

St. Thomas Aquinas'ta Savaş Felsefesi¹

Geliş Tarihi: 15/11/2019

Kabul Tarihi:18/12/2019

Atıf Bilgisi: Ensarioğlu, Seda; “St. Thomas Aquinas'ta Savaş Felsefesi”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, c.2, S.2, Aralık 2019, ss. 159-169.

Seda ENSARIOĞLU*

Öz

Cephe savaşlarının yapıldığı yüzyıllarda daha ziyade devletlerarası ilişkiler dâhilinde ele alınan savaş felsefesi, günümüzde siyaset, hukuk ve ahlak felsefesinde derinlemesine tartışılması gereken konuların en önemlilerinden biri haline gelmiştir. Zira savaş teknolojisinin farklılaşması sonucunda savaşların bireysel ve toplumsal hayatı derinden etkileyen olaylar haline gelmiş olması, konunun felsefenin yaşanan dünyayla doğrudan irtibatlı her alt dalı açısından tekrar ele alınmasını gerektirmektedir. Bu çalışmada on üçüncü yüzyılda yaşamış olan St. Thomas Aquinas'ın savaş hakkındaki görüşleri yasa, adalet ve erdem konularındaki fikirleriyle irtibatlı olarak ele alınacaktır. İlk aşamada Aquinas'ın siyaset anlayışına zemin hazırlayan insan ve yasa görüşleri incelenecektir. İkinci olarak, düşünürün savaş hakkındaki görüşleri, haklı savaş teorisinin ilkelerine göre analiz edilecektir. Sonuç olarak ise yaşadığı tarihi ortamın şartları dikkate alınarak Aquinas'ın savaş hakkındaki yaklaşımının analizi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: St. Thomas Aquinas, savaş felsefesi, adalet, erdem.

Philosophy of War in St. Thomas Aquinas

Abstract

The philosophy of war, which was dealt with in the interstate relations in the centuries when frontline wars were fought, has become one of the most important issues that need to be discussed in depth in politics, law and moral philosophy. The fact that wars have become events that deeply affect the individual and social life as a result of the differentiation of war technology necessitates the subject to be reconsidered in terms of every sub-branch of philosophy that is directly connected with the living world. In this study, as a thirteenth-century philosopher, Saint Thomas Aquinas' views on war will be discussed in connection with his ideas on law, justice and virtue. In the first stage, the opinions of the people and the law that underpin Aquinas' political understanding will be examined. Secondly, the philosopher's views on war will be analyzed according to the principles of just war theory. Finally, Aquinas' approach to war will be analyzed by considering the conditions of the historical environment in which he lives.

Keywords: St. Thomas Aquinas, philosophy of war, justice, virtue.

¹ Makale, 2018 yılında Bursa'da *V. Uluslararası Felsefe Kongresi*'nde sunulmuş olan “Adalet Ve Meşruyet Arasında: Tûsî Ve Aquinas'ta Savaş Felsefesi” başlıklı sözlü bildirin bir bölümünün geliştirilmiş halidir.

*Arş. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Orcid No: 0000-0002-2928-9595, sedaensari@uludag.edu.tr.

1. Giriş

Felsefenin ideal olanı tasviri, ahlak ve siyaset alanlarında gerçekle bağının olmadığı gerekçesiyle eleştirilmektedir. Bütün pratikleri aşkın olan teorilerin sürekli yeniden üretildiği bir tasavvur alanı olarak görülen ütopyik-idealizm realist yaklaşımın eleştirisine konu olmaktadır. Siyaset felsefesinde ideal yönetimin varoluş niteliklerinin başında gelen adalet de bazı düşünürler tarafından gerçekleştirilemez bir hedef olarak benzer şekilde eleştirilmektedir.

Pratiğe ilişkin bütün eleştirilere rağmen adalet vazgeçilmez bir hedeftir. Bu hedefi bilfiil hale getirmek için hem var olan teorilerin incelenmesi hem de mukayeseli çalışmalarla yeni teorilerin geliştirilmesi elzemdir. Bu çalışmada on üçüncü yüzyılda yaşamış ve genelde Batı düşüncesine, özelde Hıristiyan düşüncesine oldukça etki etmiş olan St. Thomas Aquinas'ın (ö. 1274) siyaset felsefesinin sınırlarına giren savaş konusunda ortaya koyduğu görüşleri, konunun adalet ve erdemle ilişkilendirildiği yerler de dikkate alınarak incelenecektir. Düşünürün ortaya koyduğu görüşlerin dönemin tarihsel kayıtlarıyla, yani uygulamayla ne kadar uyumlu olduğunun araştırılması ise başka bir çalışmayı gerektirmektedir.

2. St. Thomas Aquinas'ta Hukuk, Ahlak ve Siyaset İlişkisi

Felsefe-din ilişkisi tartışmalarının tarihi seyri incelenirken yoğunlaşılması gereken kilit noktalar, tercüme faaliyetlerinin yoğunlaştığı dönemlerdir. Latin dünyası söz konusu olduğunda bu kilit nokta on üçüncü yüzyıldır. On üçüncü yüzyıl tercüme hareketi dâhilinde Aristoteles'in bütün eserleri Latince'ye çevrildi ve bu eserlerden bir kısmı güzel sanatlar fakültesi müfredatına dâhil edildi. Güzel sanatlar fakültesi o dönemde teoloji fakültesine öğrenci yetiştiriyordu. Altı yıl Aristoteles'in eserlerini okuyarak öğrenim gördükten sonra teoloji alanında ihtisas yapmaya başlayan öğrencilerin Platon etkisindeki Hıristiyan düşünürlerden farklı görüşler ortaya koymaya başlaması kaçınılmazdı.² Nitekim bu yüzyıldan itibaren her disiplinde beşerî aklın konumlandırılmasında bir değişim vuku buldu. Akıl-vahiy ve felsefe-din ilişkisi konusunda bu değişimin izlerinin takip edilebileceği en önemli düşünürlerden biri St. Thomas Aquinas'tır.³ Aquinas ilahî akılla irtibatlı olarak beşerî akla verdiği konumu teoloji alanındaki görüşlerinde olduğu gibi psikoloji, hukuk ve siyaset alanlarındaki düşüncelerinde de yansıtmaktadır.

Dönemin problemleri teolojik problemleri aştığı için Aquinas da sıradan bir teologtan fazlasıydı.⁴ Doğa bilimlerindeki yenilikler, yeni sanat akımları, üniversitelerin açılması ve Haçlı Seferleri gibi etkenler bu döneme damgasını vurmuştu.

Aquinas hukuk felsefesi alanında değerlendirilebilecek şekilde bazı görüşler ortaya koymuştur. Bu görüşleri ahlak, toplum ve siyasetle ilgili görüşleriyle ilişkilendirilebilecek niteliktedir. Aquinas'a göre insanın bazı eylemleri yapmasına izin veren, bazı eylemleri ise yasaklayan kural ya da ölçü anlamına gelen yasa dört türdür: Ezeli-ebedî yasa, doğal yasa, beşerî yasa ve dinî yasa. Ezeli-ebedî yasa insanın doğal yasayı çıkarsadığı kurallar bütünüdür. Tanrı'nın ispatı konusunda kozmolojik delili önceleyen Aquinas, hukuk hakkındaki görüşünde de kainatın düzen içinde işleyişini sağlayan yasaya gönderme yapar. Tanrı'nın kainatın idaresinde koyduğu kuralların insan için temsil gücü olduğunu, insanın bu düzeni devam ettirmek amacıyla bu ezeli-ebedî yasadaki ilkeleri kendi yaşamına aktaracağı ilkeleri çıkarsadığını iddia eder ve bu ilkeler bütününe doğal yasa olarak isimlendirir.⁵ Ezeli-ebedî yasa evrenin kendini gerçekleştirme tarzı; doğal yasa ise insan formunun temel gerçekleşme tarzıdır.⁶

² Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 239.

³ "Fakat Aristoteles'in Aquinas üzerindeki etkisini kabul etmek, diğer etkileri yadsımak anlamına gelmemelidir. Augustinus ve Beothius, onlar vasıtasıyla Yeni Platonculuk da Aquinas üzerinde etkili olmuştur" Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, s. 240.

⁴ W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi / Batı Felsefesi Tarihi 2. Cilt*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 328.

⁵ Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, s. 250-251.

⁶ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 426-427.

İnsanı diğer varlıklardan farklı kılan, diğer varlıklar ezeli yasaya içgüdüsel olarak tâbi olurken, insanın bu yasadan, anlama yeteneği sayesinde, doğal yasayı çıkarsamasıdır. Ancak bu anlama daima noksandır. Doğal yasa, insanın tekil durumlar karşısında geliştireceği beşerî yasanın ilkelerini teşkil eder. Zaman, mekan ve toplulukların farklılıkları farklı adalet kodlarını gerekli kılar. Doğal yasanın bu etkenlere göre yerleştirilmesi yöneticinin görevidir.⁷ Ezeli-ebedi yasayı anlamadaki eksiklik, beşerî yasalar arasında farklılıkların olmasının nedenlerinden biridir. Dinî yasa ise vahiy aracılığıyla insanlara bildirilen kurallar bütünüdür. Dinî ve doğal yasaya aykırı olan beşerî yasa, doğruluğunu kaybeder.⁸ Dinî yasa, kesinlik, sabitlik ve ebedî mutluluğu gaye edinmesi özellikleri nedeniyle, diğer yasalardan üstündür; bu görüş, vahyin akla üstün olduğu⁹ düşüncesiyle paraleldir. Zira beşerî yasa zaman-mekan unsurlarına ve anlama derecesine göre değişim gösterebilir; gayesi ise dış/geçici dünyada barışı sağlamaktır. Dolayısıyla değişkenlik ve bu dünyayla sınırlı etki özellikleri nedeniyle beşerî yasa dinî yasanın altındadır. Aquinas'ın bu görüşünden yola çıkarak, Aquinas için genel olarak, din değerini yitirmemiştir; sadece akıl değer kazanmıştır, denilebilir.

Aquinas insan yaklaşımında, genel olarak felsefesinde olduğu gibi, din-felsefe uzlaştırmasını yansıtır. İnsan hem Tanrı'nın çocuğu hem de doğal bir canlıdır. "Akılsız tözlerin en alt basamağı; cismanî tözlerin en üst basamağıdır... İnsan bu yüzden biriciktir: Başka hiçbir cismanî töz akla sahip değildir ve başka hiçbir akılsız töz de cismanî değildir."¹⁰ Akıl ışığını kesin bilgi kaynağı olan vahiyle birleştirerek hakikate ulaşır.¹¹ İnsan, cismanî tözlerin en üstündeki doğal varlık olarak doğal amaçlarına ulaşır; gayri cismanî tözlerin en aşağısı, Tanrı'nın çocuğu olarak babası ve yaratıcısı olan Tanrı'ya itaat eder.

Aristoteles'in felsefesinde olduğu gibi Aquinas'a göre de insan, tabiatı gereği, toplumsal bir canlıdır. Kendi iyisini gerçekleştirme ancak hiyerarşik bir şekilde düzenlenmiş kurumlarla mümkündür.¹² Diğer canlılardaki içgüdüsel bilginin insandaki karşılığı toplumsal öğrenmedir. İnsanın, varlığını devam için topluluk halinde yaşamının gerekliliğinin birçok delili vardır. İnsanın gelişmiş bir konuşma kabiliyetine sahip olması bu delillerden biridir. İnsanın toplumsal olmasının manası, toplumun insanın kendini gerçekleştirme aracı olmasıdır.¹³ Buna bağlı olarak ahlak ve siyaset disiplinleri birbiriyle irtibatlıdır.

Aquinas'ın insan anlayışıyla bilgi görüşü arasında da bir uyum söz konusudur. "Bilgilenme süreci, kuvve ve fiilin evrensel ritminin epistemolojik alandaki tezahürü olarak ortaya çıkar... Bilgi bir tür varlık tarzı, zihnin içkin yaşamının olgunlaşmasıdır. Basit idrakten felsefî düşünüm sürecine doğru gelişen anlama sürecinde, zihnin kendi doğasının yetkinliğini aradığını, kendi kendisini gerçekleştirme mücadelesi içine girdiğini söyler... Kendi kendini gerçekleştirme, kendine özgü işlevini hayata geçirme ise onun etiğinin insan için koyduğu ilk ve dünyevî amacıdır."¹⁴ Epistemolojinin etikle kesiştiği bu noktada, insanın doğal ve doğüstü boyutuna geçilmektedir. İnsan, doğal amacı olarak fikrî ve ahlakî erdemlerini ve doğüstü amacı olarak da teolojik erdemleri gerçekleştirebilecek bir varlıktır. Böylece o, iki boyutlu (dünyevî ve uhrevî) mutluluğa ulaşarak varlık gayesini gerçekleştirmiş olur. Doğal amacı gerçekleştirmek için teorik ve pratik aklın gerçek iyisine ulaşmalıdır. Teorik aklın gayesi varlığın ilk ilkelerini bilmekten bu ilkelerden doğru hükümler çıkarmaya kadar olan entelektüel erdemleri gerçekleştirmektir. Pratik akıl ise, gayesine ulaşmış teorik aklın desteği ile ruhun diğer güçleri (hayvanî düzeyi) üzerinde hakimiyet kurarak itidali tesis eder ve ahlakî erdemlere ulaşılmasını sağlar.

"İnsanın toplum içinde yaşaması doğal ise, insanlar arasında topluluğu yönetebilecek bir aracın var olması zorunludur. Çünkü birçok insanın bir arada bulunduğu ve her birinin kendi çıkarı peşinde koştuğu yerde, aynı zamanda ortak refaha ait olanı gözetecek biri olmadıkça, topluluk parçalanır ve

⁷ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 427.

⁸ Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, s. 252-253.

⁹ Vahyin akla, vahyedilmiş teolojinin doğal teolojiye üstünlüğü için bkz. Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, [çev.] Ayşe Meral, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 514-516

¹⁰ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 379. Ayrıca bkz. Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s. 523.

¹¹ Bkz. Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 3. Baskı, Asa, Bursa, 2001, s. 353-357.

¹² Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 383.

¹³ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 428.

¹⁴ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 373.

dağılır.”¹⁵ Aquinas, bu ifadelerinde de görüldüğü gibi, siyasal birliğin kaynağını günah ve kötülükte bulan anlayışa şiddetle karşı çıkar ve siyasi yönetimin gerekli ve iyi olduğunu savunur.¹⁶

Aquinas, etik anlayışında ve hukuk sınıflandırmasındaki bu dünya ve öte dünya mutluluğu ayırımında olduğu gibi siyaset felsefesinde de devletin iki işlevinden bahseder: Birincisi, insanı doğal iyisine ulaştırmak ve ikincisi insanın doğüstü gayesini gerçekleştirmesini sağlamak.¹⁷ Başka bir deyişle, devletin ilk işlevi, tabii olarak yatkın olduğu erdeme uygun davranmayan insanları zor kullanarak ve korkutarak kötülüklerden vazgeçirmek ve başkalarına da zarar vermektен men etmektir. İkinci işlevi ise bu kişilerin zorla yaptırılan erdemleri alışkanlık haline getirmelerini ve toplumun genelinde erdemin gerçekleşmesini mümkün kılmaktır. Aquinas’ın devletin işlevlerine dair bu görüşü hukuk düşüncesiyle uyumludur. Nitekim o, beşerî yasayı “topluluğu gözeten aklın ortak iyi adına koyduğu buyruk”¹⁸ olarak tanımlamaktadır. Buna bağlı olarak, beşerî yasayı koyan yöneticiye itaatin muhtemel iki nedeni vardır: Kölelik ve siyasî egemenlik.¹⁹

Beşerî yasanın tanımında görüldüğü üzere Aquinas’a göre yöneticiye itaatin doğru gerekçesi kölelik değil siyasî egemenliktir. Zira kölelik sisteminde ortak iyi değil yönetici için iyi olan amaç merkezdedir; bu ise Aquinas’a göre erdeme aykırı bir yönetimdir; tiranlıktır. Zalim bir yönetici karşısında takınılması gereken tavrı ele aldığı *Summa Theologica*’daki “İsyan” başlıklı bölümde, ortak iyiye yani halkın birlik ve bütünlüğüne aykırı olduğu için isyan ve fitne türü uyumsuzluğu günah kapsamında değerlendirir.²⁰ Tiranın yönetimi zulümde oldukça ileri gittiyse, ölçülü bir şekilde karşı konulmalıdır. Zira ölçsüz bir girişimde halk tirandan daha çok zarar görür.²¹ Kilisenin siyasete müdahalesi hakkında ise Aquinas açıkça papanın siyasî yöneticilerden üstün olduğunu, “bedenin ruha tabi olduğu gibi, yöneticilerin de (en azından dinî meselelerde) papaya tabi olması gerektiğini savunur.”²²

“Bir araya toplanmış bir çoğunluğun nihai amacı erdemli bir şekilde yaşamak değil, fakat erdemli yaşamak aracılığıyla Tanrı’ya sahip olmaya ulaşmaktır... Bir insan [bu] amaca ... insanî güçle değil, fakat Tanrısal güçle ... ulaştığı için, ... onu bu amaca götürme görevi insanî yönetime değil, tanrısal yönetime düşer ... Bunun sonucu olarak, ... krallar ruhbana tâbi olmak zorundadır.”²³

Bu pasajda hem devletin yukarıda bahsi geçen ikinci ve daha önemli olan gayesi, ‘insanın erdemler yoluyla istikmalî’ hedefine vurgu yapılmakta hem de bu gaye gerekçe gösterilerek papanın yöneticiye üstünlüğü gündeme getirilmektedir. Böylece ruhun bedene, aklın vahye, dinî hukukun beşerî hukuka ve papanın yöneticiye üstünlüğü kabulü, tutarlı bir düşünce sistemi inşa edilmesini sağlamaktadır.

İnsanda ruhun, dünyada papanın otoritesi gibi, tek bir otoriteye bağlılık idealinin yönetim şekillerindeki yansımaları ise monarşinin diğer yönetim şekillerinden üstün olduğu kabulüdür.²⁴ Aquinas monarşinin en iyi yönetim şekli olduğunu kabul eder; bununla birlikte, monarşinin tiranlığa dönüşme ihtimalinden dolayı²⁵, monarşi, aristokrasi ve demokrasi bileşimi bir yönetimin, teorideki ideal yönetimi fiilî durumda da muhafaza edecek bir çözüm olduğunu savunur. *Summa Theologica*’da, politik gücün ya doğrudan doğruya “bütün halk”ta ya da “bütün halkın vekili olan bir kişi”de bulunduğunu açıkça söyler.²⁶ Nitekim ona göre, dinî yasanın önerdiği, Hz. Musa’nın sürdürdüğü

¹⁵ Sigmund, Paul E., “Law and Politics”, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, 1993, s. 218.

¹⁶ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 383.

¹⁷ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 425, 430, 434.

¹⁸ Aquinas, *Summa*, s. 1331, 1361.

¹⁹ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 428.

²⁰ Milletler arasındaki çekişmeye savaş, kişiler arasındakine kavga, bir milletin kendi içindeki bölünmesine ise fitne denir. Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, New York: Benziger Bros., 1947, s. 1821.

²¹ Aquinas, *Summa*, s. 1822.

²² Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, s. 255.

²³ Aquinas’tan aktaran, Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 430.

²⁴ Aquinas, *Summa*, s. 1462

²⁵ Aquinas, *Summa*, a.y.

²⁶ Aquinas’tan aktaran, Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 430.

yönetim şekli de budur. Aristokrasi tek bir yöneticinin kişisel çıkarlarını merkeze almasını engellerken, demokrasi halkın kendi yöneticilerini seçmelerini mümkün kılar.²⁷

3. Aquinas'a Göre Siyasetin Bir Fonksiyonu Olarak Meşru Savaş

Yirmi birinci yüzyıl uluslararası ilişkiler kuramlarının Ortaçağ Hıristiyan dünyasındaki kökleri tespit edilmek istendiğinde, en belirgin isimlerden birinin Thomas Aquinas olduğu görülecektir. On üçüncü yüzyıldan itibaren bu coğrafyada akıl kavramına kazandırılan itibar, uluslararası ilişkiler kuramlarının geliştirilmesine kapı aralamıştır.²⁸

Haklı savaş kuramlarının Batı dünyasındaki gelişimine bakıldığında Cicero (ö. M. Ö. 43) ve Ambrose'nin (ö. 397) öncü isimler olduğu, Augustine (ö. 430) ve Aquinas'ın bir öğreti inşa edilmesinde geçişi sağlayan düşünürler olduğu ve son olarak (Aquinas'tan etkilenen) Vitoria, Suarez ve Grotius'ta öğretinin modern halini aldığı görülmektedir.²⁹ Bununla birlikte, Aquinas'ın *Summa Theologica* eseri, âdil savaş teorisinin kendisinin etrafında gelişen literatürün klasik mekanı olmuştur.³⁰

Aquinas devletin topluluğu erdeme yönlendirmede zor kullanma ve korkutma yöntemlerine başvurması gerektiğini ifade ederken, insanın iki yönlü potansiyelini buna gerekçe olarak gösterir. Aristoteles'e atıfla, “insan erdemde mükemmel olursa nasıl ki hayvanların en soylusu ise, yasa ve adaletten kopuk olursa hepsinin aşağılığıdır da”, der. Devamında “Çünkü insan, kösünü ve kötü tutkularını doyurma araçlarını arayıp bulmak için aklını kullanabilir, oysaki öteki hayvanlar bunu yapamazlar”³¹ diyerek insan aklının kendi arzularını gerçekleştirmek için başkalarına zarar verme istidadından bahseder. İnsan, aklı sayesinde, sınırlı sayıda içgüdüsel yöntem geliştirebilen diğer canlılardan farklı olarak, sonsuz sayıda yöntem geliştirebilir. Bu istidadın, erdemsizlik yönünde kullanılma ihtimali zor kullanmayı, bir anlamda da bu suistimale karşı şiddetin bir türü olarak savaşı meşru kıldığı söylenebilir.

Aquinas, *Summa Theologica* eserinin ilk bölümünde (Primae Secundae) etik hakkında genel olarak bir giriş yapmakta ikinci bölümde ise (Secunda Secundae) bireysel ahlaki konulardaki detaylı öğretisini, bir anlamda erdemler tipolojisini sunmaktadır. İkinci bölümde yardımseverlik erdemini nefret, kıskançlık, yoldan çıkarma ve baştan çıkarma gibi günahlarla karşılaştırarak anlatır ve savaşmayı haklı çıkarmak için bu günahların hangi koşullarda gerçekleşmiş olması gerektiğini anlatır.³² Aquinas kırkıncı meselede doğrudan doğruya savaş konusunu ele alır. Bununla birlikte yirmi dokuzuncu meselede “barış”, kırk birinci meselede “mücadele”, kırk ikinci meselede “isyan”, ellinci meselede “askerî basiret”, altmış dördüncü meselede “nefsi müdafaada birini öldürmek”, onuncu meselede “dini görevde zorlayıcı güç” ve yüz yirmi üçüncü meselede “harp meydanında cesaret” başlıklarıyla konuya dolaylı olarak değinmektedir.³³ Dolayısıyla savaşı dört temel erdem olan hikmet, adalet, cesaret ve itidal erdemleriyle ilişkilendirilebilecek şekilde ele almaktadır.³⁴

Aquinas savaş üzerine başlıklı bölümde dört hususun meşruiyetini sorgulamaktadır. 1) Bazı savaş türleri meşru mudur? 2) Din adamlarının savaşa iştiraki meşru mudur? 3) Tuzak kurmak meşru mudur? 4) Kutsal günlerde savaşmak meşru mudur? Aquinas'ın bu sorularda kullandığı *licitum* “kanuna uygun (lawful)”dan farklı olarak, şüpheli konularda teologların kullandığı bir terimdir.³⁵

²⁷ Aquinas, *Summa*, a.y.

²⁸ Seyfi Say, “Ortaçağ Hıristiyan Dünyasında Uluslararası İlişkiler Düşüncesi”, *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, c. 1, S. 1, s. 106.

²⁹ Demirbaş, Çağrı Emin, “Haklı Savaş Öğretisinin Fikri Temelleri Üzerine Bir İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, c. 31, S. 4, s. 895.

³⁰ Gregory M. Reichberg, “Thomas Aquinas on Military Prudence”, *Journal of Military Ethics*, c. 9, S. 3, s. 262.

³¹ Aquinas, *Summa*, s. 1357.

³² Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi*, [çev.] Şeyma Yılmaz, Küre Yayınları, İstanbul 2017, s. 87.

³³ Gregory M. Reichberg, *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2006, s. 169.

³⁴ Nico Verster, “Just War and Virtue Revisiting Augustine and Thomas Aquinas”, *South African Journal of Philosophy*, 2015, 34 (1), s. 60.

³⁵ Reichberg, Gregory M., “Aquinas between Just War and Pacifism”, *Journal of Religious Ethics*, 2010, 38:2, s. 221.

Kuralları ve ilgili konuları ele almadan önce Aquinas'ın savaşı meşru görüp görmediği sorusunu cevaplamak uygun olur. Aquinas, *Summa Theologica*'nın "savaş üzerine" başlıklı bölümüne "savaş açmak her zaman günah mıdır?" sorusuyla başlar. Zira Aquinas'ın işaret ettiği gibi, Matta'daki "Kılıcı çeken herkes kılıçla zeval bulur" cümlesi, savaş açan kişinin Rabb tarafından ceza ile tehdit edildiği, dolayısıyla bütün savaşların hukuksuz olduğu şeklinde yorumlanabilir. Yine Matta'daki "Kötülüğe mukavemet gösterme!" emri; savaşın bir erdem olan barışa zıt olması; turnuvalardaki savaş benzeri performanslarda ölenlerin kilise cenaze töreninden mahrum edilmesi de bu görüşü destekleyebilecek delillerdir. Fakat Aquinas Augustine'den iktibasla bölük komutanın, oğluna nasihatini aktarır: "Hıristiyan dini savaşı bütünüyle yasaklasaydı, faydalı bir öğüt peşinde olanların silahlarını bir kenara koymaları öğütlenirdi. Halbuki onlara 'Hiç kimseye zulmetmeyin ... ve size verilen (maaşla) yetinin' (Luka 3:14) nasihati verilmektedir. Onlara yaptıkları askerlik karşılığında verilene razı olmaları emrediliyorsa, askerlik yasaklanmamış demektir."³⁶ Dolayısıyla savaş mutlak olarak yasaklanmamış bir fiil değildir; bununla birlikte mutlak olarak meşru da değildir, sınırları vardır.

Aquinas burada, günümüzde savaş etiği tartışmalarındaki bazı alt başlıkları karşılayacak mevzulara değinir. Âdil savaş teorisinde ortaya konulacak olan savaş öncesi/esnası/sonrası şeklindeki ayırım henüz belirginleşmediği için böyle bir ayırma gitmez. Zira bu ayırım on sekizinci yüzyılda Vattel'den sonra yaygınlık kazanmıştır.³⁷ Bu alt başlıklarla paralel olarak düşündüğümüzde Aquinas'a göre bir savaşın meşruiyetinin üç temel şartı vardır: Meşru otorite, haklı neden ve iyi niyet.

Meşru otorite ilkesinde olduğu gibi, Aquinas'a göre de savaş emrini veren egemen gücün otoritesinin devletle ilişkili olması gerekir. Kamu refahını muhafaza etmek iktidardaki kişilere emanet edildiği için, kendilerine tevcih edilen eyalet, krallık ya da şehrin umumî refahını gözetmek bu kişilerin vazifesidir. Matta (26:52)'da geçtiği üzere cezalandırılması gereken kişi, sözde Tanrı gücüyle ve meşru otoritenin izni ya da emri olmaksızın birinin canını almak için kılıca başvurandır.³⁸ Özel şahıslar meşru bir neden olsa dahi, cezalandırmayı yöneticinin görevlendirdiği kişilere bırakmalıdır. Zira özel şahıslar ortak iyiye yalnızca başkalarına zarar vermeden katkıda bulunabilirler.³⁹

Günümüzde savaş ahlâkı hakkındaki değerlendirmelerde meşru otorite ilkesinin göz ardı edilmesi, bu ilkeyi temel kaygı olarak kabul eden Ortaçağ düşüncesinden belirgin bir şekilde fark gösterir.⁴⁰ St. Augustine ve St. Thomas Aquinas'ta görüldüğü gibi, savaşın "kamusal" vasıflandırması zorunlu kabul edilerek, "özel" savaşlar meşru/hukûkî olmaktan çıkarılmaktadır. Buradaki amaç, âdil savaş geleneğinde barış gayesini canlı tutabilmek ve savaşa başvurma imkanını sınırlandırarak zulme kolaylıkla başvurma eğilimine gem vurmaktadır.⁴¹ Bununla birlikte, Kilise'nin siyaset alanındaki konumu ve yöneticinin Tanrı tarafından seçildiği kabulü adaletle aykırı pek çok savaşın yapılmasına zemin oluşturmuştur.

Meşru otoriteyi de sınırlandıran ikinci bir kural, savaş için haklı bir nedenin olmasıdır. Aquinas yine Augustine'e atıfta bulunur:

"Şefkatle cezalandırmamız gereken kişiler, onların iradesini pek çok yolla alt etmek zorunludur. Zira biz bir kişiyi günahın gayri meşruluğundan sıyırdığımızda, mağlup edilmek onun açısından iyidir;

³⁶ Aquinas, *Summa*, s. 1813.

³⁷ Reichberg, "Thomas Aquinas on Military Prudence", s. 264.

³⁸ Aquinas, *Summa*, s. 1813.

³⁹ Aquinas, *Summa*, 1956; Weiss, Daniel H., "Aquinas's Opposition to Killing the Innocent and its Distinctiveness Within the Christian Just War Tradition", *Journal of Religious Ethics*, c. 45, S. 3 (2017), s. 491.

⁴⁰ Coates, A. J., *The Ethics of War*, Manchester University Press, Manchester, 1997, s. 122.

⁴¹ Coates, *The Ethics of War*, s. 125. Nitekim Germen ve militarist bir kültür etkisi altında, savaşçı olmanın ve silahlanmanın onur kaynağı kabul edildiği, gücün farklı ellerde parçalandığı bir Ortaçağ Avrupa'sında özel savaşların yaygın olması, bir an önce çözülmesi gereken bir problem. Günümüzde ise devlet dışı ve devlet altı birimlerin ideolojik eğilimlerle yaptıkları devrimci hareketler ve terör eylemleri yine bu ilkenin savaş ahlâkı açısından önemini canlı tutmaktadır. Ve en önemlisi, gelecekteki savaşların etnik yobazlar, bölgesel diktatörler ve ideolojik saplantılarla yönlendirilen çapulcular tarafından sürdürüleceği göz önüne alındığında, meşru otoritenin önemi daha da belirgin hale gelmektedir. Coates, *a.y.*

nitekim hiçbir şey suçlunun bir cezadan muafiyetinin ve dâhilî bir düşman gibi olan kötü iradenin ortaya çıktığı günahkarların mutluluğundan daha makus değildir.”⁴²

Aquinas böylece, birey ya da devlet olarak bir faili/özneyi yanlışından uzaklaştırma sebebini haklı bir savaş sebebi, hatta bir şefkat göstergesi olarak kabul eder. Haksız yere zaptedileni geri almak ve hataları telafi etmeyi mümkün kılmak için kötü iradeyi cezalandırmak iyi olana hizmet etmek addedilmiştir.

Aquinas *Summa Theologica*'da hayırseverlik başlığı altında adalete aykırı savaşın dinamiklerini ahlakî bir problem olarak ele alır ve haksız savaşta ahengin nasıl bozulduğunu ispat etmeye çalışır.⁴³ Şeref ve zenginlik sağlamak, sınırları genişletmek, yerel politik ihtiyaçlar, etnik/dinî farklılık, nefret veya ekonomik hedefler adaletin gözetildiği bir savaşın nedeni olamaz.⁴⁴

Üçüncü olarak ise iyi niyet ilkesiyle aynı çizgide, savaşın sonunda ulaşılabilecek gayenin gerçek anlamda barış olmasına dikkat çekilmektedir. Zira bir savaş meşru otorite tarafından ilan edilmiş ve haklı bir nedenle açılmış olsa da, kötü ve bayağı bir niyet nedeniyle meşruluğunu kaybedebilir. Augustine'den nakille, “Gerçek din, yüceltme ya da zulüm saikiyle değil, barışı korumak, kötülük yapanları cezalandırmak yahut iyiliği ihyâ (i'lâ) etmek gayesiyle açılan savaşları meşru görür. Acı verme hırsı, intikam, kana susamak barıştan yana olmayan acımasız bir ruh, isyan ateşi, güç arzusu (ihtiras), bu gibi şeylerin tümü savaşta bihakkın kınanır.”⁴⁵ Dolayısıyla katl ve yağma ile neticelenen ölçsüz savaş meşru değildir. Aquinas'a göre “Haklı olarak savaş açan kişiler barışı amaçlar ve böylelikle onlar barışa karşı değildir, yalnızca kötü barışa (evil peace) karşıdır.”⁴⁶ O, barış türleri hakkındaki bu görüşünü Augustine'in “(Görünüşte barış olup aslında) Savaş halinde olan bir barışı elde etmeye çalışmayız; barışı elde etmek için savaşa gideriz. Bu nedenle, savaşırken barışçıl ol, böylece savaştıklarını mağlup edebilir ve onlara barış saadetini sunabilirsin.”⁴⁷ ifadesiyle destekler.

Papaz ve piskoposların savaşmasının meşru olup olmadığı sorusunun cevabı ise ruhban sınıfının ayrıcalıklı konumu göz önünde bulundurularak verilmektedir. Aquinas “Meşru ve adalete uygun savaş mümkün olduğuna göre bu savaşlarda vazife almak da doğru ve erdemli olmalıdır” şeklindeki gerekçelendirmeye karşı çıkar. Aristoteles'in *Politika* eserine atıfla bazı meşguliyetlerin birbirinden farklı olduğu; öyle ki bunların aynı anda bihakkın yerine getirilemeyeceğini, binaenaleyh önemli görevlerle vazifelendirilmiş kişilerin daha az önemli şeylerle meşgul olmaktan men edilmesi gerektiğini ifade eder. Beşerî kanunlara göre askerî vazifelerle görevlendirilmiş kişiler nasıl ticaretle iştigal etmekten men ediliyorsa, rahip ya da piskoposlar da zihni huzursuz eden ticarî meşguliyetlerden de askerî vazifelerden de uzak durmalıdır. Zira bu meşguliyetler tanrısal şeyleri tefekkür, Tanrı'ya senada bulunma ve insanlar için dua etme gibi pek çok fiilden insanı alıkoyar. Aquinas'a göre papazlar insanlara ruhî ve bedenî zarar verenlere maddi ordularla değil manevi silahlarla karşı koyar: “Refahımızın silahları bedensel değildir; ancak Tanrı sayesinde azametlidir.” İkinci gerekçelendirme olarak, papazlar kendi kanını İsa için akıtmaya hazır olmalıyken, kanını feda etmekten ziyade kan dökmenin kaçınılmaz olduğu savaşlarda görev alamaz, der.

“Piskopos ve papazlar kendi üstlerinin emriyle savaşta rol alırlar. Silahlarını kuşanarak değil, adaletle savaşanlara manevi yardım sağlayarak, nasihat ederek, onların günahlarını affederek ve benzeri manevî yardımlarla. Bu nedenle Eski Ahid'te (Joshua 6:4) papazlara sınıra gitme izni verilerek savaşta kutsal boruları çalmaları emredilir.”⁴⁸

⁴² Aquinas, *Summa*, s. 1814.

⁴³ Reichberg, “Thomas Aquinas between Just War and Pacifism”, *The Journal of Religious Ethics*, c. 38, S. 2 (2010), s. 224.

⁴⁴ Bill Rhodes, *An Introduction to Military Ethics: A Reference Handbook*, Abc-Clio, California 2009, s. 24; Fulya A. Ereker, “İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı”, *Uluslararası İlişkilerde Çatışmadan Güvenliğe*, ed. Mustafa Aydın v.dğr., 2. bs., İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2015, s. 58.

⁴⁵ Aquinas, *Summa*, s. 1814.

⁴⁶ Aquinas, *Summa*, a.y.

⁴⁷ Aquinas, *Summa*, s. 1815.

⁴⁸ Aquinas, *Summa*, s. 1816.

Netice itibarıyla âdil bir savaş açmak erdeme uygun olmakla birlikte, daha erdemli işlere vekil tayin edildikleri için bu fiile iştirak din adamları için meşru değildir. Tıpkı evliliğin erdemli bir şey olduğu halde daha büyük bir iyiliğe adanmış olanlar için ayıplanacak bir şey olması gibi.⁴⁹

Savaşta tuzak kurmanın meşru olup olmadığı sorusunu tuzağı iki türe ayırarak ele alır. Düşmanı kandırma amaçlı tuzak ya sözle ya da davranışla mümkündür. Birinci türün kapsamındaki yalan söylemek veya sözünden caymak her şartta gayrı meşrudur. Hiç kimse, düşmanı dâhil, bu şekilde aldatmamalıdır. Ambrose'nin dediği gibi “belirli savaş hakları ve anlaşma hakları vardır ki, bunlar düşmanlar arasında dahi gözetilmelidir.” Ancak davranışla tuzak kurmak, yani yöntemlerini ve hedeflerini düşmandan saklamak, amacı dışı vurmamak meşru ve hatta zorunludur. Matta'da (7:6) “Kutsal olanı köpeklere verme!” emri de askere “gizleme sanatını” öğretmeyi gerektirmektedir. Üstelik bu tuzak aldatma olarak isimlendirilmemeli, adalete aykırı görülmemelidir.⁵⁰

Savaş başlığının son meselesinde ise kutsal günlerde savaşılmasının meşru olduğunu savunur. Müşterek saadeti muhafaza etmek ve müminleri korumak için kutsal günlerde de zaruri olduğu sürece savaşılmalıdır, der.⁵¹

Aquinas askeri yönetim bahsini, başka bir deyişle savaşın idaresi konusunu basiret konusu dâhilinde ele alır. Onun bu tercihi, savaş konusunu düşünce dünyasında nereye yerleştirdiği hakkında yorum yapmayı mümkün kılmaktadır. Reichberg'e göre bu tercih, Aquinas'ın, askerî yönetimin, komutanın galibiyetinin ötesinde amacı olan, ortak iyiyi ve basiret erdemini içerdiğini düşündüğünü göstermektedir. Basiret erdeminin Aquinas'taki kullanımı yaşadığı zaman açısından bir dönüm noktasıdır. Zira on üçüncü yüzyılda Roma askerî literatüründe böyle bir kullanım yoktur. Reichberg'e göre Aquinas, basiret erdeminin, savaş meydanındaki müphemlik ve karmaşa arasında karar verme iradesi için nasıl bir içsel pusula sunduğunu göstermektedir.⁵² Savaş konusunun sanat/bilim değil basiret başlığı altında ele alınmasını yorumlayan Reichberg'e göre, sanat/bilim belli bir amaca yöneliktir; failin değil fiilin iyiliğini gözetir; basiret ise bireysel tercihlerimizin her birinin kapsayıcı beşerî hayat gayesiyle işbirliği içinde olmasını sağlama sorumluluğuyla ilişkilidir. Sanat iyi bir eser üretmeyi, basiret ise iyi bir hayata yönelmeyi mümkün kılar.⁵³ Bu nedenle Aquinas savaş bir etik-politik mesele olarak inceler ve sanatla değil basiretle ilişkilendirerek ele alır. Ahlakî erdemler dünya görüşünü, dünya görüşü basireti ve basirete dayalı olarak inşa edilen yargıları şekillendirir. Aristoteles'in “savaş taktiğinin gayesi zaferdir” iddiasına karşılık, Aquinas ortak iyiden bahseder. Ortak iyi gibi kapsayıcı bir gaye ise kâmil bir basireti gerektirir.⁵⁴

“Savaşa girmek cesaret erdemiyle, savaşın yönetimi ise basiret erdemiyle ilişkilidir.”⁵⁵ Aquinas'ın *Summa Theologica*'da geçen bu ifadesine bağlı olarak, aslında savaş öncesi ve savaş esnası arasında bir ayrımı açıkça zikretmese de, zihninde buna dair bir ayrım olduğunu, her iki durumun gerekleri arasında ayrı bir değerlendirme yaptığını söyleyebiliriz.

Savaşta iyi/adalete uygun niyet ilkesi altında düşünülebilecek şekilde, Aquinas'a göre yegane gayesi galibiyet olan bir savaş, askerî basirete uygun değildir. Galibiyet hedefiyle sınırlı bir savaş düşüncesi bir askerî kabiliyetten ötesini ifade etmez.

Aquinas savaş öncesi başlığının altında incelenebilecek “niyet”le ilgili bu şartlar yanında savaş esnasında uyulması gereken kurallara farklı yerlerde işaret eder. Sivillerin öldürülmesinin yasak olduğu ilkesini getirir; hatta askerî vazifesinin dışında bir işle meşgul olan düşmanı, örneğin yemek yerken veya uyurken, öldürmenin hukuka aykırı olduğunu ifade eder. Savaş sonrası muameleyle ilgili olarak ise, savaş esirlerinin de öldürülmemesi gerektiğini savunur.

İlk olarak Aquinas'ın *Summa Theologica* isimli eserinde değinildiği iddia edilen çift etki kuramı İtalyan filozof Thomas Cajetan'ın (ö. 1534) ifadelerinde net bir şekilde görülmüştür: “Öldürmek için

⁴⁹ Aquinas, *Summa*, a.y.

⁵⁰ Aquinas, *Summa*, s. 1816-1817.

⁵¹ Aquinas, *Summa*, s. 1818.

⁵² Reichberg, “Thomas Aquinas on Military Prudence”, s. 262.

⁵³ Reichberg, “Thomas Aquinas on Military Prudence”, s. 265-266.

⁵⁴ Reichberg, “Thomas Aquinas on Military Prudence”, s. 270.

⁵⁵ Reichberg, “Thomas Aquinas on Military Prudence”, s. 264.

öldürmek doğru değildir, ancak kamusal yarar için bazen ölüm kaçınılmaz olur. Bir masumu yalnızca öldürmek niyetiyle öldürmek her türlü hakkı ihlal anlamına gelir. Fakat hukuki ve gerekli olan bir şey yapılırken masumun [kazaen] ölmesi doğal, kutsal ya da yazılı hukuka aykırı değildir.”⁵⁶ Bununla birlikte, *Summa Theologica*’nın yirminci ve altmış dördüncü bölümleri incelendiğinde Aquinas’ın kasıtlı olmayan öldürme ile öngörülebilir öldürme arasında ayırım yaptığı dikkat çekmektedir. Aquinas’a göre kasıtlı olmasa da öngörülebilir bir şekilde masum birinin ölümüne sebep olmak, faili suçlu addetmek için yeterlidir. Doğru niyet ve doğru gayeler, öngörülebilir bir katli meşru kılmaz. Öngörülmüş ve öngörülebilir netice, fiilin ahlaki yönünü şiddetlendirir. Öngördüğü halde öldürmekten sakınmayan kişi, iradesinin ne kadar ölçsüz ve hastalıklı olduğunu ortaya koyar. Aquinas’ın bu açıklamaları dikkate alındığında, onun görüşlerinin çift etki kuramıyla örtüşmediği, hem meşru otoritenin emrindeki askerin sivillerin öldürülmesini meşru kabul eden Augustine’den hem de kendisinin halefi olarak görülen düşünürlerden (Cajetan ve Vitoria) farklı özgün bir tutum sergilediği görülmektedir.⁵⁷

Barış konusunu ele aldığı başlıkta, barış kavramının dört soru çerçevesinde ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. 1) Barış ve uyum aynı şey midir? 2) Her şey barışı mı arzu eder? 3) Barış hayırseverliğin bir etkisi midir? 4) Barış bir erdem midir?⁵⁸

Aquinas insanlar arasındaki barışı hem bireysel hem de devlet yönetimi açısından hedeflenmesi gereken bir durum olarak tasvir eder. Augustine’in *The City of God* eserine atıfla öncelikle barış ve uyumu birbirinden ayırır. Tarafların şerrde ittifak etmesi ve birbiriyle uyum sağlaması mümkündür. Bu nedenle barış, düzenli (well-ordered) olması şartıyla bir tür uyumdur. Uyumun düzenli olmasıyla kastedilen, uyumun aynı anda her iki taraf için uygun olması, taraflardan birinin mecburiyet hissetmemesidir. Başka bir deyişle barışın ideal şekli, bir korku ve zorlamanın sonucu olmayan uyumdur. Korkuya dayalı bir sükûnet hali barış olarak isimlendirilemez; “Barış [ancak] düzenin sükûnetidir.”⁵⁹

İkinci soruyu ele alırken, Matta’da geçen “Barış getirmeye gelmedim” ifadesiyle ve başka bazı delillerle her şeyin barışı arzu etmediğine dair argümanlara işaret edilir. Aquinas barışı değil savaşı arzu edenlerin, savaşı daha mükemmel bir barış için arzu ettiklerini savunur. Korkuya dayalı, kusurlu bir barışın ortadan kaldırılması amacıyla savaşın arzu edilmesinin meşru olduğunu ifade eder.⁶⁰ Bu soru ekseninde de gerçek barış ve zahiri/sözde barış arasında ayırım yapar. Barışın arzulara sükûnet getireceğini, ancak arzulardaki bu sükûnetin ancak iyi insanlar ve iyi şeylerde olduğunda gerçek barış olduğunu, cehalet savaşında yaşayanların pek çok ve büyük kötülükleri barış olarak isimlendirdiklerine işaret eder.⁶¹

Barış hayra has bir netice midir sorusunu ele alırken ihtilafın mutlak anlamda barışla çelişmediğini, yüzeysel farklılıkların barışa engel teşkil etmediğini ifade eder. Barışın bir erdem olup olmadığı konusunu da hayırla bağlantısı açısından ele alır: “Biz barışı korumakla emrolunduk; zira o bir hayır fiilidir ve yine bu nedenle erdemli bir fiildir. Kâmil erdem fiilleri olan sonsuz mutluluklar arasındadır. Nihai iyinin bir parçası olduğu sürece ruhî lezzet veren meyveler arasında sayılır.”⁶²

Aquinas’ın düşüncesine göre “güç, hak yaratmaz.” Bu görüşü, savunduğu metafizik ilkeyle bağlantılı olarak izah eder. Kuvve fiile geçerken formun rehberliğine muhtaç olduğu gibi, gücü temsil eden yönetici de formun yani bir gayenin, iyiyi hedefleyen yasanın rehberliğinde olduğu sürece meşrudur. Bununla birlikte, yasayı çiğneyen yöneticiden egemenlik hakkını almanın yolu isyan değil, Tanrı’ya dua etmektir. Tanrı’dan yardım almaya layık olmak için, insanların günahattan vazgeçmeleri

⁵⁶ Joseph T. Mangan, S. J., “An Historical Analysis of The Principle of Double Effect”, *Theological Studies*, S. 10 (1949), s. 53

⁵⁷ Bkz. Daniel H. Weiss, “Aquinas’s Opposition to Killing the Innocent”, s. 481-509.

⁵⁸ Gregory, *The Ethics of War*, s. 351-352.

⁵⁹ Aquinas, *Summa*, s. 1750.

⁶⁰ Aquinas, *Summa*, s. 1752.

⁶¹ Aquinas, *Summa*, s. 1752.

⁶² Aquinas, *Summa*, s. 1754.

zorunludur; çünkü günahkâr insanlar, yönetme gücünü günahın bir cezası olarak tanrısal icazetle alırlar. Günahlar ortadan kalkarsa, tiranın kırbacının sesi de son bulacaktır, der.⁶³

Aquinas'ın erdemler bahsinde zenginlikle ilgili ortaya koyduğu görüş de güç sahibi olmayı gerçek manada bir üstünlük ve kemâl olarak kabul etmediğini tazammun etmektedir. Aquinas insanın doğal iyilerini yadsımaz ve zenginliği insanın doğal iyilerinden biri olarak kabul eder. Bununla birlikte zenginliği nihâî gaye olarak kabul etmeyi erdeme aykırı görür. “Zenginliğe sahip olmanın, onu erdem adına kullanan bazıları için iyi olduğu olur; buna karşılık, başka bazıları için zenginlik bir kötüdür, çünkü ya zenginliğe aşırı düşkün ya da aşırı bağımlı olmakla ya da zenginlikle kibirlenmekle onlar zenginlik yüzünden erdemden uzaklaşırlar.”⁶⁴ Bireysel anlamda erdem çerçevesinde ifade edilen bu görüş, ahlak-siyaset ilişkisi bakımından yöneticinin ve toplumun hedefleri açısından da anlamlandırılabilir. Nitekim Aquinas “İnsan varlıklarına özgü olan iyi, aklın iyisidir... Yurttaş olarak bir insan varlığının iyisi, şehrin ortak iyisidir”⁶⁵ diyerek insanın ve toplumun hedefleri arasındaki geçişkenliğe işaret etmektedir. Dolayısıyla, zenginlik ara hedef olarak düşünüldüğünde erdem için bir zemin/altyapı olarak kabul edilirken, nihâî gaye olarak düşünüldüğünde ise erdemsizlik olarak kabul edilmektedir.

Aquinas, savaş sonrası adaletle ilgili olarak ganimetle ilgili görüşlerini savaş öncesi ilkelerle ilişkilendirerek ele alır. Ona göre ganimet almak üç şekilde mümkündür ve bunların hükümleri de kendilerine özeldir: Birincisi meşru otoritenin emriyle haklı savaş sonucunda düşmanın malına el konulması ki bu meşrudur. İkincisi, haksız savaş sonucunda alınmasıdır ve bu meşru değildir. Üçüncü olarak ise haklı savaşa başlanmış olmasına rağmen askerlerin bireysel olarak tamah duygusuyla ganimet toplamalarıdır ki bu da gayrı meşrudur, bireysel bir erdemsizliktir.⁶⁶

Sonuç

Haklı savaş teorisinde temel olarak iki yaklaşımdan bahsedilebilir: Kural tabanlı yaklaşım ve erdem etiği yaklaşımı. Erdem etiği yaklaşımıyla, savaşın sadece bir hukuk meselesi olmadığı, insan tabiatında köklenen ahlakî bir mesele olduğuna işaret edilir. Ahlakî kararlar basit tercihlerin ötesinde derin bir ahlakî gerçeklik inşa etmektedir. Bu nedenle savaş bizim insanî kişiliğimizin doğru anlaşılmasından ve düzenli bir insanî yaşamın değerlerinden bağımsız düşünülemez. Savaşa gitme kararı sadece hukuk, güvenlik ve haklar bakımından değil bir milletin ahlakî kimliği ve karakterine etkisi bakımından değerlendirilmelidir.⁶⁷ Aquinas'ın savaş konusunu konumlandırışına ve ele alış tarzına bakıldığında erdem etiği yaklaşımına dâhil edilebilecekleri görülmektedir.

Aquinas yasaları dört kategoride inceleyerek dinî yasanın üstünlüğünü mahfuz tutmakla birlikte aklın önemine dikkat çekecek şekilde beşerî yasaya da yer açmaktadır. Akletme yetisine sahip insanın topluluk halinde yaşamasının gerekliliğine işaret ederek epistemoloji ile bireysel/toplumsal ahlak ve nihayetinde siyaset arasında bir ilişki kurmaktadır. Siyasetin bir işlevi olarak meşru savaşı bu toplumsallık ihtiyacı zemininde açıklamaktadır.

Savaşın haklılığını meşru otorite, haklı neden ve iyi niyet ilkesiyle sınırlandırdıktan sonra savaş esnasındaki uygulamalarla ilgili olarak ruhban sınıfının savaştan muafiyeti, savaşta hilenin imkanı, basiretin (insanî erdem olarak) savaş yönetimindeki belirleyiciliği konularına işaret etmektedir. Savaş sonrasıyla ilgili olarak ise ganimet ve savaş sonunda hedeflenen gerçek barış ortamı hakkında görüşlerini ifade etmektedir.

Her bir düşünürün olduğu gibi Aquinas'ın da siyaset düşüncesinin metafizik ve ahlak/insan düşüncesiyle bağlantılı bir şekilde ele alınması önem arz etmektedir. Böylece siyaset felsefesinin tümel ilkelerini çıkarsamak mümkün olmaktadır. Aquinas'ın papalarla imparatorun güç mücadelesine şahit olduğu ve Haçlı seferlerinin devam ettiği yıllarda yaşadığı düşünüldüğünde düşünürün insanı merkeze alan bir boyutla düşünce üretebilmesi görece bir başarı olarak kabul edilebilir. Aquinas'ın

⁶³ Aquinas'tan aktaran Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 430-431.

⁶⁴ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 419.

⁶⁵ Aquinas'tan aktaran Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 382.

⁶⁶ Aquinas, *Summa*, s. 1975.

⁶⁷ Ryan R. Gormon, “War and the Virtues in Aquinas's Ethical Thought”, *Journal of Military Ethics*, c. 9, S. 3 (2010), s. 247.

yaşadığı zaman ve coğrafyada yapılan savaşların onun görüşleriyle mukayesesi ise başka bir çalışmada tetkik edilmelidir.

Kaynakça

- A. J. Coates, *The Ethics of War*, Manchester University Press, Manchester, 1997.
- Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 3. Bs., Asa Kitabevi, Bursa, 2001.
- Anthony Kenny, *Ortaçağ Felsefesi / Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 2. Cilt*, çev. Şeyma Yılmaz, Küre Yayınları, 2017.
- Bill Rhodes, *An Introduction to Military Ethics: A Reference Handbook*, Santa Barbara, Abc-Clio, California, 2009.
- Çağrı Emin Demirbaş, “Haklı Savaş Öğretisinin Fikri Temelleri Üzerine Bir İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, c. 31, S. 4 (2017), ss. 895-922.
- Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Fulya A. Ereker, “İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı”, *Uluslararası İlişkilerde Çatışmadan Güvenliğe*, ed. Mustafa Aydın v.dğr., 2. bs., İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2015, ss. 43-150.
- Gregory M. Reichberg, “Thomas Aquinas Between Just War And Pacifism”, *The Journal of Religious Ethics*, c. 38, S. 2 (2010), ss. 219-41.
- , “Thomas Aquinas on Military Prudence”, *Journal of Military Ethics*, c. 9, S. 3 (2010), ss. 262-75.
- Gregory M. Reichberg, Henrik SYSE, Endre BEGBY, (ed.), *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2006.
- H. Daniel Weiss, “Aquinas’s Opposition to Killing the Innocent and its Distinctiveness Within the Christian Just War Tradition”, *Journal of Religious Ethics*, c. 45, S. 3 (2017), ss. 481–509.
- Joseph T. Mangan, S. J., “An Historical Analysis of the Principle of Double Effect”, *Theological Studies*, S. 10 (1949), ss. 41-61.
- Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006
- Nico Verster, “Just War and Virtue Revisiting Augustine and Thomas Aquinas”, *South African Journal of Philosophy*, 2015, c. 34, S. 1 (2015), ss. 55-68.
- Paul E. Sigmund, “Law and Politics”, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, ss. 217-231.
- Ryan R. Gormon, “War and the Virtues in Aquinas's Ethical Thought”, *Journal of Military Ethics*, c. 9, S. 3 (2010), ss. 245-261.
- Seyfi Say, “Ortaçağ Hıristiyan Dünyasında Uluslararası İlişkiler Düşüncesi”, *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, c. 1, S. 1 (2014), ss. 97-119.
- St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, New York: Benziger Bros., 1947.
- W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi/Batı Felsefesi Tarihi 2. Cilt*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.