyleri küçümser. Cicero'nun doğal hukuk anlayışı bağlamında değineceğimiz düşüncelerin hemen hemen hepsinin burada temellendiğini görmek açısından biraz genişçe yer verdiğimiz Stoa felsefesi aslen mantık, fizik, ahlak konularıyla uğraştığından devlet yönetimi üzerine fazla düşünmemiş ve herhangi bir teori ileri sürmemiştir. Ama Stoacıların, Epikuroşçuların aksine devlet işlerinde yer almanın gerekli olduğunu düşündüklerini biliyoruz. Buradan yola çıkarak Cicero'nun devlet üzerine görüşlerini Platon'dan, felsefe, dünya, evren, tanrı, insan gibi konulardaki düşüncelerini de hem Platonculuktan ama özellikle de Stoa'dan aldığını söylemek, düşüncemize göre çok da yanlış olmayacaktır.



### 3. CICERO’NUN DOĞAL HUKUKLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN TEMELLENDİĞİ ROMA’NIN SOSYAL, TOPLUMSAL VE EKONOMİK ŞARTLARI

Marcus Tullius Cicero’yu tam olarak anlamak, savunduğu fikirlere ve değerlere eleştirel bir gözle bakabilmek için öncelikle Roma’nın kuruluşundan itibaren sosyal ve ekonomik şartlarını ayrıntılı şekilde incelemek gerekir, aksi takdirde Cicero’nun hem eserlerinde hem de hayatı boyunca savunduğu fikirler yanlış açılardan yorumlanabilir.

İÖ 753 yılından İS 476 / 565 yılına kadar süren eski Roma tarihi bilindiği gibi kronolojik olarak 4 ana döneme ayrılır: Krallık dönemi (İÖ 754/3 – 509), Cumhuriyet dönemi (İÖ 509 –27), İlk İmparatorluk (**Principatus**) dönemi (İÖ 27 – İS 284) ve Son İmparatorluk (**Dominatus**) dönemi (İS 284 – 476 / 565). Roma İmparatorluğu aslında İS 375 yılındaki Kavimler Göçü sonucu Doğu Roma İmparatorluğu ve Batı Roma İmparatorluğu olarak ikiye ayrılmış, eski Roma’ya pek çok yönden daha yakın olan Batı Roma İmparatorluğu 476 yılında kuzeyden gelen barbar kavimlerinin, özellikle de Germanlerin istilası sonucu yıkılmıştır. Bu yüzden de Son İmparatorluğun bitişi 476 yılı olarak kabul edilir\*. Doğu Roma, diğer adıyla Bizans İmparatorluğu ise 1453 yılında İstanbul Osmanlı İmparatorluğu tarafından ele geçirilinceye kadar varlığını sürdürmüştür, ancak Doğu Roma İmparatorluğu gerek siyasi gerek hukuksal anlamda İlk Çağın Roma’sından oldukça farklı bir yapılanmaya sahip olduğu için ayrı bir inceleme alanını oluşturur<sup>1</sup>. Son İmparatorluk dönemine kadar olan dönemlerin, yani Krallık, Cumhuriyet ve Principatus döneminin her biri kendilerine has siyasi ve toplumsal yapılanmalara sahip olmakla beraber bu üç devrin ortak bir yanı da vardır. Ziya Umur’a göre bu yan “**hakiki Roma ruhunu temsil eden taraftır. Dominatus dönemi ise Doğu devletlerinin tesiri altında, mutlak hakimiyete dayanan, farklı bir**

---

\* Ancak Roma medeniyetini inceleyen bazı kimseler ve özellikle de hukukçular tarafından, 527 – 565 yıllarında imparatorluk yapmış olan Iustinianus’un, İmparatorluğun eski görkemli günlerini kısa bir süre de olsa yeniden canlandırmasından ve en önemlisi de Roma hukukunun gelişmesindeki en önemli aşamayı temsil eden **Corpus Iuris Civilis** faaliyetini gerçekleştirmesinden dolayı, Roma İmparatorluğunun sona erişi Iustinianus’un ölüm yılı olan 565 olarak kabul edilir.

<sup>1</sup> Ziya Umur, **Roma Hukuku**, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1982, s. 3 – 4

**idareye tekabül eder.”** Bu üç devirde de var olan ve hakiki Roma ruhunu temsil eden taraf daima üç organın idareye hakim olmasıdır: **Magistra**’lar, **Senatus** ve Halk Meclisleri<sup>2</sup>. **Dominatus** dönemi ise yukarıda da belirtildiği gibi Doğu devletlerinin etkisi altında kalınarak daha mutlakiyetçi bir rejimin hakim olduğu dönemdir.

Krallık devri, Roma’nın, efsanevi kurucusu ve ilk kralı Romulus ile kardeşi Remus tarafından kurulmasıyla başlar ve son kral Tarquinius Superbus’un Iunius Brutus önderliğindeki Roma halkı tarafından 509 yılında tahttan kovulmasıyla biter<sup>3</sup>. Krallık döneminde siyasal hayatta söz sahibi olan üç siyasal organ vardı: **Rex** (Kral), **populus** (Roma Halkı) ve **senatus** (senato).

Kral bir önceki kralın kendisine halef seçmesiyle belirlenirdi ve savaş ilanı, barış ilanı, orduyu idare etmek, hazineye bakmak, yasa yapmak ve dini konular gibi tüm devlet işlerinden sorumluydu. Tüm yetkiler onun elindeydi. **Senatus**’un ve **comitia curiata**’nın yetkileri tamamen tavsiye niteliğindedi.

Roma’da krallık döneminde üç sınıf vardı: **Patricius** (bunlara soy, klan, ırk anlamına gelen **gens** de deniyordu), **plebs** ve **cliens**.

**Gens**’ler veya **Patricius**’lar\* bu üç sınıf arasında tüm yurttaşlık haklarına sahip olan tek sınıftı. Nüfusu her şeyden önce onlar temsil ediyordu, her **patricius**’un reisi, kendine özgü bir ibadet şekli ve arazisi vardı. Roma bir soy toplumu biçiminde örgütlendiğinden siyasal hayatta söz sahibi olabilmek için toplumun bildiği, benimsediği bir soya; bir **Gens**’e üye olmak gerekiyordu<sup>4</sup>. **Gens**’ler muhtemelen henüz devlet ortaya çıkmadan önce aynı soydan gelen ailelerin birleşerek siyasi bir topluluk oluşturmaları sonucu doğmuşlardır<sup>5</sup>. **Patricius**’ların seçme ve seçilme hakları vardı, siyasal olaylarda sözleri geçiyordu, **senatus**’a girmeye ve yüksek makamlara seçilmeye de bir tek onların hakkı vardı. Yani çoğunluğunu zengin toprak sahiplerinin oluşturduğu **Patricius**’lar Roma siyasal yaşamında hep asıl söz sahibi olan sınıf olmuştur.

---

<sup>2</sup> A.e., s. 4.

<sup>3</sup> A.e.

\* Cicero’ya göre **patricius** adı, **patres**; babalar kelimesinden gelmektedir Bkz: Cic. **De Re Pub.** ii, xii, 23.

<sup>4</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları – Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, İmge Kitabevi, 2. Basım, İstanbul, 1996, s. 17.

<sup>5</sup> Umur, **Roma Huk.** s. 19

İkinci sınıf olan **Cliens**'ler ekonomik açıdan **patricius**'lara tabi, onların işlerini görüp himayelerinden faydalanan; karşılığında da çeşitli görevlerde, askerlik hizmetinde bulunan bir sınıftan başka bir şey değildi. Dolayısıyla **Patricius**'ların sahip olduğu ayrıcalık ve haklara sahip değillerdi. Sadece özgür kimselerdi ve mülk edinebilirlerdi. Cumhuriyet döneminde gittikçe **plebs**'lerin arasına karıştılar ve ortadan kalktılar.

**Plebs**'ler ise bu üç sınıf arasındaki en alt kademede yer alan sınıftı. **Plebs** sözcüğü o dönemlerde **patricius**'ların dışında kalan, çoğunluğu çiftçi, sıradan insanı ifade ederdi. **Plebs**'lerin kökenlerine ilişkin pek bir şey bilmediğimiz gibi siyasal haklar bakımından **patricius**'lardan farkları ile ilgili rivayetler de oldukça çeşitlidir. Genel görüş, aralarındaki farkın bir sınıf farkı olduğu; **patricius**'ların toplumun varlıklı, nüfuzlu kesimi, **plebs**'lerin ise sıradan, alt sınıf insanlar olduğu yönündedir. Ancak Niebuhr ve Mommsen'in yaptıkları araştırmalar Krallık döneminde durumun böyle olmadığını göstermiştir. O dönemde **plebs**'lerin Roma'nın dışında oturdukları, hatta Roma dinine mensup bile olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu yönden, **plebs**'lere yabancılar gözüyle bakmak gerekmektedir, dolayısıyla vatandaşlık haklarından faydalanabilmeleri de mümkün değildir. O halde bu dönem Roma halkı yani **populus**'u dendiğinde sadece **patricius**'lar kestedilir ve sadece onlara Roma vatandaşı anlamına gelen **Quirites** veya **cives** denirdi. **Plebs**'ler ancak Cumhuriyet döneminde asker olma ve oy verme hakkını kazanarak vatandaş sayılmaya başlamışlardır<sup>6</sup>.

Krallık dönemi Roma'sında halkın devlet yönetimine katılması, önceleri **comitia curiata** vasıtasıyla oluyordu. Bu meclisin yetkisi sadece yasama ile sınırlandırılmıştı. **Comitia curiata** siyasal hayatta doğrudan söz sahibi olmaktan ziyade, yeni **gens**'lerin Roma'ya kabulü, bir **gens**'e ait birinin kendisine halef tayin etmesi gibi toplumsal olaylarda yetki sahibiydi. Ayrıca burada alınan kararlar **senatus**'un onayından geçmek zorundaydı<sup>7</sup>.

Üçüncü siyasal organ ise kralın danışma kurulu niteliğindeki **senatus**'tu. Yaşlılar meclisi de denebilecek olan **senatus**'a, Krallık döneminde Roma'daki tek sınıf olduğu

---

<sup>6</sup> A.e., s.19 – 20.

<sup>7</sup> A.e., s. 21.

için sadece **patricius**'lar katılabilirdi. Kralın isteği üzerine toplanan **senatus**, yaşları dolayısıyla tecrübelerinden faydalanılabilecek seçkin kişilerden oluşurdu. **Senatus** önemli olaylarda kendisine danışması adet olan krala akıl verirdi ancak kararı bağlayıcı değildi. Sadece kral ve devlet üzerinde manevi etkisi vardı<sup>8</sup>.

Görüldüğü gibi krallık döneminde, kurulduğundan beri sürekli sınırlarını genişleten Roma, halk meclisleri ve **senatus**'un kararlarının yalnızca tavsiye niteliği taşıdığı, tüm karar ve gücün krala ait olduğu ve halk meclislerinde kararların sürekli zenginlerin lehinde çıktığı bir devlet örgütlenmesine sahipti. Anlatılanlara göre yedinci kral Tarquinius Superbus'un despot yönetiminden memnun olmayan Romalı soylular ayaklanarak Superbus'u ülkeden kovdu (İÖ 509) ve Roma tüm kudret ve yetkenin tek kişinin yönetiminde olduğu monarşik yönetimden Cumhuriyet rejimine geçti. Ancak bu devrimin halk tarafından değil, soylular tarafından gerçekleştirildiği unutulmamalıdır. Roma tarihin hiçbir döneminde demokratik bir yönetime sahip olmamıştır, Krallık rejiminden İmparatorluk rejimine kadar Roma'nın söz sahibi sınıfı hep aristokrat sınıf olmuştur. Cumhuriyet yönetimine ilk geçildiğinde de bütün güç, soylulardan oluşan **patricius** sınıfına ait olmuştur.

### 3. 1. Roma'nın Cumhuriyet Dönemindeki Sosyopolitik Ve Ekonomik Durumu

Roma'da krallara karşı gerçekleştirilmiş olduğu rivayet edilen devrimin, anladığımız anlamda demokratik, hak elde etmek için gerçekleştirilmiş bir hareket olmadığına altını bir kez daha çizmekte fayda var. Yapılan şey, monarşik devlet idaresini, oligarşik devlet düzenine çevirmekten, tüm yönetimi imtiyazlı, seçkinler sınıfının idaresine devretmekten başka bir şey değildi. Cumhuriyet yönetiminin büyük bir kısmı bu oligarşik, soylu sınıf hakimiyetiyle geçti ancak, **plebs**'ler, her ne kadar bu yeni yönetimde kimi temel haklara sahip olmuşlarsa da, sadece oy kullanma ve vatandaşlık hakkı değil, **patricius**'ların sahip olduğu tüm haklara sahip olmak için,

---

<sup>8</sup> A.e., s. 21 – 22.

kendi imtiyazlarından ödün vermeye hiç de niyetli olmayan **patricius**'larla, tüm Cumhuriyet devrine damgasını vuran ve neredeyse iki yüz yıl süren bir mücadeleye girişmişler ve sonunda aşamalı olarak tam vatandaşlık haklarına sahip olmayı, dolayısıyla Roma yönetiminde daha fazla söz sahibi olmayı başarmışlardır. Bu sayede soylu sınıfın mutlak hakimiyeti görünürde de olsa biraz yıkılmakla birlikte, gerçekte bu kazanımlardan yararlanan asıl sınıf yine varlıklı **plebs**'ler olmuş, bu durum da ileride, Roma toplumsal yapısının önemli bir değişim geçirmesine yol açmıştır<sup>9</sup>.

Cumhuriyet devrinin siyasal hayatta etkili organları temelde yine Krallık devrindeki gibi üç taneydi: **Magistratus**'lar (tüm **magistratus**'ları bir bütün olarak düşünürsek), **senatus** ve **populus**. **Magistratus** denen makamların başında **consul** gelirdi. Bu **magistratus**'lar, farklı farklı konulara bakması için oluşturulan makamlardır.

Tüm **magistratus**'larda ortak olan dört özellik vardır ve bu özellikler Cumhuriyet yönetiminin sonuna kadar varlığını sürdürmüştür. Bu dört özellikten ilki, **magistratus**'larda yukarıda belirttim gibi birden fazla kişinin olması; ikincisi görevlerin geçici olması, yani genelde bir yıl süreyle sınırlı olması; üçüncüsü **magistra**'ların yönetimleri sırasında gerçekleştirdiği eylemlerden, görev süreleri bittikten sonra sorumlu olmaları, dördüncüsü de bu görevin ücretsiz yerine getirilmesiydi; **magistratus** bir onur, şeref işiydi. Şunun da altını çizmek gerekir ki, bazı tarihçiler Krallıktan Cumhuriyete ilk geçiş yıllarında, bu iki yönetim biçimi arasında öyle çok kesin bir kopuş olmadığını, aksine ilk yıllarda **consul**'ün iktidarı ile **rex**'in iktidarı arasında içerik bakımında pek bir fark olmadığını, sadece daha önce krallarda olan yetkinin **consul**'lere devrettiğini söylerler. Sonradan **consul**'lerin yanı sıra, onların işlerini paylaşmak amacıyla, bu **magistratus**'lar oluşturulunca, bu iki yönetim arasındaki farklar da keskinleşmeye başlamıştır<sup>10</sup>.

Cumhuriyet döneminde halkın yönetime katılmasını sağlayan meclislerin sayısı ikiye çıkmıştır. Biri Krallık döneminden intikal eden **comitia curiata**, diğeri ise daha önce belirttiğimiz gibi, bazı rivayetlere göre Servius Tullius zamanında, bazılarında

---

<sup>9</sup> A.e., s. 25; Ağaogulları – Köker, **İmp. Tan. Dev.** s. 19.

<sup>10</sup> A.e., s. 24.

göreysel Cumhuriyet döneminde kurulmuş olan, ancak gerçekte kesin kurulduğu tarihi hiçbir zaman bilemeyeceğimiz ve **centuria**'lardan meydana gelmiş olan **comitia centuriata**'dır. Ancak bu yeni meclise hakim olan sınıf yine de varlıklı sınıftır, çünkü daha fazla sayıda **centuria** içerdiğinden çoğunluk onlardaydı, dolayısıyla istedikleri kararları çıkarabiliyorlardı. Cicero, **De Re Publica**'da, Servius'un toplumu beş sınıfa ayırmasını ve **comitia centuriata** meclisini oluşturmasını şöyle değerlendirmiştir:

“ (Servius Tullius) öyle bir ayırım yapmıştır ki, bu sayede oyları çoğunluğun kararı olmaktan çıkarıp, zenginlerin egemenliğine sokmuş ve devletlerin sahip olması gereken 'sayıca çok olanın daha fazla güce sahip olmaması' ilkesini gözetmiştir”<sup>11</sup>.

Yine Krallık dönemindeki gibi Cumhuriyet devrinde de siyasal hayatta söz sahibi olan üçüncü organ **senatus**'tu. Cumhuriyet devrinde **plebs**'lere **senatus**'a girme hakkı da verilmiştir. Bu devrin özelliklerinden biri de, halk meclislerinin zamanla **senatus**'un pek çok yetkisini elinden alarak iktidarını gittikçe azaltmalarıdır. Öte yandan yukarıda bahsettiğim yeni **magistratus**'lar oluşturulmaya başlanıp **magistra**'ların yetkileri dağılmaya başladıkça, **senatus**'un bunlar üzerindeki etkisi de artmaya başladı. Kanun çıkarılmasında, iç ve dış meselelerde, askerlik, mali ve ibadet konularında alınacak kararlarda etkili merci **senatus**'tu<sup>12</sup>.

### 3. 1. 1. Patricius - Plebs Mücadelesi

Cumhuriyet döneminin başlarında **plebs**'lerin, **patricius**'lar ile bir araya gelip **comitia curiata**'yı oluşturarak, **patricius**'lar arasından **consul**'leri seçmekten başka siyasal hakları yoktu. Resmi görevlere gelemiyorlar ve borçlar altında eziliyorlardı. **Patricius**'ların hakimiyetiyle geçen Cumhuriyet'in ilk yılları içinde **plebs**'lerin sayısı gittikçe artmıştır. Bunun üzerine daha fazla hak talep eden **plebs**'ler, İÖ 494 – 287 yılları arasında tam beş kez, Roma'dan ayrılıp başka bir şehir kurma (**secessio**) yöntemini

---

<sup>11</sup> Cic. **De Re Pub.** ii, xxii, 39.

<sup>12</sup> Umur, **Roma Huk.** s. 56 – 57.

kullanarak, soylulardan pek çok ödün almayı başarmışlardır. Öncelikle 494 yılında, **plebs**'lerin borçları silinmiş, köle durumuna gelenlere özgürlükleri geri verilmiş, **concilium plebis** denen bir kurul ve **plebs tribunus**'luğu denen kurum oluşturulmuştur. Cicero **De Legibus** eserinin üçüncü kitabında **tribunus plebis** kurumu ile ilgili olarak kardeşi Quintus'la konuşur. Quintus **tribunus**'luğa aristokratların haklarını ve senatörlerin güçlerini ellerinden aldığı, en üstteki ile en alttakini bir tutma gibi aşağılıkça eylemler gerçekleştirdiği, her yerde karmaşa ve kaos ürettiği için karşı olduğunu dile getirir ve o dönemki soylu sınıfların halk düşmanı bakış açısını gözler önüne serer. Cicero ise kardeşine katılmamaktadır. Ona göre halkın böyle bir kurum istemesi gayet doğaldır, ayrıca **tribunus**'ların çeşitli yetkilere sahip olması halkın sahip olmasından daha iyidir, bunun da ötesinde bu makamın kurulması Roma için o anki kargaşayı sona erdirip biraz durulma sağladığı için de gereklidir<sup>13</sup>. Sayıları önceleri iki iken sonradan ona çıkarılmış olan **tribunus**'lar kimi zaman zor kullanma yöntemine kadar varan yollarla ve dokunulmazlıklarına dayanarak **plebs**'lerin lehine kararlar çıkartmaya çalışıyorlardı. 449 yılında **concilium plebis** yasa çıkarma yetkisini elde etti ve muhtemelen bu sebepten, bilinmeyen bir tarihte, **hem patricius**'lardan hem de **plebs**'lerden oluşan, **comitia tributa** adlı yeni bir meclis meydana getirildi. İÖ 445'te **patricius** ile **plebs**'lerin evlenmelerini yasaklayan yasa kaldırılmış, ardından da **plebs**'ler **consul**'luk, **ensor**'luk gibi önceleri kendilerine açık olmayan görevlere gelme hakkı elde etmişlerdir. Bu gelişmeler toplumsal yapıya da yansımış ve **patricius**'lar ile **plebs**'ler arasındaki keskin ayrım ortadan kalkmıştır. Zengin **plebs**'lerin **patricius**'larla evlenme hakkı kazanmalarından **optimates** adını alan ve **patricius**'larla birlikte bütün siyasal organları elinde tutan yeni bir sınıf doğmuştu. Siyasal alandaki bütün iplerin bu iki sınıfın elinde bulunmasının sebebi, daha önce de belirttiğimiz gibi **magistratus**'ların ücretsiz görev yapmaları, bu nedenle de bu görevlere hep varlıklı kişilerin seçilebilmesiydi. Meclislerde de oylamalar gruplar halinde yapıldığından, buralarda da etkili olanlar yine varlıklı kimseler oluyordu. Yani görüldüğü gibi bu **patricius - plebs**

---

<sup>13</sup> Cic. **De Leg.** iii, vii – ix, 17 – 19.

arasındaki mücadeleden hakiki anlamda kazançlı çıkan yine zengin **plebs**'ler olmuştu. **Plebs**'lerin belli bir gelire sahip olanları ise askerliklerini süvari olatacak yaptıklarından **equites** adında bir başka sınıf meydana getiriyorlardı. Hiçbir geliri olmayan **plebs**'ler ise zamanla halk tabakasına (**populares**) karışmışlar, Roma tarihindeki sınıf mücadelesinin ismi de bundan böyle değişerek, **populares – optimates** olmuştur<sup>14</sup>.

### 3.1.2. 12 Levha Yasaları

Roma İÖ 5. yüzyıla kadar, genelde, teamül hukuku olarak adlandırılan ve daha önce belirttiğimiz gibi, içinde kendisinden önceki dönemi temsil eden kutsal yasalardan uygulamaları da barındıran, örf, adet, gelenek, alışkanlık hukukuna bağlıydı. Bu durum da **patricius**'lar ile **plebs**'ler arasındaki çalkantılı ilişki ve uzun süre durulmayan mücadele dikkate alınır, özellikle **plebs** sınıfından olan insanlar için büyük sıkıntı oluşturuyordu çünkü **patricius**'ların yasaları canının istediği gibi kullanmasına olanak tanıyor, **plebs**'lere haklarını aramak için bir dayanak bırakmıyordu. Zaten atalardan kalma örf ve adetleri bilenler, yalnızca köklü bir geçmişe sahip olan asil ailelerdi. Dolayısıyla meydana gelen çeşitli hukuki durumlarda, **patricius**'lar olayları hep kendi istedikleri şekilde sonlandırıyorlardı. Bu nedenle ilkin 462 yılında **plebs tribunus**'u olan C. Terentilius Arsa tarafından, örf ve adet kanunlarını yazılı hale getirmek için bir girişimde bulunmuş ancak **patricius**'ların şiddetli muhalefeti nedeniyle hayata geçirilememiştir. Gelgelelim gerek **plebs**'lerin yukarıda bahsettiğimiz ısrarlı mücadeleleri, gerekse Roma'nın sürekli savaşta bulunması nedeniyle **patricius**'ların **plebs**'lerin yardımına ihtiyaç duymaları, **patricius**'ların tavrının değişmesine sebep olmuş ve 450 yılında, Roma'da varolan örf ve adet kanunlarını yazılı hale getirmek için on kişiden oluşan (**decemviri**) bir komisyon toplanmıştır. Bu kanunlar hazırlanırken, Yunanistan'a bir heyet gönderilerek Solon Yasaları'nın bir örneğinin getirildiğine dair metin içinde çeşitli ipuçları mevcuttur<sup>15</sup>. Söz konusu yasalar, Solon yasalarından da

---

<sup>14</sup> Ağaoğulları – Köker, **İmp. Tan. Dev.** s. 19 – 21.



etkilenerek 12 adet levha üzerine kazınmış ve **Forum**'a asılmıştır. Sonradan kaybolan bu metinler halkın nesilden nesile aktarması ve bazı Antikçağ yazarlarının eserlerinde değinmesi sonucu günümüze kadar ulaşmıştır. İçinde aile hukuku, veraset hakkı, dava hakkı, borç ve ceza kanunları ile ilgili hükümler barındıran ve **plebs**'lerin de artık kanunlara dayanarak haklarını aramalarına imkan sağlayıp bu sınıfları **patricius**'ların keyfi uygulamalarından kurtaran bu yasalar Roma hukukunun da temelini oluştururlar<sup>16</sup>. Ancak bu yasalar da **patricius**'lar ile **plebs**'lerin arasındaki eşitsizlikleri giderememiş, **plebs**'ler ancak yukarıda belirttiğimiz yollara başvurarak vatandaşlık haklarını elde etmişlerdir.

### 3.1.3. Cumhuriyet Dönemi Roma'sının Ekonomik Yapısı

Efsanevi kuruluşundan beri sürekli yayılmaya, sınırlarını geliştirmeye devam eden Roma'nın ekonomisi önemli ölçüde, tarımsal alanlardan elde edilen gelirlere dayanıyordu. Bağımlı veya bağımsız köylüler üzerinden elde edilen zenginlik, güç ve saygınlığın temeliydi. Değişik derecelerde servete ve nüfuza sahip, küçük bir aristokratik sınıf Roma İtalya'sının bütün üretim yapılan topraklarını elinde tutuyordu<sup>17</sup>. Bu sayede bu küçük azınlık hem toplum hem de devlet hayatında baskın çıkmayı başarmıştı. **Patricius** – **plebs** arasındaki mücadeleden sonra aristokrat sınıfını oluşturan üç farklı grup vardı: **Senatores**, **equites**, **decuriones**. Bu grubun en başında gelen **senator**'ların başlıca gelir kaynakları miras, kiralar, toprakları işleyen kölelerin sömürülmesi, yurtiçi ve yurtdışındaki ticari yatırımlardı<sup>18</sup>. Soyluluk sıralamasında **senatores**'den sonra gelen **equites**, yukarıda da belirttiğimiz gibi, **plebs**'lerin zenginlerinin askerliklerini süvari olarak yapmalarından türemiş bir sınıftı. Bunların gelirleri de yine toprak mülkiyetine dayanıyordu. **Equites** çoğunlukla kendi mülklerinde yaşayan ve belki bir başka eve daha sahip olan toprak ağalarıydı. **Equites** sınıfına ait bir

---

<sup>15</sup> Sebahat Atlan, **Roma Tarihi'nin Ana Hatları 1.Kısım Cumhuriyet Devri**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1970, s. 30.

<sup>16</sup> A.e.

<sup>17</sup> Wood, **Cicero's Social and Political Thoughts**, s. 16

<sup>18</sup> A.e.

başka grup, gelirlerini müteahhitlik, mimarlık, bankacılık, madencilik gibi hizmetlerle sağlayan **publicani**'ydi<sup>19</sup>. Cicero da **equites** sınıfın bir üyesidir. Dolayısıyla politik ve sosyal görüşleri, özellikle de özel mülkiyet, toprak reformları konusundaki görüşleri, bu sınıfsal kimliği çerçevesinde şekillenir. Bu aristokrat sınıfın en alttaki ve en geniş grubunu ise **decuriones** oluşturur. **Decurio**'lar yerel meclislerde yer alan ve yerel anlamdaki en etkili politik figürlerdi. Bu üç grubun meydana getirdiği ve toplamda İtalya nüfusunun % 3'ünü oluşturan soylular, İmparatorluk dönemine gelindiğinde neredeyse elli milyon kişinin kaderini elinde bulunduruyordu<sup>20</sup>.

Bu sosyal statünün alt katmanına gelince, bu katmanın başında binbir gayret ve zorlukla toprağı işleyen sayısız köylü ve üstlerinin yiyecek, içecek, giysi, barınma gibi ihtiyaçlarını gideren lejyonerler vardı. Köylülerin sayısının İkinci Kartaca Savaşı'yla **Principatus**'luk arasındaki dönemde % 25 civarında düşmesine rağmen, yine de toplumun büyük çoğunluğunu ve Roma ekonomisinin belkemiğini oluşturuyorlardı<sup>21</sup>.

Köylülerin altında, arsitokratların sömürüsüne en az onlar kadar maruz kalan, şehir **plebs**'leri adındaki, Roma'da 600.000'e, diğer yerlerde ise 500.000'e ulaşan sayılarıyla korkunç yaşam şartlarında yaşamaya mahkum edilmiş olan ve haklarında hiçbir şey bilinmeyen bir grup vardı. Bu gruba dahil olan kimseler genelde özgür işçiler, zanaatkarlar, esnaflardı<sup>22</sup>.

Bu sınıfsal grubun altında da devasa bir köle kitlesi bulunmaktaydı<sup>23</sup>. İÖ 3. yüzyılın sonlarından itibaren yaygın bir şekilde para kullanmaya başlamış olan Roma'nın ekonomisi, dışarıda fetih politikasından kaynaklanan sömürüye, içeride de köle emeğine dayanıyordu<sup>24</sup>. Kölelik Antikçağ'la alakalı olarak başlıca problem alanlarından birini oluşturur. Antikçağ'daki Mısır, Yunanistan ve Roma da dahil olmak üzere neredeyse bütün toplumlar köleci toplumlardı. Neal Wood'un bize aktardığına göre Roma İtalya'sı da İÖ 3. yüzyılın sonlarından itibaren, tarihteki 5 ömektan biri olan

---

<sup>19</sup> Wood, **Cicero's Social and Political Thoughts**, s. 16.

<sup>20</sup> A.e., s. 17.

<sup>21</sup> A.e.

<sup>22</sup> A.e., s. 18.

<sup>23</sup> A.e., s. 19.

<sup>24</sup> Ağaoğulları – Köker, **İmp. Tan. Dev.**, s. 21.

(diğerleri Antik Dönem Atina'sı, Brezilya, Batı Hint Adaları ve Güney Amerika'dır) bir köle devletine dönüştü. Roma siyasi sınırlarını genişletip dünyayı fethetme yoluna gittikçe, imparatorlukta köle sayısı artıyordu. İkinci Kartaca Savaşı'ndan önce (İÖ 202) beş milyonluk nüfusun onda biri köle iken (500.000 köle), Cicero'nun döneminde altı milyonluk nüfusun 1/3'ü köleydi; yani 2 milyon köle vardı. Bu yeni gelen köleler genelde tarım işçilerinin ya da özgür küçük esnafların yerini alarak onların işlerini yapıyorlardı. Bu da sürekli artan sayıda işsiz insan ve gittikçe büyüyen ve çözülmezliğe doğru ilerleyen bir toplumsal sorun demektir. Ancak şu noktaya dikkat etmeliyiz: Eğer Roma deyince İtalya yarımadasını ve İmparatorluğu anlıyorsak, şunu bilmeliyiz ki, İmparatorluğun tamamı asla köleci bir toplum olmamıştır. Kölelik ağırlıklı olarak, sadece İtalya ve Sicilya ile Galya ve İspanya'daki eyaletlerde bulunan tarımsal üretimde mevcuttu. İmparatorluk en geniş haline ulaştığında topraklara katılmış olan Kuzey Afrika, Mısır, Yakın Doğu, Yunanistan ve Makedonya gibi başlıca eyaletlerdeki tarımsal üretimde köleler asla hayati bir önem taşımamışlardır. Ayrıca Wood'a göre kölelerin sosyal statüdeki rolleri ve aristokrat sınıfının asıl sömürüsüne maruz kalan üretim işçileri ile olan ilişkileri sorunu da henüz tam olarak açıklığa kavuşmuş değildir. Kölelik Klasik Antikçağ'daki en önemli sömürü biçimi değildir, bu yüzden de artı değer birikimi açısından köylülerin ya da eyaletlerdeki tebaaların sömürüleriyle kölelerinkinin karşılaştırılması pek de uygun değildir. Dahası hakim toprak ağaları ile köylüler arasındaki durmak bilmeyen mücadele, Roma tarihinin dinamikleri ya da temel sosyal değişimler açısından, efendiler ile köleler arasındaki mücadeleden çok daha hayatidir. Tabii bütün bunlardan başka bir de, kölelerin hangi sınıfsal yapıya dahil olduğu sorusu önem taşımaktadır. Acaba İÖ 1. yüzyılın Roma'sının köleleri aristokratlardan, köylülerden, şehir **plebs**'lerinden farklı bir sınıf mı teşkil ediyorlardı? Köleler yasal olarak tanımlanmış, özgür ya da azat edilmiş insanlardan farklı bir grubu meydana getiriyorlardı, ama üretim sistemi ve işgücünün sosyal dağılımı açısından özgür köylülerin ve şehir **plebs**'lerinin yaptığı her işi yapıyorlardı. Bu durumda, eğer köleler ayrı bir sınıf oluşturacaksa, özgür insanların da kendi başlarına bir sınıf oluşturması

gerekmez mi?<sup>25</sup> Wood'un dile getirdiği, Antikçağ'daki kölelik olgusu ile ilgili bu sorular gerçekten de cevaplanmayı bekleyen sorulardır.

İşte bütün bu sosyal ve ekonomik şartlar altında ekonomi bir yandan gittikçe gelişirken, bir yandan da kendi antitezini üretmeden edemiyordu. Şöyle ki, kölelerin iş gücü olarak kullanıldığı, zeytin ve üzüm üretilen **latifundium**'lar (büyük çiftlikler) ve devlet ihalelerini alma, kamu topraklarından vergi toplama ve ticaret aracılığıyla sürekli zenginliğini arttıran **optimates** ile **populares** arasındaki ekonomik uçurum gittikçe açılıyordu. Çünkü gerek çok uzun askerlik süresi sebebiyle topraklarıyla ilgilenememe, gerek **latifundium**'larla rekabet etmelerinin imkansızlığı, gerekse yeni fethedilen ülkelerden gelen, gittikçe artan sayıda kölenin kendi işlerini ücretsiz yapıyor olması, her geçen gün daha çok sayıda köylüyü toprağını elinden çıkarmak zorunda bırakıyordu. Bu durumdaki insanlar da başka yapacak bir şeyleri olmadığından Roma'ya göç ediyor ve hiçbir işi, gücü veya geliri olmayıp, sadece çocuk yaptıkları için **proletarii** (çocuk üretenler) denen sınıfın kabarmasına yol açıyordu. Roma büyüyüp genişledikçe bir yanda bütün zenginlikleri elinde toplarken, bir yanda da kaçınılmaz olarak kendi halkının yoksulluğunu üretiyordu. Roma'nın en önemli sorunlarından biri, toprakların eşitsiz bir şekilde dağıtılmış ve giderek, yukarıda açıkladığım nedenler yüzünden, belli bir azınlığın elinde toplanıyor olmasıydı<sup>26</sup>.

Yukarıda değindiğimiz **patricius** – **plebs** mücadelesinden aslen zengin **plebs**'lerin karlı çıkması, gittikçe fakirleşen **plebs**'lerin ise halk sınıfına karışması Roma siyasal ve ekonomik hayatının önemli bir değişim geçirmesine sebep olmuştur: Roma'nın orta sınıfı sayılan köylü sınıfı ortadan kalkmış ve **proletarii** denen sınıfın sayısı gittikçe çoğalmıştır. **Proletarii** anayasa gereği askere alınmadığından Roma'nın askeri gücüne de bir darbe vurulmuş oluyordu<sup>27</sup>. Bu büyük açmazı ortadan kaldırmak için aristokrat sınıftan kimseler dahi harekete geçmek durumunda kalmışlar ve yapay yollardan da olsa, tekrar bir orta sınıf yaratmaya çalışmışlardır. Ancak halkın fakirliğini

---

<sup>25</sup> Wood, **Cicero's Social and Political Thoughts**, s. 20 – 21.

<sup>26</sup> Ağaoğulları – Köker, **İmp. Tan. Devl.** s. 21.

<sup>27</sup> Atlan, **Roma Tarihi'nin Ana Hatları**, s. 107.

ortadan kaldırmak, kaybedilen toprakları tekrar sahiplerine geri vermek gibi durumu düzeltmek için atılan adımlar **optimates**'in büyük çoğunluğu tarafından tepkiyle karşılanıyordu<sup>28</sup>. Bu durumla alakalı olarak atılan somut adımlardan biri de **Lex Sempronia Agraria**'dır\*. Bu reform önerisi de soyluların ciddi muhalefeti sonucu gerçekleşmemiş, yasanın hazırlayıcısı ve teklif eden kişi Tiberius Gracchus'un hayatına malolmuştur. Tiberius Gracchus'tan sonra da özellikle **tribunus plebis**'ler tarafından başka bazı reform girişimlerinde bulunulmuş ancak bunlar da hayata geçmemiştir.

Doğal hukuk anlayışını açıklarken göreceğimiz gibi, Cicero'nun adaletle ilişkili görüşleri de bu yukarıda anlattığımız sosyal ve ekonomik durumu, sosyal eşitsizlikleri düzeltmeye yönelik hiçbir öneri getirmez. Aksine, özel mülkiyete, onun eşitsiz dağılımına, ideal devlette sahip olunması gereken haklara ilişkin görüşleri bu eşitsizliği sürdürecektir. Cicero her ne kadar doğal hukuk anlayışını, evrensel, tanrısal yasa ve akıl üzerine kursa da, sonuçta kendisi de aristokrat sınıfa dahildir, dolayısıyla doğal yasa, doğal adalet, hak, hukuk konusundaki düşünceleri, ilgili bölümde gösterileceği üzere, tamamen sınıfsaldır. Cicero'nun öne sürdüğü, aslında bütün hakimiyetin soyluların yönetiminde olduğu, halka sadece ayaklanıp hakkını istemeye fırsat bırakmayacak kadar hak dağıtıldığı, devlet makamlarında hep soylu insanların bulunduğu, toplumdaki sosyal statüden kaynaklanan hiyerarşik farkların haklar düzeyinde de korunduğu, daha fazlasına sahip olanın daha fazla talep edebildiği bir devlet anlayışıdır, yani yukarıdaki paragraflarda ortaya koymaya çalıştığımız şartlara sahip Roma'dır.

---

<sup>28</sup> Ağaoğulları – Köker, **İmp. Tan. Devl.** s. 21; Atlan, **Roma Tar. Ana Hat.** s. 107.

\* İÖ 133 yılında **tribunus plebis** seçilen Tiberius Sempronius Gracchus tarafından yine aynı yıl hazırlanan ve uzun savaşlar sonucu topraklarını kaybeden lejyonerlerin topraklarının birkaç büyük toprak ağasının eline geçmesini engellemek amacıyla toprak reformu yapılmasını öngören yasalardır. Bu yasalar haliyle senatodaki soyluların büyük tepkisiyle karşılanmıştır. Cicero da bu yasalara karşı olanlardandır.

## 4. CICERO'DA DOĞAL HUKUK (IUS NATURALE)

### 4.1. Yasa, Adalet ve Doğal Yasa Anlayışı

Tezimizin giriş kısmında söz ettiğimiz gibi, Cicero'yu, Platonunkilerle aynı adı taşıyan eserler yazmaya iten en büyük neden, gönülden bağlı olduğu bu düşünürün **Politeia**'sında ortaya koyduğu ideal devletin hiçbir yerde var olamayacak kadar soyut oluşu, dolayısıyla konuyla ilgili görüşlerinin, havada kalışıdır. Kendisi, **Politeia**'daki bu soyutluğu giderecek ve ideal devletin yeryüzündeki yansısını ortaya koyacaktır. Bu ideal yansı, hiç şüphesiz Roma'nın kendisidir. **De Re Publica**'da Laelius Cicero'ya şöyle der:

“Belagat alanında kimsenin eline su dökemediği o seçkin Yunanlı (Platon) kendine, düşüncesine uygun devletini kurmak için bir yer tasarladı. Bu devletin mükemmel olduğu muhakkak, ama insanların gerçek yaşamı ve gelenekleriyle uyuşan bir yanı yok. Platon'un ardılları da hiçbir somut devlet örneğine ya da modeline işaret etmeksizin, devletlerin yönetim biçimleri ve ilkeleri üzerine tartışıp durdu. Ama bana öyle geliyor ki sen ikisini de yapacaksın; çünkü konuşmaya öyle başladın ki, Sokrates'in Platon'un eserinde yaptığı gibi kendine yeni bir devlet kurmaktansa, kendi keşfettiklerinin (varolan) diğer devletlerce de uygulanmasını tercih eder gibisin ve senin devletin konumu hakkında söylediklerinle de belli bir şeyi, yani Romulus'un şans eseri ya da zorunlu olarak yaptığını kastediyorsun; böylece, sözlerin havada asılı kalmayıp, somut bir devletle sınırlanıyor”.

“nam princeps ille, quo nemo in scribendo praestantior fuit, aream sibi sumpsit, in qua civitatem extrueret arbitrato suo, praeclaram ille quidem fortasse, sed a vita hominum abhorentem et moribus, reliqui disseruerunt sine ullo certo exemplari formaque rei publicae de generibus et de rationibus civitatum; tu mihi videris utrumque facturum; es enim ita ingressus, ut, quae ipse reperias, tribuere aliis malis quam, ut facit apud Platonem Socrates, ipse fingere et illa de urbis situ revoces ad rationem, quae a Romulo casu aut necessitate facta sunt, et disceptes non vaganti oratione, sed defixa in una re publica.”<sup>1</sup>

Platon'la aynı adı taşıyan ve aynı konuları işleyen bir eser yazmasının sebebinin bu şekilde açıklayan Cicero, Roma'nın pratik bakış açısıyla konuya yaklaşarak işin en başında Yunan idealizminden ayrılıyor. Amaç öyle ne yerde ne gökte var olan bir devlet yaratmak değil, Yunan'ın sadece düşüncede hayat bulan ideal devlet tasarımını somut bir

---

<sup>1</sup> Cic. **De Re Pub.** ii, xi, 21 – 22.

temele oturtmaktır. Cicero hiçbir yerde var olmayan bir devlet yaratmayacak, ideal devletin bu dünyadaki somut tezahürünün ve bu ideal devlet gibi onun ideal yasalarının da bu dünyada var olduğunu gösterecektir.

Dolayısıyla Cicero'nun özgünlüğü doğal hukuk alanındaki düşüncelerinde değil, doğal hukuk anlayışına yaklaşımında belirir. Bunun yanında, bu konuyu ilk kez enikonu ele alıp işlemesiyle ve gelecekte daha sistematik bir biçimde geliştirilecek olan bütün Hıristiyan doğal hukuk teorilerine temel oluşturmasıyla da kendinden önceki düşünürlerden ve çağdaşlarından ayrılır<sup>2</sup>. Hıristiyan doğal hukuk teorileri ile Stoacı doğal hukuk arasında kopmaz bir bağ olduğu bir gerçektir. Örneğin Ernst Troelsch **“Hıristiyan doğal hukuku, Stoacı doğal hukukun Hıristiyan ve kilise ilkelerine uyarlanması ve bunlara göre yeniden yorumlanmasıdır”** der. “Aynı şekilde pek çok siyaset teorisi tarihçisi de, Roma hukuku ile Ortaçağ siyaset teorisinin rasyonelleştirilmesinde ve evrenselleştirilmesinde etkili olan unsurun Stoacı doğal hukuk öğretisi olduğunu ileri sürer”<sup>3</sup>.

Cicero'nun doğal hukuk anlayışı da hiç tartışmasız Stoacı öğretiler üzerine kurgulanmıştır. İşte bu kurgunun, Hıristiyan doğal hukuku ile Stoa doğal hukuku arasında bağın sağlam bir zemine oturmasında payı büyüktür. Bununla beraber Antikçağ'daki doğal hukuk teorilerini Hıristiyanlığa aktaran kaynağın Stoa ve dolayısıyla da Cicero olarak görülmesine bazı itirazlar da yok değildir. Bunların başında Prof. Dr. Hermut Koester'in **Nomos Physeos: The Natural Law Theory in Greek Thought** adlı eseri gelir. Koester bu eserinde Antikçağ'daki doğal hukuk teorilerini sonraki kuşaklara, özellikle de Hıristiyan doğal hukuk öğretilerine aktaran kaynak olarak Cicero'dan önce yaşamış olan (İÖ 20 – İS 50) İskenderiyeli Philon'u gösterir<sup>4</sup>. Cicero'nun doğal hukukla ilgili metinlerinde de Philon'un düşünceleriyle paralellikler

---

<sup>2</sup> Wood, **Cicero's Social and Political Thoughts**, s. 70.

<sup>3</sup> Richard A. Horsley, “The Law of Nature in Philo and Cicero”, **The Harvard Theological Review**, Vol. 71, No.1/2 (Jan. – Apr. 1978), s. 35 – 59. s. 35.

<sup>4</sup> Hermut Koester, **NOMOS PHYSEOS: “The Concept of Natural Law in Grek Thought”** in **“Religions in Antiquity”**, ed. Jacop Nausner; Leiden: Brill, 1968, quoted in Richard A. Horsley, “The Law of Nature in Philo and Cicero”, **The Harvard Theological Review**, Vol. 71, No.1/2 (Jan. – Apr. 1978), s. 35 – 59

söz konusudur. Ama tüm bu itirazlara rağmen yine de genel olarak taraf bulan görüş doğal hukuk anlayışının Antikçağ'daki kökenini, Stoa'nın oluşturduğu yönündedir.

Cicero'nun en az Stoa kadar etkisinde kaldığı bir başka düşünce de Platonculuktur. Dolayısıyla Cicero'nun doğal hukuk, doğal adalet, devlet, yasa gibi konulardaki fikirleri bu iki düşüncenin bir sentezidir, Cicero bu iki kaynağı Romalı pragmatist bakış açısıyla kaynaştırmıştır.

Cicero'nun doğal hukuk anlayışının en temel kavramı doğa yasasıdır (**lex<sup>\*</sup> naturae**). Stoa anlayışına göre doğa yasası, sadece uyulması gereken bir norm değil varolan her şeyi meydana getiren faal nedendir. Doğa yasası bütün her şeyin içinde bulunur ve onlara ilahi bir şekilde kararlaştırılmış biçimlerini, amaç ve işlevlerini verir. Doğa yasası tüm insanoğlunun ruhuna işlenmiştir, onları, evrensel akılsallıktan pay aldıkları için, kendilerinde var olan bir çeşit kavrayış ile yönetir. Bu yasa evrensel, genelgeçer, mutlak ve değişmezdir; insanlara, zamana veya mekana göre değişmez. Sadece aklın (**ratio**) değil, aynı zamanda doğru aklın (**recta ratio**), insan eylemlerini yöneten etik ilkelerin de somutlaşmış halidir. Çünkü bu yasanın kaynağı en yüce iyi olan Tanrı'dır<sup>5</sup>. Cicero bu doğal, genelgeçer, evrensel ve tanrısal olduğu kadar doğal hukuk anlayışının da temelini oluşturan yasayı şöyle tanımlar:

“Hakiki yasa doğayla uyum içinde olan, her şeyin içine dağılmış halde bulunan, değişmez ve ebedi olan, buyurarak (bizi) göreve çağıran, yasaklayarak suçtan alıkoyan doğru akıldır; dürüst, adil insanlara boş yere emir ve yasak getirmez, sahtekâr, suçlu insanlara ise ne emirle ne de yasakla bir etkide bulunmaz. Ne bu yasayı yürürlükten kaldırmak caizdir ne ondan herhangi bir şeyi alıp çıkarmaya izin vardır, ne de tamamen feshedilebilir. Ne senato ne de halk aracılığıyla bu yasaya olan bağlılığımız ortadan kalkabilir; açıklanması veya yorumu için başkasına ihtiyacımız yoktur. Ne Roma'da ne de Atina'da, ne şimdi ne de bundan sonra başka bir yasa olacaktır; bütün halkları ve bütün çağları bağlayıcı olan ebedi ve değişmez tek bir yasa olacaktır. Bir tek, her şeyin ortak efendisi ve hükümdarı olan Tanrı bu

---

\* Cicero'ya göre **lex** sözcüğü *legere* (*lego, legere, legi, lectum*); seçmek, toplamak, bir araya getirmek fiilinden türemiştir, Yunancadaki karşılığı olan **nomos** (*νομος*) ise *nemo* (*νέμω*); dağıtmak, pay etmek fiilinden. Ona göre Yunanlılar bu sözcüğe eşitlik anlamını, Romalılar ise seçme anlamını yüklemekte idirler ve bu iki anlam da yasa sözcüğüne uygundur Bkz: Cic. **De Leg.** i, vi, 19.

<sup>5</sup> Wood, **Cicero's Social and Political Thoughts**, s. 71.



yasanın yapıcısı, yargıcı ve onu teklif eden kişi olacaktır. Bu yasaya itaat etmeyen kişi kendinden kaçmış ve insan doğasını inkar etmiş olur ve her ne kadar genelde kötü diye bilinen cezalardan kurtulsa da cezaların en kötüsünü çekecektir”.

“Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando movet. huic legi nec obrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpret eius alius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit.”<sup>6</sup>

Hakiki yasa dediği **vera lex**, her yerde geçerli, ebedi ve ezeli olan, hiçbir zaman değişmeyecek doğru akıldır (**ratio recta**). İnsanlara yapmaları gereken şeyi gösterip yapmamaları gereken şeylerden alıkoyan, bir tür üst akıl, bir üst bilinçtir. Evrensel **logos**tan pay almış herkeste vardır bu doğru akıl. Evrenin ve her şeyin efendisi, hakimi Tanrı'yla eşitir. Yani aynı zamanda tanrısal akıldır, hatta biraz sonra alıntıda da değineceğimiz gibi, bizzat tanrı Iuppiter'in doğru akıldır. Kozmosu yönlendiren bu tanrısal akıl varolan her şeyin içine yayılmıştır. Bu tanrısal akıl her şeyin içindeki bir tohum olarak, akla uygun hedefe yönlendirir. Dolayısıyla dünya üzerinde olup biten her şey doğa yasası ile uyumludur. Yani varolan her şey, var olması gerektiği biçimde olandır.

Cicero'nun yasayı tanrısal akılla eş tutması; başka deyişle yasayı tanrısal olarak görmesi, tezimizin ilk bölümünde de açıkladığımız gibi, tanrısal yasalar aşamasıyla büyük benzerlikler gösterir. Cicero'nun ideal yasa anlayışında yasanın kökeni akılda yani tanrıdadır. Yasa tanrının ilahi ve son düşüncesidir. Yunan erken dönemdeki tanrısal yasalar aşamasında da hukukun, hakkın, kökeni tanrısaldı. Cicero'nun yasa ve hukukun kaynağını tanrıda görmesinin, her ne kadar tanrı anlayışları farklı da olsa, bu

---

<sup>6</sup> Cic.**De Re Pub.** iii, xxii, 33.

tanrısal kökenli yasalar anlayışının devamı niteliğinde olduğu söylenebilir. Başka deyişle, Themis, Dike ve Zeus'a bağlı hukuk anlayışının etkileri, Cicero'nun tanrının doğru aklı olan yasa anlayışında çok geniş ölçüde hissedilir.

Stoa düşüncesi, doğa yasası ile (**lex naturae**) doğal hukuk (**ius naturale**) arasında ayırım yapmamışken, Cicero **lex naturae**'dan doğada vücut bulan hukuk normunu, **ius naturale**'den ise doğada vücut bulmuş olan bu normdan (yasalardan) türeyen, olgusal, pozitif hak talebini anlar. Yani hayatın olgusallığı içindeki hak talebi (doğal hak) hak - hukuk normunun doğanın içinde varolmasıyla mümkün olmuştur. Zamanüstü, değişmez, olgusallığı düzenleyen bir hak - hukuk idesinin varlığı Platon düşüncesinin mirasıdır. Bu idenin doğanın içine yerleşmiş, orada cisimleşmiş olduğu ve tarihselleşmiş, belli devlette olgusal, düzenleyici bir konuma geçmiş olduğu anlayışı ise Stoa düşüncesinin gelişmiş biçimidir. İşte bu iki düzlemin kopukluğunu giderme görevi Cicero'yu doğal hak anlayışının adeta tarihsel miladı yapmıştır<sup>7</sup>.

Cicero'ya göre, bütün her şeydeki ilahi aklın işareti, belirtisi yasadır (**lex**). Yasa doğanın özüdür. Tanrı doğayı yasalarla; doğa yasalarıyla yönetir. Yasa doğanın buyruğudur ve bu nedenle de en yüce akılsallığın ve otoritenin en üstün ifadesidir<sup>8</sup>.

“Bana öyle geliyor ki en bilge filozofların düşüncesine göre yasa, ne insan aklının icat ettiği bir şeydi ne de toplumun geliştirdiği bir kurallar sistemi; onlar için yasa bütün dünyayı yöneten, bilgece buyuran ve yasaklayan ölümsüz bir ilkeydi; bu yüzden, ilk ve en son yasanın, bütün bilgeliğiyle iyiyi buyuran ve kötüyü yasaklayan tanrının aklı olduğunu söylüyorlardı. İşte bu yüzden, tanrının insanlara bahsettiği bu yasayı ne kadar övsek az. Çünkü bu yasa bilgenin aklını ve düşüncesini iyiye yöneltir, kötüden alıkor.”

“Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum reget imperandi prohibendique sapientia. ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei; ex quo illa lex, quam di

---

<sup>7</sup> Flückiger, **Gesch. Nat. I**, s. 222.

<sup>8</sup> Wood, **Cicero's Social and Political Thoughts**, s. 70 – 71.

humano generi dederunt, recte est laudata ; est enim ratio mensque sapientis  
ad iubendum et ad deterrendum idonea.”<sup>9</sup>

Yukarıdaki paragrafta, dikkatli okununca göze çarpan ve açıklama gerektiren iki nokta söz konusudur. Birincisi tanrı sözcüğünün (**dei**) tekil halde kullanılması. Cicero gerek **De Re Publica**’da gerekse de **De Legibus**’ta sık sık tanrıyı tekil halde kullanırken, kimi zaman da hem tanrı hem de tanrılar olarak bir arada kullanır. Bu durum, ilk bakışta bir çelişki gibi görünse de, Neal Wood’un yorumuna göre bu görünürdeki çelişki aslında Cicero’nun, Yunan ve Roma tanrılarının aslında tek bir tanrı’nın; doğadaki ilahi varlığın çeşitli tezahürleri olduğunu düşünen Stoacıların görüşlerini paylaşmasından kaynaklanır<sup>10</sup>. Açıklama gerektiren ikinci nokta ise **mens** sözcüğünün kullanılması. Cicero’nun doğal hukuk anlayışının kilit sözcüklerinden biri **ratio** olduğunu belirtmiştik. Ama yukarıdaki paragrafta **ratio** ile, hemen hemen aynı anlama gelebilecek **mens** sözcüğü bir arada kullanılmıştır. **Mens** de yine akıl, fikir, düşünce anlamlarına sahip bir sözcüktür ve Cicero bu iki sözcüğü birbirinin yerine kullanır. Ancak, her ne kadar eldeki deliller fragmanlara dayansa da, Eski Stoa okulunun doğru akıl tanımlamasında akıl için kullandığı sözcük **ratio**’dur (**logos**); **mens** (**nous**) çok nadiren kullanılır. **Mens**’i kullanan Geç Stoa’dır ve bu da muhtemelen Poseidonios ve diğerlerinin Platonculuğu yeniden keşfetmeleri sonucudur. Bu durum Cicero’nun etkisinde kaldığı Stoa düşüncesinin, Eski Stoa değil, Platonculuk tarafından yeniden yorumlanmış olan Geç Stoa olduğunu gösterir. Bu savı destekleyecek bir başka kanıt ise, Cicero’nun yine **De Legibus**’un daha sonra başka bağlamda alıntılatacağımız bir paragrafında<sup>11</sup> **mens dei** (Tanrı’nın düşüncesi) tamlamasını kullanmasıdır. Bu ifade ünlü hatibin **mens** ve **deus**’u birbirinden farklı şeyler olarak algıladığını gösterir. Cicero’nun **mens** ile **deus**’u iki ayrı şey olarak gördüğü, hatta **mens**’in **deus**’tan daha önce geldiği, söz konusu paragrafta hemen göze çarpar. Bu paragrafta **vera lex, recta ratio** ile özdeştir, aynı zamanda ikisi de **mens ultima et divina**, yani en son ve yüce düşünce; Tanrı düşüncesi ile aynı şeydir,

<sup>9</sup> Cic. **De Leg.** ii, iv, 8.

<sup>10</sup> Wood, a.g.e., s. 71. Jean Brun da **Stoa Felsefesi** adlı kitabında sadece Cicero’da diğer Stoacılar da mevcut olan, aynı anda hem tanrının hem de tanrıların varolmasının nedeninin tanrının dünyadaki her yere giden ve her şeye işleyen bir tin gibi olmasına bağlılığına Stoa’yı anlattığımız bölümde değinmiştik.

<sup>11</sup> Cic. **De Leg.** ii, iv, 8.

bu da Stoa'cı yasa tanımının bir etkisidir, ancak **mens deus** ile özdeş değildir. Oysa Stoa geleneğinde **logos** ile **nomos** hep Tanrı'yla (**deus**, Yunanca **theos**) özdeşir. **Mens** sözcüğünün kullanımıyla bağlantılı bu iki durum; yani, gerek **mens** sözcüğünün kullanımı, gerekse Cicero'nun **mens** ile **deus** arasında ayırım gözetmesi ve tüm bunlara ek olarak da Tanrı'nın aynı zamanda bir yasa koyucu olarak görülmesi o zamanki doğal hukuk teorilerinin Stoa'nın yanı sıra, Platonculuktan da ne kadar etkilendiğinin kanıtıdır<sup>12</sup>.

Cicero'ya göre yasalar, dolayısıyla hukuk, insan iradesinin sonucu değildir. Yasa bütün dünyayı ve evreni yöneten, yüce, ölümsüz bir şeydir, tanrının aklı, nihai düşüncesidir. Cicero bu konuyla ilgili düşüncelerini **De Legibus** eserinin başında da dile getirir. Söz konusu yerde Cicero, kendisine içinde buldukları boş zamanı **ius civile**'yi\* tartışarak geçirmeyi teklif eden dostu Atticus'a, başlıca görevleri Roma yasalarını insanlara yorumlamak ve zihinlerinde oluşan sorularına cevap vermek olan pek çok seçkin kişi bulunduğunu söyler. Ancak ona göre bu kişiler vakitlerini oldukça önemsiz şeylere harcıyorlar, çünkü hiçbir konu devlet hukuku kadar uçsuz bucaksız değildir. Yine ona göre, yasal tavsiyelerde bulunanlar da, her ne kadar bu konu insanlar için çok gerekli bile olsa, abesle iştigal ediyorlar. Çünkü kendilerini tamamen bu mesleğe adanmış insanlar çalışmalarını sadece insanlara anlık faydaları dokunacak şekilde yürütür, ama evrensel yasadaki hiç haberleri yoktur<sup>13</sup>. Başka deyişle, Cicero'ya göre, söz konusu kişiler sadece işin pratik yönüyle ilgilenip, asıl yapmaları gerekeni göz ardı etmişlerdir, yani felsefi derinliğe dalıp evrensel yasa ile ilgili bilgi edinmeyi akıllarına bile getirmemişlerdir. Görüldüğü gibi, kendisi de bir hukukçu olan Cicero, hukukun temelini yasalarda değil, felsefenin derinliklerinde bulur. Evrensel yasadaki Cicero'nun anladığı, biraz önce belirtmiş olduğumuz gibi, emir ve yasaklarda kendini gösteren tanrı Iuppiter'in doğru aklısıdır:

---

<sup>12</sup> Horsley, 1978, 41 – 42

\* **Ius civile** Roma vatandaşlarını ilgilendiren konularda uygulanan, yurttaş hukuku diye de çevrilebilecek hukuktur. Kavimler hukuku diye çevrilebilecek **Ius gentium** da Roma vatandaşı olmayanlar için uygulanan hukuktur.

<sup>13</sup> Cic. **De Leg.** i, iv, 14.

“... Çünkü evrenin doğasından yola çıkılarak türetilmiş ve insanları doğru hareket etmeye teşvik edip, hata yapmaktan alıkoyan gerçek bir akıl vardır. Bu akıl, ilk yazıldığı anda değil, ilk doğduğu anda yasa halini almıştır. Üstelik bu, tanrısal akılla eş zamanda doğmuştur. Bu yüzden, hiç hata yapmayacak şekilde buyuran ve yasaklayan gerçek ve ilk yasa, yüce Iuppiter’in doğru aklıdır.”

“... erat enim ratio profecta a rerum natura et ad recte faciendum inpellens et a delicto avocans, quae non tum denique incipit lex esse, cum scripta est, sed tum, cum orta est ; orta autem est simul cum mente divina. quam ob rem lex vera atque princeps apta ad iubendum et ad vetandum ratio est recta summi Iovis.”<sup>14</sup>

Cicero'nun bu doğal, hakiki, evrensel yasa düşüncesi sadece doğal hukuk anlayışının değil adalet, hak – hukuk ve yasa anlayışının da temelini oluşturur. İnsanlar yasa, adalet gibi konularla uğraşacaklarsa öncelikle bu evrensel yasayı öğrenmeli, ona dayanarak yasalar koymalıdır, yani kendilerini felsefi çalışmalara adayıp, doğa, tanrı, evren düşüncesine hakim olmalı, ancak ondan sonra adalet, hukuk gibi işlerle uğraşmalıdır. Yoksa yapılan kuru bir yasa yorumlayıcılıktan öteye geçmez. Cicero bu konuda şöyle der:

“... şunu aklınızdan çıkarmayın: İnsana doğa tarafından bahşedilen yetinin ne olduğunu, insan aklının iyiyi başarmada ne büyük bir güce sahip olduğunu, hangi görevin peşinden koşup onu gerçekleştirmek için doğup bu dünyaya yollandığımızı, insanları birbirlerine bağlayan ve onların arasında doğal bir birlik oluşturan bağın ne olduğunu anlamamıza yarayacak bundan daha iyi bir tartışma şekli yoktur. Çünkü yasaların ve hukukun kaynağı, ancak bu tür tartışmalarla elde edilecek bilgiler sonucunda keşfedilebilir.”<sup>15</sup>

“nam sic habetote, nullo in genere disputando posse ita patefieri, quid sit homini a natura tributum, quantum vim rerum optimarum mens humana contineat, cuius muneris colendi efficiendique causa nati et in lucem editi simus, quae sit coniunctio hominum, quae naturalis societas inter ipsos; his enim explicatis fons legum et iuris inveniri potest.”

---

<sup>14</sup> Cic. **De Leg.** ii, iv, 10.

<sup>15</sup> Cic. **De Leg.** i, v, 17.

Bu metinden de anlaşılacağı üzere, Cicero'ya göre, insana doğa tarafından bahşedilen yetiler, bu dünyadaki yerimiz ve görevimiz ve tüm insanları birbirine bağlayan bağ, insanın tanrıyla ve akılla ilişkisi felsefi derinliği olan tartışmalarla açıklığa kavuşmadan, yasa ile ilgili bir bilgi elde etmek mümkün değildir. Çünkü bütüne bakıldığında, hukukun ve adaletin kökeni yazılı yasalarda veya teamül hukukunda değil, doğal hukuktadır. Bu bilgiye, ancak felsefenin insana sağlayacağı bilgelikle ulaşılabilir. Cicero, kardeşi Quintus'un ağzından bunu ima ederek şöyle sorar:

“O halde sen hukuk biliminin, şu an çoğunluğun yaptığı gibi **praetor**'ların fermanlarından, ya da atalarının yaptığı gibi 'On İki Levha Yasaları'ndan değil, felsefenin derinliklerinden türetilmesi gerektiğini mi düşünüyorsun?”

“Non ergo a praetoris edicto, ut plerique nunc, neque a duodecim tabulis, ut superiores, sed penitus ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam putas?<sup>16</sup>”

Cicero'nun sürekli vurgu yaptığı felsefenin hukuku anlamadaki yeri ve önemini biraz daha ayrıntılı açıklamamız için, Cicero'nun felsefi anlayışının ana hatlarını açıklamamız gerekir. Cicero'nun felsefesinin temeli, Stoa'nın da temeli olan **doğaya uygun yaşamak**'tır. Yani ölçülü ve erdeme dayalı bir yaşamın tadını çıkarmak veya doğayı takip etmek ve onun yasasına göre yaşamak. Doğa bizden erdemi yasa olarak kabul edip ona göre yaşamamızı talep eder, biz de bu talebi karşılamak için her türlü çabayı göstermeliyiz<sup>17</sup>. Cicero **De Legibus**'ta “**erdem mükemmelliğe ulaşmış akıldır**” der<sup>18</sup>, dolayısıyla bu cümle de mükemmelleşmiş akli yasa olarak kabul edip ona itaat etmek demektir. Erdem doğa kaynaklıdır, dolayısıyla onurlu ne varsa doğadan kaynaklanır. Cicero “**Doğa insan soyuna öyle bir erdem ihtiyacı ve toplum refahını koruma isteği aşlamıştır ki, bu güç bütün sefa ve rahatlık isteklerine üstün gelir**”<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Cic. **De Leg.** i, v, 17.

<sup>17</sup> Cic. **De Leg.** i, xxi, 56.

<sup>18</sup> Cic. **De Leg.** i, xvi, 45.

<sup>19</sup> Cic. **De Re Pub.** i, i, 1. **tantum esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otiique vicerit.**

diyerek erdemın doğadan kaynaklandığının altını çizer ve böylece doğal hukuk anlayışını bir kez daha dile getirir. Ona göre yaşama ilkeleri bu yasadan yola çıkılarak türetilir, yani yasa insan hayatı için bir modeldir, kusurları düzeltir ve insanı erdeme, yönlendirir.

Buradan, bilgelikle ilgili görüşlerini elde eden Cicero için, bilgelik bütün iyi şeylerin anasıdır, Yunanca bir terim olan **philosophia** (felsefe), bu bilgeliğe duyulan sevgiden ortaya çıkmıştır. Ölümsüz tanrılar insanlara felsefeden daha zengin, daha cömert, daha seçkin bir şey bahşetmemiştir<sup>20</sup>. Çünkü felsefe diğer bilgeliklerin yanında bize en zor şeyi; kendimizi bilmeyi öğretir. Kendini bilen kişi de Cicero'ya göre ilk olarak, kendinde tanrısal bir yan bulunduğunu kavrayacak ve kendi içsel doğasını tanrının kutsal görüntüsünün bir yansıması olarak algılayacaktır. Ve her zaman tanrıların bu muhteşem armağanına layık olacak şekilde hareket edip düşünecek, doğa tarafından ne denli donanımlı bir halde hayata başladığının farkına varacaktır.

Ruh erdemleri anlayıp kavrayacak aşamaya geldiğinde, bedene hizmet etmekten kurtulup hazzı bastırmayı başarmış, bütün ölüm ve acı çekme korkusundan sıyrılmış, doğa tarafından kendisine verilen şeyleri benimseyip kendisini sevmeye başlamış demektir. Bu ruha sahip kişi, tanrılara tapımı ve dini görevlerinin sorumluluğunu üstlendiği anda da, hem gözlerinin hem de ruhunun görüşünü keskinleştirecektir; böylece iyiyi seçip, kötüyü reddedecektir. Bu erdeme, öngörü denir; çünkü önceden görmeye dayanır. Cicero için yaşamda bundan daha büyük mutluluk da yoktur. Cicero'nun doğal hukuk anlayışının temelinde yatan iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yetisi, burada görüldüğü gibi, ancak felsefeyle elde edilebilir. Böylece her insanda var olan bu doğru aklı herkesin kullanıp kullanamayacağına ilişkin aklımıza gelebilecek bir sorunun da cevabı verilmiş olur. Cicero'ya göre, evreni, dünyayı, doğayı anlayabilecek olanlar yalnızca kendilerini felsefeye adayan kişilerdir. Öyleyse, ancak bu donanımdaki kişiler doğru yolu bulup iyiyi kötüyü ayırt etme yetisine sahip olur; ayrıca evreni, denizleri, dünyayı, doğayı anlayabilir; neyin geçici, neyin kalıcı, neyin tanrısal olduğunu kavrayabilir. İşte bu donanımdaki kişi, adeta tek bir şehir olan bütün evrenin

---

<sup>20</sup> Cic. **De Leg.** i, xxii, 58.

vatandaşıdır. Böyle bir insan, kendini gerçek anlamda gören ve tanıyandır; avamın muhteşem olarak nitelendirdiği şeyleri hor görüp, onları hiçe sayar, çünkü o artık asıl değerli olanı kavramıştır. O halde, Cicero'ya göre felsefe, insanın, kendisinin hakikat diye nitelediği dünyayla ve evrenle ilgili şeyleri kavramasını, bütün evreni tek bir devlet, tek bir şehir olarak algılamasını ve o sonsuz evrenin yasının bilgisine varıp yaşamını bu bilgiye göre kurarak gerçek mutluluğu bulmasını sağlar. Evrensel, genel geçer, tek ve değişmez yasayı anlayabilecek insan, sıradan insan değil, kendisini felsefeye adanmış olanlardır.

Cicero'nun bu doğal ya da tanrısal akıl olan yasayı, sadece felsefe aracılığıyla ulaşılabilecek bilgiğe sahip insanların anlayabileceği görüşü, Platon düşüncesine eklemlenir. Platon da aynı Cicero gibi, nesnelere gerisindeki soyut düzlem olan **idea**'ları görebilecek kişileri bilgeler olarak tanımlamış, bu durumda **idea**'nın tezahürü olacak olan ideal devleti yönetme işini bilge ya da filozof krallara bırakmıştır. Platon'un bu anlayışı bir çeşit bilgeler aristokrasisi yaratmıştır. Cicero da hayranı olduğu filozofun izinden giderek, bu tanrısal, genelgeçer, ideal akı kavrayabilecek insanların sadece felsefe aracılığıyla bilgiğe ulaşmış kimseler olduğunu söyler ve o da Platon gibi bir çeşit bilgeler aristokrasisi yaratmış olur.

Bu evrensel, tanrısal yasanın kökeni, yukarıda alıntıladığımız paragraflardan da açıkça ortaya çıkacağı gibi, doğadır. Bütün hakkın ve hukukun kendisinden türetileceği, insana yapması gerekeni buyurup, tersini yasaklayan en üst düzeydeki akıl hem doğaya içkindir hem de insanın anlama yetisine. Zaten bu tanrısal ya da doğal akıl, “insan zihninde güçlenip tamamlandıktan sonra yasa olur”.

“Bu nedenle en eğitimli insanlar işe yasadan başlamayı uygun gördüler, ve eğer yasa, onların tanımladıkları gibi, doğaya içkin olan ve yapılması gerekeni emredip tersini yasaklayan en yüce akılsa, doğru da yapmışlar. Bu aynı akıl, insan zihninde güçlenip tamamlandıktan sonra yasa olur. Bu nedenle yasanın, asıl gücünün doğru olanı yapmayı emretmek, yanlış yapmayı yasaklamak olan akıl olduğuna inanılmıştır. ... Şimdi eğer bu söylenenler doğruysa, ki bana genel anlamda doğruymuş gibi geliyor, adaletin kökeni yasadan türetilmiş oluyor, çünkü yasa doğanın gücü, sağduyulu insanın akli ve mantığı, adil ve haksız olanın ölçüsüdür. Ancak tüm konuşmamız halk tabakasının kavrayışıyla alakalı olduğundan, ara sıra halkın dilinde konuşmamız ve sıradan insanların yaptığı gibi, yasa



sözcüğünü, yazıya geçirildikten sonra, emir ve yasak yoluyla dilediğini buyuran şey için kullanmamız gerekecektir. Adaletin ne olduğunu tanımlayabilmek için, herhangi bir yasa yazıya geçirilmeden ya da herhangi bir devlet kurulmadan çok uzun zaman önce doğmuş olan yüce yasadan işe başlayalım.”

“Igitur doctissimis viris proficisci placuit a lege, haud scio an recte, si modo, ut idem definiunt, lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria. eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et confecta, lex est. itaque arbitrabantur prudentiam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere ; eamque rem illi Graeco putant nomine a suum cuique tribuendo appellatam, ego nostro a legendo ; nam ut illi aequitatis, sic nos dilectus vim in lege ponimus, et proprium tamen utrumque legis est. quod si ita recte dicitur, ut mihi quidem plerumque videri solet, a lege ducendum est iuris exordium ; ea est enim naturae vis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula. sed quoniam in populari ratione omnis nostra versatur oratio, populariter interdum loqui necesse erit et appellare eam legem, quae scripta sancit, quod vult, aut iubendo aut prohibendo, ut vulgus appellat. constituendi vero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta.”<sup>21</sup>

Yasa denince meclisler tarafından çıkarılan kanunların anlaşılması, sıradan halkın düştüğü bir yanılgıdır. Cicero’ya göre yasa adaletin temeli, ‘summa lex’ dediği o evrensel, tanrısal, aynı zamanda doğru akıl olan yüce yasadır ve bu yüce yasa herhangi bir yazılı yasadan ya da kurulmuş herhangi bir devletten çok çok uzun zaman önce bile vardır. Bu yasa bir **summa ratio**’dur (en yüce akıl), insana yapması gerekeni emredip yapmaması gerekeni yasaklar. Zaten yasa insan zihnindeki oluşumunu tamamlayıp mükemmelleşen akıldır. Bu **summa ratio** aynı zamanda **recta ratio**’dur. Tanrısal bir akıl olan ve bize doğa tarafından bahşedilmiş olan bu yasa, insan ile ölümsüz tanrılar arasında ortaktır. Doğadan bu akıllı almış olan insan, doğru akıllı da almıştır. Yasa, emretme ve yasaklamada kendini gösteren doğru akıl olduğuna göre, doğru akıllı alan yasayı da almıştır; yasa da zaten hukukun ve adaletin kökenidir. Bu durumda hukukun da, adaletin de kökeni, doğru akıldır. Yani nasıl davranılması gerektiğini insana bildiren, kaynağı doğada bulunan akıl. Doğru akıl gibi adalet de herhangi bir yazılı yasa ortaya çıkmadan çok önce vardır. Doğal hukuk anlayışı da burada yatar; hukukun kendisine uyarlanması gereken ilke, bu

---

<sup>21</sup> Cic. **De Leg.** i, vi, 18 – 19.

doğru akıldır. Hukuk normları buradan yola çıkılarak türetilmeli, kişiler eylemlerini bu doğru akıla göre yönlendirmelidir. İnsanlık dünya üzerindeki farklı farklı ülkelerde ya da zamanlarda insanlar tarafından oluşturulmuş yasalara değil, felsefe yardımıyla bilgisine ulaşacağımız evrensel yasaya itaat etmelidir. O halde, Cicero'nun hukuk ve adaletle ilgili görüşleri hep tek bir kaynaktan çıkar: Doğru akıl. Hukukun ilkesi de, kökeni de budur, dolayısıyla doğal hukuk anlayışının temelidir. Adalet ve hukuk Cicero'ya göre doğadan ayrı düşünülemez.

“... Toplumların hem bu hem de bunun gibi diğer hükümler ve yasaklarının insanları doğru olanı yapmaya çağıran ve yanlış yapmaktan döndüren bir gücü vardır, ancak bu güç sadece toplumların ve devletlerin tarihlerinden daha eski olmakla kalmaz, aynı zamanda gökyüzünü ve yeryüzünü gözetip yöneten tanrıyla aynı yaşadadır. Tanrısal düşünce akıl olmaksızın var olamaz, tanrısal akıl da bu doğruyu ve yanlışı buyurmadaki güce sahiptir.”

“... et hoc et alia iussa ac vetita populorum vim habere ad recte facta vocandi et a peccatis avocandi, quae vis non modo senior est quam aetas populorum et civitatum, sed aequalis illius caelum atque terras tuentis et regentis dei, neque enim esse mens divina sine ratione potest, ne ratio divina non hanc vim in rectis, pravisque sancendis habet.”<sup>22</sup>

Kardeşi Quintus da ağabeyine hak vererek, “**Adil ve doğru olan şeyin aynı zamanda ebedi de olduğuna ve yazılı kanunlarla başlayıp sona ermediğine katıldığımı**” söyler<sup>23</sup>.

Cicero'nun yasa anlayışı ile ilgili olarak dikkat etmemiz gereken bir başka nokta da, ilk eserlerinde **lex naturalis** (doğal yasa) ile **lex** (yazılı yasa, kanun) ve **consuetudo** (alışkanlık, gelenek) arasında fark gözetmesidir<sup>24</sup>. Cicero'ya göre **lex** sözcüğü yazılı hale geçerek, emir veya yasak yoluyla dilediğini kanunlaştıran şeydir<sup>25</sup> ve genelde insanların okuması amacıyla yapılır. Consuetudo ise hem, birazı doğadan türetilen, kalanı göreneklerle beslenip güçlenen, hem de tamamıyla doğadan kaynaklandığını gördüğümüz ama göreneklerle kuvvetlenen ilkelerdir. Bu üçü içinde hakiki yasa adını

---

<sup>22</sup> Cic. **De Leg.** ii, iv, 9 – 10.

<sup>23</sup> Cic. **De Leg.** ii, v, 11, 13.

<sup>24</sup> Wood, a.g.e., s. 72.

<sup>25</sup> Cic. **De Leg.** i, vi, 19.

hak eden **lex naturalis**'tir. Bu gelenek görenekler ya da meclisler tarafından çıkarılan yasalar, toplumun yararına olma amacını gerçekleştirmedikleri sürece, yasa adını gerçekten hak etmezler:

“Belirli bir zamandaki ihtiyaçlar gereğince, toplumlar için belirlenmiş çok sayıdaki kural, yasa adını gerçekten öyle olmasından ziyade lütfen almıştır. ... Toplumlara zararlı ve adaletsiz yasalar hazırlayanlar, söz verdikleri ve vaat ettikleri şeylerin aksine davrandıklarından, yasadan başka her şeyi uygulamaya geçirmişlerdir. Buradan da bizzat yasa sözcüğünün tanımını içinde adil ve doğru olanı seçme düşüncesi ile ilkesi barındığı sonucu açıkça ortaya çıkıyor. (...) Madem öyle, çeşitli toplumlardaki bütün o zararlı, yıkım getiren pek çok yasaya ne diyeceksin? Bu yasalar yasa adını, bir grup hırsızın kendi aralarında kurdukları bir meclisten çıkardıkları yasalardan daha fazla hak etmiyorlar. Nasıl ki cahil ve yeteneksiz insanlar iyileştirici ilaçlar yerine öldürücü zehirler yazsalar bunların gerçek hekimlerin yazdığı şeyler olduklarını söyleyemezdiyse, zararlı olmasına rağmen o toplum tarafından kabul görmüş olsa bile, böyle (zararlı, yıkım getiren) bir yasa da yasa değildir. Bu durumda yasa adil ve adaletsiz olan şeyler arasındaki ayrımıdır; bütün şeylerin en eski ve ilk olanına; yani doğaya model oluşturmuştur; insan yapımı, kötülere ceza veren, iyileri ise koruyan ve savunan yasalara önderlik eder.”

“...quae sunt autem varie et ad tempus descriptae populis, favore magis quam re legum nomen tenent... ex quo intellegi par est eos, qui perniciose et iniusta populis iussa descripserint, cum contra fecerint quam polliciti professique sint, quidvis potius tulisse quam leges ; ut perspicuum esse possit in ipso nomine legis interpretando inesse vim et sententiam iussi et veri legendi. (...) Quid, quod mutla perniciose, multa pestifere sciscuntur in populis? quae non magis legis nomen adtingunt, quam si latrones aliquas consessu, suo sanxerint. nam neque medicorum praecepta dici vere possunt, si quae inscii inperitique pro salutaribus mortifera conscripserunt, neque in populo lex, cuiusmodi fuerit illa, etiamsi perniciosum aliquid populus acceperit. ergo est lex iustorum iniustorumque distinctio ad ilam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quae supplicio improbos adficiunt, defendunt ac tuentur bonos.”<sup>26</sup>

Bu metinde, bir kez daha tanık olduğumuz gibi, tanrısal akıl, hakiki yasa, sadece soyut bir norm olmaktan çıkıp olgusal, pozitif bir hukuk kaynağını oluşturmaktadır. Bu buyuran ve yasaklayan tanrısal akıl insanın anlama yetisine içkin olduğundan, **iuris atque iniuriae regula**'dır; yani adaletin ve adaletsizliğin ölçüsü. Başka deyişle, pozitif,

---

<sup>26</sup> Cic. **De Leg.** ii, vi, 11.

olguşal olanın, o sırada varolan hukukun değeriendirilme ölçütü, kıstası, ideal halidir. Demek ki, Platon'un etkisindeki Cicero için **lex**, hem tanrısal doğada soyut olarak mutlakdır, hem de insanın anlama yetisine yerleşmiş olduğu için somutlaşır; bir düzenleyici, norm koyucu olarak pozitif, olguşal hayata bir hukuk kaynağı olarak yön verir. Adil olanın, hakkın ve haksızlığın ölçütü olur<sup>27</sup>.

İnsanlar tarafından yeryüzünde uygulanan yasanın **summa ratio**'da (en yüce akılda) temellendiğini ileri süren Cicero, zamanın, tarihin, her türlü varoluşun öncesinde; devletten, yazılı bütün hukuklardan önce varolan en yüce yasayı hukukun tartışılmaz meşru zemini olarak tanımlamaya çalışmasında bir noktaya dikkat etmek gerekir. Tarihsel açıdan bakıldığında, bu, hukuku olguşallıkta temellendiren, daha sonraki bütün pozitif anlayışlara bir muhalefetin doğal hukukta yerleşmesidir. Çünkü pozitif hukukun olağanüstü hallerdeki bütün uygulamalarında; örneğin darbeler, diktatörlük dönemlerinde; işlevi, düzeni, istikrarı bahane eden istisnai durumlarda, hep pratik kaygılar öne çıkar. Bu durumda doğal, değişmez bir hak kaynağına vurgu çok önemli bir rol oynamaktadır. Ancak aynı tanrısal, doğal ilkeyi temsil etme iddiası, tarihte bütün monarşilerin, zümre hakimiyetinin de meşrulaştırıcı kaynağı olmuştur. Uç bir örnek vermek gerekirse, Şeriat hukukunda en doğrudan ifadesini bulduğu bile söylenebilir bu tanrısal, değişmez hak kaynağının.

Cicero'ya dönersek, o da Platon'un izinden giderek, insan aklının tanrısal, kozmik olandan pay almış olmasını, yasa anlayışının kilit ögesi olarak kullanır.

“...İnsan dediğimiz bu öngörüye sahip, sağduyulu, karmaşık, keskin görüşlü, bellek sahibi, akıl ve fikirle dolu canlı, yüce Tanrı tarafından üstün bir konumda yaratılmıştır. Çünkü dünyevi olarak yaratılan bütün canlı türleri içinde bir tek o akıldan ve düşünceden pay almıştır, diğerlerinin hepsi bundan yoksundur. Hatta bırakın sırf insandakini, bütün gökyüzündeki ve yeryüzündeki akıldan daha tanrısal ne olabilir ki? İşte bu akıl geliştikten ve tamamlandıktan sonra, başlı başına bilgelik adını alır. Bu nedenle hiçbir şey akıldan daha iyi olmadığına ve bu akıl hem tanrıda hem de insanda olduğuna göre, akıl insanın tanrıyla arasındaki köklü bağıdır. Ortak bir özellik olarak

---

<sup>27</sup> Cic. **De Leg.** i, vi, 19.

akla sahip olanların aralarında doğru akıl da ortaktır. Doğru akıl da yasayla özdeş olduğuna göre, insanların tanrılarla yasa bakımından da bağlantılı olduğunu düşünmeliyiz. Dahası, aralarında yasanın ortaklığını barındıranlar adalette de ortaktırlar. Ve aralarında tüm bunların ortak olduğu kişiler aynı devletin vatandaşlarıdır. Bir de aynı otoritelere ve güçlere itaat etmiş olsalar, bu ortaklık nasıl da tam anlamını bulur. Çünkü aslında insanlar göksel krallığa, tanrısal düşünceye, her şeye muktedir tanrıya itaat etmektedir. Bu yüzden, bütün bu dünyayı tanrılarının ve insanların ortak devleti olarak düşünmemiz gerekir.”

“... animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, praeclara quadam condicione generatum esse a supremo deo; solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, cum cetera sint omnia expertia. quid est autem non dicam in homine, sed in omni caelo atque terra ratione divinius? quae cum adolevit atque perfecta est, nominatur rite sapientia. est igitur, quoniam nihil est ratione melius eaque est et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas; inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est; quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est; quibus autem haec sunt inter eos communia, et civitatis eiusdem habendi sunt. si vero isdem imperiis et potestatibus parent, multo iam magis; parent autem huic caelesti descriptioni mentique divinae et praepotenti deo; ut iam universus hic mundus sit una civitas communis deorum atque hominum existimanda.”<sup>28</sup>

**De Legibus**'tan alınan bu paragrafın ışığında hareket edersek, Cicero'nun düşüncelerindeki mantık örgüsünü rahatça görebiliriz. Cicero, insanın, tanrısal akıldan pay almış olduğu için, doğadaki en üstün canlı olduğunu düşünür. İnsan akla, düşünme ve çıkarım yapma yetisine sahip, bellek sahibi tek canlıdır. Onu diğer canlılardan ayıran en önemli ve üstün özellik, akıldır. İnsan akla sahip olmasıyla, tanrılarla arasında köklü bir bağ bulunan tek varlıktır. Aralarında akıl ortaklığı bulunanlar, doğru akla da ortak biçimde sahiptirler, yasa da doğru akıl olduğuna göre doğru aklın ortak olduğu insanlarda yasa da ortaktır, dolayısıyla adalet de. Bundan çıkarılacak sonuç, bütün dünyanın tanrılarının ve insanların ortak devleti olan, tek bir evrensel devletten ibaret olduğudur.

---

<sup>28</sup> Cic. **De Leg.** i, vii, 22 – 23.

Akıl, doğru akıl, yasa ve adalet arasındaki bu ilişki **De Legibus**'un bir başka yerinde bir kez daha karşımıza çıkar:

“Bundan sonra gelen nokta, hepimizin doğa gereği adaleti paylaşmak ve başkalarına aktarmak için yaratılmış olduğumuzdur. Ayrıca şunun anlaşılmasını istiyorum: bütün bu tartışma süresince doğa dediğimde [doğanın bize aşıladığı şeyi] kastediyorum. Ancak kötü alışkanlıkların yol açtığı bozulmalar o kadar büyüktür ki, doğa tarafından bize verilen kıvılcımlar bu bozulmalar yüzünden sönmekte ve onların karşıtı olan hatalar oluşup güçlenmektedir. Ama insanların yargıları bir şekilde doğaya uygun olsaydı, şairin dediği gibi, “insana özgü hiçbir şeyi kendilerine yabancı saymasalardı”<sup>\*</sup> adalet herkes tarafından eşit bir şekilde yaşanırdı. Kendilerine doğa tarafından akıl bahşedilmiş olan kimselere aynı şekilde doğru akıl da bahşedilmiştir. Doğru akıl bahşedilen kimselere yasa da bahşedilmiştir, çünkü yasa emretme ya da yasaklamada kendini gösteren doğru akıldır. Ve eğer yasa bahşedilmişse adalet de bahşedilmiştir. Yani, akıldan pay almış olan herkes adaletten de pay almıştır. Bu yüzden, Sokrates, sık sık yaptığı gibi, adaleti faydacılıktan ayıran kişiyi lanetlerken, son derece haklıdır; çünkü tüm bu karmaşanın çıkış noktası bu ayrımdır.”

“Sequitur igitur ad oarticipandum alium alio coomunicandumque inter omnes ius nos natura esse factos. atque hoc in omni hac disputatione sic intellegi volo, quod dicam naturam ...esse, tantam autem esse corruptelam malae consuetudinis, ut ab ea tamquam igniculi extinguantur a natura dati exorianturque et confirmentur vitia contraria quodsi, quo modo est natura, sic iudicio homines “humani” ut ait poeta “nihil a se alienum putarent”, coleretur ius eaque ab omnibus. quibus enim ratio natura data est, isdem etiam recta ratio data est, ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando ; si lex ius quoque ; et omnibus ratio ; ius igitur datum est omnibus. recteque Socrates exsecrari eum solebat, qui primus utilitatem a iure seiunxisset; id enim querebatur caput esse exitiorum omnium.”<sup>29</sup>”

Cicero Platon'un **Politeia** adlı metninde uzun uzun tartışılan ve kendisinin de **De Re Publica** adlı eserinde yer verdiği, devletin adaletle mi yoksa yararlılık ilkesine göre mi yönetileceği sorununda, Sokrates'ten yani Platon'dan yana tavrını açıkça koyar. Bir devlet adalet olmaksızın yönetilemez. Cicero'ya göre eğer yararlılık her şeyin ölçütü

---

\* Cicero burada, Terentius'un “**homo sum. Humani nil a me alienum puto – İnsanım, insana özgü hiçbir şeyi kendime yabancı saymam**” sözüne gönderme yapmaktadır. Bkz: Terentius, **Heautontimorumenos**, 77.

<sup>29</sup> Cic. **De Leg.** i, xii, 33.

olsaydı, o zaman insanları yanlış yapmaktan, hatta suç işlemekten alıkoyan hiçbir şey kalmazdı. Herkes kendi fayda ve çıkarını düşünür, doğru ya da adil olan diye bir şey olmazdı:

“Eğer adalet yazılı yasalara ve toplumların alışkanlıklarına uymak olsaydı ve eğer aynı kişilerin iddia ettikleri gibi, her şeyin ölçütü faydacılık olsaydı, yapacağı eylemin kendisine fayda sağlayacağını düşünen herhangi bir kimse, eline fırsat geçtiğinde yasaları görmezden gelip ihlal edecektir.”

“Quodsi iustitia est obtemperatio scriptis legibus institutisque populorum et si, ut eidem dicunt, utilitate omnia metienda sunt, negleget leges easque perrumpet, si poterit, is, qui sibi eam rem fructuosam putabit fore.”<sup>30</sup>,”

Adalet ve bütün onurlu şeyler iyi oldukları için istenmelidir, gerçekten de bütün iyi insanlar eşitliğin de, adaletin de bizzat kendisini severler; iyi insanlar kendisinde seviyecek bir yan olmayan şeyi sevme hatasına düşmezler; bu nedenle de adalet sadece kendisi için istenip, kendisi için sahip olunmalıdır. Bu adalet için böyleyse, eşitlik için de böyledir. Bu durumda diğer bütün erdemlere de kendileri için sahip olunmalıdır. Eğer kişi herhangi bir ödül düşünmeden iyilik yapıyor ya da kibar davranıyorsa o zaman o kişi cömert, kendi çıkarlarını düşünmeyen birisidir. Ancak birileri ona bir ödül, karşılık veriyorsa, o zaman kiralık sıfatını hak eder. Cömert ya da kibar kişi, bir şey istendiğinde görev duygusuyla hareket eder, kazanç duygusuyla değil. Bu nedenle eşitlik de ödül ya da bir bedel karşılığında değil, sadece kendisi iyi bir şey olduğu için istenir. Bu durum bütün erdemler için de geçerlidir. Erdemler, kişiye getirdiği kazanç için değil, kendi içindeki iyilikten dolayı sahip olunması, hayatın yönlendiricisi olması gereken değerlerdir<sup>31</sup>.

Erdemin kendisi için değil, getirdiği faydalar için istenmesi gerektiği doğru olsaydı, o zaman varolan tek erdem, çok haklı olarak kötülük denen şey olurdu. Dahası kendi çıkarlarını eylemlerinin biricik ölçütü haline getirenler iyi insanlar değillerdir; bu nedenle de erdemi getirdiği ödüle göre ölçenler kötülükten başka hiçbir erdemin

---

<sup>30</sup> Cic. **De Leg.** i, iv, 43.

<sup>31</sup> Cic. **De Leg.** i, xviii, 48.

varlığına inanmazlar. Kimse, kendisinden başka birinin iyiliği için bir şey yapmazsa, yardımsever insan nerede bulacağız? İnsanlar arkadaşlarını sadece arkadaşları oldukları için sevmese arkadaşlık nerede kalır? İyiliklerin karşılığını veren kimseler karşılık verdikleri kimseleri gerçekten umursamasalardı, minnettarlığın ne anlamı kalırdı? Bütün bunlar insanlık dışı davranışlardır. İnsan iyi şeyleri, erdemleri sadece iyi oldukları için ister, kendisine bir çıkar sağlayacağı için değil. Bu dünyada her şey çıkar ilişkisi değildir. Dostluğu nasıl sadece dostluk için istiyorsak adaleti ve eşitliği de yine kendisi için istemeliyiz. Suç işlemekten adımızı kirletme korkusuyla değil, suçun kendisi kötü bir şey olduğu için uzak durmalıyız<sup>32</sup>.

Cicero, dürüst ve namuslu bir insanın sahip olması gereken bütün bu erdemleri sıralarken, bunun karşıtı olan kusurlara da değinir. Bunlar, açgözlülük, şehvet, korkaklık, aptallık gibi niteliklerdir. Ona göre, hiçbir şey aç gözlülüğten daha tiksindirici, şehvetten daha insanlık dışı, korkaklıktan daha aşağılık, aptallıktan daha alçaltıcı değildir. Yine Stoa düşüncesiyle biçimlenen bu düşüncelerin Hıristiyanlıktaki yedi ölümcül günah anlayışıyla ne derece benzerlik taşıdığı pek dikkatlerden kaçacak gibi değil: Yedi ölümcül günah Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde, özellikle de 6. yüzyılda çok yaygın olan bir inanıştı ve yedi büyük erdemın karşıtıydı. Her ne kadar Yeni Ahit'te sözü edilmese de Katolik Kilisesi tarafından kabul edilmiş olan yedi büyük erdem namus, ölçülülük, yardımseverlik, çalışkanlık, sabır, nezaket ve alçakgönüllülük; onların karşıtı olan yedi ölümcül günah ise şehvet, oburluk, açgözlülük, tembellik, öfke, kıskançlık, kibirdir. Ve görünen o ki Hıristiyan düşüncesindeki bu yedi ölümcül günah düşüncesi, Stoa'nın bir mirasıdır.

Tekrar devletin adaletle mi yoksa çıkarlara göre mi yönetilmesi gerektiği sorununa dönersek, **De Re Publica**'nın ilgili bölümünde Philus, adaletin doğal değil, siyasal olduğunu söyler; çünkü eğer doğal olsaydı, tıpkı sıcak ve soğuk ya da acı ve tatlı gibi, adaletlilik ve adaletsizlik de tüm insanlar için aynı olurdu. Örneğin Roma, sırf kendi zeytin ve şarap üretimi daha fazla olsun diye, Alplerin ötesinde yaşayan halkların

---

<sup>32</sup> Cic. **De Leg.** i, xviii – xix, 48 – 50.



zeytin ve şarap üretmelerini yasaklamıştır. Böyle yaparak ihtiyatlı ama adaletsizce davranmıştır. Buradan yola çıkarak da eşitlik ile bilgeliğin birbirleriyle uyuşan şeyler olmadığı söylenebilir. Aslında kendi fikirlerini değil, adaletsizliğin savunmasını yapanların fikirlerini dile getiren Philus, Lykurgos'un zenginlerin topraklarını ekme işini sanki kölelermiş gibi **plebs**'lere vermesini de eleştirir. Bireysel anlamda da adaletsizlik yapmanın gereklerine değinerek, kusurlu bir malı satmaya çalışan birinin, malı satın alacak kişiye kusurdan bahsetmesi durumunda dürüstçe ama aptalca davranmış olacağını söyler. Ya da batan bir gemiden iki kişinin kurtulması ve sadece bir kişinin sığıacağı bir tahta parçası bulmaları halinde adaletli davranan, diğerinin binmesine izin vererek kendisi ölmeyi göze alacaktır veyahut da kendisi binerek diğer kişiyi ölüme yollayacaktır. Bütün bunlardan ortaya çıkan sonuç, hem devlet bazında hem de bireysel anlamda, hem kendi çıkarlarını kollamak, hem de adaletli davranmak diye bir şey söz konusu olamaz. Doğal adalet ya da doğal yasa diye bir şey yoktur. İnsan da tıpkı diğer canlılar gibi doğası gereği yararlılık tarafından yönetilir. Bu nedenle de adalet diye bir şey söz konusu olamaz, eğer varsa, başkalarının çıkarları uğruna kendi kendimize zarar vermemizi sağladığı için budalalığın daniskası olur. Bunun en iyi örnekleri tarihte, hatta bizzat Roma tarihinde mevcuttur. Roma'nın imparatorluk olmasını sağlayan şey hem insanlara hem de tanrılara karşı yaptığı adaletsizliklerdir. Adaletle yönetme gibi bir siyaset onu tekrar eski günlerine; açlıktan sürünen, yoksul bir kent konumuna geri götürür. Devletteki adalet denen şey zayıflıktan kaynaklanan ve yararlılıktan başka hiçbir şeyi temel almayan, kendini sınırlama amacıyla karşılıklı olarak gerçekleştirilen bir anlaşmadan başka bir şey değildir. Yasaların da kökenleri doğa olsaydı, ülkeden ülkeye değişen, tüm o farklı yasalar, hatta bir ülkede, çeşitli zamanlarda var olan yasalar olmazdı. İyi bir insanın, hatta vatandaşın yasalara itaat etmesi gerekiyorsa, hangi yasalara itaat edecektir acaba? Varolan tüm farklı yasalara mı? Cicero, Philus'un dile getirdiği bu savlara<sup>33</sup> Laelius'un ağızından cevap verirken, bu bölümün girişinde alıntıladığımız, hakiki yasa ile ilgili sözleri söyler. Bu durumda, güçlerini

---

<sup>33</sup> Cic. **De Re Pub.** iii, ix, 16 – xx, 31.

yaptırımlarından aldıkları için pek bir geçerlilikleri olmayan yazılı yasaların değil, tanrısal, hakiki, her yerde ve her zaman var olacak olan ve asıl itaat edilmesi gereken yasanın kökeni doğadır. Doğal hukuk anlayışı buradan hareketle türetilir. Önemli olan yazılı yasaları bu evrensel yasaya uyarlamaktır. Bu arada, Cicero, Roma'nın hem dünyaya hükmetme hem de adil olma taleplerinin bir arada var olamayacağı, Roma'nın da büyümek istiyorsa adaletsizlik yapmak, haksızlıklarda bulunmak zorunda olduğu eleştirisine de, hükmetmenin, yönetmenin farklı biçimleri olduğunu söyleyerek şöyle cevap verir.

“Ancak hükmetmenin ve hizmet etmenin farklı türlerinin ayırdına varmalıyız. Nasıl aklın bedene hükmettiği söyleniyorsa arzulara da aynı şekilde hükmettiği söylenir. Ancak akıl bedene tıpkı bir kralın vatandaşlarına ya da bir ebeveynin çocuklarına hükmettiği gibi, dürtülere ise bir efendinin kölelerine hükmettiği gibi hükmeder; baskı altına alır ve ezer. Kralların, komutanların, devlet memurlarının, senatörlerin, halkların yetkeleri vatandaşlarına, aklın bedene hükmettiği gibi hükmederler.”

“Sed et imperandi et serviendi sunt dissimilitudines cognoscendae. nam ut animus corpori dicitur imperare, dicitur etiam libidini, sed corpori ut rex civibus suis aut parens liberis, libidini autem ut servus dominus, quod eam coerces et frangit, sic regum, sic imperatorum, sic magistratum, sic patrum, sic populorum imperia civibus sociisque praesunt ut corporibus animus, domini autem servos ita fatigant, ut optima pars animi id est sapientia, eiusdem animi vitiosas, imbecillasque partes, ut libidines, ut iracundias, ut perturbationes ceteras...”<sup>34,</sup>

Ancak Cicero hükmetmenin farklı biçimleri olduğunu ve Roma'nın diğer halklara bir babanın evlatlarına hükmettiği gibi hükmettiğini söylese de Philus'un dile getirdiği ve adaletsizlik yapmaksızın bir devletin var olamayacağı, Roma'nın da büyüyüp gelişmesini bu adaletsizliklere borçlu olduğu savlarına tatmin edici bir açıklama getiremez. Bu konuyla ilgili fikirleri halka yararlılık ilkesi çerçevesinde şekillenir. Şöyle ki, devletin bir bütün olarak temelini oluşturan, oluşturması gereken şey topluma yararlılık ilkesidir. Yapılan her girişimin, her eylemin arkasında bu temel ilke yer almalıdır. Bir eylemin toplumun yararına olması, o toplumun iyiliği için olması o

---

<sup>34</sup> Cic. **De Re Pub.** iii, xxv, 37.

eylemi her şekilde meşrulaştırmaya yeter. Başka deyişle, eğer Alplerin ötesinde yaşayan halklara zeytin ve şarap üretimini yasaklamak Roma devletinin çıkarınsa, bu çıkar yönetim altındaki bütün halkların da çıkarıdır. Aynı şekilde, Roma'nın başka halkları ve ülkeleri yönetimi altına alması da, o diğer devletlerin yararındır, çünkü Roma tarafından hakkaniyetle yönetileceklerdir, bu durumda o halkları ele geçirmek için yapılan eylemler de meşruiyet kazanır. Keza kölelik de bu yararlılık ilkesi altında meşrulaşır ve böylece her türlü eylemin yararlılık açısından değerlendirilmesi, bu yararlılığın da Roma İmparatorluğu'nun hakkaniyeti, kudreti gibi biraz Cicero'cu bir tavırla sergilenişi, ünlü hatibin adaletle ilgili düşüncelerindeki bir tutarsızlığı bize gösterir.

Cicero tüm insanlığın asıl itaat etmesi gereken, tüm devletlerden ve yasalardan daha önce var olan, dünyanın ve evrenin yaratıcısı ve hakimi Tanrı'yla birlikte var olmuş olan doğal, evrensel yasayı adalet anlayışının temeline koyması ve yazılı yasaları ülkeden ülkeye, hatta nesilden nesile değişen, bu nedenle de geçerliliği olmayan şeyler ilan etmesi, kişiyi suç işlemekten alıkoyması gereken şey ile ilgili görüşlerini de ilginç bir hale getiriyor. Cicero'ya göre insanı suç işlemekten, birisine zarar vermektense ya da haksızlık yapmaktan (burada hak deyince Cicero'nun anladığı şeyin henüz açıklığa kavuşmadığını ve modern insanın anladığı anlamda hakka pek benzemediğini belirtmeliyiz) caydırması gereken merci, bu aynı zamanda Tanrı'nın doğru aklı olan evrensel yasa ve onu bize aşıladığı adalet duygusudur. Bu durumda suç ve ceza ile ilgili görüşleri de oldukça ilginç ve, bize bu konuda yazılmış belki de en yetkin roman olan **Suç ve Ceza**'yla çeşitli paralellikler kurmaya fırsat verecek bir niteliğe bürünüyor. Burada ortaya çıkan dikkat çekici bir başka nokta da, bu doğru aklın, insanı doğru yapmaya teşvik edip hata yapmaktan döndüren, herhangi bir eylem karşısında nasıl davranacağını kendisine söyleyen bir üst bilinç hali olarak, vicdan ile ne derece örtüştüğüdür. Gerçekten de hukuku, yaptırımını olan yasalardan sıyrılıp, ideal bir durum olarak ele alırsak, vicdan en temel kavram olup çıkıyor. Ceza korkusunun olmadığı yerde kişiyi bağlayıcı kılan şey vicdandır (**conscientia**), doğru olanı yapmaya yönlendiren, yanlış yapmasına izin vermeyen, verdiği takdirde de yakasını bırakmayan

vicdanın bu evrensel, doğal akılla olan benzerliğinin dikkat çekici olduğunu söyleyebiliriz. Zaten Cicero da bu konuda şöyle der:

“... Gerçekten de insanlık suçlarının ya da tanrılara saygısızlığın kefareti yoktur. Bu nedenle bu suçları işleyenler mahkemeler tarafından cezalandırılmazlar (çünkü bir zamanlar mahkeme diye bir şey yoktu, bugün ise pek çok yerde hala yok, olan yerlerde de sık sık yanlış kararlar alınıyor). Furia’lar\*, bu kişileri takip edip onların başlarına musallat olurlar; hem de masallarda anlatıldığı gibi yanan meşalelerle değil\*\*, vicdan azabının acısı ve suçluluk duygusundan kaynaklanan ıstırapla.”

“at vero scelerum in homines atque in deos impietatum nulla expiatio est. itaque poenas luunt non tam iudiciis (quae quondam nusquam erant, hodie multifariam nulla sunt, ubi sunt, tamen persaepe falsa sunt), set ut eos agitent insectenturque furiae non ardentibus taedis, sicut in fabulis, sed angore conscientiae fraudisque cruciati.”<sup>35</sup>

Suç ve ceza ile ilgili görüşlerine gelince, öncelikle sözü Cicero’ya bırakalım.

“Eğer insanları haksızlık yapmaktan alıkoymasına gereken şey doğa değil de ceza olsaydı, ceza korkusu ortadan kalkınca ahlaksızları rahatsız edecek ne kalırdı ki? ... Eğer insanı haksız ve suçla dolu bir yaşam sürdürmekten eylemin adı oluşu değil de, ceza, suç korkusu alıkoysaydı, kimseye adaletsiz denemezdi, ahlaksız kişilere daha çok tedbirsiz denirdi. Bunun da ötesinde iyi insanlar olmayı erdem duygusuyla değil kazanç ve kar duygusuyla isteyen bizler iyi değil, kurnaz kimseler olurduk. Hakim ve tanık hariç, hiç kimseden korkmayan biri, karanlıkta ne yapacaktır? Issız bir yerde pek çok altını olan ve soyabileceği yalnız, güçsüz bir adamla karşılaştığında ne olacak? Doğası gereği adil ve iyi olan bizim adamımız bu adamla konuşup, ona yardım edecek ve onu yola çıkaracaktır. Hiçbir zaman bir başkası için bir şey yapmamış ve her şeyi kendisine ne kadar fayda getirdiğiyle ölçmüş olan kişi ise – sanırım onun ne yapacağı apaçık ortada. Bu kişi o adamın canına kastettiğini ve altınlarını çaldığını inkar edecek olsa bunu, yaptığı şeyi doğa gereği adı bir şey olarak gördüğünden değil, suç işlediği ortaya çıkmasın, yani başı belaya girmesin diye yapacaktır. Ah ne saygın bir davranış, sadece bir filozofun değil, sıradan bir çiftçinin bile yüzünü kızartır.”

“Quodsi poena, si metus supplici, non ipsa turpitudine deterret ab iniuriosa facinerosaque vits, nemo es iniustus, aut incauti potius habendi sunt inprobi ;

---

\* Furia’lar, Erinys’lerin Yunancadaki karşılıklarıdır.

\*\* Aiskhylos’un **Eumenides** adlı eserine gönderme yapmaktadır.

<sup>35</sup> Cic. **De Leg.** i, xiv, 40.

tum autem , qui non ipso honesto movemur ut boni viri simus, sed utilitate aliqua atque fructu, callidi sumus, non boni ; nam quid faciet is homo in tenebris, qui nihil timet nisi testem et iudicem? quid in deserto quo loco nactus, quem multo auro spoliare possit, inbecillum atque solum? noster quidem hic natura iustus vir ac bonus etiam conloquetur, iuvabit, in viam deducet ; is vero, qui nihil alterius causa facit et metitur suis commodis omnia, videtis, credo, quid sit acturus ; quodsi negabit se illi vitam erepturum et aurum ablaturum, numquam ob eam causam negabit, quod id natura turpe iudicet, sed quod metuat, ne emanet, id est ne malum habeat. o rem dignam, in qua non modo docti, sed etiam agrestes erubescant.<sup>36</sup>

Cicero bir kez daha açık bir şekilde yazılı yasalar ve insan alışkanlıklarıyla oluşmuş bir takım yazılı olmayan uygulamalara, herhangi bir ülkede herhangi bir zamanda yürürlükte olan yasalara, yani pozitif hukuka oldukça hararetli bir şekilde karşı çıkıyor. Önemli olan kişinin kötü bir eylemde bulunmaktan ceza korkusuyla değil, kendi vicdanı, bilinci nedeniyle, yanlış olduğu için geri durmasıdır. Yoksa eğer insanı suç işlemekten alıkoyan şey yasalar, yaptırım, ceza korkusu olursa, bu korkunun olmadığı yerde Cicero'nun da haklı olarak belirttiği gibi, kişi her türlü suçu işlemekten korkmayacak, onu rahatsız eden şey bir başkasına zarar verdiği gerçeği değil, geride kendisini ele verebilecek herhangi bir iz bırakıp bırakmadığı olacaktır. Cicero'nun bu örnekleri bize, kendisinden yaklaşık 1700 yıl sonra yaşamış olan, sadece Rusya'nın değil, tüm dünya edebiyatının belki de en önemli ismi Dostoyevski'nin başyapıtı **Suç ve Ceza**'yı hatırlatır. **Suç ve Ceza** da aynı adı gibi suç, ceza, kefaret gibi kavramları müthiş bir gerçeklik ve incelikle irdeler. Bilindiği gibi roman kahramanı Raskolnikov insanın vicdanının sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği, suçu haklı çıkaracak herhangi bir sebebin olup olamayacağı, insanın kendince kötü addettiği, hatta dünyaya zararı dokunduğunu düşündüğü birini öldürünce suçluluk duyup duymayacağı üzerine deyim yerindeyse bir deney yapar. Aslında yaptığı insan üzerine bir deneydir. Raskolnikov kafasında tüm bu sorular, kişilik yarılmasının uç sınırlarında gezinirken düşündüğünü eyleme geçirir ve yaşlı tefeci kadını baltayla öldürür, tabi bu arada hiçbir suçu olmayan kız kardeşini de. Bundan sonra roman, suçun ortaya çıkıp çıkmayacağı, çıkmadığı

---

<sup>36</sup> Cic. **De Leg.** xiv, 40 – 41.

takdirde Raskolnikov'un bunu nereye kadar saklayabileceği gerilimi üzerine devam eder. Raskolnikov karakterinin psikolojik boyutunu, her ne kadar roman için çok önemli olsa da, bir kenara bırakarak sadece konu üzerine odaklanırsak, Dostoyevski'nin de bariz bir şekilde aradığı şey doğal hukuktur. Yasaların, hukukun nasıl olması gerektiği, yaptırımın etkili olup olmadığı, vicdanın ne derece etkili olduğu ya da insanın ona ne derece arkasını dönebileceği gibi sorulara cevap arıyordur. Sonunda Raskolnikov psikolojik durumunun da elvermemesi sonucu suçunu itiraf eder, Sibirya'da cezasını da çeker çünkü daha fazla taşıyamamıştır suçunun bedelini. Dostoyevski'nin ağırlıklı olarak Hıristiyan inancıyla şekillenen düşüncesi Cicero'nunkinden farklı değildir: İnsanı suçtan alıkoyan yasalar, yaptırımlar değil, kendi bilinci, vicdanı olmalıdır. Bu durumda tabi ki yaptırımlara sahip yasaların aslında pek de bir etkileri yoktur insan üzerinde. Cicero'nun kulak vermemizi söylediği o evrensel, tanrısal akıl, Dostoyevski'de vicdana dönüşmüştür. Tabi ki Dostoyevski ve Cicero arasında ciddi farklılıklar vardır, en başta zaman farkı, dolayısıyla ele alınan konulardaki derinlik farkı. Cicero suçu bir olgu olarak ele alır, onun için insan sadece idealize edilmiş haliyle vardır; oysa Rus romancı deyim yerindeyse gelmiş geçmiş en iyi psikanalistlerdendir ve insan psikolojisi eserlerinde oldukça önemli bir yer tutar. İşin ahlaksal yanından çok psikolojik, duygusal, vicdani boyutuyla ilgilenir, onun romanlarında insan çok daha gerçekçi bir biçimde, kendisini insan yapan zaafı, hataları, sosyal, ekonomik boyutuyla ele alınır. Her ne kadar Raskolnikov kötünün, yanlışın ve genelin inançlarıyla biçimlenmesi düşüncesine şiddetle karşı çıksa ve çoğunluktan daha akıllı olan azınlığın çoğunluğun yerine hareket etme hakkı olduğunu savunsa da, sonunda o da yaratıcısıyla aynı düşünceyi paylaşır. İnsan ruhu aşırı uçlardaki deneyimleri kaldıramaz. Vicdan her insanın sahip olduğu ve arkasını dönüp gidemeyeceği bir duygu, belki de bir bilinç halidir. Ve Raskolnikov'a suçunu itiraf ettiren ceza korkusu, yasanın yaptırımı değil, kendi vicdanıdır. Gerçi Macar edebiyat eleştirmeni ve roman teorisyeni Georg Lukacs Rus Edebiyatıyla ilgili incelemesinin Dostoyevski ile ilgili bölümünde<sup>37</sup> Raskolnikov'un, roman boyunca bir

---

<sup>37</sup> Georg Lukacs, **Russische Revolution, Russische Literatur**, s. 147.

oraya bir buraya savrulup durduğu düşüncelerinin Dostoyevski'nin yapmak istediğinden çok daha derin olduğunu, deyim yerindeyse Raskolnikov'un Dostoyevski'nin elinden kaçtığını, bu yüzden de romanın sonunun zorlama, bütüne uymayan bir son olduğunu söyler.

Dostoyevski'nin Hıristiyan öğreti ışığında şekillenen doğal hukuk anlayışıyla Cicero'nun ondan çok çok önce ortaya koyduğu doğal hukuk düşüncesi arasındaki bu benzerlik, Cicero'nun ağırlıklı olarak Stoa düşüncesi ışığında şekillenen doğal hukuk anlayışının Hıristiyan doğal hukuk anlayışını ne derece etkilediğinin de canlı bir kanıtıdır.

Peki, Cicero yazılı yasalara pek önem vermezken ve asıl bu yüce, doğal yasaya itaat edilmesi gerektiğini düşünürken, insanlara örneğin Roma'da o an yürürlükte olan yasalara uymamalarını mı salık veriyor? Tabi ki hayır. O halde, bu noktayı göz önünde tutarak, Cicero'nun en ideal devlet olarak gördüğü Roma devletine ve onun yasalarına bir pay çıkaracağı, Roma yasalarını bu en yüce yasaya en uygun yasalar olarak meşrulaştırmaya çalışacağı sonucunu çıkarmak pek de zor görünmüyor. Gerçekten de Cicero'nun hukuk felsefesine ilişkin bütün yazıları, **lex naturae**'a, yani doğanın yasasına tekabül eden, adil bir hukuk devleti modeli çizmeye çalışır. Ancak, yukarıda da belirttiğim gibi, bu devlet Platon'da olduğu gibi, ideal bir kurgu değildir<sup>38</sup>. Doğa yasasına uygun olan şey, devlet, toplum gibi doğanın ortaya koyduğu şey ile de uyum içinde olmalıdır. Öyleyse, tarihselleşmiş belli bir devlet, aynı zamanda genel, soyut devlet özünün tezahürü olarak anlaşılmalıdır. Anımsanacak olursa, bu da Stoa felsefesinin temel düşüncelerinden biriydi. Bu tarihselleşerek somutlaşmış ideal yasalara sahip ideal devlet Roma'dır. Cicero **De Legibus** eserinin ikinci ve üçüncü kitaplarını ideal yasaları belirlemeye ayırır. İkinci kitapta dinle alakalı yasalar, üçüncü kitapta da **magistratus**'larla alakalı yasalar ortaya koyar. İkinci kitapta belirlediği dinle ilgili yasalar ve ortaya koyduğu dini sistem Numa Yasaları'ndan ya da atalarının alışkanlıklarında zaten varolandan pek de farklı değildir. Quintus'un bu söylediğine

---

<sup>38</sup> Platon, **Pol.** 592.

karşılık olarak Cicero, bir önceki devlet üzerine yazdığı eserde (**De Re Publica**) Scipio'nun Roma devletinin tarihteki en iyi örnek, en ideal devlet olduğuna dair gayet ikna edici kanıtlar ortaya koyduğunu, bu durumda da ideal devletin yasalarının da devletin karakterine uyması gerektiğini söyler<sup>39</sup>. Yani, en iyi ve ideal devlet Roma olduğuna göre, en ideal yasalar da onun yasaları olacaktır. Cicero tarafından dile getirilen tüm hükümler, eğer o sırada Roma'nın yazılı yasalarında var değilse ya da hiç varolmamışsa, mutlaka atalarının alışkanlıklarında varolmuştur. Cicero'nun başından beri yasanın, adaletin ölçüsü olduğunu söylediği doğaya en uygun yasalar Roma yasalarıdır. Ünlü hatip daha önce kendince idealleştirdiği devletin şimdi de yasalarını idealleştirmeye ve hep sözünü ettiği, o erdem mükemmelleşmiş hali olan doğru akla uygun olduklarını ispatlamaya çalışmaktadır. Bu çaba, hem doğal hukuku pozitif hukukla, hem de felsefeyi hukukla birleştirme çabası olarak da okunabilir. Zaten bunu da, konuşmalarında hukukun her aşamasını Roma hukukuna (**ius civile**) karşılık gelecek şekilde ele alacağını belirterek önceden ortaya koymuştur. Örneğin cenazeler ve ölü gömme ritüelleri ile ilgili ortaya koyduğu yasalar zaten 12 Levha Kanunları'nda mevcuttur ve bu düzenlemeler yasanın ölçütü olan doğayla uyum içindedir. Diğer yasalar ise alışkanlıklarında mevcuttur<sup>40</sup>. Atticus, Cicero'nun bu sözleri üzerine "**Gaudeo nostra iura ad naturam accommodari maiorumque sapientia admodum delector - kanunlarımızın doğaya uygun olmalarına sevindim ve atalarımızın bilgeliği de beni son derece memnun etti**" der<sup>41</sup>.

Üçüncü kitabında anlattığı, **magistratus**'larla ilgili yasalar da neredeyse birebir Roma'da varolan yasalardır. Bu yasalardan bir kaç örnek vermek gerekirse: Şehirlerden, geleneksel oyunlardan sorumlu **aedilis**'ler olacak, vatandaşların ailelerini, yaşlarını ve diğer özelliklerini kayıt altına alacak **ensor**'lar olacak; sivil davalara bakıp cezalara karar verecek **praetor**'lar olacak. Hiç kimse bir göreve aradan on yıllık bir süre geçmedikçe ikinci bir kez seçilemeyecek; eğer bir savaş ya da benzeri bir olağanüstü durum varsa bir kişi normalde iki **consul**'e ait olan görevi altı aydan fazla olmamak

---

<sup>39</sup> Cic. **De Leg.** ii x, 23.

<sup>40</sup> Cic. **De Leg.** ii, xxiv, 61.

<sup>41</sup> Cic. **De Leg.** ii, xxiv – xxv, 61 – 62.



koşuluyla tek başına yürütebilecek. ... **Plebs**'lerin kendilerini şiddetten korumak için seçecekleri on yetkili, onların **tribunus**'ları olacak, **plebs**'lerin de katılımıyla alınan kararlar bağlayıcı olacaktır; tüm **magistratus**'lar kehanette bulunma ve yargılama hakkına sahip olacaklar. Burada tekrar Quintus araya girerek, bütün bu yasaların Roma yasalarıyla neredeyse aynı olduğunu, sadece birkaç yenilik getirdiğini söyler. Cicero da ona hak vererek, en bilge ve en dengeli sistemin zaten ataları tarafından bulunduğunu, kendisinin sadece anayasaya girmesi gereken birkaç yenilik getirdiğini söyler<sup>42</sup>.

İkinci kitapta ise Cicero ideal devletin sahip olması gereken ideal dini yasalara değinir. Bu dini yasalar kısaca şöyledir. Tanrılara saflıkla, temizlikle yaklaşılabilecek; devlet tarafından resmen tanınmayan tanrılara kimse inanmayacak, herkes ataları tarafından tapımları bugüne dek aktarılan tanrılara tapacak; Lar için şehirlerde tapınaklar yapılacak; ataların ve ailelerin tapım ritüelleri korunacak; sadece gökyüzünde ikamet eden tanrılara değil, sonradan gökyüzüne yükseltelen, Hercules, Aesculapius, Castor gibi kahramanlara da ve aynı zamanda onlar sayesinde gökyüzüne yükselişin mümkün olduğu Zeka, Erdem, Dindarlık gibi özelliklere de tapılacak; ... kutsal bir şeyi çalmak, ebeveyn öldürmeye eşit bir suç sayılacak; yalan yere tanıklığın cezası tanrılar tarafından yıkım getirilmesi olacak. Cicero'nun doğal, tanrısal, evrensel yasaya uygun olduğunu düşündüğü bu yasalarda, ilk bölümde belirttiğimiz erken dönem tanrısal yasaların büyük etkisini görmek mümkün. Örneğin, ebeveynleri öldürmenin ve kutsal bir şeyler çalmanın cezasının çok büyük olması, ataların ve ailelerin tapım biçimlerinin korunması, yalan yere tanıklık etmenin cezasının tanrılardan yıkım getirmesi gibi yasalar bu kutsal dönemden kalmadırlar. Üstelik tam da bu yasaları sayarken Quintus araya girerek bunların Numa Yasaları'ndan ya da atalarının geleneklerinden pek de farklı olmadıklarını söyler, böylece biz de tanrısal yasaların devlet dini içindeki önemli yerini bir kez daha görürüz. Ardından Cicero ölü gömme ritüellerinin önemlerinden bahseder ve bunlarla ilgili yasalarını açıklar. Bunlar da Themis kültürüne ait uygulamaların ne kadar uzun süre etkisini sürdürdüğünün göstergesidir.

---

<sup>42</sup> Cic. **De Leg.** iii, v, 12.

Böylece Cicero kendi ağzından, tanrısal, evrensel, ebedi yasanın ve doğaya uygun yasaların Roma'nın ya yazılı yasalarında ya da atalarından geçen alışkanlıklarında bulunduğunu, yani Roma'nın en ideal yasalara sahip, en ideal devlet olduğunu dile getirmiş olur. Eski Stoa da ideal devlet konusunu tartışmış, ancak bu okulun tartışması, tıpkı Platon'un ki gibi, salt teorik düzlemde kalmış, Cicero'nunki gibi pratik bir amaca (Roma ve Cumhuriyet rejiminin yüceltilmesine) hizmet edememiştir.

Tarihçi Polybios da, Roma devletinin bu anlamda doğa yasasına uygun olduğunu söyler\*. **Historiai** isimli eserinde nasıl Roma'nın o kadar kısa bir sürede bir dünya imparatorluğu olma aşamasına geldiğini anlatırken Roma'nın siyasal örgütlenmesini, anayasasını ele alıp bu iki unsurun Roma'da ne kadar mükemmel olduğunu ispatlamaya çalışır. Roma doğal bir şekilde büyümüş devletin en kusursuz örneğidir, ne iç ne de dış etkiler bu doğal büyümeyi bozabilmişlerdir. Aynı düşünce çizgisini izleyen Cicero'ya göre de, doğaya uygun olan şey Roma devletinde kendini bütün açıklığıyla gösterir. Cicero, Platon gibi devleti akla bağlamak, onun değişmez, mutlak özünü tanımlamak ister, ama ona göre, devletin belli bir toplulukta (Roma'da) nasıl biçimlendiğini ve yapılandığını da göstermek gerekir. Roma öyle rastlantısal, tarihsel bir örnek, ya da soyut bir devlet değil; doğanın kusursuzluğa ulaşmış, tamamlanmış halidir; ebedi olması gereken devlet modelidir, çünkü var oluşunu doğa yasasına borçludur. Cicero ebedi Roma biçimindeki eski dinsel tanımı, mutlak, ebedi doğa yasası ve bu yasayı özünde yansıtan Roma devleti anlayışında temellendirmeye çalışır. Hakiki devlet denince akla hep Roma gelecektir. İdeal devlet olarak Roma, Cicero'nun devlet anlayışında daha net olarak incelenecektir. Ancak devlet anlayışından önce, bu anlayışın kaynağını, insana bakış açısını değerlendirmek gerekir.

---

\* Aslen Yunanlı olan Polybios, İÖ 168'de Roma İmparatorluğuna karşı Makedonya'nın yanında savaşan Akhaia birliğine katılmış, Roma bu savaştan üstün çıkınca esir olarak Roma'ya getirilmişti. Ancak gördükleri karşısında Roma'ya büyük bir hayranlık beslemiş, bilgi ve görgüsüyle de kısa sürede Romalıların saygısını kazanarak esirden çok misafir gibi yaşamaya başlamıştır. Öğretmenliğini yaptığı Scipio Aemilianus ile birlikte 3. Kartaca Savaşı'na bizzat tanık olma şansına erişerek, sonradan Roma'nın İÖ 218 – 146 yılları arasındaki dönemini anlatan **Historiai** isimli bir tarih eseri kaleme almıştır. Bkz: Ağaoğulları – Köker, **İmp. Tan. Dev.** s. 27 – 28.

## 4.2. Doğadaki En Üstün Varlık Olarak İnsan

Cicero'nun insan ve insan doğası ile ilgili görüşleri, bizi onun, doğal hukuk anlayışının önemli bir parçasını oluşturan devlet anlayışına götürecektir. Ancak Neal Wood'a göre bu konudaki görüşleri sistematik bir analiz sunmaktan uzaktır<sup>43</sup>. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Cicero'ya göre, insan Tanrı tarafından diğer bütün canlılardan daha üstün bir konumda yaratılmıştır. Bu üstünlüğün başlıca sebepleri akıl (**ratio**), ruh (**animus**) ve erdemdir (**virtus**). Bu üç özellik insanı sadece doğadaki diğer canlılardan üstün kılmakla kalmaz, onun tanrıyla ortak bağlarını da meydana getirir. **Ratio** insanı diğer canlılardan ayıran ve üstün kılan özelliklerin başında gelir. Evrensel **logos**'un bir parçası, tanrıdan alınan bir paydır, bu nedenle de her insanda mevcuttur. Cicero aklın tüm insanlardaki ortaklığıyla ilgili şöyle söyler:

“... Bu nedenle de bizi vahşi hayvanlardan üstün kılan, onun sayesinde çıkarsama yapabildiğimiz, bir düşünceyi kanıtlarla ispatlayabildiğimiz veya çürütebildiğimiz, bir şeyler üretebildiğimiz ve sonuca ulaştırabildiğimiz akıl kesinlikle ortak bir şeydir, her ne kadar öğrendiği şeyler değişse de öğrenebilme yeteneği hep aynıdır. Çünkü bu şeyler duyular tarafından da algılanır ve duyuları harekete geçiren, her insanda aynı şekilde hareket eder. Ayrıca az önce bahsettiğim, aklımıza önceden işlenmiş olan zekanın o ilk kırıntıları da aynı şekilde herkesin aklına işlenmiştir. Düşüncenin aracısı olan konuşma da seçilen sözcükler açısından, insandan insana değişiklik gösterse de ifade edilenler birbirleriyle uyumludur.”

“... itaque, quaecumque est hominis definitio, una in omnis valet; quod, argumenti satis est nullam dissimilitudinem esse in genere; quae si esset, non una omnis definitio contineret; etenim ratio, qua una praestamus beluis, per quam coniectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus, certe est communis, doctrina differens, discendi quidem facultate par. nam et sensibus eadem omnia comprehenduntur, et ea, quae movent sensus, itidem movent omnium, quaeque in animis inprimuntur, de quibus ante dixi, inchoatae intelligentiae, similiter in omnibus inprimuntur, interpretsque mentis oratio verbis discrepat sententiis congruens<sup>44</sup>.”

---

<sup>43</sup> Wood, a.g.e., s. 79.

<sup>44</sup> Cic. **De Leg.** i, x, 29 – 30.

Cicero'ya göre nasıl ki devlet işlerinde yasal statülerdeki ayrımlar aile kan bağlarına dayanılarak yapılıyorsa, evrende de işler aynı şekilde, sadece daha geniş bir ölçekte yürümektedir ve insanlar tanrılara kan bağı ve soy bakımından bağlıdır. Örneğin, her insanda varolan akıl, ölümsüz tanrıların insanlara verdiği ilahi bir armağandır, dolayısıyla insanlar ilahi akla sahip olmakla tanrılar ile arasında bağ olan yegane türdür. Evet, evrensel logos'tan pay almış her insanda akıl vardır, ama önemli olan bu akli kullanmaktır, bu da **virtus**'u hayatının yönlendiricisi yapmak, tutku ve hırslardan arınmak, belli bir bilgi ve kavrayış yeteneğine sahip olmak, doğa, insan ve siyasal olaylarla ilgili net ve aşkın görüşe sahip olmak demektir. Böyle bir şey de çok fazla insana nasip olmaz, dolayısıyla sahip olduğu bu akli herkes gerektiği gibi kullanamaz.

Cicero'ya göre, akıl insanda üç temel işleve sahiptir. Birincisi, akıl yürütmeyi ve bilgi edinmeyi sağlar, ikincisi, aileden topluma kadar farklı toplulukların barış içinde yaşamasını; üçüncüsü de insanın ahlaksal erdeme sahip bir varlık olmasını sağlar<sup>45</sup>.

Aklın kullanılmasına bağıntılı olan **virtus** ise yine tanrılarla insanlar arasında ortak olan, insanı doğadaki diğer canlılardan üstün kılan bir özelliktir. En yalın haliyle erdem diye çevrilebilecek **virtus**, Cicero'ya göre, aslında en mükemmel haline ulaşan doğadır. Buradan hareketle, en yüce iyinin doğaya uygun yaşamak olduğuna inanan bir okulun, Stoa'nın düşüncelerinin izlekçisi olan Cicero, erdemi de yaşamın yönlendiricisi, hayat gemisinin kaptanı yapar. Ona göre, erdem sayesinde insan hayatını nasıl yaşayacağını öğrenir ve erdemi hayatın dümenine geçirerek asıl mutluluğa ulaşır. Cicero **virtus**'la ilgili olarak şöyle söyler:

“Erdem de aynı şekilde hem insanda hem de tanrıda vardır, başka da hiçbir türde yoktur. Ayrıca erdem mükemmelleşip en üst noktasına ulaşmış doğadan başka bir şey değildir, bu yüzden, insanla tanrı birbirlerine benzerler. Durum böyle olduğuna göre, hangi bağ bundan daha özel ve daha malum olabilir? Bu nedenle (aralarındaki ilişkinin özel olması nedeniyle) doğa insanların rahat etmeleri ve kullanmaları için meydana getirdiği şeyleri öyle cömertçe sunmuştur ki, o meydana getirdiği şeyler bize şans eseri ortaya çıkmış gibi değil de amaçlı bir şekilde armağan edilmiş gibi görünür...”

---

<sup>45</sup> Wood, a.g.e., s. 81.

“Tam vero virtus eadem in homine ac deo est neque alio ullo in genere praeterea; est autem virtus nihil aliud nisi perfecta et ad summum perducta natura; est igitur homini cum deo similitudo. quod cum ita sit, quae tandem esse potest propior certiorve cognatio? itaque ad hominum commoditates et usus tantam rerum ubertatem natura largita est, ut ea, quae gignuntur donata consulto nobis, non furtiuto nata videantur...”<sup>46</sup>

Erdem bir attı ya da ağaçta da olsa kişisel fikirlere değil doğaya dayanır, yani özü doğadadır. Bu konuyla alakalı olarak Cicero “**est enim virtus perfecta ratio, quod certe in natura est; igitur omnis honestas eodem modo - Erdem mükemmelleşmiş akıldır ve kesinlikle doğada bulunur, bu nedenle onurlu olan her şey, aynı şekilde doğa kaynaklıdır**” der<sup>47</sup>.

Erdem doğadan türetiliyorsa, onurlu ve onursuz eylemlerin de kökenleri doğadadır. Karakteri doğaya dayanarak yargılamak, karakterden kaynaklanan erdemlilik ve ahlaksızlığı ise başka bir ölçüte dayandırarak yargılamak, aykırı bir davranış olur. Övgüye değer olanı iyi diye nitelendirmek için, içinde övgüyü hak eden bir şey olmalıdır, çünkü iyilik düşüncelerimizle şekillenen akıl gereği değil, doğanın bize bahşettiği akıl gereği iyidir. İyi ve kötü doğa ölçüt alınarak değerlendirildikleri ve doğal ilkeler oldukları için, onurlu ve alçakça davranışlar da, aynı şekilde birbirinden ayrılmalı ve bunu yaparken doğa temel alınmalıdır.

İnsana tanrılar tarafından **virtus** bahşedilmiştir ama sadece **virtus**'a sahip olmak önemli değildir; önemli olan **virtus**'u nasıl kullandığımızdır. Cicero Yunanlı'yı Romalı'dan ayıran yararçı yanı bir kez daha gözler önüne sererken, önemli olanın erdemi kullanmak olduğuna ilişkin görüşünü şöyle dile getirir:

“İşlerlik kazandırmadığımız sürece, bir çeşit sanatmış gibi erdeme sahip olmak yetmez. Sanatı kullanmasak bile onun bilgisine sahip olduğumuz için ona da sahibiz demektir, ama erdemin varolması onun işlerlik kazanması şarttır ve erdemin en asil işleyişi, devlet yönetimidir.”

---

<sup>46</sup> Cic. **De Leg.** i, viii, 25.

<sup>47</sup> Cic. **De Leg.** i, xvi, 45.

“Nec vero habere virtutem satis est quasi artem aliquam, nisi utare; etsi ars quidem , cum ea non utare, scientia tamen ipsa teneri potest, virtus in usu sui tota posita est ; usus autem eius est maximus civitatis gubernatio”<sup>48</sup>.

Bu paragrafta da görüldüğü gibi, Cicero tam bir Romalı gibi düşünmekte ve Yunan dünyası tarafından ortaya atılan görüş ve düşünceleri pratik hayata geçirmeyi, somut bir temele oturtmayı planlamaktadır. Yunan dünyasında olduğu gibi, erdemi büyütüp abartmak, yaşamdaki en büyük amaç olarak görmek, anlamsızdır. Erdemin asıl değeri onu nasıl kullandığımızda yatar ve en asil kullanımı da devlettir. Cicero'nun erdeme bu türden yaklaşımı, Stoa'nın insanların devlet yönetiminde görev alması gerektiğine ilişkin öğretilerini anlamlandırmaktadır. Stoa bu yanıyla, Roma'da tanınmış bir başka felsefi okul olan Epikuros'la taban tabana zıttır. Epikuros'a göre devlet yönetiminde yer almak, insan ruhunu bir zindana kapatmaktır<sup>49</sup>. Cicero ise bu görüşe şiddetle karşı çıkmaktadır; bu karşı çıkışını, **De Re Publica** eserinin başlangıcında, devlet görevlerinde yer alma konusunu tartışıp Epikuros'çuların savlarına karşı çıktığı satırlarda görebiliriz.

**Virtus**'tan başka insanı hayvanlar dünyasından ayıran ve tanrılarla arasında bir kan bağı kuran üçüncü şey **animus**, yani buradaki anlamıyla ruhtur. Gökyüzündeki sürekli hareketlilik ve değişimlerden sonra insan soyunun tohumunun atılması için uygun zaman gelmiştir. Bu tohumlar yeryüzüne saçılıp ekildikten sonra ilahi bir hediye olan ruh bahşedilmiştir onlara. İnsanı meydana getiren diğer her şey kırılğan, ölümlü olduğu halde, ruhu tanrı tarafından meydana getirildiğinden göksel varlıklar ile insanlar arasında kan bağı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ya da belki onlara ortak atalarımız diyebiliriz. Bu nedenle, bütün o çok çeşitli canlılar içinde, insan hariç hiçbir varlık tanrı bilgisine sahip değildir. Ayrıca insanların içinde de her ne kadar ne tür bir tanrı olduğunu bilmesede tanrıya inanmayacak bir ırk yoktur. Bu nedenle de gayet açıktır ki

---

<sup>48</sup> Cic. **De Re Pub.** i, ii, 2.

<sup>49</sup> Epikuros, Frag. 58.

insan tanrıyı bilir çünkü bu sayede bir bakıma kendi meydana geldiği kaynağı bilir ve hatırlar<sup>50</sup>.

İnsana bahşedilen şeyler bununla da sınırlı değildir. Kendimizi ifade etmemizi sağlayan ilahi konuşma yetisi de bir armağandır bize. Bundan başka doğa, insanın habercisi ve hizmetçisi olması için duyular da bahşetmiştir. Ayrıca pek çok şeyin anlamını da muğlak ve pek belirgin olmayacak şekilde ortaya koymuştur ki bu sayede bilgi ortaya çıkabilsin. Bütün bunlardan başka doğa insana, zekasına en uygun beden biçimini vermiştir. Diğer bütün canlılar yere doğru eğilmişken insan dik durabilen ve ilk yuvası olan gökyüzüne doğru uzanan tek varlıktır. Yüz ve gözler gibi uzuvlar da bütün duygu ve duyuları ile karakterini yansıtmaması bakımından sadece insana özgü olan diğer armağanlardır.

Bütün bunlar tüm insanlarda ortak olan şeylerdi ancak, insanlarda ortak olan şeyler yalnızca iyi şeyler değildir. İnsanoğlunun birbirine benzerliği iyi kadar kötüye olan eğilimlerinde de ortaya çıkar. Bu kötülerin başında haz (**voluptas**) gelir. Haz kolayca ulaşılabilen ve insanı mutlu eden bir şeydir ve Stoa düşüncesi gereği uzak durulmalıdır. İnsan yaşamını, hazlara, tutkulara göre değil, erdeme göre yaşamalı, tutkulardan uzak durmalıdır; bedeni akıl yönetmelidir. Hazlarının, yani bedensel zevklerinin kölesi olmuş bir insan iyi bir insan olamaz ve böyle biri, Scipio'nun rüyasında gördüğü, adaletli kişilerin ruhlarının ölümden sonra gideceği o ölümsüz mekana kabul edilemez. Akıl ve erdem insan vücudunu yönetmesi gereken iki temel öğedir. Bunun dışında herhangi bir şeye, özellikle de geçici, dünyevi hırslara, zevklere kendilerini kaptıranlar için mutluluk diye bir şey söz konusu olamaz. Ölümden korkmak da yine bir yanlış kanı sonucu oluşmuş, gereksiz bir korkudur<sup>51</sup> ve yine Stoa felsefesine ait olan bir düşünce olup Epikuros okulunda da mevcuttur. Stoa ölümden korkmamayı ilke edinir çünkü ölüm her şeyin sonu değil, aksine insanoğlundaki tek ölümsüz yan olan ruhun, bedeninin boyunduruğundan kurtulup özgürlüğe, ölümsüz yaşama geçişidir. Bu yüzden ölüme korkulacak ya da kaçılacak bir şey olarak değil, aksine yeni bir hayata

---

<sup>50</sup> Cic. **De Leg.** i, viii, 24 – 25.

<sup>51</sup> Cic. **De Leg.** i, xi, 31.

kapı olarak bakılmalıdır. Epikürosçu düşünceye göre ise ölüm her şeyin sonu, beden de ruhun da yok oluşudur. Ancak zaten ölüm anıyla birlikte her şey o anda sona erdiği için ölümden korkmak ya da kaçmak Epikürosçular'a göre de saçma bir davranıştır. Her ne kadar ölümden korkmamak iki okulda da varolan bir şey olsa da bunun sebepleri, iki düşünce akımının birbirlerine taban tabana zıt olduğu noktalardan bir diğeridir\*. Yine aynı sebepten, kaçılması gereken bir şeymiş gibi görünürken aslında çok değerli olan şeylerden biri acıdır. Bundan başka ahlaken değerli biri olmak ile şöhretli olmak arasındaki benzerlik nedeniyle çoğu zaman toplum tarafından tanınan insanların ahlaklı ve mutlu, tanınmayanların ise acınacak durumda olarak algılanması da insanlığın içine düştüğü yanlışlardan biridir. Bu hatalar da yukarıda bahsettiği iyilikler kadar insanlar arasında ortak olan şeylerdir.

Bütün bunlardan çıkarılacak sonuç tüm insanların bir bütünlük içinde birbirlerine bağlı oldukları, insanları daha iyi yapan şeyin doğru yaşamının kuralları olmasıdır<sup>52</sup>. Aslında tek bir evrensel devletin vatandaşı olan insanoğlu, doğası gereği bir arada yaşamaya meğillidir. Bu bir arada yaşamının sebebi doğa kaynaklı bir zayıflık değildir çünkü insan ne yalnız ne de asosyal bir varlıktır<sup>53</sup>. Neal Wood'a göre, Cicero'nun insanların tek bir evrensel devletin vatandaşı olduğu düşüncesi, daha sonraki insanlığın ortaklığı, ya da Hıristiyanlık anlayışındaki gibi insanların kardeşliği düşüncesine benzediği anlamına gelmez. Cicero'nun **humanitas** anlayışının, evrensel bir sevgi ya da insanlık fikrini ima eden bir insana özgü olanla insancılığı birleştiren bir şey olduğu tartışılmıştır ama bazı akademisyenler ünlü hatibin, ikisi de Stoa kökenli olan **humanitas** ve **societas generis humani** (insan topluluğu) anlayışının, evrensel bir sevgi ve anlayış için duyulan bir histen ziyade, daha çok ortak bir kültür, çıkarların ortaklığı, aynı değerlerin paylaşılması düşüncesi ile bağlantılı olduğu sonucuna varmışlardır. İnsanların dayanışması, Cicero için başkalarına karşı duyulan bir sempati ya da

---

\* İmparatorluk Stoa'sının en önemli temsilcilerinden biri olan Seneca ölümden korkulmaması gerektiği yönündeki fikirlerini pratik hayata da taşımış, ölüm anı geldiğinde bunu alçakgönüllülikle kabullenerek bileklerini kesmek suretiyle kendi yaşamına son vererek, savunduğu düşünceye sadık kalmıştır.

<sup>52</sup> Cic. **De Leg.** i, xi, 31 – 32.

<sup>53</sup> Cic. **De Re Pub.** i, xxv, 39.



merhamet değil, yurttaşlardan oluşan bir topluluktaki ortak çıkarları ya da ilişkileri ifade eden bir kavramdır<sup>54</sup>.

Tekrar insanı insan yapan özelliklere dönersek, insanoğlu tanrılar ve doğa tarafından kendisine verilmiş olan bu hediyelerle donatılmıştır ve tüm insanlıkta mevcut olan özelliklere sahip olduğu için de, doğası gereği bir arada yaşamaya, topluluklar meydana getirmeye elverişlidir. Bu da devletin oluşumunun temelidir. Şimdi de Cicero'nun devlet anlayışına, ideal devlet ile ilgili görüşlerine ve bunların doğal hukukla olan bağına değinmek gerekir.

### 4.3. İdeal Devlet Anlayışı

Devlet “halkın işi”, “halka ait şey” demektir\*. Ama bir halk gelişigüzel şekilde bir araya getirilmiş insanların birleşmesi değil de, hukuku tanıyan, kabul eden ve ortak yarar paydası altında birleşmiş bir kalabalığın; çoğunluğun bir araya gelmesidir. Bu birleşmenin ilk nedeni zayıflık değil insanların doğal olarak bir arada olmaya (**congregatio**) eğilimli olmalarıdır, çünkü bu tür, yani insan türü tek başına yaşayan bir tür değildir<sup>55</sup>. Demek ki her ne kadar insanlar zaten bir arada olmaya doğal gereği eğilimliyseler de, asıl hukuku tanımak, kabul etmektir devleti kurucu neden. Yani yasa, hukuk temelinde oluşturulan bir uzlaşım (consensus). **Consensus** dışında Cicero'nun devlet anlayışı için vazgeçilmez olan iki unsur daha vardır: **Consilium** ve **regere**. **Consilium** bir araya gelerek münazara etme, tartışma, karar alma anlamlarına gelir. Her devlet eğer tarih sahnesinde kalıcı olmak istiyorsa **consilium** ile yönetilmelidir. **Regere** fiili de önderlik etmek, yöneltmek, yönetmek, kontrol altına almak demektir. Devletin ne şekilde yönetilmesi gerektiği Cicero için önemli bir problemdir, zaten **De Re Publica** eserinde de bu konuyu tartışır. Ancak **De Re Publica** da aynen **De Legibus** gibi, Platon'un soyut bir devleti aramasıyla yetinmez, soyut ideal devletin bu dünyadaki tezahürünü bulmaya çalışır; yani Roma'yı. Cicero bu metinde de Roma düzenini en iyi

---

<sup>54</sup> Wood, a.g.e., s. 79.

\* Devlet sözcüğü Latince'de **res publica** ile karşlanır. **Res publica** halka ait şey, iş demektir.

<sup>55</sup> Cic. **De Re Pub.** i, xxv, 39.

ve ideal düzen, Roma anayasasını da en ideal anayasa olarak meşrulaştırma yollarını arar.

Devlet kendi kendini gerçekleştirmez. Doğuşu ve devamı için erdemli ve çok akıllı, mükemmel insanlara ihtiyaç vardır. Bunlar kararlarıyla, aklın buyruğunu pratik, olgusal hayata aktarırlar.

“Öyleyse, demin de açıkladığım gibi, bu tür bir çoğunluğun biraraya gelmesiyle oluşan her halk ve halkın bir araya toplanmasıyla oluşan her kent ve, demin de dediğim gibi, halkın kurduğu her devlet kalıcı olmak istiyorsa, belli bir otoriteye göre (**consilium**) yönetilmelidir. Bu otorite, her şeyden önce, daima devletin kuruluş amacını gözetmelidir. Sonra, bu otorite ya tek bir adama ya seçilmiş kişilere bırakılmalıdır, ya da bütün vatandaşlar tarafından üstlenilmelidir. Bütün yönetimin tek kişinin eline bırakıldığında, yönetimi devralan kişiye kral denir, bu tarz yönetim biçimine de krallık. Seçilmiş kişilerin eline bırakıldığında, o zaman bu devletin aristokratlar tarafından idare edildiğini söyleriz. Her şeyin halkın elinde olduğu devlet ise, halk devleti olarak adlandırılır. Öyleyse, demin de açıkladığım gibi, bu tür bir çoğunluğun biraraya gelmesiyle oluşan her halk ve halkın bir araya toplanmasıyla oluşan her kent ve, demin de dediğim gibi, halkın kurduğu her devlet kalıcı olmak istiyorsa, belli bir otoriteye göre (**consilium**) yönetilmelidir. Bu otorite, her şeyden önce, daima devletin kuruluş amacını gözetmelidir. Sonra, bu otorite ya tek bir adama ya seçilmiş kişilere bırakılmalıdır, ya da bütün vatandaşlar tarafından üstlenilmelidir. Bütün yönetimin tek kişinin eline bırakıldığında, yönetimi devralan kişiye kral denir, bu tarz yönetim biçimine de krallık. Seçilmiş kişilerin eline bırakıldığında, o zaman bu devletin aristokratlar tarafından idare edildiğini söyleriz. Her şeyin halkın elinde olduğu devlet ise, halk devleti olarak adlandırılır.”

“Omnis ergo polulus, qui est talis coetus multitudinis, qualem exposui, omnis civitas, quae est constitutio populi, omnis res publica, quae ut dixi, populi res est consilio quodam regenda est, ut diuturna sit. id autem consilium primum semper ad eam causam referendum est, quae causa genuit civitatem. deinde aut uni tribuendum est aut delectis quibusdam aut suspiciendum est multitudini atque omnibus. quare cum penes unum est omnium summa rerum, regem illum unum vocamus et regnum eius rei publicae statum. cum autem est penes delectos, tum illa civitas optimatium arbitrio regi dicitur. illa autem est civitas popularis (sic enim appellant) in qua in populo sunt omnia.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Cic. **De Re Pub.** i, xxvi, 41 – 42.

Scipio'nun ağızından konuşan Cicero, üç yönetim biçiminden bahsediyor; monarşi, oligarşi, demokrasi. Krallık tarafından temsil edilen monarşi, toplumun seçilmiş kişilerinden oluşan aristokratların yönetimi olan oligarşi ve bütün iplerin halkın, halk tabakasının elinde olduğu ve **civitas popularis** yani halkın devleti dediği yönetim biçimi de demokrasidir. Cicero bu üç yönetim biçimini ortaya koyup belirledikten sonra bu üçünden hangisinin en ideal, en iyi olduğunu incelemeye başlayacak ve her bir yönetimin kötü yanlarına ve kötüye kullanıldıkları takdirde neye dönüşeceklerine değinmeye çalışacaktır. Ancak bir alttaki paragraftan anlaşıldığı gibi Cicero bu üç yönetim biçiminden hiçbirini benimsemez. Sadece bir tanesi diğerlerine göre daha tercih edilebilir olandır ve illa üçünden birini seçmek durumunda kalsa seçecektir bu yönetim şeklini. Yoksa bu üç rejimin de dezavantajı vardır. Ardından bu dezavantajların neler olduğuna değinir:

“Krallık yönetiminde halk ortak adalet ve yargıdan epeyce yoksun kalır; aristokrasi yönetiminde, halk bütün ortak kararların ve yönetimin dışında bırakıldığından, özgürlükten payına düşeni gerektiği gibi alamaz; her şey halkın elinde olduğunda ise, her ne kadar bu yönetim biçimi adil ve ılımlı görünüyorsa da, mevkiler arasında hiçbir farklılık olamayacağından, buradaki eşitlik hakkaniyetli olmayacaktır. Bu nedenle, Perslerin en adil ve en bilge kralı olan Cyrus'u bile getirip halkın başına (önceden de belirttiğim gibi, halk demek devlet demek) kral yaparsanız, yine de, bana göre, her şeyin tek adamın isteğine ve emrine bırakıldığı bu yönetim biçimi en arzu edilen biçim olmazdı. Aynı şekilde, şimdilerde bizim tebamız olan Massilyalılar her ne kadar toplumun ileri gelen seçkin aristokratları tarafından soylu bir adalet anlayışıyla yönetiliyor olsalar da, halkın yaşadığı koşullara baktığınızda köle oldukları o kadar açık ki. Yine aynı şekilde, bir zamanlar Atina, Areopagos meclisinin yetkilerini kısıtlayıp toplumu sadece halkın eylemlerine ve kararlarına göre yönettiğinde, mevkiler arasında hiçbir fark kalmadığından, devlet devlet olmaktan çıkmıştı.”

*Sed in regnis nimis expertes sunt ceteri communis iuris et consilii, et in optimatum dominatu vix particeps libertatis potest esse multitudo, cum omni consilio communi ac potestate careat, et cum omnia per populum geruntur quamvis iustum atque moderatam, tamen ipsa aequabilitas est iniqua, cum habet nullos gradus dignitatis. itaque si Cyrus ille Perses iustissimus fuit sapientissimumque rex, tamen mihi populi res (ea enim est, ut dixi antea, publica) non maxime expetenda fuisse illa videtur, cum regetur unius nutu ac modo. si Massilienses, nostri clientes, per delectos et princeps cives summa iustitia reguntur, inest tamen in ea condicione populi similitudo*

quaedam servitutis. si Athenienses quibusdam temporibus sublato Areopago nihil nisi populi scitis ac decretis agebant, quoniam distinctos dignitatis gradus non habebant, non tenebat ornatum suum civitas.”<sup>57</sup>

Cicero Scipio'nun ağzından, bu üç rejimin de kendilerince kötü yanlarını örneklerle böyle özetler. Krallık yönetiminde yani monarşide halk tek kişinin karar ve emirlerine bağlı olacağından, aristokrasi yönetiminde yani oligarşide, yönetim sadece seçkin kişilerin eline geçeceğinden ve dolayısıyla halkın büyük çoğunluğu yönetimin dışında kalacağından, halkın yönetimi dediği demokraside ise hiyerarşik farkların ortadan kalkmasına bağlı olarak, herkesin konum ve mevki açısından eşit olması adaletsizlik yaratacağından, bunların üçü de kötü rejimlerdir. Burada, özellikle demokrasinin herkesi konum ve mevki olarak bir tutmasına bağlı olarak tercih edilen bir yönetim biçimi olmamasının üzerinde durmak gerekir. Bu noktada, Cicero'nun **De Officiis** adlı eserine başvurmalıyız. Cicero bu eserinde, doğal adaletin gerektirdiği ahlaki sorumlulukları toplamda dört ana göreve indirger: Başkalarına sebepsiz yere fiziksel zararlar vermemek, özel ve kamusal mülkiyete saygı göstermek, söz verdiğimiz yükümlülükleri yerine getirmek, başkalarına değerlerine göre nazik ve cömert olmak<sup>58</sup>. Her şahıs bu görevleri yerine getirmeye doğa yasası gereği yükümlüdür. Ama herkesin yükümlülüğü değerine bağlı olarak değişkenlik gösterir. Doğal adalet ve doğa yasası gereği yerine getirilmesi gereken yükümlülükler bazı kişilere karşı, diğerlerinden çok daha fazladır. Bu yüzden, bazı kişiler diğerlerinden çok daha değerlidir. Yani Cicero'nun bakış açısından, insanlara verilmesi gereken değer ya da önem farklılıkları toplumdaki statülerine göre belirlenir. Bir soylunun hayatı, malı mülkü, ona ya da onun tarafından verilen sözler ve onun göstermesi veya ona gösterilmesi gereken cömertlik, sıradan bir işçiye ya da çiftçiye oranla çok daha değerlidir ve daha öncelikli olmalıdır.

Bir anlaşmazlık doğduğunda, soylu olan, üstünlüğü sebebiyle, bir köylüye göre daha fazla talepte bulunma hakkına sahiptir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Cicero'nun doğal adalet ve doğa yasasının ahlaki emirleri ile ilgili görüşleri, alttan alta kendini belli

---

<sup>57</sup> Cic. **De Re Pub.** i, xxvii, 43.

<sup>58</sup> Cic. **De Off.** i, v, 15 – vii, 20; vii, 23.

eden bir aristokratik yana sahiptir, Neal Wood'un adlandırmasıyla<sup>59</sup>, orantılı eşitlik ilkesine dayanmaktadır. Doğum ve zenginlik bakımından üstün olana daha fazla, alt seviyede olana ise daha az şey borçlanılır. Toplumda statü gereği eşit olmaması gereken kimseler vardır, bu nedenle de demokrasi hiç de tercih edilebilir bir yönetim şekli değildir. Cicero'nun sürekli altını çizdiği ve bir devlette olmazsa olmaz olarak gördüğü eşitlik ve adaletin nasıl bir eşitlik, adalet olduğu sorusu da böylece yanıtlanmış olur.

Bu üç yönetimin her birinin çok yakınında kendinin oldukça yozlaşmış biçimi durmaktadır. Kyros gibi bir örneğin hemen yanı başında Phalaris gibi biri vardır\*. Mükemmel Massilya yönetimi ise Otuzlar Meclisi ile yan yanadır. Yunan demokrasisi ise ayaktakımının çılgınlık ve özgürlüğüne dönüşmüştür. Bu üç rejimin, çok yakınında duran diğer yozlaşmış hallerine dönüşmemesi için, bilge insanlar bu değişimlere yol açan nedenlerin çok iyi ayırında olmalıydılar ki, belirtileri gördükleri anda gerekli önlemleri alabilsinler. Bu tarz yozlaşmalara meyilli olmaları yüzünden, Cicero bu üç yönetim şeklinin hiçbirini, zorunlu olmadığı sürece onaylamamakta, hepsinin bir tür ılımlı karışımı olan dördüncü tür bir yönetim biçimi ileri sürmektedir<sup>60</sup>.

Scipio'nun ağzından konuşan Cicero, ille de seçmek zorunda kalsa, hangisini seçmeyi tercih edeceği sorulduğunda, ilkin krallığı seçeceğini söylese de, derin düşündüğünde, böyle bir seçimde epeyce zorlanacağını da belirtir. Çünkü krallığın kendilerinin bilip tanıdığı bir yönetim biçimi olmasının yanında, aristokrasi bilgeliğiyle, halk yönetimi ise özgürlükleri ile çekicidir. Krallık düşüncesinin kendisini bu kadar çekmesinin kökenini, istisnasız herkesin inandığı, tanrıların ve insanların kralı Iuppiter düşüncesinde yatmakta olduğunu söyler. Ancak, kendilerinin sadece kulaktan dolma duydukları şeyleri bizzat gözleriyle görmüş kimselere kulak vermekte fayda olduğunu düşünür. Ona göre, bu insanlar, **“her şeyin doğasını araştırırken bu dünyanın akıl tarafından [yönetildiğini] idrak etmiş”** kimselerdir<sup>61</sup>. Çünkü akıl her zaman baskın bir

---

<sup>59</sup> Wood, a.g.e., s. 76.

\* Phalaris Sicilya'daki Agrigentum kentinde, İÖ. 6. yüzyılda hüküm süren ve aşırı zalimliğiyle ün salmış bir tirandır.

<sup>60</sup> Cic. **De Re Pub.** i, xxiv, 45.

<sup>61</sup> Cic. **De Re Pub.** i, xxxvi, 56.

güçtür ve ruhun tutkularını dizginler. Dolayısıyla, akıl, mantık her zaman beden hakimi olmalıdır. Öfke, hırs, ihtiras kişinin arınması gereken duygulardır. Bunlar, Cicero'nun Stoa felsefesiyle biçimlenen, ruh dinginliği ve akıl üzerine görüşleridir. Akıl ile ilgili bu örnekleri vermesinin nedeni, bu özelliklere sahip tek bir kişinin devleti yönetmesinin en iyi şey olacağını ispatlayarak Laelius'un biraz önce kendisine sorduğu üç yönetim biçiminden birini seçmek zorunda kalsa hangisini seçeceği sorusunun cevabını vermektir. Tek kişinin yönetimi her zaman çoğunluğun yönetiminden iyidir; tabii bu tek kişi devleti yönetmek için gerekli niteliklere sahipse. Bu nitelikler, akıllı ve erdemi hayatının yönlendiricisi yapmak, her zaman vatandaşlarının ve devletinin çıkarlarını düşünmek, aç gözlülük, para veya mevki hırsı gibi geçici ve aşağılık şeylerden uzak durmak gibi ilkelere sahiptir. Bütün bu ilkelere sahip olan ve bu ilkelere göre yaşayarak halkına da örnek olan, ama her şeyden önemlisi adaletli olan kişi pekala bir kral olabilir ve bu yönetim şekli diğerlerine göre daha tercih edilebilir. Ama krallık ismini duyduklarında Romalıları irkiltten ve onlarda bu kadar nefret uyandıran sebep, son kralları Tarquinius Superbus'un acımasız ve kibirli yönetimidir<sup>62</sup>. Oysa, bütün krallar Romulus gibi olsaydı, krallık hiç de öyle nefret edilen bir yönetim olmazdı. Bir kralın aslında yurttaşlarının refahını düşünen, adeta bir baba gibi onlara bakan, adaletli bir insan olması lazımdır, ama neredeyse her zaman ve her yerde krallık, kötü biçimi olan tiranlığa dönüşmeye meyleder. Kısaca, kral yukarıda sözü edilen niteliklere sahip olduğu sürece, krallık bu üç yönetim şeklinden en tercih edilebilir olanıdır.

Her üç yönetim biçiminin, kendi yakınındaki yozlaşmış biçimine dönüşmeye meyilli olması, Platon'un da değindiği, yönetimlerin dönüşümü durumuyla ilgilidir. Yönetimlerin dönüşümü kısaca şöyle özetlenebilir: Krallık rejimi kendisinden memnun olmayan halk ya da aristokratlar tarafından devrilir, yerine ya aristokratik yönetim ya da halk yönetimi kurulur. Aristokratik yönetim kurulursa, bu yönetim de belli kıstaslara uymayacağından halk tarafından devrilir, bu kez halk yönetimi kurulur. Halk yönetimi de özgürlüğün tadını aldıktan sonra aşırıya kaçıp çığırından çıkmış bir kalabalığa

---

<sup>62</sup> Cic. **De Re Pub.** i, xl, 62.

dönüşeceğiinden, bu kargaşayı kontrol altına almak için yine halk kendi arasından birini yönetici olarak seçmek durumunda kalır; yani, yeniden başa döner ve tek kişinin yönetim biçimi olan krallığa dönüşür. Böylece sürekli bir döngü içinde, yönetim biçimleri birbirine dönüp durur. İnsan, yönetimlerin hangi şartlar altında bir diğerine dönüşeceğini bilse de ve bu şartların ortaya çıktığı anı fark edip dönüşümü engellese de, yönetim biçimlerinin belli özelliklerinde aşırıya kaçıldığı takdirde, bunların birbirine dönüşmesine engel olamaz<sup>63</sup>. Bu noktada Cicero bu üç yönetim biçiminin sadece iyi yönlerini barındıran dördüncü bir yönetim biçiminden yana tavrını alır ve döngüye yol açan olumsuz özelliklerin ortadan kaldırılmasını öngörür.

Cicero, üç yönetimin karışımı olan ve krallığa da tercih edilebilir görünen bu dördüncü yönetim biçimini şöyle açıklar: Bu yönetim biçimine sahip bir devlette, hem her şeyden üstün ve krallığa ait bir öge olmalı, hem de belli başlı konularda alınacak kimi kararlar seçilmiş kişilere, kimi kararlar da halka bırakılmalıdır<sup>64</sup>. Böyle bir devlet yönetiminde, tüm yurttaşlar yönetimin bir aşamasında pay sahibi olacağından ve herkesin konumu baştan belirlilik kazanacağından, hiçbir değişime ya da devrime maruz kalınmayacaktır. Çünkü **“bir devlette, haklar, görevler, yetkiler hem hakimlerin yeterince kudrete, hem önde gelen vatandaşların aldıkları kararlar yeterli otoriteye, hem de vatandaşların yeterince özgürlüğe sahip olabilecekleri şekilde adil dağılmıyorsa, o devletin devrimlerden korunması mümkün değildir – nisi aequabilis haec in civitate compensatio sit et iuris et officii et muneris, ut et potestatis satis in magistratibus et auctoritas in principum consilio et libertatis in populo sit, non posse hunc incommutabilem rei publicae conservari statum.**<sup>65”</sup>

Cicero'nun orantılı eşitlik anlayışındaki ısrarı burada belirginlik kazanmaktadır. Çünkü, herkesin yönetimde pay sahibi olması, devleti sürekli devrim ve değişimlerden koruyacak bir yoldur. Evet, Roma, daha önce de belirttiğimiz gibi, özellikle Cumhuriyet devrinde, **patricius**'lar ve **plebs**'ler arasındaki mücadeleden epey bir yorgun düşmüş, bu

---

<sup>63</sup> Cic. **De Re Pub.** ii, xxv, 45.

<sup>64</sup> Cic. **De Re Pub.** i, xlv, 69.

<sup>65</sup> Cic. **De Re Pub.** ii, xxxiii, 57 – 58.

sınıf çatışmaları Cumhuriyet devri Roma'sının siyasal ve sosyal yaşamının ayrılmaz bir parçası olmuştu. Cicero'nun aklında da haliyle devleti bu tarz devrimlerden, çalkantılardan korumak ön plandadır; herkesin yönetimden bir pay almasını isterken, halka da bir bakıma sus payı vermektedir. Çünkü herkes kendi konumunda olduğu sürece, ortada değişim, devrim gibi durum kalmaz. Herkesin kendi konumunda olması demek, aynı orantılı eşitlik düşüncesindeki gibi, sınıf ve konum olarak soyluların yüksek kademelerde yer alması, halkın ise daha alt kademelerde yer alması demektir. Metin boyunca çoğu zaman sıradan halktan bahsederken hep avam, ayaktakımı, güruh, kalabalık gibi sözcükleri kullanması Cicero'nun çiftçi, işçi gibi sıradan insana bakış açısını, dolayısıyla ideal devletin yönetiminde bu insanlara, sadece bir sus payı olarak sınırlı katılım öngördüğünü de göstermektedir. Kısacası, Cicero'nun adalet anlayışı, sınıfsal bakış açısıyla ve kaygılarıyla belirlenir.

Cicero devleti tanımlarken, yukarıda da değindiğimiz gibi, çoğunluğun yararı ilkesini gözetir ve 12 Levha Yasaları'nda yer alan "**salus populi suprema lex est**" (halkın selameti en yüce yasadır) cümlesine sürekli atıf yapar. Yasamacıların ve iktidar gücünü elinde bulunduranların kararları halkın yararı ilkesine göre biçimlenmelidir. Devlete yararlı olan, halka yararlı olacaktır; çünkü zaten tanrısal yasa bu en yüce doğal hakkı; halka yararlı olmayı gerektirir. İşgalcilik, topraklarına toprak katma siyaseti ve girilen savaşlar da, halka yararlılık ilkesi çerçevesinde değerlendirilir. Cicero, devletin kendini koruyabilmek adına haksızlık etmesine, adaletsiz davranmasına karşı olsa da ünlü hatibin haksızlık ya da adaletsizlik anlayışı, görüldüğü gibi, günümüz insanının haksızlık veya adaleti algılayışından farklıdır. Örneğin o, köleliğin bir haksızlık belirtisi olmadığını, aksine boyun eğdirilen eyaletlerin çıkarına olduğunu, çünkü Roma'ya boyun eğerek köleleştirilen eyaletlere barış geldiğini düşünür.

Neal Wood'a göre, Cicero'nun adaletsizlik ile ilgili görüşlerine ilişkin söylenecek şeylerin başında doğal adalet ilkelerinin hiçbirinin özel mülkiyet, mülkiyetten kaynaklanan farklılıklar ve ayrıcalıklar konusundaki devasa eşitsizlikler üzerine kurulu toplumuna tehlike teşkil etmediği gelir. Ortaya koyduğu tüm ilkeler bu özel mülkiyet ve eşitsizlik toplumunu devam ettirecek türdedir. Bu ilkeler konuşma,



düşünme ve toplanma gibi temel özgürlükler üzerine bir şey de söylemezler. Aksine, varlıklı hakim sınıfın üstünlüğünün kalıcı olduğu, hiyerarşik ve otoriter bir politik ve sosyal sistem kurmak isteyen bir muhafazakardan beklenecek niteliktedir. Cicero'nun okuyucusu birkaç varlıklı sınıfla sınırlıdır, hiçbir zaman kitlelere hitap etmez. Aslında Cicero'nun yazılarını hızla dağılmakta olan varlıklı hakim sınıfın ruhlarını yüceltmek, onlara ahlaki bir cesaret vermek, canlandırmak ve bir araya getirmek için kaleme almıştır. Amacı yaşadıkları çalkantılarda onlara teselli vermek, onları ortalığı kasıp kavuran sosyal reformların korkunç etkilerine ve kişisel olarak ölçüsüzce ilerleyip gelişmenin tehlikelerine karşı uyarmaktır. Cicero'ya göre Roma sadece o zamana kadar bilinen tüm dünyayı değil, aynı zamanda doğa alemi de keşfetmiştir. Cicero'nun evrensel yasanın özünü Roma hakim sınıfının ahlaki değerleriyle bağdaştırması tüm kozmosu Romalılaştırdığı şeklinde de yorumlanmıştır<sup>66</sup>.

Tekrar genelin yararı konusuna dönersek, **consilium**'u belirleyen şey maddi yaşamın doğal hak ilkeleri değil, devletin doğal amacıdır. Bu da yararın hem halk hem de devlet için aynı olması demektir. Bu bağlamda, özel mülkiyet kavrayışı önemli bir yer tutar. Bildiğimiz gibi Platon, Aristoteles gibi düşünürler ortak mülkiyet talebini ortaya atmışlar, hem Stoa hem de Kynikler bütün mülkün ortak olduğunu savunmuşlardır<sup>67</sup>. Mülkiyeti yaratan insan yapımı yasalardır.

Cicero ise bu konuda farklı düşünüyor gibidir. Cicero kendisi de mülklerden oldukça gelir sağlayan biri olarak, her canlıya doğa tarafından kendi kendini korumak ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin gereksinimlerini karşılamak için yiyecek ve barınak sağlama güdüsü verildiğini düşünmektedir. Yani, mülkiyetin tek elde toplanması insanın doğası gereğidir. Cicero Stoahıların, yeryüzünün bahsettiği tüm ürünlerin insanın kullanması için yaratıldığı düşüncesini paylaşmaktadır. Doğa, insanlara yarattıkları üzerinde ortak bir kullanım hakkı tanımıştır, ama her bireyin tek tek hem kendisi hem de ailesi için bu yaratımlardan kendisine pay ayırması da doğaldır. Böylece, Cicero'nun, devletin ortaya çıkmasından çok önceleri, hatta zamanın başlangıcından itibaren,

---

<sup>66</sup> Wood, a.g.e., s. 76 – 77.

<sup>67</sup> Platon, **Phaedrus**, 279c, Aristoteles, **Eth. Nik.**, 1159b.

insanlar tarafından ortak mülkiyet ve özel mülkiyet diye bir ayırım yapıldığı düşüncesinde olduğunu da görürüz. Her ne kadar Cicero insanlarda doğa gereği bir mülkiyet sahibi olmaya eğilim olduğunu ve bu eğilimin devletin taleplerinden daha önce geldiğini düşünse de, mülkiyetin doğal bir hak olduğunu da söylemez. Ona göre özel mülkiyet, doğa gereği olmaktan çok, karşılıklı anlaşma ve uzlaşma sonucu oluşmuştur, tıpkı Yurttaş Hukuku gibi, doğal hukuk da özel mülkiyet hakkını korur. Yurttaş hukukunun ötesinde, doğa yasası da kişinin kendisine ait olanı korumasını ve hak iddia etmesini güvence altına alır<sup>68</sup>. Herkes payına düşeni elinde tutmalıdır, birileri kalkıp da bu paydan bir şeyler koparmak isterse, toplumun hukuk düzeni zedelenir. Toprağın doğurduğu her şey, insanlar kullansın diye yaratılmış olduğundan, insanlar ise insan uğruna birbirlerine faydalı olmak için var olduklarından, doğayı önder olarak izlememiz gerekir. Ortak yararı merkez almalı, görevler buna göre bölüştürülmeli, vererek ve alarak, emek, sanat ve güçle toplumları sağlam temellere oturtmalıyız<sup>69</sup>. Burada Cicero'nun bir anlamda farklı bir doğa anlayışını da işin içine kattığını görüyoruz. Sofistlerden söz ederken, doğal yasa ile insan eliyle yapılan yasanın birbirine karşıt iki şey olduğunu, bir kutup oluşturduklarını söylemiştik\*. Doğaya göre olan ile yasaya göre olan ayırımını aşmaya çalışan Cicero, yararlılık ilkesini gözeterek (yararlılık doğru aklın gereğidir, akıl da zaten doğa yasasıdır) mülkiyeti meşrulaştırmaktadır. **Naturam ducem sequi**, yani doğayı kılavuz alıp izlemek, ortak mülkiyetin var olduğu söylenen doğal duruma dönmek değil, genelin yararını kollamak, dolayısıyla mülkiyet şartına bağlı hukuk düzenini korumak demektir.

Cicero için bu üç düzenin bir çeşit karması olan ideal düzenin atalarının eskilerden aldıkları düzen, yani Roma olduğunu belirttik. Hiçbir devlet, güç dağılımı, anayasa ve verdiği eğitim konusunda Roma'dan daha iyi olamaz. Yani Roma her biri

---

<sup>68</sup> Cic. **De Officiis**, i, iv, 11 – 12, 21 – 22, 51.

<sup>69</sup> Cic. **De Off.** i, vii, 22.

\* Bkz: s. 24 – 25.

kendine has kötü yanlara sahip üç yönetim biçiminin bir tür karması, güç dağılımının en mükemmel olduğu ve en iyi eğitimi veren devlettir<sup>70</sup>.

Antikçağ'daki neredeyse bütün siyasi düşünürler ve yazarlar, iktidarın erdemli ve yüce bir ruha sahip olmayan kişilerin eline geçmesi halinde, tehlikeli ve zararlı olacağını savunur. Ama görmek istemedikleri, baştaki kişinin iradesi dışında, başlı başına iktidarın, özü gereği, haksızlıklara yol açabileceğidir. Platon, **Politeia**'da en iyi düzeni tartışır, filozof kralların bilgi ve erdemlerinden söz eder, ama salt güç ve iktidarın karmaşasından hemen hemen hiçbir yerde söz etmez. Hükümdar ne kadar iyi niyetli, ne kadar erdemli de olsa, güç ve iktidarın kendi yasalarıyla işleyen bir sistem olabileceğini unutmuş gibidir<sup>71</sup>.

Öte yandan, şöyle düşünürsek, kutsal aklın temsili olan tanrısal ya da doğal akıl anlayışına sınıksız sarılmış, dünyanın bu doğal aklın bir yansıması olduğuna inanan; insanın da bu tanrısal akıldan pay aldığı için, ister istemez bu akıllı devlet düzeninde, hukukta, yasada hayata geçireceğini tartışmasız kabul eden biri, iktidarı kendine özgü iç yasaları olan ayrı bir sistem olarak görmeyecek ve bu sistemin o bilge aklın temsilcisine baskın çıkabileceğini hiç düşünmeyecektir<sup>72</sup>. Ancak Hıristiyanlıkla birlikte öznel iyi niyetin, iyi bir iktidara yetip yetmeyeceği sorunu ortaya çıkınca ve şeytan figüründe cisimleşen kötünün her türlü öznel iradeyi yenebileceği kabul edilince, iktidar tanrıya karşı bir güç olarak anlaşılmıştır. Hatta, kimi zaman devlet, dünyadaki altın çağın; doğal, tanrısal düzenin bozulması üzerine, insanlara verilmiş bir ceza olarak bile görülmüştür<sup>73</sup>.

**De Legibus** ve **De Re Publica** metinleri, doğal hukukun Roma hukukunda tarihselleştiği, gerçekleştiği kanaatini içerir. İnsan aklının tanrısal doğal yasadaki pay aldığı ve bu aklın bütün adalet ve hukukun kaynağı olduğunu söyler. Ve daha önce de belirttiğimiz gibi, Cicero'ya göre, akla uygun yasalar saydığı teamül (alışkanlık) yasaları olan ata töreleri en kusursuz haliyle Roma hukukunda kendilerine yer bulmuşlardır.

---

<sup>70</sup> Cic. **De Re Pub.** i, xlvi, 70.

<sup>71</sup> Flückiger, **Gesch. Nat. I**, s. 233.

<sup>72</sup> A.e.

<sup>73</sup> **Hukuk Felsefesi**, Ed. by: Veysel Atayman, Don Kişot Yayınları Temel Kültür ve Düşünce Dizisi, İstanbul 2005, s. 29.

Demek ki Cicero hukukun, adaletin, yasanın en ilk kaynağını metafizik alemde, Stoa için aynı zamanda doğa anlamına gelen ve tanrısal aklı temsil eden bir kozmik alemde görüp, bu akıldan pay almış insanların yeryüzünde bu aklı Roma devletinde, hukukunda, yasalarında, kısacası uygulamada gerçekleştirdiğini düşünmekle kalmaz, teamül yasalarının da bu hukukta kendilerine yer bularak, en yetkin şekilde gerçekleştirebildiklerini söyler. Başka deyişle, Cicero'ya göre, doğal hukukun kendine somut temel bulduğu yer Roma'dır.

## SONUÇ

Görüldüğü gibi, doğal hukuk anlayışı Cicero'nun Platoncu ve Stoacı\* düşüncelerin sentezinden oluşmuştur. Platon düşüncesinin mirası olan zamanüstü, genelgeçer bir hukuk idea'sının varlığı ile Stoa mirası olan bu zamanüstü evrensel hukuk idea'sının doğanın içine yerleşerek orada cisimleştiği ve bir hukuk normu haline geldiği anlayışı arasında orta yolu bulma çabaları Cicero'yu doğal hukuk anlayışının kilit isimlerinden biri yapmıştır. Dolayısıyla, diyebiliriz ki, Cicero doğal hukuk anlayışıyla ilgilenen ilk kişi olmasa da, bu konuyu eserlerinde enikonu ele almış ilk büyük düşünürdür. Ayrıca, bu eserlerinde salt bilgi vermek yerine hem Platonculuk hem de Epikurosçuluk gibi okullarla yüzleşip onların düşüncelerini tartışıp yorumlaması, Cicero'nun kendisinden önce konuyla ilgilenmiş olan düşünürlerin öğretilerini sonraki çağlara, özellikle de Hıristiyanlığa aktarmada başlıca isim olmasını sağlamıştır.

**De Re Publica** ve **De Legibus** eserlerinde açıkça gördüğümüz gibi, Cicero için doğa (**natura**), tanrı (**deus**), akıl (**ratio**) aynı şeylerdir, birbirleriyle özdeştir. Doğa tanrıya eşittir, tanrı da akla. Akıl tüm insanlarda varolan bir şeydir. Bu akıl doğru akıldır, bu da aynı zamanda hakiki yasadır. Bu hakiki yasa akıl insanı yapması gerekenlere teşvik edip, yapmaması gerekenlerden uzak tutar, ebedi ve genelgeçerdir, zamana veya mekana göre değişmez. Tüm insanların itaat etmesi gereken bu yasa hiçbir şekilde yürürlükten kaldırılamaz, her yerde, sonsuza dek varolacaktır. Bu hakiki yasa aynı zamanda tanrı Iuppiter'in doğru akıldır, yani yasa ölümsüzdür ve tüm dünyayı ve evreni yönetir; tanrının nihai akli ve düşüncesidir. Dolayısıyla, hukuk insan istencinin eseri değildir.

Yasaların hazırlanmasının nedeni, aynı devletin varolma sebebi gibi insanlara faydalı olmaktır, tüm yasalar bu ilke ölçüt alınarak değerlendirilmelidir. Demek ki, insanlara zarar veren, onlara yıkım getiren yasalar yasa adını hak etmezler. Bu nedenle asıl itaat edilmesi gereken bu evrensel, tanrısal, doğal olan yasadır. İnsanlar bu yasayı ölçüt alıp ona göre eylemlerini gerçekleştirmeli, devletler yasalarını bu yasayı ölçüt alıp

---

\* Buradaki Stoa'nın Platonculuk tarafından yeniden yorumlanmış bir Stoa olduğunu da unutmamak gerekir.

hazırlamalıdır. Ayrıca bu yasa, adalet ve adaletsizliğin de ölçüsüdür. Başka deyişle pozitif, olgusal olanın değerlendirilme ölçütüdür. Tıpkı Platon düşüncesinde pozitif olan hakkında bir şeyler söyleyebilmek için, o şeyin **idea**'sını anlamak gerektiği gibi, Cicero'da da pozitif olan hukuk, yasa, adalet konusunda bir şeyler söyleyebilmek için, ancak bu doğal, tanrısal akla kulak vermek gerekir. Felsefe Cicero'nun doğal hukuk düşüncesinde önemli bir yer tutar, çünkü hukukun kökeni yazılı yasalar veya teamül hukuku değil, felsefedir. Öncelikle insana doğa tarafından bahşedilen şeyler, bu dünyadaki yerimiz ve görevimiz, tüm insanları birbirine bağlayan bağ, insanın Tanrı'yla ve akılla ilişkisi açıklığa kavuşmadan, yasa ile ilgili bir tartışma yapmak imkansızdır. Hukukun ilkeleri felsefenin derinliklerinden yola çıkılarak, hukuk da ancak kendini felsefeye adanmış kişiler tarafından türetilmelidir.

Bu evrensel, tanrısal, doğal yasa, Cicero'nun sadece doğal hukuk anlayışını değil, adalet, yasa ve hatta devlet anlayışının da temelini oluşturur. Cicero'yu özgün kılan, bu ideal yasaya karşılık gelecek yasaları yeryüzündeki bir devletin yasalarında bulup göstermesidir. Ona göre, ideal yasaya karşılık gelecek yasalar Roma yasalarıdır. Roma bunu atalarının bilgeliğine borçludur. Gerek geçmişteki alışkanlıklarından, geleneklerinden gelen yazılı olmayan yasalar, gerekse 12 Levha Yasaları doğaya uygun olan yasalar, bu nedenle de adildirler. Doğa ya da doğal olan Cicero için gerek hukukun, gerek devletin gerekse de yasaların ölçütüdür. Böylece Cicero doğayı ölçüt alıp buradan hareketle Roma yasalarını meşrulaştırmış olur, aynı şey devlet için de geçerlidir. Cicero için ideal devlet krallık, aristokrasi ve demokrasi yönetimlerinin ılımlı bir karışımı olmalıdır. Bu üç yönetimin kendine özgü kötü yönleri vardır, bu yüzden sürekli birbirlerine dönüşürler, önemli olan bu döngüye yol açan sebepleri kaldırmaktır. Cicero'ya göre, Roma bu üç tür yönetimin bir karışımıdır ve bunu kimi yetkileri tek bir kişiye, kimi özgürlükleri belli bir sınıfa, kimi hakları da halka vererek gerçekleştirmiştir. Böylece Roma bu üç yönetimin dengesini kurarak döngünün sebeplerini ortadan kaldırmıştır. Roma, ideal bir devlette olması gerektiği gibi, herkese yeterince pay ayırınca sürekli değişim ve devrim unsuru ortadan silinmiştir. Bu yüzden Roma ebediyen varolacaktır.

Cicero'nun doğaya, doğru akla uygun olduğunu iddia ettiği Roma yasaları, içlerinde pek çok tanrısal yasa barındırır. Yukarıda da açıklandığı üzere, **De Legibus**'un ikinci kitabı bu kutsal yasalar üzerinedir. Bu yasaların çoğu, tanrılara tapım biçimlerinde hangi törelerin gözetilmesi gerektiğine ve devlet dini içinde hangi gizem dinlerine yer ayrılacağına ilişkindir. Bu gereklilikler, tezimizin ilk bölümünde belirttiğimiz kutsal yasalarla alakalıdır. Elbette, Themis, Dike ya da Zeus kültündeki tanrısallık Cicero'nunkinden daha farklıdır, ancak ortak olan, hukukun, yasaların kökeninin Tanrı ya da tanrılar olmasıdır.

Cicero'nun yasa, adalet ve hukuk ile ilgili görüşleri tamamen sınıfsal kimliğiyle bağlantılıdır. İdeal devleti olan Roma'nın hiçbir zaman bir halk devleti olmadığı bilinir. Krallık yıllarından İmparatorluğa kadar Roma'nın yönetiminde olanlar ve istedikleri yasaları çıkarana hep soylu sınıf olmuştur. Cicero'nun ideal devletini kurmaktaki asıl amacı soylu sınıfın hakimiyetini korumak, halka ayaklanmalarını sağlayacak kadar hak ve yetki tanımak, böylece devleti devrimlerden koruyarak sürekliliğini sağlamaktır. Zaten oylamaların açık mı yoksa kapalı sistemle mi yapılması gerektiğini tartışırken Cicero, halkın oyunu aristokratlara göstermesi şartıyla kapalı oylamadan yana olduğunu açıklarken, tavrını da açıkça ortaya koymuş, **“böylece yasamızla halka bir özgürlük görüntüsü verilir, aristokratların otoritesi korunur, sınıfsal kavga sebepleri ortadan kaldırılır”**<sup>74</sup> diyerek, ideal devletin temel amacını ve genel çizgisini çok iyi özetlemiştir.

Cicero kendi dönemindeki soylu sınıfın muhafazakarlığını temsil eder. Doğal adalet olarak ortaya koyduğu ilkelerde, doğal yasaya uygun olduğunu iddia ettiği yasalarda hep bu muhafazakarlık göze çarpar. Dolayısıyla bazı konularda öne sürdüğü düşünceler çelişkili gibi görünse de, Cicero'yu kendi dönemi içinde değerlendirdiğimizde, düşüncelerinin kendi içinde bir mantığı olduğu açıktır.

---

<sup>74</sup> Cic. *De Leg.*, III, XVII, 39, s. 504. **quam ob rem lege nostra libertatis species datur, auctoritas bonorum retinetur, contentiois causa tollitur.**

Sonuçta, açıkça görülüyor ki, Cicero soyut felsefi ve tanrısal düzlemi somut bir temele, Roma'ya oturtmayı hedeflemiştir. Doğal, tanrısal yasa ve doğru akıl kavramlarına, Roma devletinde somut bir temel bulmaya çalışmıştır.



## KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A.: **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, İmge Kitabevi, 2. Basım,  
– Köker, Levent İstanbul, 1996,
- Allen, T. W. (ed.): **Homeri Ilias**, vols. 2-3. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- Arighetti, G. (Ed.): **Epicuro Opere**, 2nd edition, Turin, Einaudi, 1973.
- Aristotle: **Nichomachean Ethics**, Trans. by. H Rackham, Loeb, Harvard  
University Press, London, 1926 (repr. 1962).
- Aristotle: **Politics**, Trans. by. H. Rackham, Loeb, Harvard University Press,  
London, 1932 (repr. 1959).
- Atayman, V. (Ed): **Hukuk Felsefesi**, Don Kişot Yayınları, İstanbul, 2005.
- Atlan, Sebahat: **Roma Tarihinin Ana Hatları 1. Kısım Cumhuriyet Devri**,  
Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1970.
- Burnet John (ed.): **Platonis Opera**, Oxford, Clarendon Press, 1903.
- Brun, Jean: **Stoa Felsefesi**, Çev: Medar Atıcı, İletişim Yayınları, 2. Baskı,  
İstanbul, 2006.
- Cicero, M. T.: **De Re Publica, De Legibus**, Trans. by. Clinton Walker Keyes,  
Loeb, Harvard University Press, London, 1928, (repr. 2000).
- Cicero, M. T.: **De Officiis**, Trans. by. Walter Miller, Loeb, Harvard University  
Press, London, 1913 (repr. 2001).
- Euripides: **Euripides in Four Volumes**, Vol. III, Trans. by. Arthur S Way,  
Loeb, Harvard University Press, 1950.
- Flückiger, Felix: **Geschichte des Naturrechtes I: Altertum und Frühmittelalter**,  
Evangelischer Verlag AG, Zürich, 1954.
- Gökberk, Macit: **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, Dördüncü Basım 1980.
- Güriz, Adnan: **Hukuk Felsefesi**, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları  
No: 493, Üçüncü Baskı, Ankara, 1992,

- Hesiod: **Theogony, Works and Days**, Testimonia, Ed. & Trans. Gleen W. Most, Loeb, Harvard University Press, 2006.
- Homeros: **İlyada**, Çev: Azra Erhat – A. Kadir, Sander Yayınları, İstanbul, 1967.
- Homeros: **Odysseia**, Çev: Azra Erhat – A. Kadir, Can Yayınları, 13. Basım, İstanbul, 2002.
- Harrison, J. E.: **Themis: A Study of the Origins of Greek Religion**, Second Edition, Cambridge University Press, 1927.
- Horsley, R. A.: “The Law of Nature in Cicero and Philo”, **The Harvard Theological Review**, Vol. 71, No.1/2 (Jan. – Apr. 1978, s. 35 – 59).
- Jaeger, Werner: **Paideia: The Ideals of Greek Culture Vol I: Archaic Greece The Mind of Athens**, Trans: Gilbert Highet, 4th edition, Basil Blackwell, Oxford, 1965.
- Jebb, R. (ed.): **The Tragedies of Sophocles**, Cambridge University Press, 1957.
- Lukacs, Georg: **Russische Revolution, Russische Literatur**, Rowohlt, 1 Basım, Berlin, 1969.
- Mitsis, P.: **Stoic Origin of Natural Rights**, Topics in Stoic Philosophy, Katerina Ierodiakonou, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1999.
- Murray, G. (ed): **Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoediae**, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1937.
- Plato: **Republic I**, Trans. by. Paul Shorey, Loeb, Harvard University Press, London, 1930 (repr. 1963).
- Plato: **Republic II**, Trans. by. Paul Shorey, Loeb, Harvard University Press, London 1935 (repr. 1963).
- Plato: **Laws I**, Trans. by. R. G. Bury, Loeb, Harvard University Press, London, 1926 (repr. 1961).
- Plato: **Laws II**, Trans. by. R. G. Bury, Loeb, Harvard University Press, London, 1926 (repr. 1961).

- Plato: **Plato I, Eutyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus**, Trans. by. Harold North Fowler, Loeb, Harvard University Press, London, 1914 (repr. 1960).
- Plato: **Plato VII, Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles**, Trans. by. R. G. Bury, Loeb, Harvard University Press, London, 1929, (repr. 1961).
- Terence: **The Lady of Andros, The Self Tormentor, The Eunuch**, Vol: 1, Trans. by. John Sargeant, Harvard University Press, Loeb, 1939.
- Thomson, George: **Tarihöncesi Ege**, Çev: Celal Üster, Homer Kitabevi, İstanbul, 2007.
- Von der Mühl, : **Homeri Odyssea**. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.  
P. (ed.)
- Umur, Ziya: **Roma Hukuku**, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1982.
- Wood, Neal: **Cicero's Social and Political Thought**, University of California Press, United States of America, 1991.