

İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ ★ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MUKADDİME'DE VE LEVİATHAN'DA DEVLET ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Erdal KURĞAN

Siyaset Çalışmaları Anabilim Dalı

Siyaset Çalışmaları Programı

OCAK 2014

İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ ★ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MUKADDİME'DE VE LEVİATHAN'DA DEVLET ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Erdal KURĞAN
(419101013)**

Siyaset Çalışmaları Anabilim Dalı

Siyaset Çalışmaları Programı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Tuncay ZORLU

OCAK 2014

İTÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 419101013 numaralı Yüksek Lisans Öğrencisi **Erdal KURĞAN**, ilgili yönetmeliklerin belirlediği gerekli tüm şartları yerine getirdikten sonra hazırladığı “**MUKADDİME'DE VE LEVİATHAN'DA DEVLET ANLAYIŞI**” başlıklı tezini aşağıda imzaları olan jüri önünde başarı ile sunmuştur.

Tez Danışmanı : **Doç. Dr. Tuncay ZORLU**
İstanbul Teknik Üniversitesi

Jüri Üyeleri : **Doç. Dr. Kadir CANATAN**
Yıldız Teknik Üniversitesi

Doç. Dr. Fatih ÖZBAY
İstanbul Teknik Üniversitesi

Prof. Dr. Bedri GENCER (Yedek)
Yıldız Teknik Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. M. Ali DOĞAN (Yedek)
İstanbul Teknik Üniversitesi

Teslim Tarihi : **16 Aralık 2013**
Savunma Tarihi : **24 Ocak 2014**

*Ahitlerine sadık kalan üç güzel adam için,
Serkan, Salih ve M. Ali için...*

ÖNSÖZ

Devletin tarihi hiç kuşkusuz insanlığın da tarihi demektir. Zira insanın dünya üzerinde yaptığı ne varsa devletle hayatıyet bulmaktadır. İster içgüdüsel ister çıkar merkezli olsun, insan her halükarda iradi olarak toplumsallık oluşturup bunu devam ettirebilme istidadında olan bir varlıktır. Diğer bir deyişle insan toplumsallığı kendi için bir zorunluluk olarak görmektedir. Toplumsal olmayı, varlığı için zorunlu bir süreç olarak gören insan, tarih boyunca bu toplumsallığını beraberinde taşımış, değişen hayat şartları ve standartları doğal olarak devlet algısını da değiştirmiştir. Siyasetin bu bağlamda değerlendirilmesi, onu insanların kendi hayatlarını tanzim ve düzene sokmanın sanatı olarak görmeyi kolaylaştırır. Farklı bir deyişle, siyaset insanların kendi elleriyle yarattıkları devletin çekip çevrilmesi, toplumsal birlikteliğin belirli kurallar çerçevesinde düzenlenmesidir.

Her ne kadar insan yeryüzündeki macerası boyunca toplumsallığını beraberinde getiriyorsa da, farklı zamanlarda ve farklı mekânlarda bu toplumsallığın gerçekleşme biçimi farklılaşmaktadır. Topluma can veren kültürel ilişkilerin, sosyal ilişkiler ağının farklı tezahürleri, devletlerin de farklı şekillerde tezahür etmelerine neden olmuştur. Kimi yer ve zamanda devlet kutsanıp aşkın bir varlığa büründürülürken kimi yer ve zamanda da her hangi bir toplumsal kurum olarak görülmüş, hayata müdahalesi ne kadar azsa o kadar meşruiyet bulmuştur.

Bu tez boyunca iki düşünürün yani İbni Haldun ve Thomas Hobbes'un devlet anlayışları kendi şaheser kitapları üzerinden incelendi. Çünkü *Mukaddime* ve *Leviathan* siyasetle uğraşanların hala başvurup referans gösterdiği iki temel kaynak olma özelliğine sahiptir. Aynı zamanda iki farklı düşünsel auranın da temsilcisi olan bu eserler, postkolonyal dönemde kültüralist politikaların entelektüel çevrelerde çokça revaç bulduğu bir vasatta, iki farklı anlam dünyasının devlete atfettikleri anlamlar üzerinde düşünme imkanı sağlıyor. İki eserin seçilmesindeki baş neden, her iki şaheserin de farklı kültür dünyalarının toplumsal kaos ortamında vücut bulmalarıdır. Bununla, iki farklı düşünme mecrasının devlet ve toplumsallık anlayışlarının karşılıklı olarak incelenip anlaşılması ve her iki şaheserin müelliflerinin iddia ettikleri şeyin yani 'devleti var eden ve hayatıyetini mümkün kılan evrensel kurallar' bulma çabalarının ne kadar tarihsel ve zaman-bağımlı oldukları gösterilmeye çalışılacaktır.

Tezin ilk bölümünde tarih ve tarihsel anlatı hakkında yapılan değerlendirmeler ile İbni Haldun'un ve Thomas Hobbes'un tarihe ve tarihsel bilgiye yaklaşımları incelendi. Siyaset adamı olmanın yanında derin bir tarihçi olması nedeniyle İbni Haldun ve tarihsel metodu hakkında yapılan değerlendirme, özellikle diğer başlıklardan daha uzun tutulmuştur. En son başlık olarak da devletin kısa tarihi verilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde *Mukaddime* üzerinden İbni Haldun'un siyaset ve devlet anlayışı açıklandı. Onun *Mukaddime*'de izlediği metot daha çok sosyolojik veriler üzerinden bir analiz yapma ve analizlerin ışığında genel toplumsal kanunları çıkarmaktır. O, sıfırdan işe başlayarak inşaî bir metot izlemenin aksine, gözlem ve tecrübeye dayalı toplumsal bilgileri ve tarihsel gerçeklikleri akıl süzgecinden geçirdikten sonra teorik alt yapısını inşa ettiği düşüncelerini ifade eder. Bunu yaparken bazen yepyeni kavramlar ortaya atarken bazen de genel olarak bilinen kavramların bilinen anlamları üzerinden akıl yürütme sürecini gerçekleştirir. Bazı durumlarda ise bilinen bir kavramı semantik müdahale ile yeni bir içerikle inşa eder. İnsanın toplumsallığının bir tezahürü olan *Umran İlmi* kavramsallaştırması toplumsal ilişkileri anlamlandırmada bu bağlamda yeni bir kavramdır. Toplumsal birlikteliğin en sıkı hali olan *Asabiyet* kavramı ise içerik anlamına, semantiğine müdahale edilmiş, kapsamı çok daha fazla genişletilerek insan davranışlarının çözümünde kilit rol oynamış, insanların devleti

inşa ederken kurdukları sosyal ilişkiler ve dayanışma ağını betimlemek için kullanılmıştır.

Üçüncü bölümde Thomas Hobbes'un siyaset felsefesi, *Leviathan*'ın kaynaklığında incelendi. Hobbes, siyaset kuramını irdeleyip açıklamaya en küçük yapıtaşlarından başlayarak, en büyük yapı olan devlete değin sürdürmüştür. Yaptığı şey sosyolojik olarak, toplumsal örgütlenmenin tarihsel bir analizini vermekten çok, felsefi kabulleriyle devlet aygıtını, kendisini oluşturan tüm unsurlarıyla beraber yeniden inşa etmek olmuştur. Devlet ya da sivil toplumda *olanın* değil *olması gerekenin* felsefesini yapmıştır. Bunun için işe en baştan başlayarak, insanı tanımlayarak girişmekte, insanın tutkuları, duyguları, aklı, dili, düşüncesi ve iradesi, kısacası insanı diğer canlılardan ayırıp politik ve toplumsal yapan her ne özelliği varsa hepsiyle ilgilenmiştir.

Dördüncü ve son bölümde ise iki düşünürün devlet anlayışları karşılıklı olarak değerlendirildi. Bu bağlamda *İnsan fıtratı-İnsan Doğası*, *Asabiyet-Toplumsal Sözleşme* ve *Devletin Gücü/Ömrü*, *Zayıflama Nedenleri* başlıkları altında görüşlerinin karşılaştırmalı değerlendirilmesi yapıldı. Toplumsal kaos ortamında eserlerine şekil veren ruhun, aynı zamanda eserlerinin tarihsel veçhesini de oluşturduğunun vurgulandığı bu bölümde, her iki düşünürün de iddiaları olan devletin doğasına ait evrensel/temel kuralları ortaya çıkarma meselesinin ne kadar tarihle kayıt altında olduğuna değinildi.

Bu çalışmayı yaparken yardımlarını ve tavsiyelerini esirgemeyen danışman hocam sevgili Doç. Dr. Tuncay ZORLU'ya müteşekkirim. Sosyal Bilimlerin düşünsel iklimine beni davet eden, entelektüel birikiminin yanında mütevazılığıyla da örnek olan değerli, bilge, sevgili Abdurrahman ARSLAN'a candan şükranlarımı sunarım. Ayrıca değerli yardımlarını esirgemeyen, kadim dost ve sırdaş Abdullah BİLGİN'e de teşekkürü bir borç bilirim. Ve tabii ki yetişmemde en büyük emeğin sahibi olan, tüm haşarı, ukala ve katlanması zor tavırlarıma sabır ve bilgelikle katlanan sevgili aileme, anneciğime, babacığım ve kardeşlerime bitimsiz bir sevgi ve saygıyı ödenmesi gayri kabil borç bilirim...

Aralık 2013

Erdal Kurğan

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xi
ÖZET.....	xiii
SUMMARY	xv
1. GİRİŞ VE BİRİNCİ BÖLÜM: TARİH VE DEVLET	1
1.1. Anlam-Yorum ve Tarihsel Bilgiyi anlamada yöntem	2
1.2. İbni Haldun ve Tarihe İçkin Değişim.....	5
1.3. Hobbes, Tarih ve Tarihsel Bilgi	10
1.4. ‘Devlet’ ya da İktidarın Tarihsel Macerası.....	13
1.4.1. Antik felsefede devlet.....	14
1.4.2. Müslüman düşünürlerde devlet	15
1.4.3. Devletin sekülerleşmesi: yeniçağ düşünürlerinde devlet	16
2. BÖLÜM: MUKADDİME’DE DEVLET	19
2.1. Devletin Kökeni	19
2.1.1. İbn Haldun’da insan doğası: fıtrat	19
2.1.2. Umran ilmi	25
2.1.3. Bedevî umran ve hadarî umran	29
2.2. Devletin Doğuşu ve Gelişimi: Asabiyet Teorisi	35
2.3. Devlet’i Zayıflatan Sebepler ve Devletin Çöküşü.....	44
2.3.1. Asabiyet’in zayıflaması.....	46
2.3.2. Ekonominin zayıflaması.....	50
2.3.3. Ahlakın zayıflaması.....	52
3. BÖLÜM: LEVİATHAN’DA DEVLET.....	55
3.1. Devletin Kökeni	57
3.1.1. İnsan doğası.....	57
3.1.2. Konuşma, akıl ve düşünme	61
3.1.3. Doğa durumu (State of Nature)	66
3.2. Devletin Doğuşu ve Gelişimi: Toplum Sözleşmesi	71
3.2.1. Doğa yasaları.....	71
3.2.2. Toplumsal sözleşme ve modern devletin ortaya çıkışı.....	75
3.3. Devlet’i Zayıflatan Sebepler ve Çöküşü	80
3.3.1. Egemenin/Egemenliğin özellikleri	80
3.3.1.a. Egemenin/Egemenliğin mutlaklığı	81
3.3.1.b. Egemen/Egemenlik erkinin bölünemezliği.....	83
3.3.1.c. Egemenin/Egemenliğin yasa kaynağı olup yasadan bağımsız olması.....	84
3.3.1.d. Egemenin/Egemenliğin sınırı	86
3.3.2. Devletin zayıflaması ve çökmesi.....	87
3.3.2.a. Egemenin/Egemenliğin mutlak iktidardan yoksun olması	88

3.3.2.b. Egemenin/Egemenliğin yasaya bağımlı olması	90
3.3.2.c. Devletin zayıflamasına yol açan diğer nedenler	91
4. BÖLÜM: KARŞILAŞTIRMALI GENEL DEĞERLENDİRME.....	923
4.1. İnsan Fıtratı-İnsan Doğası	95
4.2. Asabiyet Teorisi-Toplumsal Sözleşme.....	98
4.3. Devletin Gücü/Ömrü, Zayıflama Nedenleri	101
5. SONUÇ	105
KAYNAKLAR:	113
ÖZGEÇMİŞ	119

KISALTMALAR

MSU	: <i>Mukaddime</i> , Süleyman Uludağ çevirisi
MHK	: <i>Mukaddime</i> , Halil Kendir çevirisi
MZU	: <i>Mukaddime</i> , Zakir Kadirî Ugan çevirisi
Bkz.	: Bakınız
Vd.	: Ve diğerleri
C.	: Cilt numarası
S.	: Sayı
s.	: sayfa numarası
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Haz.	: Hazırlayan

MUKADDİME'DE VE LEVİATHAN'DA DEVLET ANLAYIŞI

ÖZET

İbni Haldun, sosyoloji biliminin kurucusu olmak -veya başka bir ifadeyle, sosyolojinin ilk yazarı olmak- gibi bir payeye sahiptir. Onun *Mukaddime*'de izlediği metot daha çok sosyolojik veriler üzerinden bir analiz yapma ve bu analizin de katkısıyla genel toplumsal yasaları çıkarmaktır. O, sıfırdan işe başlayarak inşa bir metot izlemenin aksine, gözlem ve tecrübeye dayalı toplumsal bilgileri ve tarihsel gerçeklikleri akıl süzgecinden geçirdikten sonra teorik alt yapısını inşa ettiği düşüncelerini ifade eder. Bunu yaparken yer yer yeni kavramlar ortaya atarken genel olarak bilinen kavramların bilinen anlamları üzerinden akıl yürütme sürecini gerçekleştirir. Bazen de bilinen bir kavramı yeni bir içerikle inşa eder. İnsanın toplumsallığının bir tezahürü olan *Umran İlmi* kavramsallaştırması toplumsal ilişkileri anlamlandırmada bu bağlamda yeni bir kavramdır. Toplumsal birlikteliğin en sıkı hali olan *Asabiyet* kavramı ise içerik anlamına, semantiğine müdahale edilmiş, kapsamı çok daha fazla genişletilerek insan davranışlarının çözümünde kilit rol oynamış, insanların devleti inşa ederken kurdukları sosyal ilişkiler ve dayanışma ağını betimlemek için kullanılmıştır.

Thomas Hobbes ise daha kökensel bir meşguliyet göstererek, felsefi bir yaklaşımı belirlemiştir. Zaten bunu birçok yerde dile getirerek bununla övünmüştür. Hobbes, düşüncesini tamamıyla somut şeylerle ilgili kılarak bilimlerin birliğinin ancak nesnelerden hareketle kurulacağını söylemekte, bilimlerin birliğini nesnelerin birliğinden üstün tutmaktadır. O, öncelikle insanı tanımlamakla, insanın içsel karar mekanizmalarını ve orada işleyen süreçleri rasyonel bir biçimde açıklamakla işe başlamış ve devleti en küçük yapıbirimine kadar inceleyerek mikro düzeyden makro düzeye doğru rasyonel bir serüveni inşa etmiştir. İşe insanla başlamasının nedenini, insanı felsefi olarak anladığında yapay insan olan devleti de anlayacağı izahıyla yapmaktadır. Doğal durumda insanlar arasında mevcut olan kaotik atmosferin insanlar arasında barışın sağlandığında bu sefer makro düzeyde devletlerarasında olacağı örneğini vererek asıl insanla yapay insan (devlet) arasındaki benzerliği de ortaya koymuştur.

Mukaddime ve *Leviathan* iki düşünürün devlet aygıtıyla ilgili görüşlerini yansıtmının yanında iki farklı kültür dünyasının devlete yüklediği anlamı da ortaya çıkarmaktadır. Her iki düşünürün devletle ve egemenle ilgili olarak hayli ortak tarafı söz konusu olmasına rağmen tamamen farklılık arz eden veçheleri de mevcuttur. Her iki düşünür de devlet ve toplumsallıkla ilgili yasaları bulma, ortaya çıkarma amacıyla yola çıktıkları için evrensel olduklarına inandıkları bazı toplum/devlet yasalarından bahsetmektedirler. Ancak her ne kadar aradan geçen bunca zaman sonra bile bazı tespitlerinde haklılık payına sahip olsalar da bu, inşa ettikleri teorilerinin mutlak ve değişmez olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü bilge tarih, bize söylenen her şeyin az ya da çok tarihsel bir yüzü olduğunu bildirmektedir. Bu tarihsel yüz hangi disiplinde söz konusu ise o disiplinin evrensel yasalar koyma, ortaya çıkarma iddialarının tarihsellikten yani zaman-bağımlı ve mekân-bağımlı olmaktan kurtulamayacağı anlamına gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mukaddime, Leviathan, Devlet, Egemenlik, Umran, Mülk, Asabiyet, Bedevi, Hadari, İnsan Doğası, Fıtrat, Doğa Durumu, Toplumsal Sözleşme.

THE CONCEPT OF STATE IN *MUQADDIMAH* AND *LEVIATHAN*

SUMMARY

Ibn Khaldun is known as the founder –or the first writer- of the discipline of sociology. In *Muqaddimah*, he makes an analysis by using sociological facts and draws some general social laws based on this analysis. Instead of following a founding method and beginning from nothing, Ibn Khaldun reasons out the general knowledge based on observation and experience, and then he builds the theoretical basis of his ideas. On the reasoning process, while generally using the known meanings of known concepts, he sometimes generates new concepts. Also, Ibn Khaldun sometimes builds a known concept with a new meaning. For instance, the *Umran* is a new concept serving in interpretation on human's sense of community. The *Asabiyah* (*racial bounds*) is another concept relating to the dense form of the social unity. Ibn Khaldun influenced the meaning of the *Asabiyah* and used it to identify the social relations which were effective in founding a state.

To Ibn Khaldun, human is a social being, at first. He bases this assumption upon the past philosophers and wise men and he points the ability of reasoning as the ontological difference between a human and an animal. Ibn Khaldun states the knowledge and the art (or manufacturing) as the examples of application of reasoning, because these activities differentiate between human and animal and are the results of ability of reasoning which makes the human superior to all other beings. But the reasoning is not the only factor that differentiates between human and animal. The need for a ruler that ensures the social togetherness and protects the order is another factor. Human has a sociality.

Ibn Khaldun conceptualizes the sociality by the *Umran*. *Badavi (rural) Umran* and *Khadari (urban) Umran* are the two branches of the *Umran*. The *Asabiyah* includes both of them and yields *the State*. Ibn Khaldun centers the human along the change/transformation/development way from the rural and nomadic life to civilized and urban life. To him, human being is naturally good but this goodness in nature is corrupted in the long run by the urbanized life-style and a strong ruling system, because urbanized conformism generates joy-driven bad habits, therefore human gets away from his nature and goes towards the bad. In rural, human is closer to the good since its nature is not corrupted.

By the *Umran*, Ibn Khaldun does not intend to present how to rule the people but he intends to show the unchanging parameters of founding and collapsing processes of the state and some basic common dynamics, because his method in sociologic analysis is more informative than constructive. On the other hand, he states some normative ideas about how to prolong the life of a state and properties of a fair ruling system.

Rural life is simple. People in rural life construct togetherness in order to satisfy their needs. Some of them deal with agriculture and some others with husbandry. After a while, human reaches an economical comfort and luxury and then feels a desire to live in urban. Ibn Khaldun claims that this is the process for all people living in rural and people in urban do not feel any desire to live in rural without any obligation. So it can be said that the origin of the social life and sociality is ruralism, and urbanism is the extension of the mentioned sociality. Historically, the state emerges after the ruralism. The state founding power intends not only a social organization –that ruralism has, too- but also a life-style with luxury and comfort providing merchandise and security.

The *Asabiyah* (*racial bounds*) providing their sociality is the factor that brings the rural people to the formation of a state. In Ibn Khaldun's thinking, all dynamics of the change is somehow related to the *Asabiyah*. The social reality provided by this concept is also the unique way of togetherness making the formation of a state possible. Since the concept *Asabiyah* reflects a group racially bounded to each other in Arabic, in Ibn Khaldun, it has a semantic mutation and covers also an ideological togetherness. The basic purpose of the *Asabiyah* is to reach the state and rule it and this can be possible in urban, the *Umrān*, because Ibn Khaldun proposes sovereignty and state as the preconditions of the absolute *Umrān*. The state is not one of the ordinary arguments of the *Umrān*. 'State is the shape of the *Umrān*.' State and sovereignty is the basic principles that keep societies together. These basic principles can be reached only by the *Asabiyah*.

While the final purpose of the *Asabiyah* is the state, it also indicates when the state ends, because economic and social changes brought by the urban life weaken the strong social bounds of rural life and corrupt the *Asabiyah*. The state inevitably loses power and collapses about a hundred and twenty years later than its formation by the *Asabiyah*. Preventive activities may only elongate the process of collapsing.

On the other hand, in *Leviathan*, Thomas Hobbes builds his own philosophy of politics. Nobody in western world had made philosophy of politics and method as deep, detailed, and cumulative as Hobbes's. He starts with the smallest elements of politics and goes through the state. Hobbes builds the state with all instruments and philosophical values, instead of making only the historical analysis of social organization. He analyzes what should be in state or civil society, instead what really is. So, Hobbes start with the defining the human, his passions, emotions, mind, language, thoughts, and willpower.

To Hobbes, the effort is the internal bio-mechanical processes caused by external activities. The effort is perceived as *a wish or a demand* when it is object-related, and it is perceived as hate when it is in form of avoidance of something. Reaching to the thing that is wished or demanded creates the joy, and being exposed to the thing that is hated creates pain. Since the basic instinct of humanbeings is protecting himself, the good reflects itself in protecting and maintaining the life and the evil reflects itself in the death, which is the worst thing for a human to be exposed to. So human should always behave to avoid death.

Power is the driving force of the effort of avoiding death. So power is demanded to secure the future. Since this demand is valid for all humans, a fear of losing power in the future is quite general. Humanbeing always struggle for future. To care about and work for the future is one of the most important factors that differentiates between human and animal, since a human knowing about the past plans and thinks about the future to be happy. Needless to say, the fear of death is always one of the inputs of human thinking.

In *Leviathan*'s philosophy of politics, the reason of emergence of state or civil society is directly related to human nature. The selfishness of a human who tries to secure his future, is due to the fact that he only demands his personal benefit. The origin of human's effort is to have more power in order to provide and secure his wishes. It is the unchangeable human nature. So, Hobbes states that man is a wolf to man (*Homo Homini Lupus*). The human nature, which is a wolf to another, causes fights with others. So life is unbearable for all.

Mind is the ability of deciding what is good or bad, by rational reasoning. Mind and speech has an inseparable relation. Speech is not just making noise, because animals can make noises, too. What differentiates between human and animal is the ability of wishfully creating the speech. Animal noises are instinctive and unwilling reflections of their emotions. Since humans can wishfully create words and express ideas, it enables them to make scientific activities. Process of speech is in an intricate relation with mind, and mind gives humans inspiration about how to protect themselves from death.

To show the necessity of a state authority or a central sovereign, Hobbes analyzes the case of socially/politically unorganized people and calls this case as ‘State of Nature’. He claims that human is beneficially social and all would struggle for own benefit if there would not be an authority which is recognized by all. In this social context, to be the most powerful is not enough, human always should be the most powerful, since having a temporal power means losing the power and life when faced with a more powerful one. In this case, which is called state of nature, there is no justice of right, since there is not a law accepted by all. Justice becomes relative, since all have right for everything. In that kind of sociality, a human lives with a strong fear of death, and his life becomes lonely, wild, and short. Mind is what can help humans to get rid of this case. The solution of the mind, which is also called the law of nature, is that you do not do anything to others, that you do not like to be done to yourself.

Social contract is that all people waive their rights in favour of a third party, the sovereign, in order to evade the state of nature. So, people promise the sovereign about not doing abusing any other’s right and the sovereign becomes the representation of the society. The sovereign makes laws or forbids in the name of society. Since the sovereign is not a side in the contract, there is no binding law for it, except natural law and this natural law is to maintain citizens’ security. So Hobbes builds the state starting from human nature to where it ends.

Mukaddimah and *Leviathan* reflect the ideas of two philosophers about state, and present what two philosophers from different cultural backgrounds think about state. Although there are many similarities in their points of view about state, there are some sharp differences as well. Both philosophers claim that there are some universal society/state laws. However, since they have some points which are still valid in spite of long time passed, it does not mean that their theories are absolute and unchangeable. Because wise history suggests us that everything told us has a historical part. The disciplines having this historical part are inevitably time-dependent and place-dependent in claiming universal laws.

Keywords: Muqaddimah, Leviathan, State, Sovereignty, Umran, Power, Asabiyah, Badavi, Khadari, Human Nature, Natality, State of Nature, Social Contract.

1. GİRİŞ VE BİRİNCİ BÖLÜM: TARİH VE DEVLET

Siyaset, tartışmalı bir kavram olması bir yana, toplum denen sosyal birlikteliğin yaşamı yönetme/düzenleme ‘sanat’ı olarak kabul edilmektedir (Arslan, 2010:137). Burada insanın ve toplumun kendi iradeleriyle girdikleri bir ilişki söz konusu olabileceği gibi, toplumu oluşturan insan teklerinin kahir ekseriyetinin iradesini başkalarına tabi kılma, kullanmama gibi bir tercihi de söz konusu olabilir, monarşide olduğu gibi. Aynı terk ediş tercihinin monarşiyle sınırlandırmak, monarşiyi tam olarak anlamamızı engellediği gibi pluralist temsili demokrasiyi de eksik anlamamıza neden olabilir. Temsili demokrasilerde benzer bir temsil hakkından vazgeçiş gibi bir politik duruş da vardır hiç kuşkusuz. Ancak bu duruşun klasik demokratik bir hak olan boykottan öte olduğunu da eklememiz gerekiyor. Zira boykot, demokratik süreçte inanmakla beraber politik aktörlere ya da argümanlara olan güvensizliğin bir tezahürü iken, yani bir anlamda demokratik paradigma içi muhalefeti temsil ederken, bahsettiğimiz politik duruş daha kökensel bir muhalefeti içkindir. Ancak konumuz bu olmadığı için bu tartışma daha fazla derine indirilmeyecektir.

Siyaseti insanların hemcinsleriyle ve kendi dışındaki varlıklarla olan bir ilişki bağlamında düşünmek, aynı zamanda onun içinde yaşadığı zamanla da kopması mümkün olmayan bir ilişkiye sahip olduğunu teslim etmek demektir. Kabaca insanların toplumsallığının bir neticesi olan siyaset, bu bağlamda ‘coğrafya’ ve ‘tarih’ten de bağımsız düşünülemez. Her ne kadar kapitalist modernleşme neoliberal zaferini ilan ettiyse de (Fukuyama, 1999:15 vd.) yaşlı tarih yoluna emin adımlarla devam etmekte; insanlığın ortak hafızası diyebileceğimiz bilgeliğiyle hiçbir şeyin sonuna gelmediğimizi salık vermektedir. Sonuna geline bir tarih varsa, bu olsa olsa M. Foucault’nun tespit ettiği gibi 18. yüzyılın tarihsel bir ürünü olan ‘Modern Tarih’ anlatısıdır (1994).

Tarihin birincil koşulu olarak toplumsallığı öne süren Aktay, tam da Foucault’nun söylediği şeye atıf yapar: Tarihin birincil koşulu toplumsallıktır; bir ortak yaşama kültürüne sahip insanların üzerinde uzlaştıkları bir geçmiş algısıdır. Bu algı asla

geçmişin nesnel bilgisinin ifadesi değildir. Tarih bilgisi, artık iyice bilinen tabiatı gereği, nesnel olamaz da (Aktay, 2001:20). Zaten Foucault'nun söylediği şey, insanların 18. yüzyıldan önce geçmişi bilmeyi kendilerine dert edinmedikleri değil, 18. ve 19. yüzyıldaki tarih anlayışının ve tarihe yüklenen anlamın bir kurguyu inşa etmesidir, yani ulus-devlet kurgusunun (Erözden, 2008:111-113). Zira insanlar tarih sahnesi içerisinde bireyler ya da cemaatler olarak değil, ancak milletler ve devletler olarak yer alabilirler (Aktay, 2001:19). Bu tarihin hem nesnesi hem de öznesi olan toplumsallığın içine girdiği bir krizden bahsedilebilir.

Tüm bu tartışmalar bağlamında adına 'Devlet' dediğimiz bu yönetim sanatının aygıtı olan kurumsallık, tarihe içkin olan gizli, derin ve çok yavaş ilerleyen değişim yasalarından bağımsız değildir. Bu tezin konusu olan, her biri kendi göğünde birer kutup yıldızı misali yol gösterici olan iki düşünür (İbn Haldun ve T. Hobbes) ve iki şaheserin (*Mukaddime* ve *Leviathan*), mezkûr yönetim sanatının kurumsallığı, yani devlet anlayışları bağlamında karşılıklı incelemesi yapılacaktır. Tezin iddiası; her devlet felsefesinin tarihsel bir veçhesi olduğu ve bu veçhe nedeniyle devlet felsefesinin evrensel ve mutlak kurallarının tam olarak olamayacağıdır. Fakat bu incelemeye geçmeden önce her iki düşünürün ait oldukları anlam dünyasından ve tarih-coğrafya bağımlı olarak düşünsel yaklaşımlarından bahsedilecektir.

Her şeyden önce söz konusu düşünürler tarafından kaleme alınan bu iki şaheser, doğal olarak birer tarihsel 'metin'dir. Bir başka ifadeyle, gerek düşünsel ve kültürel yönleriyle, gerekse de zaman-bağımlı olmaları dolayısıyla her ikisi de birer tarihsel figür olmaya işaret eder. Bunun daha iyi anlaşılabilmesi için başvurmamız gereken şey, tarih ve tarihi anlamada takip etmemiz gereken yöntem sorunu olarak kabul edilmiştir.

1.1. Anlam-Yorum ve Tarihsel Bilgiyi Anlamada Yöntem

Etimolojik olarak 'tarih'in geçmişe ait bilgi olduğunu söyleyen Schelling, bu bilginin kalıcı, durağan olan değil, bilakis değişken olanın bilgisi olduğunu söyler. Schelling'e göre tarihin konusu a priori olarak önceden hesaplanabilen, zorunlu yasalar doğrultusunda oluşan şey değildir ve aynı şekilde, yani tarihin konusu olan şeyin önceden a priori olarak hesaplanabilmesi gerekli değildir (2006:135-137). Çünkü belli

bir sistem dâhilinde hareket eden ve tekrarlanan şeyler tarihsel bilgini konusu olmamaktadır.

‘Tarih’ olarak adlandırdığımız geçmişini anlamlandırmak hep bugünle kayıt altına alınmış gibidir. Yani Walter Benjamin’in de dediği gibi “Tıpkı çiçeklerin başlarını güneşe çevirmeleri gibi, geçmiş de, gizli bir güneşe yönelimin etkisiyle, tarihin göklerinde bugün yükselmekte olan güneşe dönmek çabasıdadır.” (1995:35). Bugünün aydınlığında yapılan geçmişini anlama eylemi, geçmişe ait olan sahil tarihsel bilgiye de muhalif olmamalı veya onu yönlendirmemelidir. Fakat bununla birlikte yine tekrarlanmalıdır ki tarih, yerini bağdaşık ve boş zamanın değil, ama şimdiki zamanın oluşturduğu bir kurgulamanın nesnesidir (Benjamin, 1995:40). Bir kurgudur, zira hiç kimsenin yaşanılan bir hadiseyi olduğu gibi, birebir anlatması söz konusu değildir. Ya da Tevrat’ta denildiği gibi ‘her söz eksiktir.’

Bu kurgunun inşa edilmesinin nedeni, kendinden sonra vuku bulan olayları etkilediğine inandığımız tarihi bilgileri öne çıkarmamız ve tarihi olayların sadece tasviri ile yetinmememizdir (Uçar, 2012:115). Önemli görünen birçok tarihi olayın/bilginin bu kurgulama esnasında gözden kaçması tarihçi için önemli değildir. Çünkü onun yaptığı tarih okumasında, inşaaya çalıştığı bütünlüğe yarayacak olanların dışındaki bilgi çok fazla işine yaramayacaktır.

Tarihsel tahkiye (anlatım, narration) metodolojik bireysellik prensibinden hareket edip, ‘biricik’ hadiseleri ve ferdiyetleri ön plana çıkardığı taktirde; kahramanların rolü mübalağa edilmiş olur ve detaylar içinde kaybolarak bütünü görememek (orman içindeki yolcunun ağaçları görüp ormanın bütünü görememesi) tehlikesi baş gösterir: eski İslam tarihi kronikleri gibi. Halbuki modern tarihçilerin, tahkiye kolaylığı sebebiyle bazen farkına bile varmaksızın temayül ettiği bütüncül bakış açısı (hadiseleri genel çizgileri ile verip teferruatı ihmal etmek) tarihi vukuatın cansız, ruhsuz ve hatta yanıltıcı bir hülasası neticesini verebilir (Uçar, 2012:225).

Tarih önünde iradesiz bir varlık olsaydı insan, edilgenliğin getirdiği sorumluluktan azade olmak bir yana, yeryüzündeki macerası boyunca uygarlık adına inşa ettiği ne varsa bunlardan söz etmek mümkün olamayacaktı. İnsanın en büyük amaçlarından biri toplumsallığının dışı vurumudur hiç kuşkusuz. İnsan doğasının bu amaç için yaratıldığını dile getiren Herder şöyle der: “Öyle ki, tüm (toplumsal) durumlarda ve

toplumlarda, insan, bir anlam boyutu içinde olmaktan başka hiçbir şeye sahip değildir; onun burada kendisi için istediği ve düşünüp kurabildiği şey, hümaniteden başka bir şey olamaz.” (2006:24). Ve Herder devam eder “insan kendisini yapar; o kendi durumunu, kendisi için daha iyi bildiği şeye göre kendisi kurar. Bir anlamda onu yaratan tanrı şöyle der: Beni örnek al ve yeryüzünün tanrısı ol! Egemen ol ve yönet! Bu konuda benden yardım ya da mucize bekleme. Çünkü benim tüm kutsal, sonsuz doğa yasalarım sana yardım edecektir.” (2006:25).

Tarihe yani ‘insan’ın geçmişine yapılan her yolculukta, yola çıkanların kendi kişisel kabullerinden, değer yargılarından, içinde yetiştiği kültürün toplumsal hafızasından bağımsız olması her ne kadar istense de, bu çok da gerçekliğe tekabül eden bir istek olamamaktadır. Zira çoğunlukla daha yolun başında bu sefere hüküm giyenler varmak istedikleri nihai hedefi belirlemekte, tabiri caizse kendilerini hedefe ulaştıracak meşrulaştırıcı argümanları bulmakla ilgilenmekte ve sadece bunlarla yetinmektedirler. Oysa bu tavır son tahlilde ne ‘yolcuya/tarihçiye’ yaramakta ne de yolu/tarihi anlamlandırmaya yetmektedir.

Tarihi, sadece geçmişte vuku bulmuş olayların kronolojik olarak sunulması -ki bu da önemlidir- biçiminde okumak *tarihçi*yi de kapsayan bir indirgeme hatası anlamına gelmektedir. Çünkü ne tarihçi bir *koleksiyoncu*dur ne de tarih, içinden istediğimizi/beğendiğimizi seçip alabildiğimiz bir *geçmiş zaman koleksiyonu*dur. Bu bağlamda tarihçi ile tarih arasında, bir anlamda bugün ile geçmiş arasında, var olan bir ‘dialogue’dan bahsedilebilir (Popper, 1965).

Tarih, akademik çalışmaların konusu olan birçok disipline göre çok daha fazla yönlendirilebilme ihtimali taşısa da, onu sahih bilgiler ışığında özgür bırakacak çalışmalardan da uzak sayılmaz. Akademik çevrelerde her ne kadar fen bilimlerinin determinist yaklaşımı etkisini sürdürse de, deney-gözlem süreci işletilemediği için bu çaba yetersiz kalmaya mahkum gözükmektedir.

Yaptığı eylemleri bazı durumlarda rasyonel açıklamaya tabi tutmamızın imkân dâhilinde olmadığı insan/beşer, bu faaliyetleri zaman-mekân bağımlı olarak gerçekleştirdiği için tarihi anlamlandırmada başvurulacak temel yöntem hiç kuşkusuz tüm insan eylemlerini bağlam-bağımlı olarak düşünmektir. Diğer bir deyişle, hiçbir

tarihsel olay bağlamından yani ait olduğu zamandan, coğrafyadan, kültür ve anlam dünyasından koparılarak anlaşılamaz.

1.2. İbni Haldun ve Tarihe İçkin Değişim

İbni Haldun'un tarihe yaklaşırken kendi çağının siyasal, sosyal, ekonomik durumunu, yani Müslüman/İslam dünyasındaki problemleri, yaşanan çatışmaları ve hâlihazırdaki bölünmüşlüklerin nedenlerini tarihsel bir bakış açısıyla aydınlatmayı amaçladığı söylenebilir (Yıldız, 2010:10). Buradan tarihsel bilginin ya da tarihin ne olduğuna yönelik bir soru bizi kaçınılmaz olarak kişinin içinde yaşadığı toplum hakkındaki düşüncelerinin bir parçasını oluşturduğu gerçeğine götürmektedir (Carr, 1993:13).

İbni Haldun *Mukaddime*'nin daha ilk sayfalarında tarihin, tarih disiplininin kavim ve milletlerin yekdiğerine aktara geldikleri bir ilim olduğunu söyler. Bu ilim için insanların birçok sıkıntı ve ezaya katlandıklarını hatırlatan İbni Haldun, bu ilimi öğrenmede hükümdarların ve devlet adamlarının yarıştıklarını belirtir. Tarih konusunda, daha doğrusu zahirî olarak tarihe yaklaşımda, onu anlamada âlimler ve cahillerin eşit olduğunu söyleyen İbni Haldun bunu tarihin zahir olarak tanımında verir: Tarih zahirî (dış) görünüş itibariyle eski zamanlardan, devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen vakalardan haber vermekten daha fazla bir şey değildir (MSU, C.I, 2011:158). Bundan dolayı insanlar bir araya geldiklerinde, canlarının sıkıntısını gidermek için tarihi olaylar naklederek hoş vakit geçirmeye çalışmaktadır. Çünkü tarih, dünyanın durumunu, o durumun nasıl geliştiğini, dünya üzerinde hâkimiyet kurmuş diğer insanların-medeniyetlerin hâkimiyet alanlarının nasıl geliştiğini, insanların yeryüzünde nasıl uygarlıklar kurduğunu vb. geçmişe ait sosyo-kültürel olayları anlattığı gibi, hüküm sürmüş devletlerin ve uygarlıkların nasıl zayıflayıp yok olduklarını da bize bildirir (MSU, C.I, 2011:158). Tarih ilmi, gayesi şerefli, faydaları pek çok ve yöntemi çok önemli olan bir disiplindir. Zira bu disiplin ile geçmişte yaşamış insan topluluklarının ahlakı, inançları, hükümdarları ve siyasetleri ile ilgili durumlara bizi vakıf kılar (MSU, C.I, 2011:165).

Oysa bu tarihin sadece görünen ve kronolojik yüzüdür. Tarihin bir de bâtın (içyüzü) vardır. “Bâtın (içyüzü) itibariyle tarih; düşünmek, hakikati araştırmak, ve olan şeylerin (vekâyiin) sebeplerini bulup ortaya koymaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir, hadiselerin keyfiyet ve sebepleri hakkındaki bilgi derindir. İşte bunun için tarih asil ve

hikmette soylu bir ilimdir. Bundan dolayı hikmet grubunu teşkil eden ilimlerden sayılmaya layık ve müstahaktır.” (2011:158).¹

Tarihin zahiri ve batınını anlatan büyük tarihçilere İbni Haldun saygı duymaktadır. Örneğin İbn İshak, Taberî, Muhammed b. Ömer Vakıdî, Mesudî, İbn Kelbî ve Seyf b. Ömer Esedî bunlardandır (MSU, C.I, 2011:159).

Mezkûr tarihçiler geçmişe ait tarihsel bilgileri çok kapsamlı bir şekilde incelemişler, ince eleyip sık dokuyarak çalışmışlar ve ciddi çalışmalarının ürünü olan kompozisyonları bir araya getirip kitaplaştırarak muhafaza etmişlerdir. Bu, yetkin, feraset sahibi ve ilim ehli tarihçilerin metodudur. Oysa ne yazık ki tarih ilmi hep yetkin tarihçilerin söz söylediği bir disiplin olamamıştır. Çünkü sayıları iki elin parmaklarını geçmeyecek kadar az olan bu tarihçilerin yanı sıra çoğunluk mukallittir/taklit ehlidir. Bu, tarihsel bilgi olarak geçmişe dair ne duydularsa, onu aktarmakla yetinen bir tarihçi kimliğidir.

Nakilciler, duydukları yalan-yanlış haberleri hiçbir kritiğe tabi tutmadan kitaplarına aldıkları için, sonraki nesiller eğri ile doğruyu karıştırmıştır. Bununla birlikte yaptıkları sadece tarihsel bilgi aktarımı olduğu için söz konusu tarihsel olaylar soyut birer haber olarak tekrarlanır. İbni Haldun bu yaklaşıma tamamen karşıdır. Zira bu metot yeni nesillerin geçmişte vuku bulmuş olayların hakikatini anlamak için muhtaç oldukları (olayların vuku bulduğu tarihsel bağlamı) bilgilere yer vermemektedir. Örneğin bu metotla tarihî bir metin yazan tarihçi, bir devletten bahsettiğinde, devletle ilgili haberleri –İbni Haldun’un deyimiyle- ‘sanki bir ipliğe dizilmiş inciler gibi’ kronolojik olarak sıralamakla yetinmektedirler. Böyle bir tarih yazım metodu, tarihi yazılan haberin başlangıcını, nedenlerini/sebeplerini, hedeflerini ve toplumsal ya da kültürel sonuçlarını zikretmediğinden, bu metni okuyan kişi için olayların hakikatini anlamak mümkün olamamaktadır. Gerçek tarihçiler, yani basiret ve feraset sahibi tarihçiler doğrusunu yanlışından ayırmak için duyduklarını değerlendirmeye tabi tutarlar. Zaten İbni Haldun’a göre ilim ancak bu şekilde gelişip parlar. İbni Haldun’a

¹ İbni Haldun burada ‘*hikmet*’ derken kastettiği şey tarihin batın yüzünü anlamada takip edilen yolun, yani metodun sıradan değil felsefî olduğu şeklindedir. Fakat bu onu varlığı ve hikmeti salt felsefî bilgi ile anlamanın mümkün olduğunu söyleyen *Felasife* –filozoflar- ile aynı kategoriye sokmamalıdır. S. Uludağ da çevirisinin ilgili yerinde bu minvalde bir açıklama yapar. Tekrar belirtilmelidir ki ‘*hikmet*’ veya ‘*felsefe*’ *Felasife* ile sınırlandırılmamalıdır. E.K.

Mukaddime'yi yazdıran en köklü ve temel sebep de budur (MSU, C.I, 2011:158; MHK, C.I, 2004:26-28).

Tarihçilerin en büyük hataları geçmişe dair duydukları ne varsa, bunları doğru-yanlış ayırımına tabi tutmadan eserlerine boca etmeleridir. Özellikle yukarıda adı geçen tarihçilerden sonra gelen zevatı bununla yargılayan İbni Haldun, kendisinin bu hataya düşmeyeceğini belirtir. Çünkü o tüm aktarılan tarihsel bilginin ravisini (yani bilgiyi aktaranı ya da şahidi) hem de aktarılan bilgiyi kritize eder. Tarihî bilgilerin aktarılmasındaki ravi kritiği/tenkidi İbni Haldun'dan önce Müslüman tarihçiler tarafından –özellikle Hadis disiplini- zaten uygulanan bir metottur. O, bu metoda metin/haber/bilgi kritiğini de eklemiştir ve onun farkı da burada yatmaktadır. Ahmet Arslan bu konuda şöyle bir açıklama gereği duyar: “Bize göre İbni Haldun’un bu iki nokta etrafındaki sözleri, tarih ilminin yapısı ve metodolojisiyle ilgili olarak İslam tarihçiliğinde, İbni Haldun’un kişiliğinde, son derece önemli bir dönüşümün gerçekleştiğini haber vermektedir. Bu, o zamana kadar İslamî-naklî ilimler arasında sayılan, bundan ötürü kendisini bu ilimlerin, özellikle Hadîs yazıcılığı ve toplayıcılığının metodolojisine göre şekillendirmiş olan tarih yazıcılığını, bu ilimler grubundan alıp başka bir alana götürmek, onu yeni bir zemin ve ilkeler üzerine oturtmak, yeni bir metodolojiye göre şekillendirmek yönünde gerçekleşen bir dönüşümdür. İbni Haldun’un kendi sözlerinden anladığımıza göre bu yeni alan ‘şer’i haberleri’ değil de ‘olaylara dair haberleri’ kendisine konu olarak almakta olan bir alan olacaktır. Yine İbni Haldun’un kendi sözlerinden, bu alanın ‘felsefe’nin alanı olacağı ve bu yeni metodolojinin felsefenin metodolojisi olacağı anlaşılmaktadır.” (2002:60-61).

İbni Haldun her ne kadar geçmişteki özgün tarihçilerden yararlansa da onlardan tamamen memnun değildir. Zira *Mukaddime*'nin başında dediği gibi *Umran* ve özü gereği ona arız olan mülk, hükümdarlık (devlet), kazanç, geçinme biçimleri, sanatlar, ilimler bunların illetleri ve sebepleri türünden olmak üzere *Umran*'a arız olan ‘avârız-ı zâtiye’ hakkında (yani *Umran*'ın zâtî araz ve hallerini, kanun-kaidelerini konu alan) bir eser yazmak niyetindedir (MSU, C.I, 2011:161; MHK, C.I, 2004:29; MZU, C.I, 1990:12). Arslan'ın da dediği gibi İbni Haldun bununla şunu kastetmektedir: Herhangi bir iyi tarih yazarlığı *Umran* ve ona özü/tabiatı gereği ait olan sözü edilen olay grupları, kurumlar üzerinde derin ve ayrıntılı bir araştırma yapmaksızın tam olamazlar

(2002:49). Bundan ötürü İbni Haldun kendini bu ilmin kurucusu olarak görmekte ve öyle takdim etmektedir. Çünkü kendi selefleri ne böyle bir ihtiyaç duymuşlar ne de böyle bir ilim/disiplin kurmuşlardır.

Tarihsel hadiselerin içinde meydana geldiği *Umran*'ın çeşitli karakterlerini bilmeden tarihî bilgiyi tam olarak kavramak imkân dâhilinde değildir. 'Çünkü bu dünyada meydana gelen herhangi bir şeyin (hadis), bu şey ister özle ilişkili olarak ortaya çıksın, isterse bir fiilin sonucu olsun, bir tabiatı vardır. İşte eğer bir tarihî haberi duyan kişi varlığa gelen şeylerin, haberlerin (havâdis) tabiatlarını ve bunların varlıktaki hallerini, onların zorunlu niteliklerini (muktaziyat) bilirse, bu, söz konusu haberde doğruyu yanlıştan ayırması için kendisine yardımcı olur.' (MZU, C.I, 1990:84-85).

İbni Haldun, yaptıkları tek şey 'yalan otlaklarında yemlenmesi için dillerinin yularlarını serbest bırakmak' olan uydurma haber ulaştıran tarihçilerin en çok devletlerin savaşla ilgili haberlerinde bunu yaptıklarını birkaç örnek üzerinden anlatır (MZU, C.I, 1990:169). Bunu nedeni insanların abartıyı ve şaşkınlık yaratıcı şeyler anlatmayı sevmeleridir. "Onun için bu ilimle uğraşan; siyasetin kaideleri ve varlıkların tabiatlarını bilmeye muhtaçtır. Gidişat, ahlak, gelenek, din, mezhep ve diğer haller itibarıyla milletler, ülkeler ve çağlar arasındaki değişiklik hakkında bilgi sahibi olması, gâib hususları hâlihazır duruma bakarak kavraması, mevcut durum ile gâip ve tarihî durum arasındaki uygunluğu veya ikisi arasındaki farkı ihata etmesi, uygunluğun ve farkın illet ve sebebini göz önünde bulundurması, devletlerin ve milletlerin hangi esaslar üzerinde kurulu olduğuna, ortaya çıkış esnasında dayandıkları prensiplere, meydana gelişlerine temel teşkil eden sebeplere, vücuda gelmesine tesir eden âmillere, o devleti idare edenlerin haber ve hallerine dikkat etmesi, bütün bu husularda malumat sahibi olması lazım gelir. Netice olarak tarihçi elindeki haberin bütün sebepleri hakkında ihatalı bir bilgiye sahip olur. Bu takdirde nakledilen haberi elindeki kaidelere ve esaslara vurur. Şayet onlara uygun ise, kaide ve usulün gereğine göre cereyan etmişse, haber doğrudur; aksi halde haber çürüktür, böyle haberlere ihtiyaç yoktur." (MZU, C.I, 1990:189; MHK, C.I, 2004:58).

Ayrıca İbni Haldun topluma içkin olan değişim yasasının aynı şekilde tarihe/zamana da içkin olduğunu söylemektedir. Tarihçiyi hikmet ehli yapan da bu süreci

okuyabilmesidir. “Çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet² ve kavimlerin hallerinin de değişeceği hususunun dikkatten kaçması tarihte vaki olan (ve gözden kaçan) gizli hatalardandır. Bu husus çok kapalı ve son derece gizli olan bir hastalıktır. Çünkü bu husus uzun çağlardan sonra vukua gelir. Onun için de çok az sayıdaki şahıslar hariç hemen hemen hiç kimse bunun farkına varmaz. Bunun sebebi şudur: Milletlerin ve âlemin ahvâli, cemiyetlerin âdetleri ve dindarlıkları bir tek vetire (süreç) ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu cihet günler ve zamanlar geçtikçe vukua gelen bir değişiklik ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir. Nitekim bu husus (ve değişiklik) şahıslarda, vakitlerde ve şehirlerde de mevcuttur. Ülkelerde, bölgelerde, zamanlarda ve devletlerde de durum böyledir. Kulları arasında Allah’ın cari sünneti ve kanunu budur.” (MZU, C.I, 1990:190; MHK, C.I, 2004:59). Burada İbni Haldun’un Arapça asıl metinde kullandığı kelime ‘Sünnetullah’tır, yani Allah’ın yarattığı bir ‘şey’e –bu doğa, zaman veya mekân olabilir- kendi hayatı boyunca tutacağı bir yol, bir kanun koyması anlamındaki yasadır.

İbni Haldun’a göre bir olayın tarihselliğini anlayabilmek, toplumun örgütlenme biçimini anlamayla mümkündür. Bu anlamda tarih, olguların ya da olayların bir sıralaması (salt kronoloji) değil, toplum ve devleti anlamamanın bir yoludur (Yıldız, 2010:30).

Umran ilmi, yani toplumsal gelişmenin tarihsel betimlemesi, tarihin ölçütü ve temelidir. Çünkü bu ilimle tarih, tarih seviciliği de denebilecek olan geçmişi yersiz yüceltme ile gereksiz bir şekilde yermenin serazatlığından kurtulacak ve nesnel değerlendirmeye imkân verecektir. Böylece İbni Haldun tarihi ve tarihsel bilgiyi efsane ve hurafelerden temizlemenin imkânını elde etmiştir.

Bu konuyu kapatmadan, İbni Haldun’un ait olduğu anlam dünyasında, yani içinde yaşadığı ve bir ferdi olduğu kültür evreninde ‘Tarih’in ne olduğunu da hatırlamak gerekiyor. Bu hatırlama sürecinde şunun da farkında olmak gerek: İbni Haldun her ne kadar eleştirse de son tahlilde yaptığı eleştiriler paradigma içi eleştiri olup ait olduğu

² Burada İbni Haldun’un *millet* kavramını kavimlerden farklı olarak niçin kullandığını açıklığa kavuşturmak gerekiyor. Millet kelimesi/kavramı İslamî literatüre Kur’an yoluyla geçmiş bir kavram olma özelliğine sahiptir. Kur’an-ı Kerim’de on beş yerde geçmektedir. *Kur’an Istılahları Sözlüğü (el- Müfredat)* adlı çalışmasıyla bilinen Rağıp el-İsfahanî *el- Müfredat*’ta *millet* kavramı ile ilgili şöyle der: “*Millet* kavramı, tıpkı *dîn* terimi gibidir. Yüce Allah’ın, peygamberleri aracılığı ile kulları için belirlediği hükümler manzumesidir. İnsanlar bu hükümlere uyarak O’nun rızasına kavuşurlar. **el-İsfahanî, Rağıp, El- Müfredat –Kur’an Istılahları Sözlüğü-**, çev. Abdülbaki güneş & Mehmet Yolcu, Çıra yay. 1. Basım, İstanbul, 2007.

anlam dünyasının düşünsel birikimine katkı yaptığıının farkındadır. Bundan ötürü kendi anlam dünyasından kalkarak tüm toplumsal örgütlenmeleri açıkladığını iddia ettiği *Umran* ilmini geliştirmiştir.

İslam'ın Yahudi-Hristiyan gelenekteki tarih anlayışını eskatolojik olarak sürdürmesine karşın, birçok açıdan yenilik getirdiğini dile getiren Yıldız, Müslümanların –ve tabii ki İbni Haldun'un da- tarih anlayışlarının belirlenmesindeki en önemli etkenlerden biri olarak şunu söyler: İslam tarih anlayışı bir bakımından Yahudi-Hristiyan çizgisel tarih anlayışını devam ettirir [Burada şunu not etmek gerek: İslam'ın tarihsel çizgi anlayışından kasıt İslam'ın tarihi bir tevhit mücadelesi ve tebliği olarak görmesidir. Yani ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'den itibaren gelen her peygamber aynı tevhit mücadelesinin sürekliliğini *devam ettirmekte* ve bu süreklilik son peygamber Hz. Muhammed'le sona ermektedir. Tarihin çizgiselliğinden anlaşılması gereken budur. Yoksa modern tarih anlatısının ilkel/primitif olarak karanlık çağdan başlatıp aydınlanmaya getirdiği, lineer bir ilerleme ve gelişme çizgisine sahip tarih anlayışı değildir. E. K.]. Bu bakımdan Kur'an, ilk peygamber Hz. Âdem'den başlayarak son peygamber Hz. Muhammed'e kadar olan peygamberlerin ve onların içerisinde yaşadıkları toplumlara verdikleri 'tevhid' mücadelelerinin tarihini hikâye eder. Burada önceki peygamberlerin hikâye biçiminde aktarılmasının amacı dinî ve ahlakî ilkeler ve dersler çıkarmak olduğu gibi, son peygamberin tebliğ ettiği dinin önceki dinlerin tümünün aslını içerdiği mesajının verilmesi ve tarih içindeki sapmanın düzeltilmesidir. Bu bağlamda bir Müslüman için ve tabii ki İbni Haldun için de tarihi okumaya dönük yapılan faaliyetlerin (okumak ve anlamak) manevi ve ibadî boyutları vardır; doğru yoldan sapmamanın imkânı tarihten ibret almak ile mümkün kılınır. Zaten İbni Haldun bundan ötürü eserinin üst başlığını 'İber' yani 'İbretler' olarak koymuştur (Yıldız, 2010:30-31). Çünkü İbni Haldun'un amacı tarihsel olayları salt kronolojik bilgileriyle vermek değil, onlardan çıkarılması gereken ibretlerin anlatılmasıdır. Bu bağlamda ibret tarihsel olaylarla onların doğası ve nedenleri arasında bir köprü konumundadır; tarihin hem zahirî hem de bâtinî doğasına doğru bir anlama etkinliğidir (Mahdi, 1957:71).

1.3. Hobbes, Tarih ve Tarihsel Bilgi

Hobbes'un tarihle olan disipliner ilişkisi ilk olarak Robert Latimer'e ait olan özel okulda, Latince ve Grekçe'yi öğrenmek için gitiği dönemde başlar. Daha sonra bu

disipliner ilişki kitap yazma-çeviri serüvenine kadar gidecektir. Schuhmann'ın belirttiğine göre Hobbes, Thucydides'in *Peloponnes Savaşının Altı Kitabı* adlı eserini ilgi çekici bulduğu için politik amaçla çevirmiştir. Demokrasinin absürtlüğünü gözler önüne sermek maksadıyla yaptığı bu çeviri aynı zamanda Hobbes'un tarihle olan ilişkisinin de ilk meyvelerindendir (Schuhmann, 2000:3-4).

Hobbes'un tarihe ve tarihsel bilgiye yaklaşımını incelemekten evvel onun 'bilgi' (knowledge) hakkındaki düşüncelerine ve yaklaşım biçimine de değinmek gerekmektedir. Hobbes'a göre iki türlü bilgi söz konusudur. Bunların ilki *olguların bilgisi* ve diğeri de *bilimdir* (Hobbes, 2011:72). Olguların bilgisini algıyla (duyularla) ve bellekle (hafızayla) ilişkilendirmek mümkündür. Çünkü bu, insanın kendi dışındaki dünyadan duyuları yoluyla elde ettiği bilgi, yani gözleme ve deneye dayanan ampirik bilgidir. Dışımızdaki varlıkların hareketlerini duyularımız yoluyla algıladıktan sonra bu bilgi ortaya çıkar. Aynı zamanda bu bilgi daha sonra buna benzer bir şey vuku bulurken buna şahit olunduğunda ya da daha önce vuku bulmuş bir şey hatırlandığında zuhur eder. Hobbes'a göre bu bilginin temel özelliği *mutlak bilgi* olmasıdır (2011:72). Bu bilgi, şahit olan yani Hobbes'un ifadesiyle *tanık* için artık kesindir. Zira gözüyle gördüğü, kulağıyla duyduğu bir olayın bilgisi, şahit olan bağlamında bilginin kesin olması için yeter nedendir. Bu bilginin mutlak olarak tavsif edilmesinin altında yatan sebep, rasyonel bir şekilde hesap edilmeden, yani toplama-çıkarma yapılmadan bu bilginin elde edilmesi, koşullu/şarta bağımlı olmayan anlamında, yalınlığı nedeniyle mutlaktır. Olmuş bitmiş ve geri döndürmenin imkansız olduğu bir şeyin bilgisi olduğu için mutlaktır (Zelyüt, 2010:26-27).

Diğer bilgi türü ise "... bir beyanla bir başka beyan arasındaki ilişkinin bilgisidir." (Hobbes, 2011:72), yani bilimdir. Bu bilgi türünü şarta bağlayan düşünür, bu mevzudaki açıklamasını ileride üzerinde çokça duracağımız geometriden getirdiği bir örneği üzerinden vermektedir. Onun için kesinlik arz eden geometride "... eğer bir şekil daire ise, o zaman merkezden geçen bir düz çizgi onu iki eşit parçaya bölecektir..." (Hobbes, 2011:72). Yani bilginin kesinliği olarak matematik/aritmetik ve geometri bilimselliği temsil etmektedir (Berns, 1987:397). Bilginin bu türünde Ağaoğulları'nın da dediği gibi işin içine akıl girmektedir. Zira bir beyanla diğer bir beyan arasındaki neden-sonuç ilişkisini kavramak, beyanlar arasındaki ilişkileri çözmek için akıl yürütmek, yani rasyonel bir hesap yapmak gerekir. Aklın alanının

genel ve sürekli gerçeklikleri, yani hakikatleri hesaplamayı, diğer bir deyişle genel yasaları ortaya çıkarmayı kapsadığı düşünülürse, aslında rasyonel düşüncenin teleolojik, amaca dönük bir hesap olduğu, başka bir ifadeyle, belli araçların seçiminin ve düzenlenmesinin gerçekte belli amaçlara ulaşmak için yapıldığı ortaya çıkmaktadır. İşte bu, Hobbes için bilimsel bilgiyi ya da bilimi oluşturur (2009:179-181).

Aynı şekilde düşünürümüz bu bağlamda tarihi ve tarihsel bilgiyi de tanımlar. Onun için tarih, olguların bilgisinin kaydedilmesidir (Hobbes, 2011:72). İki tür tarihten bahseden düşünür, bunları insan iradesine bağımlı olup olmamasına göre tasnifler. İlki, insan iradesinden bağımsız olan olguların veya sonuçların kayıtlarıdır, yani madenler, bitkiler, hayvanlar, bölgeler ve benzerlerinin tarihi. Diğeri ise belli bir toplumsallık inşa eden insanların iradi eylemlerinin tarihi olan toplumsal tarihtir (Hobbes, 2011:72; Rogers, 2000:72-73). Bu bağlamda Hobbes toplumsal tarihe, her ne kadar başka insanların tarihte yapığı bireysel eylemler olarak görülseler de birbirlerine bağı bir sürecin sonunda bütünleşik bir şekilde ortaya çıktıkları için buna ‘fiilen bizim olan tarih’ (*‘historiae, quam nunc habemus’*) der (Schuhmann, 2000:5).

Tüm bunlar göz önüne alındığında Hobbes için tarih olgu ile ilişkili iken, bilim akıl ile ilişkilidir. Bunlar arasındaki ciddi fark sebebiyle olgusal olan ile akli olan farklıdır. Bu bağlamda düşünüldüğünde Hobbes için ‘tarih’in bir bilim olması söz konusu olmamaktadır.

Hobbes’a göre toplumsal tarih bize mutlak bir bilgi vermez. Çünkü toplumsal tarih, her zaman tarihi yazan (yaşayan değil) iradenin taraflılığı nedeniyle objektiflikten uzak bir bilgi biçimidir. Bu nedenle bir bilgi türü olarak tarihe/tarihsel bilgiye güven olmaz.

Tam da burada Hobbes’un tarihe ve tarihsel bilgiye niçin güvenmediğini ve bilimsel bir teori geliştirmek için çabaladığını anlamak için Monk’a kulak vermek gerekmektedir. Monk’a göre Hobbes’un tarihsel bilgiye olan güvensizliğinin altında yatan sebep de tarihseldir. Dönemin İngiltere’sindeki politik aktörlerden parlamentocular ile kralcılar arasındaki uzlaşmadan uzak çekişmenin çözülememesinin nedenlerinden bir tanesi de her iki tarafın tarihsel haklar iddia etmeleri ve tarihe dayanarak iddialarda bulunmalarıdır. Hobbes için bu nokta, tarihin epistemolojik bir göreceliğe sahip olduğu ve bunun politik olarak istikrarlı bir düzen kuramadığı, dahası barışın bozulması anlamına geldiğı yerdir. Bu nedenle her iki

tarafından farklı olarak tarafsız bir temel bulma amacıyla bilimsel bir teori geliştirmeye çalışmıştır. Monk'un kendi ifadeleriyle aktarılabilecek olursa, "din ya da tarihteki öncüllerle yola çıkan herhangi bir durum, partizan olmak ya da görünmek zorunda olduğundan, Hobbes ussal davranıp onları temel almaktan kaçındı." (2005: 22). Bununla beraber Hobbes yine de tarihsel süreçte ortaya çıkmış olan yargılara, bilgilere çok fazla güvenmez. Her ne kadar 'güvenilirliği' tarihsel özgürlüğün (historical liberty) sınırı olarak kabul etse de, Hobbes için tarihten tevarüs eden herşey şüphelidir. Bu anlamda örneğin tarihsel bilginin kaynaklık ettiği ahlak kuralları veya ahlak üzerine söylenmiş/kurulmuş sözler şüphelidir. Dolayısıyla tarihsel durumlara ve şartlara bağlı söylenmiş sözlerin ya da inşa edilmiş kuralların evrensel ve değişmez olmadığını söyleyen Hobbes, böylece tarihin kaynaklık ettiği bilginin şüpheyeye açık ve şartlarla kayıt altında olduğunu bildirir. Bunun gittiği nokta ise aşağıda görüleceği gibi tarihsel bilginin kesinliğine duyulan kuşkunun yerine aklın/bilimin kesin bilgisi olacaktır (Schuhmann, 2000:7-8).

Hobbes'un amacı geçmişi açıklamak değil, toplum mefhumunun hangi kavramların rasyonel hesaplanmasının sonucu olduğunu bulmaktır (Durkheim, 2012:35). Ancak o bunu yaparken ileride de göreceğimiz gibi devletle ilgili tarihsel sürekliliğe yani ölümsüzlüğe ait bazı kuralları bulduğunu söylemektedir. Tam da bundan ötürü Hobbes'un tarihle olan ilişkisi ve devlet anlayışının tarihselliği bu tezde tartışılacaktır. Çünkü Schmitt'in dediği gibi tarihsel bağlamda mezhep savaşlarına son vererek kendini var eden 'Devlet'den bugün her türlü dünya görüşünü desteklemesi, onlara toleransta –pasif tolerans- bulunması ve destek vermesi istenmektedir (Bezci, 2006:161). Oysa devletten bunun beklenmesi, Hobbes'cu yaklaşım bağlamında devletin yani egemenliğin parçalanması demektir.

1.4. 'Devlet' ya da İktidarın Tarihsel Macerası

Her ne kadar bu tez boyunca sadece iki düşünürü ait düşünceler incelenecek olsa da 'devlet', tarih boyunca insanlığın üzerinde kafa yorduğu kadim bir mesele olma özelliğini hala korumaktadır. 'Devlet' kavramını anlamaya dönük yapılan her çabanın başlı başına sosyal, politik ve ekonomik analizlerden bağımsız olamayacağı aşikardır. Müsahhas bir kavram olmadığı için, sahip olduğu anlam birçok farklı perspektifin farklı anlamlarıyla birlikte ancak kavranabilmektedir (Hay&Lister, 2006:1-4). İçinde

yaşadığımız yüzyılın hakim yönetim biçimi, diğer bir deyişle tek ‘yönetim biçim’i olan *modern devlet*, Weberyen siyaset bilimcilerinin dedikleri gibi sahip olduğu şiddeti kullanmada meşru tek yapı olması, bir vatana (territory) sahip olması, egemenliğe, kurumsal/kamusal bürokrasiye, vatandaşlara ve meşruiyete sahip olması dolayısıyla devlet kavramının yapısal olarak geldiği son noktaya işaret etmektedir (Pierson, 1996:7-8). Peki, modern devletin öncesi nasıldı? Tarihin kendine yüklediği ontolojik kişisel menkıbe tarih boyunca nasıl anlaşıldı?

Hemen her toplumda Devlete dair (yani politik bir örgütlenmeye, toplumsal bir kuruma dair) çeşitli imgeler ve düşünceler vardır. İnsanların ve toplumların nasıl yönetilmesi gerektiği, nasıl yönetildiği ve bu yönetimin nasıl/hangi yollarla sağlandığı hakkında kadim zamanlardan günümüze kadar pek çok düşünürün, birbirinden farklı, hatta taban tabana zıt anlayışların var olduğu bilinen bir gerçeğe işaret eder. Devlet probleminin teorik olarak ele alınışı ise Antik Yunan’a kadar götürülebilir. Antik Yunan öncesi toplumlarda siyasal olana (devlete) dair imgeler, düşünceler söz konusu olmakla birlikte, bunun teorik olarak ele alınması Yunan ile olmuştur. Bunda hiç kuşkusuz antik felsefenin Batı düşüncesine rahim görevi görmüş olmasının yanında, siyaset de dâhil olmak üzere soyut-kurgusal düşünüşü insanın ilgi alanına uygulaması vardır (Ağaoğulları, 2004:9-10). Felsefenin bir düşünce tarzı olarak ortaya çıkması ve ilk filozofların sorgulayıcı düşünceleri serdetmesi ile başlayan teorik tartışmaların en önemli meselesi iktidar, devlet/siyaset veya yönetim/yönetilme meselesi olmuştur. Devlet problemine değinen felsefe disiplini hiç kuşkusuz siyaset felsefesi olmuştur. İşte devleti her yönüyle açıklamayı hedefleyen siyaset felsefesi, Antik Yunan’dan günümüze kadar çeşitli veçhelerde kendi göstermiştir.

1.4.1. Antik Felsefede Devlet

Devletin ilk teorisyonu olarak kabul edilen kişi, yaptığı tartışmaların aynı adla (*Devlet*) yazılı metne dönüştürüldüğü kişi Platon’dur. Devasa felsefi sisteminde Platon bir taraftan, sofistlerin devlete ve devlet felsefesine yönelttikleri sorulara cevap verirken, bir yandan da kendi devlet teorisini ortaya koymuştur. Platon sofistlerin yürürlükte olan/cari olan siyasi mekanizmalara, toplumsal örgütlenmelere yönelttikleri eleştirileri inceleyip onların haklı taraflarını teslim ederken, öte taraftan sofistlerin yanılgılarını gösterip ideal devletin nasıl olabileceğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Aslında sofistlerin kastettikleri cari devlet mekanizması *doxa* alanında kendini gösteren bir

organizasyondur. Bu noktada işleyişin bozukluğu ideal/akli olanda değil, bizatihi idealardan uzak olmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada Platon kendi devlet teorisini (bir anlamda da ütopyasını) ortaya koyar (Ağaoğulları, 2004:230 vd). Cari olan demokratik sistemi yadsıyan Platon, filozofların yönetimde olduğu bir devleti savunur. Çünkü filozoflar aklın, bilgeliğin ve doğrunun (ideal gerçekliğin) temsilcileridir. Platon için devlet iyiliğin, doğruluğun ve ahlakın aslında en yüksek derecede somutlaşmış şeklidir. Aynı zamanda siyaset ile ahlak arasında doğrudan bir ilişki kurmakta ve bilen kişinin ahlaksız olmayacağı ve akli olan bir yönetimin esas mutluluğu vereceği kanısındadır. Platon akla uygun bir devlet mekanizmasının ideal iyiyi yansıtacağı ve insanları mutlu edeceği fikrindedir. Konumuz açısından önemli olan, var olan siyasi organizasyonu (devleti) eleştirmesi ve cari olan devletin mahiyetinin neye dayandığını açıklaması, bu bağlamda düşünüldüğünde Platon'u ilk sosyolog yapar. Somut bir soruna gönderimde bulunması sosyoloji tarihi açısından önemli olmakla birlikte, meseleyi felsefi konumlandırışı ve *doxa*-akıl (teori) karşıtlığından kurması (olgusal verilere yeterince yer vermemesi ve bunları önemsememesi) Platon'un tam bir sosyolog olmasını önlemektedir. Ayrıca devletin kaynağını tanrısal (idealar) olarak görmesi ve yine ütöpik bir devlet düşlemesi, Platon'u sosyolojik bakıştan ziyade felsefi bakışa yerleştirmemize neden olmaktadır. Ancak yine de sosyolojinin ilkel nüvelerini Platon'a götürmek yanlış olmaz.

Aristoteles ise sosyolojiye daha yakındır. Her şeyden önce Aristo siyasal rejimleri, tasnif eden, yönetimleri tarihsel açıdan inceleyen ve somut verilere dayanan biridir. Aristo, Platon gibi ütöpik bir devlet ön görmez. Onun bakış açısı daha sosyolojiktir ve mevcut devlet modellerini incelemeye matuftur. Aristo en iyi yönetim şekli olarak 'Aristokrasiyi' almaktadır. Yine Aristo'da da siyaset felsefesi ahlak felsefesinin bir alt dalı olarak ele alınır ve siyaset ile ahlak arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Devlet ise insan erdemini sağlayan bir bakıma tanrısal (ancak Platonik anlamda değil) bir organizasyondur. Aristo'nun devlet tasavvuru ile kozmolojik hiyerarşisi arasında sıkı bir bağ vardır.

1.4.2. Müslüman Düşünürlerde Devlet

İslam filozofları, akli ve ahlaki bir devlet tasarladılar ve devleti düzenin sağlanması, adaletin uygulanabilmesi için zorunlu gördüler. Farabi yine devleti insan doğasının ve ilahi hikmetin bir gereği olarak izah etti. Platon gibi Farabi de ütöpik bir devlet

tasarladı ve devleti, bilgiyle, ahlakla birleştirdi. Erdemli bir toplumun yine erdemli yöneticiler ile ve akla uymakla mümkün olduğuna inanıldı. Farabi’de devlet ve siyasetin ahlakla, insan doğasıyla ve akılla ilişkili olduğu söylenebilir. Farabi’nin devleti, aslında felsefenin bir devleti niteliğindedir ve ütopyası bu yöndedir. Farabi’de devletin kökeni tanrısaldır ve insanlar arasında maslahatı hedefler. Gazali ve İbni Teymiyye’de ise şeriatın tatbiki, düzenin sağlanması ve toplum arasında maslahatın yaygınlaşması noktasında devlete vurgu yapılır. Tarihte belki de ilk defa çok net bir sosyolojik bakışı getiren İbni Haldun olmuştur. İbni Haldun, devletin kökenini ve toplumu, somut ve olgusal verilerle açıklayan ilk düşünürdür. İbni Haldun devleti tanrısal ve fiktif olarak açıklamak yerine bizatihi olgusal ve dünyevi açıdan izah etmiştir. Devlet, somut ihtiyaçlardan kaynaklanmıştır. İbni Haldun’a göre üretim, bu üretimin paylaşılması, güvenlik, dayanışma gibi ihtiyaçların giderilmesi için devlete gerek duyulmuştur. Devletlerin ve toplumların nasıl oluşup kurulduklarını, nasıl güçlendiklerini ve niçin yıkıldıklarını gayet somut ve sosyolojik bir bakış açısıyla izah eden İbni Haldun, “asabiyet” kavramıyla devlet ve toplumların zevalini ve yükselişini izah eder. Çeşitli gözlemlere, verilere ve okumalara dayanarak sosyolojik ve siyasi pek çok şeyi açıklayan ve yine bunlara dayanarak pek çok öngöründe bulunan İbni Haldun tekmil bir sosyologa en yakın olan düşünürdür. İbni Haldun’un devlet tasavvuru, tecrübî olup bu tecrübeden mütevellit akli bir zorunluluktur. Devlet düzenin, şeriatın tatbikinin, adaletin, üretimin düzeninin (ekonomi-politiğin tanziminin), güvenliğin, refahın, sosyal yaşamın var olması için gereklidir. Devletin kökeni ise bu tür dünyevi ihtiyaçlara matuftur. Bu tezin ikinci bölümü buna ayrıldığı için gerekli izahatlar gelecek sayfalarda yapılacaktır.

1.4.3. Devletin Sekülerleşmesi: Yeniçağ Düşünürlerinde Devlet

Ortaçağda Batı’da devlet sorunu teoloji-felsefe çerçevesinde ele alındı ve Batılı düşünürlerin görüşleri Platon, Aristo ve Farabi gibi filozoflar tarafından şekillendirildi. Yeniçağ ile birlikte, devletin kökenine ve zorunluluğuna dair açıklamalar ve teolojik temellendirmeler yerini seküler açıklamalara bıraktı. Burada seküler ifadesi sadece Hristiyanlığın dünyevileşmesi bağlamında kullanılmamaktadır. Burada aslında kastedilen şey, Makyavelli’nin bütün devlet anlayışının zıddına, kutsaldan, erdemden ve ahlaktan arındırılmış, idealizmin karşıtı olan realist yaklaşımdır. Bu yeniçağ düşünürleri bir taraftan devletin kökenine dair spekülasyon geliştirirken, öte yandan

mevcut devletleri izaha yöneliyorlar ve ayrıca bir olması gereken siyasal organizasyon tahayyül ediyorlardı. Bu düşünürlerin en önemli özelliği, devleti dünyaya indirmeleri ve devleti güvenlik, coğrafi yapı, üretim tarzı, rekabet ve toplumsal olma eğilimi gibi nedenlerle açıklamaya çalışarak doğal nedenlerle izah etmeleridir.

Bu düşünürlerin ilki olarak gösterebileceğimiz Makyavelli, “nasıl bir İtalya Monarklığı” sorusundan hareketle *Hükümdar* isimli kitabını yazmış ve orada tam da devleti kutsal merkezli siyasetten arındırarak güç merkezli tanımlamaya çalışmıştır. Makyavelli’nin, devleti adalet üzerinden inşa etmenin aksine, adaletin ancak güçlüünün yanında olacağını söyleyerek Güçlü Prens üzerine teorisini kurması buna örnek gösterilebilir. Böylelikle devlet erdemi gerçekleştiren, adaleti sağlayan bir tüzel kimlik ya da kendiliğinden varlık olmaktan çıkarak, bunun tam aksine dünyevi ilişkilerin neticesinde oluşan organizasyona doğru indirgenmeye başlanmıştır. Makyavelli’nin devleti sekülerleştirme yönünde geliştirdiği fikirler Thomas Hobbes tarafından devam ettirildi. Hobbes “insan insanın kurdudur” *a priori* insan doğasından hareketle, insanın doğası gereği kötü olduğunu ileri sürer. Bu saikten ötürü de devleti bu kötülüğün kontrol mekanizması olarak ele alır. Hobbes’a göre doğal halde olan insanlar birbirleri ile mücadele halindedirler. Başka bir ifade ile doğal hal tam bir kaotik görünüm arz ediyordu. Bu kaostan kurtulmanın yolu da insanların devlet denen bir oluşumda uzlaşma zorunluluğudur. İşte devlet, Hobbes’ta bu uzlaşmanın bir ürünüdür. İnsanlar savaş halinden ve bu kaos durumundan kurtulmak için doğal haklarından feragat ederek, bu haklarını devlete devretmektedirler. Devlet bu hakların kullanılmasını tekeline almakta ve şiddet kullanımını ve meşruiyetini sadece kendisine has kılmaktadır. Hobbes’un devleti açıklamaya çalışırken yer yer sosyolojik yöntem ile yaklaşmasına karşın yine de özcülükten kurtulamaması ve bir insan veya toplum doğası tasarlayarak yola çıkması, ütöpik kaldığı için, sosyolojinin devletinden ziyade felsefenin devletine yakın olduğunu göstermektedir. Hobbes’un devlet anlayışı da bu tezin üçüncü başlığını oluşturduğu için ileride daha ayrıntılı incelenecektir.

Anglo-saxson demokrasinin ve günümüz liberal teorinin kurucu düşünürlerinden olduğu kabul edilen John Locke’da ise devlet, kesinlikle bireyi sınırlayan ve onun özgürlüklerini askıya alan bir mekanizma değildir. Bilakis devlet, bireylerin güvenliği ile ilgili olarak meydana teşekkül etmiş bir yapıdır. Locke, devletin her türden tahakkümüne karşı çıkmakta ve bireye karşı devleti sorumlu addetmektedir. Birey ise

devlete karşı sorumlu değildir. Bu noktada Locke, Hobbes'un aksine devletin gücünü sınırlamak için neler yapılabileceği üzerine durur. Bu minvalde Montesquieu ile birlikte Locke, güçler ayrılığı teorisini geliştirerek devletin gücünü sınırlamaya çalışır.

Rousseau'nun devlet analizlerine sosyolojik bir yaklaşım kazandırdığını söyleyebiliriz. Hatta Rousseau'nun bir filozof mu yoksa bir düşünür mü olduğu tartışmalıdır. Marx'ı anımsatan düşünceleriyle Rousseau toplumu çeşitli sosyal tahlillerle açıklamaya çalışmıştır. Rousseau'da toplum doğal halinde yani özünde iyiiken, özel mülkiyetin gelişmesi ile birlikte sınıflı toplumun gelmesi ve uygarlığın ilerlemesi sonucunda bu doğal hal bozulmuştur. İnsanların bu doğal hali bozulmuş kaotik durumdan ancak toplumsal sözleşme ile kurtulabileceklerini söyler. Rousseau'da toplumsal sözleşme ve bu sözleşmenin yapıldığı zemin olan sağduyu/aklıselim (commonsense) kritik bir öneme sahiptir. Devleti de bu sözleşmenin toplumdan bağımsız bir ürünü kabul eder. Bu sözleşmenin sonucu olarak insanlar özgürlüklerinin bir kısmından vazgeçmekte ve haklarını devlete devretmektedirler. Cumhuriyetçi geleneğin kurucusu olan Rousseau böylelikle devleti hem topluma hem de bireye karşı sorumlu tutan Lockeçu devlet teorisinin aksine pozitif özgürlüğü öne çıkararak Fransa tipi rejimlerin doğmasına yol açtı.

2. BÖLÜM: MUKADDİME'DE DEVLET

Bu bölümde İbni Haldun'un *Mukaddime*'de tartıştığı devlet anlayışı incelenecektir. İnceleme, düşünürün insanın doğası üzerine olan düşüncelerinden hareketle nasıl bir sosyal örgütlenmeyi tanımladığını irdeleyecektir. Bu sosyal/toplumsal örgütlenmenin niteliği yanında niceliğinin de ele alındığı bu bölümde, aslında bir anlamıyla Ortadoğu toplumlarının devlete yükledikleri anlam da gün yüzüne çıkmış olacaktır.

2.1. Devletin Kökeni

2.1.1. İbn Haldun'da insan doğası: fıtrat

İnsan, yeryüzünde nasıl bir hayat yaşamaktadır? İnsanın kendini ontolojik olarak gerçekleştirmesi nasıl mümkündür? Toplum ya da toplumsal biraradalık insan için olmazsa olmazlardan mıdır? İnsan teki ya da 'birey' 'öteki' insanlar olmadan varlığını mümkün kılabilir mi? Bu ve benzeri birçok soru sosyal bilimcilerin ve felsefecilerin temel meseleleri olagelmıştır ve olmaya da devam etmektedir/edecektir. Peki, İbni Haldun XIV. yüzyılda yaşamış bir toplum bilimci olarak bu meseleyi nasıl değerlendirmektedir? Onun için neslin devam edebilmesinin, yani sürdürülebilir bir yaşam döngüsünün imkanı nasıl olmalıdır?

İbni Haldun her şeyden önce insanın toplumsal bir varlık olduğunu kabul etmektedir. Bu kabulünü, kendinden önce gelen hikmet ehline ve filozoflara dayandırmaktadır. Ontolojik olarak insanın hayvanlardan ayrılma noktası, düşüncesini kullanabilmesidir. Türkçede tefekkür etmek, fikir, efkar, mütefekkir vb. birçok kelimenin de kendinden türetildiği '*fikr*' kavramıyla, insanın beşeri varlığını gerçekleştirme eylemini karşılayan İbni Haldun, böylece insanı diğer hayvanlardan farklı ve üstün kılan yetiyi ifade eder: düşünmek. İbni Haldun'un üç temel fonksiyonundan/özelliğinden ötürü *fikri* insani eylemin temeline oturttuğunu dile getiren Ahmad, bu fonksiyonları şöyle sıralamaktadır: hayati güvenliğin sağlanabilmesi –hayatını sürdürme içgüdü- (*li-tahsıl ma'ashi hi*), aynı amaca yönelik kollektif çalışmanın örgütlenebilmesi (*al-ta'awun alay-hi*) ve peygamberlerin tevhid davetine icabetin sağlanabilmesi (*qabul ma*

ja'at an bi-hi al-anbiya' 'an Allah ta'âlâ) (Ahmad, 2003:20-21). Yani insanın toplumsallığı bu üç temel gereksinim nedeniyle söz konusudur. *Fıkr* etme, diğer bir deyişle *düşünme* bu bağlamda üçlü fonksiyonun tek merkezidir.

Düşünceyi kullanma pratiği olarak verdiği örneklerde İbni Haldun, ilim ve sanat (ya da üretim) alanındaki faaliyetleri öne çıkarmaktadır. Zira bu faaliyetler insanı hayvanlardan ayırmakta ve onu diğer varlıklardan üstün, mahlûkatın en yüce değerlisi kılmakta olan düşünme yetisinin bir neticesidir. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran şey bundan ibaret değildir. Aynı zamanda toplumsal biraradallığını sürdürmesine imkân veren toplumsal bir düzene ve bu düzenin varlığını koruyacak, sözünü dinletecek bir yöneticiye/hükümdara olan ihtiyaç da onu diğer hayvanlardan ayırır (MSU, C.I, 2011:208; MHK, C.I, 2004:75). İnsanlar dışındaki bazı canlılarda, örneğin arı, karınca, termit, çekirge gibi canlılarda, koloninin ya da komünün bir lidere sahip olması söz konusudur; fakat bu insanlardaki gibi düşünme eyleminin sonunda verilmiş bir kararla ya da rasyonel hesaplarla, düşünsel bir serüvenin ardından vardıkları bir netice değil, ilhama ya da içgüdüye dayalı bir davranış biçimidir.

İbni Haldun yukarıda denildiği gibi insanların düşünerek bir toplumsallık oluşturmakta olduğunu söylemekte, biraradallığın kurulmasında düşünmeyi/düşünceyi esas almaktadır. Biraradallığı karşılıklı bir bağımlılık süreci olarak tartışan İbni Haldun, buna verilebilecek en güzel örneğin insanın temel gereksinimi olan ‘beslenme ihtiyacı’ olduğunu söylemektedir. İnsanın tanrı tarafından yaşamını sürdürebilmesi için beslenme ihtiyacıyla birlikte yaratıldığını dile getiren İbni Haldun, aynı zamanda beslenme ihtiyacını karşılama yollarının da tanrı tarafından verildiğini dile getirmektedir. İnsan ihtiyaçlarını giderme yollarını tam da toplumsallığını inşa ettiği şeyle, düşünceyle bulmaktadır. Mezkûr düşünme yetisi ya da ihtiyaç giderme gücü ise insanın yaratılışından itibaren onunla beraberdir.³ İnşa edilen bu toplumsallık İbni Haldun’da ‘Umran’ kavramıyla kavramsallaştırılır. İleride *Umran* üzerinde daha ayrıntılı durulacağı için burada ele alınmamıştır. Bedavetten neşveden *Bedevî Umran* ile hadaretten neşveden *Hadarî Umran* ve bunların her ikisini de kapsayan, kökeninde ‘Asabiyet’ olan *Devlet*, ileride incelenecektir. Bunlara geçmeden önce İbni Haldun’un

³ İbni Haldun buna delil olarak Kur’an’dan Taha Sûresinin 50. ayetini zikretmektedir.

düşünen ve tarihin öznesi olan ‘insan’ına, daha doğrusu bu insanın İbni Haldun düşüncesinde tekabül ettiği yere bakmak gerekmektedir.

İbni Haldun’da toplumsal biraradalığın (bedevi ya da hadari/medeni farkı aranmaksızın) *Umran* mefhumuyla kavramlaştırıldığı yukarıda belirtilmişti. Kırdaki hayat ve kabile tarzı örgütlenme olan bedevilikten, kentleşme olarak görülen medeniliğe kadar uzanan toplumsal değişim/dönüşüm/gelişim çizgisinde İbni Haldun hep insanı ve eylemlerini merkeze almaktadır. Peki, İbni Haldun’a göre insan nasıldır?

İnsanı toplumsal bir varlık olarak tanımlayan İbni Haldun, biraradalığın kökenine karşılıklı bağımlılığı koyarken toplumsal hayatın her zaman sülman olacağı varsayımından hareket etmez. Evet, insan toplumsal bir varlıktır; bu toplumsallık onun doğasından (ya da hilkatinden/yaratılışından) gelmektedir. Ancak insan her ne kadar toplumsal olsa da ‘toplum’ ile ‘kendi’ arasında her daim bir ayrım söz konusudur. Bu ayrımı, insanın ‘nefs’ denen iç benliği daha da derinleştirmektedir. İnsan, tabiatındaki hayvanî yönün kötülüğe daha meyyal olmasından dolayı diğer insanlara zulmetme eğilimindedir. Fakat bu durum, İbni Haldun’un insanı, doğası gereği kötü, zulüm ve kötülük yapmaya eğilimli olarak gördüğü anlamına gelmemelidir. Bilakis o, eserinin ‘*Bedavîlerin Hayır ve İyiliğe Şehirlilerden Daha Yakın Olmaları Hakkında*’ başlıklı kısımda bunun tam tersini iddia etmektedir. Fakat bunun ayırdına tam olarak varılmadığında ya da bu ayrım iyi yapılmadığı takdirde İbni Haldun’un, insanı doğası gereği kötü olduğunu savunan sözleşmecî kuramın ilk temsilcileriyle mutabık olduğu vehmini doğurabilir. Hatta bu, tartışmada merkez kaymasına neden olabilir, Zerrin Kurtoğlu’nda olduğu gibi.

Zerrin Kurtoğlu’nun Ortaçağ İslam dünyasındaki din-felsefe ilişkilerini siyaset sorunu bağlamında değerlendirdiği *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku* başlıklı çalışması bu merkez kaymasını ortaya çıkarmaktadır. Siyasal filozofların ve siyasal teologların öğretilerini tartışırken karşılaşılan temel siyasal sorunun siyasetin araçsal kavranışı olduğunu dile getiren Zerrin Kurtoğlu, bu nedenle İslam dünyasında siyasetin kendinde otonom bir varlık olarak kavranabileceği başka bir etkinlik alanına yani siyasal bilimin alanına girdiğini söylüyor. İslam dünyasında siyasal bilim olarak adlandırılacak tek örneğin İbni Haldun tarafından inşa edildiğini hatırlatan Kurtoğlu şöyle devam etmektedir: *İslam dünyasında siyasal bilim olarak adlandırılacak tek alanın İbni Haldun tarafından kurulmuş olması, bizi, onun kendi*

bilimsel çözümünü sorgulamaya yöneltti. Sorgulamamız sırasında gördük ki, İbni Haldun'un bilimsel çözümünde siyasal sorun, bu kez de içeriksiz bir insan kavrayışı formunda karşımıza çıkmıştır (Kurtoğlu, 1999:18). Fakat Kurtoğlu İbni Haldun'un içeriksiz olarak kavradığını iddia ettiği 'insan'ın, İbni Haldun'a göre 'doğası' gereği zalim olduğunu da söylemektedir (1999:261). İnsanın doğası gereği zalim olduğunu söyleyen Kurtoğlu birkaç paragraf sonra, bu kez de insanın *hadarî* (kentli) *Umran*'da doğasından uzaklaştığı için kötüleştiğini, *bedevî* (kır) *Umran*'da ise iyiliği kabule daha yakın olduğunu söylemektedir (1999:261).

İnsanın iyiye ve doğruya olan yatkınlığı bedavette daha fazla iken hadarette bu yerini bencilliğe ve zorbalığa bırakmaktadır. İnsandaki iyiliğe olan bu yatkınlık süreci onun kentlileşmesiyle –hadari olmasıyla- ters orantılı işlemektedir. İbni Haldun'un geliştirdiği toplumsallık ilmi ya da onun kavramsallaştırmasıyla söylenecek olursa 'Umran İlmi' böyle söylemektedir.⁴ Ancak burada Kurtoğlu ve benzeri araştırmacıların/akademisyenlerin gözden kaçırdığı nokta şurasıdır: İbni Haldun'a göre insan bedavette (kır hayatında) tabiatına/doğasına daha yakinken kentlileşme/hadarileşme bunu yapıbozumuna uğratmaktadır. Peki, insan doğası gereği zalim ya da kötü ise bedavette olan insanın hadarette olana göre iyiliğe yatkın olması nasıl olmaktadır? Ya da insan doğası gereği kötü/zalim ise doğasının bozulmadığı bedavette nasıl oluyor da iyiliğe daha yatkın oluyor? Burada gözden kaçan bir mesele tüm bu paradoksa neden olmakta, anlaşıldığı takdirde ise bunu aydınlatmaktadır: 'İnsanın Fıtratı'. Yani insanın ontolojik karakteri...

Terimsel/ıstılahî anlamda 'insan'ın doğuştan sahip olduğu bütün özelliklerin ifade edilmesi için kullanılan bir kavram olarak 'fitrat', sadece klasik dönem İslam filozoflarının kullandığı bir kavram değildir. Hristiyan teolojik geleneğinin savunduğu ilk günah doktrini konusundaki benzer tartışmalarda, insanın ontolojik olarak günahkâr/kirli olmadığını, bilakis temiz yani günahsız olduğunu ifade bağlamında kullanılır.

"Yarmak, ikiye ayırmak; yaratmak, icat etmek" anlamlarına gelen *fıtrat* kelimesi Arapça *fatr* kökünden türetilmiş bir isim olup "yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa

⁴ Bu ilmin ne olduğu, kapsamı, İbni Haldun'un düşünce dünyasında ve Devlet anlayışında nereye oturduğuna dair gerekli izahat ilerleyen bölümlerde verilecektir. E. K.

sahip oluş" anlamında kullanılır. Yani ilk yaratılış, bir bakıma mutlak yokluğun yarılarak içinden varlığın çıkması şeklinde anlaşıldığından *fitrat* kelimesiyle ifade edilmiştir. Buna göre *fitrat* ilk yaratılış anında varlık türlerinin kirlenmemiş temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirtir (Hökelekli, 1996:47-48).

İbni Haldun'un da benimsediği İslam inancında tüm varlığın yaratılışı sırasında tanrının yarattığı varlıklara verdiği bu temel yapıdan dolayı aynı kökten gelen *Fâtır* kelimesi Kur'an'da tanrının isimlerinden biri olarak zikredilmektedir.⁵ Hz. Muhammed'in hadislerinde de *fitrata* ve aynı kökten gelen başka kelimelere geniş olarak yer verilmiştir.⁶ Bunlardan özellikle, "Sen yüzünü Hanîf olarak dine, Allah insanları hangi *fitrat* üzere yaratmışsa ona çevir"⁷ mealindeki âyetle, İbni Haldun'un da ilgili bölümün başında kullandığı "Dünyaya gelen her insan *fitrat* üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan, Mecûsî (farklı bir rivayete göre hatta müşrik) yapar"⁸ anlamındaki hadiste geçen *fitrat* kelimesinden ne anlaşılması gerektiği, bu kavramla neyin kastedildiğinin açıklığa kavuşturulması çok önemlidir. Zira, insanın kaderi, kendi iradesiyle verdiği kararlardaki tavrı, seçme hürriyeti, inanma ya da inanmama serbestîsi, müslüman ve gayri müslim çocuklarının dinî ve hukukî durumlarının belirlenmesi gibi kelâmî, ahlâkî ve fikhî⁹/hukukî meseleler bakımından önemlidir.

Hayati Hökelekli'ye göre başta Selef âlimleri yani ilk dönem İslam bilginleri olmak üzere bu konudaki âlimlerin önemli bir kısmı ilgili naslardaki *fitrat* kelimesinin "İslâm" anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre, "Dünyaya gelen her insan *fitrat* üzere doğar" anlamındaki hadis insanların tabii, aslî ve fitrî dinlerinin İslâmiyet olduğunu, daha sonra çevre tesirleriyle farklı dinlere yönelmenin asıl ve *fitrattan* sapma kabul edildiğini gösterir. Bu görüşlere kaynaklık eden düşüncenin temelinde yatan saik, görüşler içinde en makul kabul edileni ve giderek en çok ilgi göreni, *fitratın*, ilk yaratılış sırasında tanrının insan tabiatına bahşettiği yaratanını tanıma eğilimi, ruh temizliği gibi olumlu yetenek ve yatkınlıkları ifade ettiği şeklindeki

⁵ Meselâ bkz. el-En'âm 6/14; Fâtır 35/1; ez-Zümer 39/46

⁶ Bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "ftr" maddesi. Aktaran Hayati Hökelekli, *DİA*, 'Fıtrat'

⁷ er-Rûm 30/30

⁸ Buhârî, "Cenâ'iz", 79, 80, 93; Müslim, "Kader", 22-25

⁹ İbni Haldun'un aynı zamanda bir fakih ya da bir hukukçu olduğunun unutulmaması gerekiyor. Zira o toplumsala dair yaptığı çıkarımlarda buna dair vurguyu yapmaktadır.

anlayıştır. Bu yorumu benimseyen İbn Abdülber *fitratla* ilgili diğer görüşleri, hem dayandıkları hadislerin sıhhatiyle yani doğruluk derecesiyle ilgili tereddütleri ortaya koyarak hem de akıl ve tecrübeye aykırılıklarını ifade ederek eleştirir. Aynı şekilde Hökelekli, İnsana yaratılıştan verilen, yani onun doğasında içkin olan *fitratı* "selâmet ve istikamet" şeklinde tanımlamakta ve "Ben bütün kullarımı hanîfler olarak yarattım"¹⁰ mealindeki kutsî hadiste geçen "hunefâ/hanifler"¹¹ kelimesinden istikamet ve selâmetin kastedildiğini belirtir. Yani özetle aynı zamanda bir İslam fakihi/hukukçusu olan İbni Haldun, insanın doğası gereği kötü olduğunu söylememekte, bilakis onun yaratılış/*fitrat* olarak iyiliğe daha yakın olduğunu bildirmektedir. Bundan dolayı hadarîleştiğinde yani kentlileştiğinde, konformizmin doğurduğu, haz odaklı kötü alışkanlıklar nedeniyle doğasından uzaklaşmakta ve kötülüğe yaklaşmaktadır. Kırdan yaşarken doğası bozulmadığı için iyiliğe daha yakındır.

Mukaddime'nin yukarıda bahsi geçen başlığı altında İbni Haldun sözlerine Hz. Muhammed'in bir hadisi/sözü ile başlar: "Dünyaya gelen her insan *fitrat* üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan, Mecûsî (farklı bir rivayete göre hatta müşrik) yapar."¹² Bunu insanın ontolojik olarak iyiye ve doğruya olan nispeti nedeniyle yapmaktadır. İbni Haldun, insanın *fitratı* gereği temiz olduğu gibi yine *fitratı* gereği yani doğası gereği toplumsallığını da gündem etmiştir.

İbni Haldun'a göre insan doğası gereği toplumsal olan bir varlıktır. Kadim filozofların ekseriyetle bu yargıda bulunması insanın toplumsallığının yaşaması için zorunluluk olmasından ileri gelmektedir. En basit bir eylemini bile yaparken bu toplumsallığa olan ihtiyaç gün yüzüne çıkmaktadır. İnsanın en temel gereksinimini ele alalım: sadece hayatta kalabilecek kadar bir yiyeceğe sahip olmak için bile toplumsal olmak, karşılıklı işbirliğine girmek gerekmektedir. İhtiyaç olan bir günlük kuru ekmeğin elde edilmesinin üzerinde düşünüldüğünde bu muazzam sistem daha iyi açıklığa

¹⁰ Müslim, "Cennet", 63; Müsned, IV, 162

¹¹ Hanif mefhumu aynı zamanda 'doğru' anlamına da gelmektedir. Yani eğrilikten doğruluğa geçiş ya da özde doğru/temiz oluş. Hanif, batıl dine karşılık hak dine meyleden demektir. Hanif meyletmektir. Hanif ve haniflik, İslâm'ın akîde, ahlâk, sosyal ve toplumsal yönü itibarıyla seçkin özelliklerini göstermektedir. Haniflik çoğunlukla Hz. İbrahim'in milleti olarak, müşrikliğin karşıtı olarak kullanılmaktadır. Ancak Beyyine Sûresi'nde de olduğu gibi, tevhid ve ihlas ile dinde salah ve doğruluğu ifade etmek için de kullanılmıştır. Kısacası haniflik Kur'an'da, Hz. İbrahim'in milletin bir vasfı olmakla beraber, müşrikliğin zıddı olarak, bütün peygamberlerin milleti olan tevhid ve ihlas dinin bir unvanı olarak kullanılmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. **Mehmet Yaşar Soyalan**, *Kur'anî Terimler ve Deyimler*, Ağaç yay.

¹² Buhârî, "Cenâ'iz", 79, 80, 93; Müslim, "Kader", 22-25

kavuşmaktadır. Zira o ekmek, ekmek olarak insanın önüne gelinceye değin birçok işleme tabi tutulmakta, bu işlemlerin her birinde farklı insanlar farklı görevler almakta ve nihayetinde insanların ortak emeği yani karşılıklı emeği ürünü ortaya çıkarmaktadır. Buğdayla başlayan süreçte önce tarla sürülmekte, tarlanın sürülmesi için çok farklı araç-gereçlere (saban, tırmık, çift vb.) ihtiyaç duyulmakta, bu ihtiyaçlar için de adı geçen araçları üretecek zanaatkârlara gereksinim duyulmaktadır. Ardından ekilen tohumun verdiği ürün için biçme, toplama, ekinin başaktan çıkarılması, öğütülmesi, undan hamurun yapılması, yapılan hamurun pişirilebilmesi için fırın/tandır gibi araçların olması gerekmektedir. Çok basit ve temel bir ihtiyaç için gerekli olan bu süreç boyunca onlarca farklı kişi çalışmakta ve bu karşılıklı çalışmanın neticesinde ürün kolektif olarak ortaya çıkarılmaktadır. Bu bile insanın hayatını idame ettirebilmesi için karşılıklı bağımlılığa, yani toplumsal ilişkiler ağına sahip olduğunu göstermektedir (MSU, C.I, 2011:213).

İbni Haldun *Mukaddime*'sinde insanın toplumsallığını kendi kavramsallaştırmasıyla dile getirmektedir. O sadece kavramın isim babası olmakla değil aynı zamanda bu ilmin/disiplinin kurucusu olmakla da övünmektedir. Bu ilim 'Umran'dır.

2.1.2. Umran ilmi

İbni Haldun'un yaşadığı çağda yaptığı kavramsallaştırmaların, özellikle bugün sosyal bilimlerin ilgi alanına tekabül eden içtimaiyat sahasında kendini gösterdiğini dile getiren Togan, İbni Haldun'un içtimaiyat sahasında bizzat kendisinin koyduğu kuralları Arapçanın mevcut kelimelerini başka manalarda kullanmak suretiyle ifade ettiğini bildirir. Bu şekilde İbni Haldun 'ideom'larının ortaya çıktığını söylemektedir (Togan, 1966:250). Böylece o güne değin gündelik hayatta kullanılan kelimelere yeni anlamlar yüklenmekte ve bir anlamda düşünür kendi anlam dünyasını inşa etmektedir. Bundan dolayı İbni Haldun bir düşünür olarak salt sözlük anlamıyla bilinen kelimeleri birer terime (yani ıstılaha) çevirmiş bulunmaktadır (Say, 2011:283). Her kavramın ancak ait olduğu teori bağlamında doğru anlaşılabilceği gerçeği gözden kaçırılmadığında şu sonuca varılacaktır: İbni Haldun'un kullandığı kavramlara yüklediği anlamların ve bunların düşünürün kuramı içinde tekabül ettiği, karşılık geldiği alanların özellikle dikkate alınması gerekmektedir (Say, 2011:283-284). Örneğin Hassan, bedevilik veya hadarilik kavramlarının terim olarak mahiyetlerini ve *Mukaddime*'nin bütünü içerisinde gördükleri işlevi açıklığa kavuşturmaksızın

yerlerine başka bir dilde, yani başka bir kültür evrenine ait anlatım dilinde karşılık kullanmanın çok önemli bir yöntem hatası olacağını dile getirir. Çünkü böyle bir tutumun, biçimsel bir aksaklıktan ziyade, İbni Haldun'un kurmuş olduğu doktrinin mahiyetinin incelenmesini saptıracağına işaret etmektedir. Bundan ötürü Hassan'a göre düşünürün anlaşılabilmesi için terimlerin orijinal/otantik olarak kullanılma gerekliliği doğmaktadır (Hassan, 2011:148). Bu bağlamda bu bölümde İbni Haldun'un temel terimi/nosyonu/mefhumu olan 'Umran' incelenecektir.

Daha önce insanın, en temel ihtiyaçlarından sadece biri için bile, her ne kadar basit olursa olsun, toplumsal biraradalığa gereksinim duyduğu izah edilmişti. İbni Haldun'un kendi ifadesi ile “Şu halde insan nevi için içtima (social organization) ve toplu olarak yaşamak zaruridir. Aksi takdirde insanların varlıkları ve onlar vasıtasıyla Allah'ın âlemi mamur ve onları arzda kendine halife kılma (Bakara, 2/30) yolundaki iradesi tam olarak gerçekleşmiş olmayacaktı. Bu ilmin [yani *Umran* ilminin, E. K.] konusu olarak tesbit ettiğimiz *Umran*'ın manası işte budur. Bu sözde, bir nevi fennin (ve *Umran* ilminin) kuruluşuna esas teşkil eden konuyu ortaya koyma manası vardır. ... Sonra bu içtima [sosyal birliktelik, E.K.] insanlar için olup âlemin *Umran*'ı onlarla tamamlanınca, bu takdirde insanları birbirine karşı koruyacak (ve saldırılarını defedecek) bir vâzia (kötülük yapmaktan caydırıcı bir güce) mutlaka ihtiyaç vardır. Çünkü, saldırmak ve haksızlık yapmak (udvan ve zulm) insanların, hayvanî tabiatlarında mevcuttur. Yabani hayvanların tecavüzlerini defetmek için imal edilmiş olan silah, insanlardan gelen tecavüzleri defetmeye kâfi değildir. Çünkü aynı silah diğer insanların hepsinde mevcuttur. Şu halde insanların yekdiğerine tecavüz etmelerini önleyecek 'başka bir şeye' behemehal ihtiyaç vardır. Bahis konusu 'başka şey', kendilerinin dışında olan bir canlı olamaz. Çünkü hayvanların tümü, idrak ve ilham itibariyle insanlardan eksiktirler. O halde bahis konusu vâzi' (hâkim ve yasak koyucu otorite) insanlardan biri olacaktır. Fakat bu vâzi'in diğer insanlar üzerinde bir galebesi sultanı, kahir eli ve üstün bir hâkimiyeti bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki, bir kimse diğeri tecavüz edemesin, zarar veremesin. Hükümdarın (mülkün ve otoritenin) mânası işte budur.” (MSU, C.I, 2011:214-215). Kısaca devlet olarak tercüme edebileceğimiz bu sosyal örgütlenmenin anlaşılması için *Umran* ilminin de iyice kavranması gerekmektedir.

Umran, İbni Haldun'un düşünce dünyasının oluşumunda ve anlaşılmasında çok önemli bir kavramdır. Uludağ bu önemi şu şekilde ortaya koymaktadır: "Aristo için 'felsefe-mantık', Marks için 'iktisat' ne ise İbn Haldun için de '*Umran* ilmi' ve onunla aynı manaya gelen 'tarih' odur. Aristo felsefeyi bütün ilimlerin çerçevesi olarak kabul ediyor, bütün ilimler bu dairede vücuda geliyordu. Ona göre felsefe kök ve gövde, diğer ilimler de dal ve uzantı idi. İbn Haldun'da da *Umran*'ın durumu budur. *Umran* ilmi, diğer bütün ilim ve sanatların çerçevesi ve temelidir. *Umran*'da görülen bir değişiklik, diğer ilimlere şu veya bu ölçüde tesir eder. Zira bütün ilimler sanatlar ve içtimai hadiseler *Umran* 'la doğrudan ilgilidir." (MSU, C.I, 2011:114).

İbni Haldun kendisini diğer düşünürlerden farklı kılan şeyin, kendisine ait bir ilmi inşa etmek olduğunu söyler. Her ne kadar Aristoteles, İranlı Mûbezân, İbnu'l-Mukaffâ ve Ebû Bekir Tartûşî gibi kendinden önceki bazı filozoflar ya da bilginler *Umran* ilminin konusuna giren alanlarda çalışmalar yapmış, söz söylemişlerse de yaptıkları şey köklü/inşâî, yapısal ve sistematik bir değerlendirme değil, sadece partiküler alanlarla ilgili olmuştur (Say, 2011:288). Konusu *Umran* olan bu yeni ilmi kendisi tanımlamakta, bu disipline de '*Umran* İlmi' demektedir. Düşünürün geliştirdiği tanım çerçevesinde *Umran*; insanın toplumsallığını, toplumun siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel, tarihsel, dinsel, bilimsel, eğitsel, hukuî ve hatta kriminal bütün eylem ve etkinliklerini kapsayan bir kavramdır (Say, 2011:284). *Mukaddime*'nin *Kitabu'l-İber* adlı eserin sadece giriş kısmı olmasına rağmen, *Umran* ilmiyle ilişkili olduğu için hemen hemen sosyal, siyasal, ekonomik, askerî, kültürel, dinî kurumlarla birlikte bilimsel ve tarihsel bilgi ve tartışmaları konu edinmesi, özellikle insanın sosyal ilişkiler ağını, davranış biçimlerini incelemesi bundandır. Tüm bunlardan dolayı, bütün bir *Umran*'ı konu edinen '*Umran* ilmi'nin ortaya çıkışını, gelişmesini ve çöküş süreçlerini; farklı tarih ve coğrafyalarda inşa edilmiş *Umran* 'ları ve bunlarda gözlenen değişim ve farklılıkları inceleyen, kısacası tüm bu *Umran* 'lar arasındaki farklılıkları inceleyen bilim dalı olduğu söylenebilir (Say, 2011:284). Ancak şunu unutmamak gerek ki, her ne kadar ilk bakışta *Umran* ilmi ile modern döneme ait olan medeniyet/uygarlık/sivilizasyon gibi kavramlar eş anlamlı gözükseler de aralarında birbirlerine karşılık gelemeyecek kadar farklılıklar mevcuttur (Yıldırım, 1990).

Umran nedir, ne demektir? Ahmet Arslan W. B. Belot'tan aktararak bu kelimenin Arapça 'ع مر' sülâsî/üçlü fiilinden türemiş bir mastar olduğunu söylemektedir.

Sözlüklere başvurulduğunda temel olarak yaklaşık şu anlamlara geldiği görülmektedir: (bir yerde) oturmak, yaşamak, (bir yeri) ziyaret etmek, (bir bina) inşa etmek, (bir yerin kendisi için) insanlarla ve hayvanlarla meskûn olmak, içinde oturulmak, sık sık ziyaret edilmek, iyi durumda tutulmak. Bundan başka bu kelime bir yeri veya bir şeyi iyi durumda tutmak, işlemek anlamlarını da vermektedir (Arslan, 2002:85).

Ayrıca Çetin'in dediğini göre *Umran* kelimesi imar (bayındırlık) kökünden gelmekte olup mamur (imar edilmiş) kelimesiyle ilişkilidir (Çetin, 1990:493). Kökü itibarıyla imaret, mamure, mimar, itimar, istimar kelimeleriyle de bağlantılı olan bu kavram (MSU, C.I, 2011:112-113), yukarıda aktarılan sözlük anlamlarının yanında mamurluk, bayındırlık, ilerleme, refah, mutluluk (Hassan, 2011:42) nüfus ve medenileşme (MHK, C.I, 2004:69), mamur yer ve âbad olma (MSU, C.I, 2011:112) gibi anlamlara gelmektedir.

İbni Haldun *Mukaddime*'de 'el-Umrânü'l-Beşer', 'el-Umrânü'l-Bedevî' ve 'el-Umrânü'l-Hadarî' mefhumlarını kullanmakta ve *Umran* kavramını kendisi şöyle açıklamaktadır:

“*Umran*, toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçlarını gidermek maksadiyle şehire veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmekten ibarettir. Birlikte yaşamamanın sebebi, ileride açıklayacağımız şekilde maişetlerini temin ederken tabiatları icabı insanların birbirine yardım etme durumunda bulunmalarıdır.

Bu *Umran*'ın bedevî olanı da, hadarî olanı da vardır. Bedevî olanı ovalarda, yaylalarla, hayvanların otlamasına elverişli olan bozkırlarda ve çöllerin çevrelerinde bulunur. Hadarî olanı ise şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde bulunur. Buralara oturmaktan maksat yerleşme yerindeki surlarla korunmak, savunmak ve buralarda barınmaktır.” (MSU, C.I, 2011:208-209).

Arslan'ın da dediği gibi İbni Haldun'a göre 'mamur' veya 'mamure' yerler yani '*Umran*'la ilişkili yerler, üzerinde hayat sürülen, oturulan, kalabalık ve gelişmiş bölgeler olmaktadır (Arslan, 2002:91). Bu nedenden ötürü İbni Haldun bedevî ve hadarî *Umran* 'lardan söz etmekte ve bütün yönleriyle sosyal hayatı, yani toplumu ve toplum hayatını ifade etmektedir (MHK, C.I, 2004:69). El-Arakî, *Umran* kavramını 'insanın sosyal örgütlenmesi, büyüme ve gelişme (human social organization, growth

and development)’olarak tercüme etmektedir (Al-Araki, 2006:1). Bu bağlamda *Umrân* kavramının salt şehirlilik anlamına gelmediği, şehirlilik ve şehre ait yaşam biçimiyle, ona ait sosyal ilişkiler ağıyla birlikte henüz şehirleşmemiş, periferideki sosyal ilişkileri de içerdiği anlaşılmaktadır.

Umrân’ın konusu insan hayatının gelişimidir. Yani *Umrân*, kırdaki basit bir hayattan kentteki karmaşık sosyal ilişkiler ağına nasıl geçilmekte, sürece etki eden etkenler nasıl ortaya çıkmakta, sürecin nihayeti nasıl olmakta gibi sorulara yanıt aramanın çabasıdır. Toplumsal bir varlık olan insan, toplumsallığını da beraberinde götürdüğü için yaşadığı her yerde *Umrân*’ı inşa etmektedir. Bundan ötürü *Umrân*’ın gelişmişliği nispetinde kentlilikte (hadarîlikte) de ilerleme görülür. Düşünüre göre hadaret (medenilik, kentlilik), *Umrân*’a bağlı olarak değişiklik gösterir; *Umrân* ne kadar çoksa hadaret de o kadar ilerlemiş olur (Say, 2011:286).

İbni Haldun’da *Umrân*’ın üç olgusu olduğunu söyleyen Mücahid, ilk özellik olarak onun tabii/doğal olmasını anar, zira insanın toplumsallığı onun doğası/tabiatı gereğidir. İkinci özellik olarak *Umrân*’ın organik özelliğini sayan Mücahid, İbni Haldun’a göre insan toplumunun ‘belli bir biçimde’ gelişmesini, zorunlu olmasına bağlamaktadır. Son olarak da *Umrân* fonksiyonel/işlevseldir. Çünkü *Umrân*’da fertler iyi yaptıkları işlerde uzmanlaşmakta ve bu uzmanlıklarını icra etmektedir. *Umrân*’da uzmanlaşmaya dayalı bir iş bölümü vardır (Mücahid, 2012:195-196).

Say’ın da dediği gibi İbni Haldun’un *Umrân* ilminin amacı toplumların nasıl yönetilmesi gerektiğini göstermek değil, medeniyet ve devletin kuruluş ve yıkılış sürecinin değişmez doğasını ve ortak temel dinamiklerini açıklamaktır. Ancak düşünür, bir devletin doğal ömrünün nasıl uzayabileceği ve adil bir yönetimin hangi özellikler taşıması gerektiği gibi normatif nitelik taşıyan konularda da fikir beyan etmiştir (2011:288-289).

2.1.3. Bedevî Umrân ve Hadarî Umrân

Hayatlarını idame ettirmek maksadıyla bir araya gelen insanların oluşturdukları toplumsallık, farklı tezahürleriyle dikkat çekmektedir. Mekâna ve zamana bağlı olarak oluşturulan hayat tarzları, toplumlararası farklılığı teşkil eder. Toplumların hayat tarzlarının farklı olmasının altında yatan en büyük sebep, ekonomik kazanç biçimleridir. Zira toplumların hayatlarını sürdürebilmek ve geçimlerini sağlayabilmek

için takip ettikleri yolların farklı olması, sosyo-ekonomik farklılığı beraberinde getirmekte, bu da farklı toplumların hayat tecrübelerini farklı kılmaktadır (MHK, C.I, 2004:157). İnsanların toplumsallığının kökeninde ekonomik karşılıklı çıkar ilişkisi ve dengesi vardır. Yani bir anlamda sosyo-ekonomi toplumsallığın kökeninde mevcuttur. *Umran*'ı insan eyleminin olduğu her yerde vuku bulan hayat pratikleri ve bu pratiklerin tezahürleri olarak gören düşünüre göre, bu pratik basit, yalın, saf olandan karmaşık ve gelişmiş olana doğru bir seyir izlemektedir. Basitten gelişmiş olana doğru ilerleme kaydeden bu süreçte *Umran* iki şekilde tezahür eder: *Bedevî Umran* (el-Umrânü'l-Bedevî, kırsal/bedevî yaşam) ile *Hadarî Umran* (el-Umrânü'l-Hadarî, kentsel/medenî yaşam).

Arapça *kentli/şehirli*, *medenî* anlamındaki 'hadarî' kelimesinin karşıt anlamındaki 'bedevî' (ya da bedavet) kelimesi, 'çölde yaşayan, konargöçer, göçebe' anlamına gelmektedir. Bu sıfatların mastarları olan 'hadr, hadara' ve 'bedv, bedave' kelimeleri de aynı şekilde göçebelilik-şehirlilik dikotomisini karşılamaktadır. Arslan, tüm bunların yanında İbni Haldun'un mezkur kelimelerin ifade edildiği yerlerde de *Umran* kelimesini kullandığı gibi kendine has bir özel anlamı ifade için kullandığını belirtmektedir. Çünkü bu kelimeler düşünür için yaygın anlamının yanında özel olarak, belli bir ekonomik-toplumsal örgütlenme biçimini ve yaşama tarzını ifade etmek üzere seçilmiş teknik kavramlar olma özelliğine sahiptir (Arslan, 2002:97).

İlk etapta insanların bir araya gelmeleri lüks ve konformizme ait tüketim metaları ya da ihtiyaçları karşılamaktan çok aslî ve zarurî ihtiyaçlarını karşılamak için yardımlaşma amacına yöneliktir (MHK, C.I, 2004:157). Basit ve sade bir hayat yaşayan insanların bir araya gelip yardımlaşması kendilerini hayatta tutmaya yetecek temel ihtiyaçlarını karşılamak içindir. Bu insan topluluklarından kimisi ziraat ve ekinle, kimisi de ürünlerinden faydalanmak için koyun, sığır, keçi, arı ve ipek böceği gibi hayvancılıkla meşgul olurlar. "İşte geçimlerini ziraat ve hayvancılıkla sağlayanlar mecburen bâdiyelere (bedevilik hayatına) yönelirler." (MHK, C.I, 2004:157). Zira geçim kaynakları ve yolları onları şehirler dışında bulunan çöl ve badiyelerde yaşamaya mecbur bırakmaktadır.

Badiyelerde yaşanan hayatta insanlar sadece aslî ve zarurî (beslenme, giyinme ve barınma gibi) ihtiyaçlarını karşılamakta, lüksün, refahın ve konforun peşine düşmemektedir (MHK, C.I, 2004:159). Zarurî ihtiyacın tamamlayıcı ihtiyaçlardan

önce olması, badiyelerin ve bedevî umranın da şehirlerden ve medenî umrandan önce olmasını gerekli kılar ki tarihten öğrendiğimiz de budur: Bedavet/bedevilik medenilikten önce gelir. Çünkü zaruret kök, tamamlayıcılık (yani insan hayatındaki aslî ve zarurî ihtiyaçlardan fazlası) ise bu kökün dışarı dal-budak salmış halidir (MHK, C.I, 2004:161). Buradan anlaşılmaktadır ki her toplumun kökeninde bedavet vardır (Uludağ, 2011:324).

Bedavette medeni bir sosyal yaşam ve örgütlenme olmadığı için insan ilişkileri daha sert ve kabadır. İbni Haldun, şehirleşme/mukimleşme ile bedeviliğin törpülendiğini, kente ait sosyal ilişkiler ağının, kaba ve sert bedavet insanını yumuşattığını dile getirip şöyle demektedir: “Bedeviliğin kabalığı, medenîliğin kibarlığından tarihsel olarak önce gelir. Onun için de şehirleşmenin [medeniliğin E.K.] bedeviliğin gelişiminden doğan kaçınılmaz bir sonuç olduğunu görüyoruz.

Ne zaman ki insanın yaşamında ekonomik bir rahatlık oluşur, bolluk ve lüks ortaya çıkar, ancak o zamandan sonra içinde bir ‘şehre yönelme arzusu’ doğar. Bütün bedevi kabilelerin yaşadıkları süreç bu şekildedir. Şehirli ise badiyeye gitmesini gerektirecek bir zaruret hâli söz konusu olmadıkça veya şehir halkının yaşadığı gibi yaşamaktan aciz kalmadıkça (yoksullaşmadıkça) badiyeye gitmek istemez.” (MHK, C.I, 2004:161). Bu açıklamadan sonra rahatlıkla denebilir ki toplumsal hayatın ve toplumsallığın kökeni bedavettir; hadarilik yani kentlileşme de mezkûr toplumsallığın gelişmiş bir uzantısıdır.

İbni Haldun tarihsel olarak ‘Devlet’in bedavetin ertesinde ortaya çıktığını, devleti kuran iradenin salt sosyal örgütlenme amacıyla değil -çünkü bedavette de bir sosyal örgütlenme söz konusudur- daha çok lüks ve konfora ait üretim-tüketim metalarının buna sebep olduğunu söylemektedir.

Bedevi Umran’ın en büyük özelliği insan tabiatının bozulmadığı, saf ahalini bu toplumsallıkta koruyor olmasıdır. Daha önce fitrat bahsinde açıklandığı gibi, doğası itibariyle temiz/saf olan insanın doğasına en yakın durum *Bedevi Umran* durumudur. Çünkü İbni Haldun’un deyişiyle ‘bu durumda insan hayır ve iyiliğe şehirlilerden daha yakındır.’ İleride açıklanacağı gibi bu durumda şehirliler yani hadarî umran sahipleri aslî ihtiyaçlardan ötesine ship oldukları için dünya nimetlerine aşırı meyletmekte, zevk

ve eğlence ile gereğinden fazla meşgul olmakta, bu da onları konformizme sürüklemektedir.

İnsan her ne kadar doğası gereği iyiliğe ve güzelliğe yatkın olsa da içinde bulunduğu sosyal ortam onu etkilemekte, maruz kaldığı etki zamanla insanda bir meleke haline gelmektedir. Kentli/hadari insanların ihtiyaç fazlası harcamaları ve gereksinimleri onları zevk ve eğlenceyle meşgul olmaya itmekte, birincil ihtiyaç olarak şehvetlerini tatmine yöneltmekte olduğu için, zamanla nefisleri kirlenmektedir (saf karakterleri bozulmaktadır). Karakterlerinin bozulması, insanda kötülüğün meleke haline gelmesiyle eş anlamlıdır. Hadarilerde görülen bu durumu hadaretin çürümeye başlaması olarak gören İbni Haldun, aynı şeyin bedeviler için söz konusu olmadığını söylemektedir. Çünkü iyiliğin, doğruluğun yani fıtratın lüks, refah ve konfora alışmasıyla beraber kirlenmesi, bir anlamda ontolojik olarak temiz olan insanın böylece kendine yabancılaşması gerçekleşir. Fakat bedeviler her ne kadar kötü alışkanlık sahibi olabilseler de kötülük kendilerinde bir meleke halini almadığı için bundan kurtulmaları da daha kolay olmaktadır (MHK, C.I, 2004:163-165). Zira bedavette kötü alışkanlıkları devam ettirebilecekleri bir sosyal ortamları olmadığı gibi, kötülüklere engel olacak toplumsal-tarihsel tecrübe yani ‘örf’ de mevcuttur.

Uygun, İbni Haldun’un bedevilikle (kır toplumu/yaşamı) ile hadariliği (kent toplumu/yaşayışı) bir birinden ayırırken, temel ölçüt olarak bu toplumların yaşama ve geçinme yöntemlerinin farklı oluşunun baz alındığını söylemektedir. Kır toplumları geçimlerini ağırlıklı olarak tarım ve hayvancılıkla, kent toplumları ise el sanatları ve ticaretle sağlar (Uygun, 2008:14). Yani *Bedevi Umran*’ı temyiz eden özelliği tarım ve hayvancılık iken *Hadarî Umran*’da bu sanayi ve ticaret olmaktadır. Tarım ve hayvancılığın mekanı zorunlu olarak kır iken, sanayi ve ticaretin zorunlu mekanı da şehirdir. Bedevilik ve hadarilik anlamındaki göçebelik ve yerleşiklik üretim ve tüketim biçimlerinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Arslan, *Bedevi Umran*’dan *Hadarî Umran*’a geçişi mümkün kılan temel etmenin, *Bedevi Umran* seviyesinde yapılan üretim hacminde meydana gelen artmada aranması gerektiğini bildirmektedir (Arslan, 2002:104).

Zorunlu ihtiyaçların fazlasını üreten insan, bu ürünlerini başkalarına vermeye, buna karşılık olarak da ötekenden bir şeyler almaya başlayacaktır. Bu ticaretin ilk adımıdır ve alış-verişin olabilmesi için piyasanın var olmasını gerektirmekte, bu da doğrudan

insanları kente/şehre yöneltmektedir. Şehirlik sadece ticaretin değil, kültürel olarak güzel sanatların, mimarinin, kuyumculuk, hattatlık vb faaliyetlerin icra alanı olmaktadır. Şehir, aynı zamanda ilimlerin, yani bilgi iktidarının da mekanı olma özelliğine sahipken bedavette ne ince sanatlar, zanaatlar ne de ilim mevcut değildir. Hatta kendileri için zorunlu olan marangozluk, demircilik gibi meslekler bile yeterince gelişmemiş (MZU, C.II, 1990:369-376), bu ihtiyaçlar için hadarilere muhtaçtırlar (Uygun, 2008:17).

Nasıl ki ticaret üretim fazlasının diğer insanlara ya da toplumlara götürülüp onların karşılığında yeni şeylerin alınması ise, sınaî ürünlerin ortaya çıkması da benzer bir süreçle olmaktadır. Toplumdaki ihtiyaç fazlası iş gücünün, yani zaruri ihtiyaçlar için gerekli olanın dışındaki iş gücünün ortaya çıkması ve bunun tarımsal üretim dışında örgütlenmesiyle yeni sınaî alanlar ortaya çıkmaktadır. Medenî umranda güzel sanatların ortaya çıkması, bilginin kümülatif olarak birikmesi bu durumla yakından ilişkilidir (Arslan, 2002:104).

İbni Haldun tüm bahsi geçen olguları, insanın inşa edeceği toplumsallığın kemale ermesi için yeterli görmemektedir. Yani insanların üretim için örgütlenmeleri, işbirliği kararı almaları toplumsalın gerçekleşmesi için yeterli değildir. Daha önce de değinildiği gibi, düşünüre göre, toplumsal hayatın gerçekleşmesinin yegane yolu toplumu oluşturan unsurları bir arada tutacak, birbirleri arasındaki ilişkilerde karşılıklı zarar görmelerini engelleyecek bir güce ve bu gücün temelinde olması gereken bir olaya ihtiyaç vardır. Bu olay egemenlik ya da siyasî iktidar olayıdır (Arslan, 2002:104). Toplumsal biraradallığın oluşması için insanların düşünerek buna karar vermesi, yaptıkları düşünme faaliyetlerinin çıkar yol olarak toplumsallığı salık vermesi sosyal hayatı var kılmaya yetmez. Bu sadece sosyal hayatın gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Asıl mesele, bu sosyal örgütlenmenin, biraradallığın kiminle ve nasıl olacağı meselesidir. Yani iş düşünmeyle bitmez, başlar.

Bedevilik-hadarilik dikotomisi iki temel toplumsal yaşam kategorisi olarak İbni Haldun tarafından karşımıza çıkarılmaktadır. Fakat toplumsal yaşam için bu kategoriler üst, temel ayrımı ifade etmeye yarar. Bununla beraber her biri kendi içerisinde alt başlıklarda incelenebilmektedir. Örneğin bedevilik ya da *Bedevi Umran* toplumsal-ekonomik hayat kategorisi içerisinde birbirinden yine kendine has farklı özellikleri nedeniyle ayrılan üç alt başlık ya da aşama göstermektedir. En aşağı

basamakta bulunan, insanî toplumsal hayat ve örgütlenmenin ilk hali olarak kabul edebileceğimiz birinci aşama, deve yetiştiriciliği ile geçinen bazı Arap gruplarının temsil ettiği, kökeni itibariyle göçebelğe dayanan yaşam tarzıdır. Bunun bir üstünde, toplumsallığını biraz daha geliştirmiş olan, bir grup Türk ve Berberi halklarının temsil ettiği, koyun, sığır, hayvancılığı/yetiştiriciliğine dayalı esasta göçebe olan ikinci yaşam tarzı gelmektedir. Küçük yerleşim birimlerinde, köylerde ve kasabalarda sebze ve tahıl tarımı ile geçinen, artık yerleşik bir hayata geçmiş bulunan halkların kendileri ise İbni Haldun’a göre *Bedevi Umran*’ın en ileri aşamasında yaşamaktadırlar (Arslan, 2002:98-98).

Umran ilmiyle devletin tarihsel tecrübesini ortaya koymaya çalışan İbni Haldun, daha önce de dediğimiz gibi bunu *Bedevi Umran*’la başlatmakta ve *Hadarî Umran*’la kemale erdirmektedir. Ancak *Bedevi Umran* hakkındaki açıklamaları tarihsel determinizmin yaptığı ilkelikten başlayarak lineer bir ilerlemeyle gelişmesi değildir. Bu anlamıyla İbni Haldun’un teleolojik bir tarih okuması yaptığını söylemek mümkün değildir. Hassan’ın da dediği gibi “İbni Haldun’un kritik metodla edindiği bilgilerin ve gözlemlerinin, uygarlık öncesinde hayat tarzı olarak sadece dar anlamda göçebeliliği kapsadığını ileri sürmek imkânsızdır. Bu bakımdan ‘bedevilik uygar hayatın aslıdır’ denildiğinde; hem göçebelik öncesi (avcı) toplumla, [hem de] göçebelik ve sonra (yerleşik barbar) toplumların tümü anlaşılmalıdır. Bedeviler ‘toprak işleyen ve burada yaşayan’ bir topluluk da olabilir. Ancak, İbni Haldun’un gözlemlerine konu olan alanın önemli önemli bir bölümünün (Kuzey Afrika) göçebe özellikler sahnesi olduğu da unutulmamalıdır.” (İsim, 2011:191).

İbni Haldun mutlak *Umran*’ın şartı olarak egemenlik ve devleti görmektedir. Kendi deyişiyle söyleyecek olursak ‘mülk’ [yani devlet, E.K.] *Umran*’ın herhangi argümanlarından, onun maddesini teşkil eden şeylerden biri değildir. ‘Mülk, *Umran*’ın sûretidir.’ Filozoflara göre sûret nasıl ki maddeyi birlik içinde tutan, onun çözülmesini engelleyen bir ilke ise, maddenin formu ise, her türlü egemenlik ve mülk de, insan toplumlarını bir arada tutan, onların çözülmesini engelleyen bir ana ilkedir (Arslan, 2002:105). Suretin ortadan kalkmasının maddeyi yok etmesi gibi, devletin ortadan kalkması da umranı yok eder (MZU, C.II, 1990:77,295,308). Yani *Umran*’ın nihaî noktası ve kemali devlettir. Bu konuda Mehdi’nin söylediği gibi İbni Haldun’da devletin hayatı, toplumun veya umran’ın hayatı ile ‘co-extensive’ gibidir; umran hem

mekanda, hem zamanda devletin hayatını paylaşır. Devletin gelişmesi onu geliştirir, devletin kemale ermesi onun kemale ermesini, devletin zeval bulması onun zeval bulmasına neden olur. Yani bir anlamda devletin kurumsal olarak çözülmesi, *Umran*'ın da çözülmesi anlamını taşımaktadır. Bu diğer bir deyişle şunu ima eder: *Umran*'ın olduğu yerler devletin de var olduğu yerlerdir (Mahdi, 1957:203-204).

İbni Haldun *Bedevi Umran-Hadari Umran* ayrımını sadece üretim-tüketim ilişkileri üzerinden inşa etmemektedir. Ekonomi merkezli ayırımsamaya politik yönetim biçimi de dâhil olmaktadır. Politik yönetim biçimi, *Bedevi Umran-Hadari Umran* ayrımını daha net yapabilmek için salt sosyo-ekonomik çıkarımlar ve değerlendirmeler yetmediği için başvurulmuş bir konudur. Düşünürüne göre *Bedevi Umran* içinde henüz mülkün yani kurumsal devletin ortaya çıkmadığı, onun ancak taslak biçimlerinin (riyaset-kabile reisliği) görüldüğü bir umrandır. Diğer taraftan *Hadari Umran* devletle eş anlamlı, hatta onunla özdeştir. Bu sebeptendir ki birinciden ikinciye geçiş, 'riyaset'ten 'mülk'e, kabile reisliğinden hükümdarlığa, kabileden cemiyete geçiş olarak düşünülebilir (Arslan, 2002:106).

İbni Haldun, *Umran*'ın varlık şartları arasında politik egemenliği de saymakta, sosyo-ekonomik nitelikli olayların toplumsallıktaki değişim dinamiğinde ne kadar önemli ise, politik egemenliği de en az o kadar önemli görmektedir. Arslan'ın da sorduğu gibi, o zaman şu soru ortaya çıkmaktadır: politik egemenliğin ve onun en yüksek biçimi olan mülkün/devletin kaynağı nedir? Devlet, toplumsal ilişkiler ağında nasıl ve hangi şartlar altında ortaya çıkmakta, nasıl örgütlenmektedir? İnsan toplulukları arasında politik egemenlik nasıl ele geçirilmektedir ve ele geçirenler bu süreci nasıl başarıyla yönetmektedir?

Tüm bu soruların tek sağlıklı cevabı bizi İbni Haldun'un başka bir kurucu/temel kavramına götürmekte; düşünürün 'devletin oluşumu' teorisini üzerine kurduğu mefhumu işaret etmektedir: Asabiyet.

2.2. Devletin Doğuşu ve Gelişimi: Asabiyet Teorisi

İbni Haldun'un tarihe ve tarihsel bilgiye yaklaşımının verildiği başlık altında, onun değişime verdiği önem vurgulanmıştı. Tarihe içkin ve topluma içkin olan değişim gerçekten önemlidir. Zira düşünür, kendi inşa ettiği '*Umran İlmi*'nin bu değişimin

yasalarını ortaya koyduğu iddiasındadır. Son derece yavaş, derin ve gizli bir sürece sahip olan bu değişim anlaşılmadıkça, sosyo-politik sistemlerin tam anlamıyla anlaşılması söz konusu değildir. Kayapınar'ın da dediği gibi bireysel ya da kolektif iradeyi aşan değişim (Kayapınar, 2009:123) İbni Haldun'un kendi etrafında siyaset felsefesini geliştirdiği bir kavram/olgudur. Toplumsal ve sosyo-politik değişim İbni Haldun'da temel bir kavrama indirgenir; tüm değişimlerin iç dinamiği, muharrik kuvveti ona bağlanır: *Asabiyet*. Bu kavramın ihtiva ettiği sosyal gerçeklik aynı zamanda *devletin* de var olmasını mümkün kılan yegâne birlikteliktir.

Lenn Goodman “Fizikteki en küçük madde [atom, E.K.] gibi *Asabiyet* de en düşük ortak payda, siyasi değişimin bölünemez en küçük bileşenidir.” (1972:259). Hatta İbni Haldun'un sosyo-politik ve siyaset felsefesinin temel kavramı olan *Asabiyet*'i, bugünün siyaset felsefesinin üzerine inşa edildiği eşitlik, özgürlük, adalet, hak, otonomi, güç, erdem, meşruiyet gibi parametrelerden biri, dahası bunların arasında en merkezî olabilecek kadar açıklama gücü yüksek bir kavram olarak görenler de mevcuttur (Kayapınar, 2009:126).

Her ne kadar ‘*Asabiyet*’ İbni Haldun'un fundamental kavramı olsa da, ‘*Umran*’ gibi o da tercümesi üzerinde yani kavramın kuşattığı anlam uzayında uzlaşılabilmiş bir kavram değildir. Batı kökenli dillere ‘group feeling’, ‘esprit de corps’, ‘esprit de clan’, ‘gemeinsinn’, ‘nationalitatsidee’, ‘corporate spirit’, ‘feeling of solidarity’, ‘group solidarity’, ‘group will’, ‘communal spirit’, ‘social cohesion’, ‘martial spirit’, ‘solidarity’, ‘striking power’ ve ‘social solidarity’ (Uludağ, 2009:120) olarak çevrilmeye çalışılsa da hepsinde bir eksiklik söz konusudur. Arnason ve South'un deyişiyle ‘*Asabiyet* İbni Haldun'un en tercüme edilemez terimi’dir (Arnason&Stauth, 2004:33). Bunda hiç kuşkusuz düşünürün kavramı farklı yerlerde farklı anlamlarda kullanmasının payı büyüktür. Çünkü bazen geleneksel anlamında kullanırken, bazen de kendi özgün anlamıyla kullanmakta, bu da okuyucuda kavramın semantiğine nüfuz edememe sorununu ortaya çıkarmaktadır.

Hem *Asabiyet*'in geleneksel olarak ne olduğu hem de İbni Haldun'un zihin dünyasında neye tekabül ettiğini anlayabilmek için öncelikle İbni Haldun'un doğrudan *Asabiyet*'i anlattığı ifadelerine bakmak gerekmektedir: *Asabiyet* bir hâkime (yöneticiye) insanları zabt u rapt altına alma ve kendi yoluna sevk etme gücünü veren unsurdur (Uludağ, 2009:274). *Asabiyet*'in varlığı sayesinde ancak insanlar samimi bir şekilde bir siyasî

otoriteye boyun eğler (MSU, C.I, 2009:451). *Asabiyet* sadece nesep birliğinden veya o manadaki diğer bir şeyden hâsıl olan bir unsurdur (MSU, C.I, 2009:431). *Asabiyet* kabilelerin tüm boyları ve kollarını kuşatacak ölçekte geniş olabilen, aynı zamanda daha alt siyasî ve sosyal birimlerde de görülebilen, iç içe geçen halkalar misali, farklı ölçeklerde ve farklı derecelerde tezahür edebilen bir unsurdur (MSU, C.I, 2009:435). *Asabiyet* aile ve şerefın kaynağıdır (MSU, C.I, 2009:439). “*Asabiyet* şerefın sırrıdır.” (MSU, C.I, 2009:441). *Asabiyet* nihaî gayesi mülk [‘devlet’ E.K.] olan bir unsurdur (MSU, C.I, 2009:450). *Asabiyet*; himaye, müdafaa ve hak aramanın ancak kendisiyle mümkün olduğu bir unsurdur (MSU, C.I, 2009:450). Diğer bir deyişle *Asabiyet*, her türlü kolektif eylemin gerçekleşmesi için zorunlu olarak bulunması gereken bir unsurdur (MSU, C.I, 2009:450). *Asabiyet*, bir rütbeye ve kademeye ulaşınca sahibinin onun üstündekini talep etmesine neden olan bir unsurdur (MSU, C.I, 2009:450). Eğer bir bölgede birden fazla *Asabiyet* mevcutsa, en büyük ve güçlü olan *Asabiyet* diğerlerini kendi boyunduruğu altına alır ve *Asabiyet*’ler arasındaki birlik, galip gelen *Asabiyet*’in etrafında olur. Böyle bir durumda *Asabiyet*’lerin hepsi bu *Asabiyet*’in içinde kaynaşır. Bu kaynaşmanın neticesinde ortaya büyük bir *Asabiyet* çıkar (MSU, C.I, 2009:451).

‘*Asabiyet*’ kavramının kökeni olan ‘asabe’ kelimesi, Arapçada birbirlerine baba tarafından gelmelerinden dolayı akrabalık/kan bağılılığı ile bağılı kişilerden müteşekkıl bir grubu ya da topluluğu ifade etmek için kullanılır. Bununla beraber ‘asabe’yle yakın ilişkisi olan ‘isâbe’ ve ‘usba’ kelimeleri de insan topluluklarını işaret etmekte, ‘grup’ anlamına gelmektedir (Arslan, 2002:110). Arslan bundan ötürü tüm bu anlamları birleştirdiğimizde *Asabiyet* kavramının ‘baba tarafından birbiriyle akraba olanların meydana getirdiğı grup ve bu gruba giren üyelerin birbirilerine karşı duydukları yakınlık, dayanışma duygusu’ anlamlarını içerdiğini söylemektedir (Arslan, 2002:111). Nitekim kavram İbni Haldun’da semantik müdahaleye uğrayana kadar, Arap literatürü ve hukukunda yukarıdaki anlamında kullanılmış, herhangi birinin kendi aile efradına ya da kabilesine olan eğilimi nedeniyle haklı veya haksız olmasına bakmadan kabilesini/ailesini destekleyip korumasını ifade için kullanılmıştır. Tam da bu geleneksel anlamı İslam tarafından yasaklanmış, toplumsal ilişkilerde aile ya da

kan bağıının ürettiği birliklerin değil, adaletin daha önemli ve değerli olduğu vurgulanmıştır.¹³ Düşünür bunu da dile getirmiştir (MZU, C.I, 1990:510-512).

İbni Haldun toplumsal örgütlenmede *Asabiyet*'in ortaya çıktığı yer olarak bedaveti göstermektedir. Zira hadarilerde kendilerini hem birbirilerine hem de dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı koruyan önlemler ve yaptırımlar söz konusudur. Hadarilerin kendi içlerinde düşmanlığı ve zulmü engelleyecek, gerektiğinde zulmedenden hesap sorup zulme uğrayana hakkını iade edecek bir sosyo-politik sistem vardır. Hükümdarla müşahhas hale gelen bu sistemde, dışarıdan gelebilecek tehlikelerin def edilebilmesi için şehir surları, profesyonel askeri birlikler vb. ile hadariler korunmakta; iç ilişkilerinde de kanun sistemi ve yargı-yürütme ile toplumsal düzen sağlanmaktadır. Oysa bedavette bu tür bir sosyal örgütlenme söz konusu değildir. Zira bu ve benzeri toplumsal örgütlenmeler ve kurumlar, ancak merkezî otoritenin ve siyasi hiyerarşinin yönetimi ve denetimi altında varlık kazanabilir. Ancak bedavette merkezi bir otorite söz konusu olmadığı için benzeri bir örgütlenme de gerçekleşemez. Bedavette insanları kendi dışlarından gelebilecek saldırılara karşı koruyan, kendi kuvvetlerinin dışındaki yegâne unsur kader birliğine sahip olduğu insanların yardımı ve desteğidir. Bundan dolayıdır ki badiyede, badiyenin zor şartları altında insanların en büyük destekçileri birlikte yaşadıkları insanlar, çoğunlukla da yakın aile fertleri olmaktadır. Çok basitçe *Asabiyet*, insanların kendi yakınlarının, bunlar genellikle aile fertleri olmaktadır, desteği ve yardımı neticesinde kurdukları toplumsal birliktir (Kayapınar, 2009:128). Bu birliğin en basit hali badiyede ortaya çıkmaktadır.

Herhangi bir toplumsal olayda karar verebilmek için sosyal birliktelik gücü kuvvetli bir yapıya ihtiyaç vardır. Bu da ancak aynı soydan gelenlerin oluşturacağı birliktelikle olur; yani *Asabiyet*'le. Çünkü insanları birbirine bağlayan en kuvvetli bağ kan bağıdır. Fakat bu faşizmle karıştırılmamalıdır. Faşizmde kan bağı ontolojik olarak üstün olduğuna inanılan bir ırk/ulusu (Nasyonel Sosyalist Parti'nin Almanya'da Alman ari ırkını öne sürmesi gibi) temel almakta ve insanı hem organizma hem de psikolojik olarak yekdiğerine üstün görmektedir. Bu üstünlük sadece şu ana/hale ait değil, tarihsel olarak da süregelen bir özelliktir. Oysa İbni Haldun'un ileride de açıklanacağı

¹³ Kur'an-ı Kerim, Maide - 8

gibi *Asabiyet*'i sadece kan bağına bağlamamaktadır. Çünkü *Asabiyet*'in bedavette ortaya çıktığını zikrettiği başlığın hemen ardından *Asabiyet*'in ancak nesep bağı ile veya bu anlama gelecek bir bağ ile mümkün olacağını uzun uzun tartışmaktadır. Düşünür *Asabiyet*'i sadece kan bağıyla sınırlı tutmamakta, ona denk düşen ideolojik birliktelikleri de bunu sağlayacak kuvvet olarak görmektedir.

Ancak İbni Haldun kan bağıyla kurduğu *Asabiyet*'in üst sınırı hakkında çok açık davranmamakta, çok net bir üst sınır çizmemektedir. Birinci dereceden yakın akrabalar ve aşağıya ya da yukarıya doğru birkaç nesil mi *Asabiyet*'e sahiptir yoksa kabile mi veya ondan daha kapsayıcı olan boy mu, bu belli değildir. Ancak *Mukaddime*'nin tümü göz önüne alındığında bu mevzuda değişken bir sınır olduğu görülmektedir. *Asabiyet*'in kendine içkin olan *Mülk (Devlet)* oluştuğunda ya da mülke ulaştıracak kadar kuvvet bulduğunda *Asabiyet*'in de sınırlarına varılmış olur. Zira İbni Haldun *Mukaddime*'de bazen Kureyş *Asabiyet*'inden bahsederken (MSU, C.I, 2011:555-557), bazen de tüm Arapları tek bir *Asabiyet*'te toplayabilmektedir (MSU, C.I, 2011:612). Son tahlilde düşünür kan bağının vehmî (kabule dayanan, bir anlamda sosyal inşa sürecinin neticesinde var edilmiş de diyebileceğimiz) bir şey olduğunu söyleyerek, aslında hakikati olmayan, insanları bir arada tutan faydası nedeniyle revaç bulduğunu dile getirmektedir (MHK, C.I, 2004:171). Böylece *Asabiyet*'e yeni bir boyut kazandırmakta, geleneksel asabiyet terimine semantik müdahalesini gerçekleştirmektedir. Aynı zamanda *Asabiyet* teorisiyle modern bir ideoloji olan faşizm arasında benzerlik kurulmasının da imkanını bırakmamaktadır.

'Velayet' (Vela) ve 'Hilf' (İttifak), kan bağı dışında *Asabiyet*'e intisap etmenin yoludur. Zira yukarıda da denildiği gibi düşünür salt kan bağını vehmî bulmakta, *Asabiyet*'in oluşması için kan bağının olmasını mutlak şart olarak görmemektedir. Çünkü insan çok uzun bir zaman kendisiyle aynı şartları paylaştığı, aynı tehlikelere beraber göğüs gerdiği, benzer ve içiçe bir hayat tarzını benimsediği insanları, her ne kadar aralarında kan bağı veya nesep ortaklığı ya da akraba ilişkileri olmasa da kendine yakın hisseder. Bu insanlara karşı şefkat, merhamet, koruma duygusu geliştirir. Bu bağlamda Arslan, İbni Haldun'un *Asabiyet* kavramından tam olarak neyin anlaşılması gerektiği hakkında şöyle der: "*Asabiyet*, kan bağlılığının veya onun yerini tutabilecek birlikte ve uzun yaşama, yakın ilişkilerde bulunma, aynı hayat ve çevre şartlarını paylaşmanın doğurduğu, bu özelliklere sahip her türlü toplumsal birimde ortaya çıkan

ve böyle bir grubun üyelerini birbirlerine şefkat, merhamet, sorumluluk gibi yakınlık bağları ve bilinci ile bağlayan bir dayanışma duygusu, toplumsallık faktörüdür.” (2002:114). Bir an için burada devleti kurmada temel karakter/agent olan *asabiyetin* modern devletin kurucu karakteri/agenti yani ‘etnisite’ ile olan benzerliği ve farklılığı artırılabilir.

Yukarıda da değinildiği gibi *asabiyetin* milliyetçilikten farklı olduğu dile getirilmişti. Aynı şekilde etnisite çalışmalarında en büyük teorik tartışmaların, milliyetçilik tartışmalarında olduğu gibi, primordiyalizm (ilkçilik) ile diğer yaklaşımlar (enstrümentalist ve konstrüktivist yaklaşımlar) arasında olduğu göz önüne alındığında şu gerçek önümüze çıkmaktadır: Primordiyalist yaklaşımı savunanların etnik kimliğin tarihi ve toplumsal koşullardan bağımsız olduğunu, ekonomik ve kurumsal düzenlemelerin yok edemeyeceği bir güçle bireylerin politik tercihleri üzerinde belirleyici rol oynadıklarını iddia etmektedirler (Grosby, 1994:164-171). Fakat bu görüş farklılaşmakta, Aktürk’ün de aktardığı gibi, Connor, Geertz ve Grosby gibi primordiyalistlerin etnik gruba atfedilen ‘kan bağı’nın nesnel olarak kanıtlanamayacağını, hatta böyle bir bağın olmadığını, açık veya üstü kapalı bir biçimde kabul etmektedirler. Böylece primordiyalizmden yola çıkarak bir etnisite tanımına ulaşmış bulunuyoruz: Etnisite kan bağı algısına dayanan bir toplumsal kategoridir ve bu özelliğiyle başka toplumsal kategorilerden ayrılır. Kan bağı algısı etnisitenin ayırt edici bir özelliğidir (Aktürk, 2006:25). Görüldüğü gibi *asabiyet* teorisiyle çok benzer olan etnisite tanımının modern devletin *asabiyeti* olduğunu söylemek bu anlamda mümkün gözükmemektedir.

İbni Haldun nesep *Asabiyet*’i ile diğer *Asabiyet*’leri şöyle tanımlamaktadır: “*Asabiyet*’teki müdafaa ve mücadeleden kast olunan husus, sadece neseple tam olarak gerçekleşir. Zira yardımlaşma hali hısımlar ve akraba arasında birbirini yardımsız bırakarak; dağılma hâli ise yabancı ve uzak olanlar arasında görülür... Hilf veya rikk ile, yani ahidleşme ve azat etme durumu ile husule gelen velayet ve muhalata (içli dışlı olma) da o duruma gelir; zira her ne kadar nesep tabii bir şeyse de, nihayet o da vehmîdir. Kaynaşmanın husule gelmesinde esas olan (gerçek) husus ise, bir arada yaşama, yekdiğerini savunma, uzun süren mümarese, birlikte yetişme ve süt emme durumunun meydana getirdiği rabıta ile hayat ve memnatla ilgili olan sair hallerden

ibarettir. Söz konusu durumla kaynaşma (ilham) hasıl olunca, imdada koşma ve yardımlaşma hâli onu takiben ortaya çıkar.” (MSU, C.I, 2011:531).

Kan bağıyla başlayan asabiyet bedavetten hadarete gelindiğinde neseplerin karışması nedeniyle zayıflamaktadır. İptidai/basit *Asabiyet* de denilebilecek bu toplumsal formdan sonra birbirine karışan nesepler dışında birleştirici bir nedene ya da nedenlere gereksinim duyulmaktadır. İbni Haldun’un mevzu bahis yaptığı *velâ* ve *hîlf* bu birleştirici nedenler olur. Böylece İbni Haldun, asabiyetin geleneksel anlamını aşmış, politik ve sosyolojik bir kavram olarak ‘Asabiyet’i yeniden meydana getirmiştir. Çünkü geleneksel anlamda *Asabiyet* kabile-içi toplumsal birlikteliği tahkim ederken kabile-üstü birlikteliği imkânsız kılmaktadır (MSU, C.I, 2011:472). Oysa İbni Haldun’da *Asabiyet* tam da kabileler-üstü bir toplumsallığa yani devlete yönelmiş bir birlikteliktir. Arapların geleneksel olarak *Asabiyet*’e yükledikleri anlam, İbni Haldun’un içini doldurduğu *Asabiyet*’e göre çok zayıftır. Devleti kuracak bir anlam ve birliktelik bir yana, kabile dışı birliktelikleri bile sağlayamamaktadır. Çünkü geleneksel anlamıyla *Asabiyet* kapalı bir toplumsallığı ima etmektedir. Kendi kabilesi dışındaki insanlarla kurulan diyalog dost-düşman ayrımı üzerinde ilerlemektedir. Fakat İbni Haldun kabile merkezli bir yaşam bir yana sadece Arapların değil, tüm insanlığın toplumsallığını içkin bir yasa olarak *Asabiyet*’i tanımlamaktadır. *Asabiyet* evrensel yani mekân-bağımsız olduğu gibi zaman-bağımsızdır da.

Zaman ve mekân-bağımsız olan *Asabiyet*’in kökenine doğru bir inceleme yapıldığında, onun mahrumiyetten ve meydan okumadan doğduğu görülmektedir. Şöyle ki, badiyenin zor şartları altında bireysel varlığını devam ettirmenin imkânsızlığı ortadayken insanları bir arada tutan en temel gerekçe aynı *Asabiyet*’e tabi olmalarıdır. Çünkü badiyenin zor şartları insanları bir araya getirmekte, badiyede olacağından farklı bir kaynaşma hasıl etmekte, sosyo-psikolojik olarak toplumsal özgüveni oluşturmaktadır. Hatta bu güven ne kadar çoksa *Asabiyet*’in toplumsal özgüveni o kadar artmakta ve bu *Asabiyet*’in düşmanları ne kadar fazla olursa olsun, düşmanlarını alt edecekleri kadar güçlü bir moral kaynağı olmaktadır (MSU, C.I, 2011:378). Bu güven halinin çıkabilmesi de bir önceki toplumsal durumda güçten mahrumiyet ve daha güçlü olandan gelen meydan okumadır (Kayapınar, 2009:131). Ancak *Asabiyet* güçten mahrum olmanın hâsıl ettiği bir durumun yani toplumsal kaynaşmanın ortaya çıkardığı bir olgudur. Mahrumiyet ile asabiyetin oluşması arasında her ne kadar bir

zaman farkı varsa da *Asabiyet* bir defa oluştu mu, insanların politik olarak kolektif hareket etmelerine neden olur.

İbni Haldun'un kendi tanımlaması olan *Asabiyet* özellikle politik bağlamlarda kullanılmaktadır. Tüm bunlar göz önüne alındığında *Asabiyet*'in ifa ettiği görev ve sahip olduğu anlam göz önünde bulundurulduğunda, onun özü itibarıyla politik bir nosyon olduğu anlaşılmaktadır (Lacoste, 1984:100).

Arnold Toynbee, *Asabiyet*'i bütün politik ve sosyal yapıların kendisinden neşet ettiği bir 'psşik protoplazma' olarak tarif eder (Tyonbee, C.III, 1934:474). Bu anlamda *Asabiyet* hücreye hayat veren madde gibi, toplumsal ve politik yapılara hayatini kazandıran bir dinamik olma özelliğine sahiptir (Kayapınar, 2009:155). Yani *Asabiyet*, toplumsallığı oluşturmak yanında siyasî olmak gibi bir özelliği de içkindir. İbni Haldun'da bu özellik *Asabiyet*'in egemenliği ve mülkü (devleti) ortaya çıkaran bir ilkeye dönüşmesiyle sonuçlanmaktadır. Yani *Asabiyet*'in nihaî hedefi mülktür yani devlettir (MHK, C.I, 2004:189). Ancak devletin oluşması hemen gerçekleşmemekte, *Umran*'ın gelişimine benzer ve paralel olarak o da evrim sürecine tabi olmaktadır. Devletin dönüşümsel süreci aynı zamanda iktidarın ve iktidar sahiplerinin de dönüşümü olmakta, sürecin sonucunda ise başa dönülerek *asabiyet* dönüşmektedir.

Ayrıca İbni Haldun için *asabiyet* toplumsal birlikteliğini sağlamış bir insan grubunun, diğer insan gruplarına egemenliğini kabul ettirmesi ve giderek devletin inşa edilmesi olayının kökeninde olan temel açıklayıcı parametredir. İbni Haldun'da insan için toplumun zorunlu olduğunu, toplum için de devletin (ya da iktidar/mülk sahibi bir gücün hiyerarşik bir kurumsallaşması) gerekli olduğunu biliyoruz. Bu bağlamda egemenliğin temerküz ettiği durum olarak mülk ya da devlet için de *Asabiyet* zorunludur. *Asabiyet*, hemen hemen her türlü toplumsal örgütlenmede egemenliğin kaynağı olarak bulunurken, egemenliğin en karmaşık ve gelişmiş hali olan devlete ve devletle ilişkili olan *Hadari Umran*'a geçişi mümkün kılmaktadır. Diğer bir deyişle, İbni Haldun üzerine çalışan araştırmacıların ekserisinin dediği gibi 'asabiyet, tek yaratıcı siyasî faktör', devletin oluşumunun hesabını veren muharrik kuvvettir (Arslan, 2002:115).

Umran İlmi'nden bahsederken *Bedevi Umran* ile *Hadari Umran* ayrımını yapan ve bu ayrımlar arasında gelişimi esas alarak basitten karmaşığa doğru toplum inşa eden

düşünür, benzer ayrımı *Asabiyet*'le meydana gelen toplumsal-politik örgütlenme için de yapmaktadır. Bu bağlamda *Asabiyet*'le inşa edilen, daha doğrusu varılan politik birliği Arslan üç evrede incelemektedir. İlk evreyi deve hayvancılığı ile geçinen göçebe Araplar temsil etmektedir. Bu toplumsal örgütlenme aynı zamanda *Bedevi Umran*'ın da ilk basamağıdır. Bir anlamda bu evre toplum-öncesi durumla kurumsal devleti inşa eden gerçek toplum durumunun arasındadır. Küçük bile olsa sürekli olan iktidar alanına sahip herhangi bir otoritenin olmadığı bu basamak, iktidarın olmayışı bağlamında anarşik olarak değerlendirilebilecek bir toplumsal durumdur. Fakat genel bir tehlike söz konusu olduğunda geçici olarak bir araya da gelmektedir; ancak bu birliktelik tehlikenin bertarafıyla sona ermektedir.

İkinci evrede İbni Haldun, kabile tarzı sosyal örgütlenmeyi görmektedir. Sözü edilen evrede cemaatsel özellikler gösteren kabile hayatı ve bu hayatın siyasi ifadesi olan 'Riyaset/başkanlık' (kabile başkanlığı) gözükmemektedir. Bu evre gerek üyelerinin bazen başına buyruk, atomize olmuş şekilde yani anarşik bir tarzda hareket ettiği ilk evre, gerekse toplumsal siyasi örgütlenmenin tamamen kurumsallaştığı, kendi yaşam-yargı ve yürütme sistemini inşa ettiği, mülkü/devleti kurduğu üçüncü evreden ortak özelliklere sahiptir. İlk evreden farklı olarak itaat edilen bir kabile reisi (yani riyaset) vardır. Bununla beraber tarihsel tecrübenin sözlü kültür aracılığıyla yeni nesillere aktarıldığı bir örften de söz edilebilir. Ancak örf, devletin kanunu gibi herhangi bir yaptırım uygulayacak kadar bir güce/otoriteye sahip değildir. Oysa İbni Haldun, mülkün/devletin tam olarak egemen olmanın yanında kararlarını uygulatacak, tenfizi yerine getirecek bir güce (kahr) sahip olmayı da gerekli görmektedir (MZU, C.I, 1990:353-386). Arslan, İbni Haldun'un kurucu *Asabiyet*'inin bu evrede ortaya çıktığını söylemektedir. İlk olarak korumaya dönük olan *Asabiyet*, yeterli güce ve iç dinamiğe ulaşınca mülkü gerçekleştirecek olan 'saldırıya dönük' *Asabiyet*'e evrilecektir. Bunun kaçınılmaz sonu ise üçüncü evrenin gerçekleşmesi olur (Arslan, 2002:118-119).

Üçüncü evre, *Hadari Umran*'da ortaya çıkmaktadır ve bir anlamda *Asabiyet*'in hem kemale ermesi hem de uzun vadede zevale ermesidir. Zira üçüncü evreye ulaşacak *Asabiyet* sahipleri, boyundurukları altına aldıkları diğer *Asabiyet* sahiplerine karşı ilk etapta *Asabiyet* -içi birliktelik sergilerler. Ancak zamanın geçmesiyle birlikte mülkün sahibi olan hükümdar, etrafında kendi *Asabiyet*'ine tabi olanları uzaklaştırarak,

kendince otoritesine ortak olmalarına engel olamaya çalışmaktadır. Bununla beraber uzaklaştırılanların yerlerine başka *Asabiyet*'lere tabi insanlar getirilmektedir. Bu davranış hem asabiyet-içi birlikteliği zayıflatmakta hem de diğer *Asabiyet* sahiplerine iktidara sahip olabilme, onun için mücadele etme cesaretini vermektedir. Hadaretin getirdiği lüks, refah ve bolluk, *asabiyet* sahiplerini bedavette sahip oldukları hasletlerden uzaklaştırdığı için ve bunun yanı sıra asabiyetin hükümdarın eliyle zayıflaması nedeniyle başkaldıran diğer asabiyetlerle mücadele cesareti, azmi ve kararlılığı kalmadığı için mülk elden çıkar. Daha güçlü olan *Asabiyet* mülke sahip olur. Mülk sahibinin değişmesi sadece iktidar değişimi anlamı taşımamaktadır. Çünkü her zaman yeni gelen asabiyet sahibi daha bedevi ve kaba olduğu için bu aynı zamanda medeni umranın da gerilemesi ve bir süreliğine dağılması anlamına gelmektedir. Tüm bunlardan sonra Arslan'ın yaptığı tespit her şeyi özetler niteliktedir, "Mülkün kurulması ve ilk safhasında kabilenin lideri ile kendisini mülke götüren grubun ileri gelenleri arasındaki bağlar, yani asabiye çok sıkı ve kuvvetlidir. Ancak bir yerden sonra ... mülk sahibi, grubu ile arasındaki bu bağları parçalamaya, yani asabiye ortadan kaldırmaya yönelmektedir. Bunun sonucunda sözünü ettiğimiz bu asabiye çözülmekte ve ortadan kalkmaktadır. Bu ise sözü edilen mülkün, devletin, onun üzerine dayanan şehir uygarlığının [hadari umranın, E. K.] ortadan kalkmasını doğurmaktadır." (Arslan, 2002:120).

2.3. Devlet'i Zayıflatan Sebepler ve Devletin Çöküşü

Devletin zayıflama ve çökme sebeplerine girmeden evvel İbni Haldun'un riyaset ile mülk arasındaki ayırımını hatırlamakta fayda var: Mülkün (devletin) riyasetten ayrılan yönü yaptırım gücüne sahip bir otoritesinin olması ve kurumsallığının kemale ermiş bulunmasıdır. Çünkü riyasette basit bir kabile reisliği söz konusu iken, mülkte yasama, yürütme, yargı, maliye, askeriye gibi gerçek bir devletin tüm kurumları mevcuttur. Bu ise ancak hadari/medeni umranda yani kentte vücut bulabilir. Ayrıca kabile reisi ile devletin egemeni arasında da kökensel farklar mevcuttur. Çünkü kabile reisi kabile efradı içerisinde, mütevazı bir hayat yaşarken, devletin egemeni şanını ve yüceliğini, egemenliğini gösteren, para bastırma, yasa çıkarma, saraylarda yaşama vb ayırıcı vasıflara sahiptir. Devlet her şeyden önce siyasi, mali ve askeri kurumlarıyla vardır. İleride müşahade edileceği gibi bunların bozulması devletin hayatiyetini derinden etkileyecektir.

Süleyman Uludağ, İbni Haldun'un devletin oluşması için gerekli gördüğü koşulları beş başlık altında incelemiştir. Eğer devlet bu şartların tümünü sağlıyorsa 'güçlü' ve 'tam bağımsız devlet', bazılarını sağlayıp bazılarını sağlayamıyorsa 'yarı bağımsız devlet' olarak tasnif edilir: a- İç güvenliğin ve iktidarın belirtisi olarak uyrukların tümü üzerinde mutlak bir egemenlik kurmak, b- Mali ve iktisadi bağımsızlığın ifadesi olarak vergi toplamak, c- Diğer devletler tarafından meşru görülme ve bu görülmenin belirtisi olarak elçiler gönderme ya da devletlerarası ilişkiler kurma, d- Politik ve askeri bağımsızlığın işareti olarak sınır boylarını askerleri ile koruma, e- Bağımsızlığın göstergesi olarak başka herhangi bir politik otoritenin boyunduruğu altında bulunmama (2011:418).

İbni Haldun, devleti incelerken organizmacı bir yaklaşımla ona ömür biçmekte ve belirlediği beş safha sonrasında devletin yıkılıp -organizmacı retorikle söylenecek olursa- ölüp yerine başka bir devletin kurulduğunu söylemektedir. Devletin ömrü, kemale ermiş üç nesil insanın ortalama hayatı olan yüz yirmi yıldır (MSU C. I, 2011:392). İbni Haldun bu hesabı her insanın kırk yaşında kemale ermesini baz alarak yapmaktadır. Yoksa her insanın ortalama kırk yıl yaşadığı gibi bir varsayımı yoktur.

Mezkûr beş safhanın ilki devletin kuruluş dönemidir. Bu evrede her türlü karşı koyuş bastırılarak mülk daha önceki asabiyet sahiplerinden alınır. Mülkün yeni sahiplerinin asabiyeti bu devrede en üst seviyededir. Bedavetten henüz çıkıldığı için asabiyet arasında mütevazılık, diğerkâmlık, kanaatkârlık devam etmekte ve mülk sahibi olan kabile lideri kabilesinin ileri gelenleri içerisinde kısmen mütevazı hayatını devam ettirmektedir.

İkinci safhada, mülkü elinde tutan kimsenin ilk safhada asabiyetinin gücü yardımıyla kabile-dışı güç odaklarını bertaraf ederek elde ettiği devletteki egemenliğini tahkim etmesidir yani istibdat evresi. Bunun anlamı, artık devletin tek egemeni olan mülk sahibi, egemenliğine ortak olma ihtimali olan yakınlarını yani asabiyetini iktidar merkezinden uzaklaştırma yoluna gider. Bunu yaparken de asabiyetinin bıraktığı yönetim mekanizmalarına ya köle kökenlilerden ya da başka asabiyetlerden insanları para, paye vb. karşılığında yerleştirir. Onları kendine 'Mevla'lar edinir. Asabiyetini kendinden uzaklaştırması aslında onları da egemenliğinin boyunduruğuna alma isteğinden başka bir şey değildir. İleride gösterileceği gibi bu asabiyeti zayıflatan büyük nedenlerdendir.

Üçüncü evre mülkün kemale erdiği, onun nimetlerinden faydalanma evresidir. Bu evreye *rahatlık evresi* de denir. Bu dönemde insan tabiatının meylettığı, devletin servetinden faydalanmak, feragat ve rahatlık devridir (MSU C. I, 2011:400). Egemenliğin yüceliğini, sürekliliğini görünür kılacak olan eserlerin ortaya çıktığı devre burasıdır. Daha çok imajinatif eylemlerin yapıldığı bu devrede, devlet iyi işleyen bir mali düzene, emirlerini tüm ülkeye yayan, iyi çalışan bir sivil bürokrasiye ve maaşları zamanında verilen, iyi beslenen ve moda tabirle modern teçhizatıyla düşmanı korkutan bir orduya sahiptir (Arslan, 2002:128). Bu devrede devlet en mükemmel biçimine ulaşır.

Üçüncü devreyi izleyen devrenin en belirgin özelliği barışçı bir politika izlemesidir. Çünkü toplum savaşçı özelliğini iyice yitirmiş, asabiyetten kaynaklanan dayanışma yok olmuştur. Hükümdar için başka devletlerle geçinmek dışında bir yol kalmamıştır (Uygun, 2008:147-148). Egemenliğin yapacağı tek şey seleflerini körü körüne taklitten başka bir şey değildir. Bundan ötürü bu devreye *taklit* devresi denir.

Bundan sonra beşinci ve son devre gelir. Artık devlet için geri dönülmesi imkânsız bir sürece girilmiştir. Egemen bu devrede önü alınamaz bir müsrifliğe batmakta, seleflerinin biriktirdiği ne varsa saçıp savurmaktadır. Hatta öyle bir noktaya gelir ki, devletin gelirleri giderlerini karşılayamaz olur. Devlet bürokrasisindeki liyakatsiz kişiler, egemenin etrafındaki müsrifler, gelirler azaldığı için maaşı ödenmeyen askerlerin huzursuzlukları devleti tamamen güçsüz bırakır ve devlet yıkılmanın kaçınılmaz son olduğu sürece girer. Süreç sonunda da devlet başka bir asabiyyetin gelmesiyle yıkılır (MSU C. I, 2011:399-401).

Tüm bunlar devletin ömür safhaları/devreleridir. Bunların anlaşılması devletin zayıflayıp yıkılmasına neden olan temel sebepleri de anlaşılır kılar. *Mukaddime*'de devleti yıkıma götüren sebepler, her biri diğeriyle bağımlı ve iç içe olan üç sebebe indirgenir.

2.3.1. Asabiyyet'in zayıflaması

Asabiyyetten bahsedilen kısımda onun mülkü yani devleti hedeflediği, nihai noktasının mülk olduğu dile getirilmişti. Mülkün mümkün kılınmasında asabiyyetin bu kadar önemli olması diğeri bir deyişle mülkü asabiyyet-bağımlı yapmaktadır. Çünkü rasyonel olarak varlık sebebi olan asabiyyetle hayat bulan mülk, varlık sebebinin zayıflamasıyla

zayıflayacak, yok olmasıyla da yok olacaktır. Bu mülkün tabiatından kaynaklanmaktadır. Asabiyetin zayıflaması sadece mülkü zayıflatmaz, aynı zamanda hadari umranı da zayıflatır. Böylece İbni Haldun, asabiyet-mülk-hadari umran üçlüsünü kurmakta, bunlardan birinin zayıflaması, çürümesi diğerlerini de zayıflatıp çürütmektedir.

Devletin ikinci evresinde mülke sahip olan egemenin asabiyet bağlarını zayıflatığından kısaca bahsedilmişti. Bu konuyu açmak gerekirse, sürecin böyle işleminde sadece egemen suçlu değildir, egemenle beraber egemenle aynı asabiyele sahip insanları ve hadari umranın doğasından kaynaklanan farklı durumları da buna eklemek gerekiyor.

Devlet ele geçirilip mülke sahip olundukta, egemen ile asabiyeti arasındaki ilişkiler otantisitesi bozulmamış bir seyir izlemektedir. Gerek lider gerekse de asabiyetinin ileri gelenleri arasındaki ilişki, saygı ve itaat içerisinde ilerlemektedir. Bedavetteki alışkanlıklar hala devam ettiği için egemenin otoritesi hala bedavetteki gibi ahlaki/örfi sayılmaktadır. Bu evrede egemen mülkten asabiyetini de faydalandırmakta, asabiyet de egemene tabi olmaktadır. Fakat devletin ikinci merhalesine gelindiğinde yani egemen için otoritesini tehdit eden iç düşmanlar tasfiye edildiğinde, gücün doğasından dolayı egemen etrafındaki akrabalarından uzaklaşma yolunu tutacaktır. Egemenin bunula yapmak istediği egemenlik erkini asabiyeti üzerinde de sağlamak ve onları da diğer uyrukları gibi kendi egemenliğinden uzak tutmaktır. Her ne kadar asabiyeti buna karşı çıkıp kendilerinin desteği olmadan egemen olamayacağını söylese de egemen, onları tasfiye ederek yerlerine asabiyet bağı olmayan insanları atayarak iktidar boşluğuna mahal bırakmadan tasfiye sürecini tamamlama yolunu seçmektedir. Böylece egemen tarafından direkt atanan bu zümre, egemenin emri altındaki maaşlı memurları olur. Böylece egemen mutlak egemenliğini inşa etmiş olmaktadır. Zira ilk devrede mülk, asabiyetin yardımıyla eline geçtiği için bir anlamda egemenliği onlara borçlu olmaktadır. Ve bu aynı zamanda asabiyetine de egemenliğe karışma, ondan pay alma isteklerinin ortaya çıkmasına da neden olmaktadır. Oysa asabiyetini tasfiye ettikten sonra istihdam edilenler politik ikballerini tamamen egemene borçlu oldukları için egemenlik mutlak olarak sağlanabilmektedir (İbni Haldun, 2009:85-86).

Egemenliğin mutlak olarak sağlanması tek kişi için değil, yani salt egemenin kendisi için değil ailesi için de geçerlidir. Yani egemenlik hükümdarın şahsında değil

hanedanına mündemiç olur, bu ise monarşiden başkası değildir. Egemen için monarşinin inşa edilmesi açıktır ki asabiyetin de imha edilmesi demektir. Asabiyetin imhası pahasına gerçekleşen bu süreç, insanların hırs, bencillik ve iktidar arzusu nedeniyle geneldir, engellenmesi imkân dâhilinde değildir. Diğer bir taraftan da egemenliğin yekpare olması tek makul durum olduğu için egemen böyle davranır. Çünkü İbni Haldun da egemenliğin birkaç kişiye bölünmesini devletin sonu olarak görmekte, devletin sağlıklı olabilmesi için tek bir hükümdar tarafından yönetilmesi gerektiğini bildirir (MSU C. I, 2011:388-389).

Asabiyetin tasfiyesi sadece egemen merkezli değil, aynı zamanda asabiyete mensup olanların da hatalarının katkısıyla ilerleyen bir süreçtir. Egemene veya egemenin varislerine her daim egemenliğin kendileri ya da babalarının yardımı olmasaydı onlara vasıl olamayacaklarını söyleyip duran, egemeni küçümseyen, bununla egemeni (ya da egemenin hanedanını) tahrik ederek farkında olmasalar da devlet iktidarından böylece uzaklaştırılmalarının yolunu açarlar.

Kent hayatının kendi şartları da asabiyet üzerinde negatif etkilere sahiptir. Kentlileşmenin getirdiği bu negatif etkileri iki veçhede değerlendirmek gerekmektedir. İlki asabiyet-egemen ilişkisi üzerinde olmaktadır. Mülkün elde edildiği ilk devrede hem kabile reisi –yeni egemen- hem de asabiyetin diğer unsurları bedavetin alışkanlıklarını sürdürmekte, lüksten uzak gayet mütevazı bir hayat yaşamaktadırlar. Ancak kente yerleşme ve ilerleyen süreçle birlikte kent hayatının gerekleri, bedavetteki mütevazı hayatın kentte yaşanılmayacağı gerçeği, lüksün, konforun artması vb. nedenlerden dolayı asabiyet mensuplarının istekleri artarak devam ederken egemen bunları karşılamada güçlük çekecek ve dolayısıyla da hükmetmesine engel olan asabiyet mensuplarını tasfiyeye yönelecektir. Böylece asabiyetin inşa ettiği toplumsal birliktelik ruhu zayıflayıp yok olmaya yüz tutacaktır. Ayrıca kentteki barınma –evlerin birbirinden uzakta oluşu veya asabiyetin ileri gelenlerinin uzak illere vali olarak atanması vb- ve sosyal birliktelik bedavetteki gibi sıkı ilişkileri ve biraradalığı engellediği için asabiyet mensupları arasındaki ilişki egemen dışında bir de bu nedenden ötürü zayıflayacaktır.

Kentin bizatihi asabiyet üzerindeki kötü diğer bir etken de kentli hayat tarzının asabiyeti zayıflatıp yok etmesidir. Çünkü kent sermaye birikiminin olduğu, temel ihtiyaçların dışında çok fazla lüks tüketimin yapıldığı, korunmanın/güvenliğin

profesyonellere tevdi edildiği yani kolluk kuvvetinin ve paralı askerlerin istihdam edildiği bir yaşam merkezi olduğu için Bedavetten gelenler zamanla yozlaşmakta ve bedavetteki sert karakterleri yumuşamaktadır. Asabiyete güç veren gözü peklik, sert karakterlik, savaşçılık gibi hasletlerin yok olması yanında, şehvete düşkünlük ve diğer kötü alışkanlıkların baş göstermesi nedeniyle asabiyet mülk sonrasında zayıflayıp yok olur. Onun zayıflayıp yok olması da kaçınılmaz olarak devletin zayıflayıp yok olmasını beraberinde getirir.

Asabiyetin yok olduğu bu durumda egemen, elindeki mülkü memurları aracılığıyla yönetmektedir. Sivil ve askeri bürokrasi olarak özetlenebilecek olan bu memurların işlerini iyi yapabilmeleri öncelikle maaşlarının zamanında verilmesine bağlı olduğu için egemenin ekonomiye gereken ehemmiyeti vermemesi egemenliği için tehdit olacaktır.

Ancak diğer taraftan, asabiyet her ne kadar devleti hedefleyen bir toplumsal örgütlenme olsa da, devlet bizatihi asabiyetten daha fazlasını ifade etmektedir. Yani devlet, üstün/kudretli ve kuralları uygulatacak güce sahip olan bir liderliği gerekli kılmaktadır. Diğer bir deyişle, hükümet etme yetkisinin ortaya çıkmasıyla görünürlük kazanmaktadır. Ancak yine de Fuad Baali'nin dediği gibi devlet, her ne kadar asabiyetin ifade ettiği toplumsallıktan fazlası ise de, asabiyetin örgütlenme ve sosyal koordinasyonu olmaksızın varlığını sürdüremez (Baali, 1988:53-54). Hükümet etme/Egemenlik ile asabiyet arasındaki bu döngüsel ve girift ilişki keskin sınırlarla birbirinden ayırtılamamaktadır.

Ayrıca şunun da belirtilmesi gerekmektedir ki, her ne kadar İbni Haldun'un resmini çizmeye çalıştığı politik örgütlenme tarımsal üretimin yaygın olduğu geleneksel toplum olsa da, liderliğe/egemene tabi olan insanların beklentileri ve devletle/devlet resisi ile olan ilişkileri tarım toplumundakinin ötesindedir. Liderliğin fiziksel görünümü (ki bir asabiyet için övünülecek olan yakışıklı, güçlü, çok bilgili, açık sözlü, yiğit vb. sıfatları haiz olması fiziksel özelliklere girmektedir) çok fazla önemli değildir. Aslolan liderliğin/egemenliğin asabiyetle kurduğu ilişki biçimidir. Bu bağlamda liderliğin, asabiyetinin ne düşündüğünü bilmesi, toplumsal düzenle ilgili olarak neler hissettiğini bilmesi ve onları anlaması beklenmektedir. Aksi takdirde egemenin/liderliğin asabiyetten kopmasını besleyen bir süreç başlar ki daha önce bu sürecin devletin zevaline neden olduğunu dile getirmiştik.

Son olarak İbni Haldun yukarıda sayılan tüm nedenlerle beraber inancın zayıflamasının da devletin zayıflamasına neden olduğu kanaatindedir. Özellikle İslamlaşma sonrasında Arapların elde ettikleri başarıların temelinde yatan saikin İslam olduğunu bildiren İbni Haldun, eğer İslam'ın kardeşlik bağı ve üstünlük ölçüsünün takva (Allah'tan hakkıyla korkup adaletli ve iyi bir Müslüman olmak) ile konması olmasaydı Arapların bu kadar büyük ve uzun ömürlü devlet kuramayacaklarını iddia eder. Bu bağlamda inancın zayıflaması, toplumsal birliğe zarar vererek onun zayıflamasına neden olmakta, diğer taraftan egemen için inancın zayıflaması, zulme ve adaletsizliğe neden olmaktadır (Baali, 1988:59-60). Her iki durum da devleti zayıflatan etkilere sahiptir.

2.3.2. Ekonominin zayıflaması

Mülk, kendileri olmaksızın ayakta kalamayacak iki temel unsur üzerine bina edilir: İlki güç ve asabiyet, diğeri de mülkün ayakta kalmasını sağlayacak olan paradır. Asabiyet ve güç, mülkü korumaya dönük olduğu için direkt olarak askeriye ile ilgilidir. Bir devlette yozlaşma vuku bulduğunda ilk önce bu ikisi yok olur (MZU, C. II, 1991:97).

Paranın devlet için gereksinimi herkes tarafından anlaşılır bir şeydir. İbni Haldun da bunu *Mukaddime*'de yer yer tekrarlar. Devletin başlangıçta paraya olan ihtiyacı çok fazla değildir. Çünkü sivil ve askeri bürokrasinin tüm kademelerinde genellikle egemenin asabiyetine müntesip insanlar olduğu için bürokratik harcamaların devlet hazinesine olan yükü azdır. Ancak özellikle devletin büyüyüp gelişmesi ertesinde hem bürokrasinin harcamaları hem de hükümdarın yani egemenin kişisel, şanını yüceltmeye dönük harcamaları, hanedan ailesi ile birinci dereceden yöneticiler – vezirler, valiler, komutanlar ve bunların yakınları- gereğinden fazla harcama yapmayı alışkanlık haline getirirler. Devletin hazinesini zayıfladığında fazla harcama yapan üst kademedeki memurlar, askeriye parasına da göz dikerler, askere ayrılan masrafları kendi arzu ve şehvetlerine sarf ederler. Askerin parasız çarpışmasını beklemek hayal olur, çünkü önceleri uğrunda mücadele ettiği yüce duyguları da –asabiyeti- yitirmiştir. Başboş kalan askerler, askeri tecrübelerini, güçlerini tebaa üzerine yönlendirirler. Onlardan haksız olarak mallarını alma, canlarına kastetme gibi kötülükleri yapmaya başlarlar. Toplumsal hayatı olumsuz etkileyen bu durumda bu asker kaçakları, halkı her şeyden tiksindirir. Tebaa kendisini koruması gereken askerlere karşı kendisini

korumak zorunda hisseder ve onların diliyle yani şiddetin diliyle konuşmaya başlar. Yaşamak her yönüyle zorlaşır. Hobbes'un doğa durumuna benzer bir durum ortaya çıkar; tebaa ya yaşamak için birilerini öldürmek zorunda kalacak ya da öldürülecek. Böylece toplumsal hayatın tamamen yok olmasıyla devletin egemenliği de yok olacaktır (Yumuk, 1978:276).

Devletin üçüncü evresine tekabül eden bu durumdan sonra hükümdar yöneticilerin harcamalarında kısıntıya gitme yolunu seçerse, yöneticilerin hoşnutsuzluğunu kazanır. Asabiyetini kendinden uzaklaştırdığı için bu kimseleri yönetim kademesine getiren hükümdar, bu kimselerle olan münasebetini salt para ilişkisi üzerinden kurduğundan dolayı bu kimselere verilen para azaldığında bu kimselerin hükümdara olan bağlılıkları da azalmaktadır. Hatta zor durumlarda hükümdarın düşmanlarıyla bile anlaşma yoluna gidip devletin ve hükümdarın sonunu getirecek eylemlerde bulunabilirler.

İbni Haldun için devletin hazinesine giren paranın tek kaynağı düzenli ve adil olan vergilerdir. Bunu sağlıklı yürüyebilmesi için devletin ekonomik sistemi düzenli bir halde tutması gerekmektedir. Bunun en temel yöntemi adil vergilendirme sisteminden başkası değildir. Ancak devletin üçüncü safhasından sonra azgınlık noktasına doğru çıkan şatafat, gösteriş, israf, lüks tüketim vs. sonucu devletin topladığı vergiler giderlerini karşılayamaz olur. Bunun sonucunda devlet iki yola başvurur: Vergileri artırmak ve ticarete atılmak.

Ticaret ve ziraat toplumu üzerinden sosyo-politik incelemesini/okumasını ve değerlendirmesini yapan İbni Haldun, az maliyetle çok kazanç getirenin ticaret ve ziraat olduğunu belirtir (İbni Haldun, 2009:53). Alışverişteki kârın sermaye hacmi oranında arttığı düşünülürse, devletin devasa sermayesi ve uçsuz bucaksız toprakları düşünülürse, sermayesi az olan bütün tüccarlar bundan kötü etkilenir. Sonrası ise daha sert olmakta, devlet kendine rakip bulamadığı için ürünleri elinden çıkarmak için daha düşük fiyat verme yoluna gider; daha önce devletin ticari faaliyetleriyle baş edememekten dolayı iflas eden tüccarlar ellerinde kalan ürünleri olduklarından daha düşük fiyatlara satmaya çalışırlar. Ancak yine de büyük zararlardan kurtulamazlar. Böyle bir durumda piyasa durgunlaşır, halk büyük sıkıntılar çeker ve geçim yolları çoğunlukla kapandığı için ümitsizlik içinde çalışmayı bırakır. Bu da vergilerin çok fazla düşmesine ve devletin zayıflamasına neden olur. Tam da burada eğer hükümdar

vergileri artırma yoluna giderse, artık devlet yeterince zayıf bir duruma düşmüş demektir.

Vergi artırmanın da fayda etmediğini gören hükümdar, en son olarak tebaasının mülkiyeti el koyma yoluna gidecektir. Buna ilk olarak en yakınında bulunan varlıklı kişilerden başlayarak elinin ulaştığı, gücünün yettiği herkesin malına, mülküne el koyma yoluna gidecektir. Böylece en yakınları bile kendisinden yüz çevirerek uzaklaşacak, hatta kendini öldürmek için fırsat kollayan düşmanlarıyla birleşmelerini doğuracaktır. Tüm bunlar devletin yıkıldığının göstergesinden başka bir şey değildir (Arslan, 2002:149-150).

Tüm bu alatılanların da gösterdiği gibi ekonomik imkan ve koşullar da devletin zayıflık-güçlülük durumuna etki eder. Fuad Baali'nin de dediği gibi politik stabilite için devletin ekonomik durumunun da giderlerini ve ihtiyaçlarını karşılayacak kadar güçlü olması gerekmektedir. Zira, ekonomik hayatın çöküşü ile devletin zayıflaması ve çökmesi arasında girift bir ilişki söz konusudur (Baali, 1988:62). İbni Haldun'un devleti tartıştığı dönemin sosyo-ekonomik ve ekonomi-politik bağlamı düşünüldüğünde, lüksün yaygınlaşması ile devlet gelirlerinin senkronize olarak azalması da bu ilişkiyi başka bir boyutta izhar etmektedir.

2.3.3. Ahlakın zayıflaması

İbni Haldun, kentleşmenin bizatihi kötü olduğunu anlattığı pasajlarda bunu ahlaki yozlaşma üzerinden işlemektedir. *Mukaddime*'de çokça tekrarlanan meselelerden birini de oluşturan ahlaki zayıflama, öncelikle mülkün kurucusu olan asabiyeti bozmaktadır. Yukarıda bunun üzerinde durmuştuk. Bedavette yaşayan insanların kanaatkâr, öz güven sahibi, mütevazı, cesur, yardımsever, namuslu, dindar vb. sıfatlarla tavsif eden düşünür, karşıt olarak kentli/hadari insanları da sefih, korkak, tembel, rahatına düşkün, mağrur, bencil, müsrif vb. olarak nitelemektedir. Çünkü ona göre kent hayatı lüksün, şehvetin, gururun okşandığı, nefse hoş gelen tüm bu kötülüklerin adeta merası hükmünde olan bir durumdur. Aynı zamanda asabiyyetin çözülme yeri olması da onu kötü kılmaktadır. Kent hayatındaki ekonomik gelişmeler kentte yaşayan insanların iştahlarını doymak bilmez bir noktaya getirmekte, insanlar sadece arzu ve zevklerine daha fazla tutsak olmakta, amaçları nefislerini tatmin

etmekten başka bir şey olamamaktadır. Bu kent hayatının sosyo-ekonomik gelişmeler neticesinde insanı maruz bıraktığı bir durumdur.

Ahlakın bozulmasında iki önemli etken söz konusudur: ilki ekonomik gelişmelerle elde edilen lüksün, refahın, konforun insan fitratını bozup insanların kendilerine yetememesidir. Eş deyişle kentli insanların toplumsal hayatlarının daha fazla kurumsallaşmış olması da onlar üzerinde kötü etkilere sahip olmaktadır. Hayatın tüm alanlarındaki yönetim mekanizmaları profesyoneller tarafından idare edildiği için, insanlar kendi kendilerine yetme gibi bir yetileri kalmamaktadır. Bedavette her zaman düşmanlar tarafından saldırı korkusu olduğu için daha uyanık, daha dikkatli, diğer insanlara karşı daha şefkatli, daha çevik olan insanlar kentte bunu kolluk kuvvetlerine ve askerlere tevdi ederler. Ayrıca yaşadıkları yerlerin etrafını büyük surlarla çevirip kendilerini güvene alırlar. Yargı ve yürütme de uzmanlara verildiği için insanlar arası ilişkiler daha çok zevkler veya mülkler üzerinde olmaya başlar. Erkekler silah kullanmayı, zor şartlara katlanmayı unuttukları için kadın tıynetli olmaya *başlarlar*.

Ayrıca egemenin tebaasını, yasalarla mutlak egemenliği altına almaya çalışması da onlardaki karşı koyma yetisini yok etmekte, zamanla korkaklık ruhlarına işlemektedir. Kendilerine olan güveni ve cesaretlerini kaybettikleri için egemenliğin zayıfladığı, devlet kurumlarının çöktüğü, ordunun zayıfladığı ve tebaanın yardımına ihtiyacı olduğunda bunu veremeyecekleri gibi kendilerini bile korumaktan aciz duruma düşerler. Yasalarla ilgili bu işi yapan avukatların çıkması buna örnektir. Kendi haklarını bile başkalarına aratmaya başlarlar. Böyle bir tebaası olan devlet güçlü bir asabiyete sahip düşmanların ilk saldırısında yenilir ve devlet yıkılır.

Devletin mutlak iktidarının tezahürü her zaman şiddet içerikli olmamalıdır. Hükümdarın halka karşı müşfik olması, iktidarın ömrünü uzatmaktadır. Egemenin çok zeki olduğu ve herşeyi anladığı/bildiği bir toplumsal düzende, egemenin tebaası ve tabii ki kendi asabiyetinden insanlar bunun farkında oldukları için doğal davranışlarını serileyememekte, bu da ya insanların fitratlarını bzmakta ya da insanları devlete karşı kıskırtmaktadır. Devlete karşı kıskırtılan insanın asabiyet bağlarını hiçe sayıp devlet otoritesine karşı geleceği ve bunun da devleti zayıflatacağı aşıkardır. Ancak ‘peki, fitratı bozulan insanlar niçin devletin zayıflamasına neden olur?’ denecek olursa, bunu şöyle açıklamak mümkündür: Fitraten temiz, iyiliksever, yiğit ve adil olan insanın fitratbozumuna uğraması, onu korkak, desiseci ve zalim yapar. Bunun ise asabiyeti

zayıflatıldığını hatırlayacak olursak, fitratı bozulan insanın devletin zayıflamasına neden olduğu anlaşılabilmektedir.

3. BÖLÜM: LEVİATHAN'DA DEVLET

Tezin bu bölümünde *Modern Devletin* kurucu babası, Batı dünyasında devlet aygıtının sekülerleşmesinde kilit rol oynayan Thomas Hobbes'un devlet anlayışı ölümsüz eseri *Leviathan* bağlamında incelenecektir.

Thomas Hobbes, Batı düşünce tarihinde yeni bir düşünsel izleğin başlatıcısı olma özelliğine sahiptir. Ancak bunun yanında, yeni bir felsefe-bilim disiplini kurduğunu, daha açık ifadeyle *De Cive* adlı kitabıyla beraber *Siyaset Felsefesini* kurduğunu kendisi ifade etmektedir. *De Corpore* adlı kitabının giriş kısmında der ki “Eğer Fizik yeni bir şeyse, Siyaset Felsefesi bundan daha da yenidir. Siyaset Felsefesi, benim yapıtım *De Cive*'den daha eski değildir.” (Ağaoğulları, 2009:166). Gerçekten de Hobbes'un yaptığı şeyi daha önce hiç kimse bu kadar derin ve ince eleyip sık dokuyan bir tarzda yapmış değildir. O, siyaset kuramını irdeleyip açıklamaya en küçük yapıtaşlarından başlayarak, en büyük yapı olan devlete değin sürdürmüştür. Yaptığı şey sosyolojik olarak, toplumsal örgütlenmenin tarihsel bir analizinden ziyade, felsefi kabulleriyle devlet aygıtını, kendisini oluşturan tüm unsurlarıyla beraber yeniden inşa etmek olmuştur. Kendinden önceki felsefecilerin (özellikle siyaset felsefecilerinin) yanıldığını, onların yanılgıya düştüğü yerde kendisinin bu yanılgıdan uzak durduğunu ifade eden Hobbes, onların insanı ‘erdemli, verdiği kararlarda yüce değerleri/erdemini referans alan’ kabullerinin hatalı olduğunu dile getirmiştir (Berns, 1987:396-397). Böylece tüm siyaset felsefesi geleniğini yadsıyarak kendi siyaset felsefesini kurmaya girişir.

O, devlet ya da sivil toplumda *olanın* değil *olması gerekenin* felsefesini yapmıştır. Bunun için işe en baştan başlayarak, insanı tanımlayarak girişmekte, insanın tutkuları, duyguları, aklı, dili, kısacası insanı diğer canlılardan ayırıp politik ve toplumsal yapan her ne özelliği varsa hepsiyle ilgilenmiştir.

Tüm bunlarla birlikte Zelyüt, Hobbes'un yaptığı çalışmaların, siyaset felsefesi ve ahlak felsefesi alanında yaptıklarının, onun ontolojisinin, epistemolojisinin ve psikolojisinin gölgede kalmasına neden olduğunu vurgulamaktadır (2010:11).

Bu çerçevede, Hobbes ve aynı dönemde yaşayan birçok filozofun yaşadığı 1650 ile 1800 yılları arasının, toplumsal sözleşme teorilerinin altın çağı olarak nitelendirilmesi mümkündür. Bu zaman dilimi içinde birçok farklı filozof, çıkış noktası ya da sonuçları itibarıyla birbirinden farklı konumlara yerleştirilebilecek olan düşüncelerini dile getirmede, sosyal sözleşme teorilerinden yararlanmışlardır. Hobbes'un *Leviathan*'ının ise söz konusu altın çağın başlangıç noktasına yerleştirilmesi yanlış olmayacaktır (Riley, 1994:377).

Hobbes'un *Leviathan*'da ileri sürdüğü görüşleri, devrinin entelektüel tartışmalarının da bir ürünüdür. Bu bağlamda tarihsel olma gibi bir malullüğe sahiptir. Yaşadığı çağda Descartes'ın ve Galilei'nin hareket düşüncesini benimseyen Hobbes'a göre dışarıdan her hangi bir etki bir cisme uygulanmazsa, cisim hareketini ve konumunu korur, bu değişmez ve zorunlu bir doğa yasasıdır. Buradan başlayarak insanın içsel karar mekanizmaları da dâhil olmak üzere onun bir makine gibi ele alınıp, yapı sökümüne uğratarak en küçük yapısından başlanıp tekrar kurulabileceğini, böyle yaparak insanın tüm yönlerinin anlaşılabilirliğini söylemektedir. Benzer şekilde devlete de yaklaşan Hobbes, onun yapay bir insan olduğu düşüncesinden hareketle onu da en küçük yapı birimine kadar çözmekte ve anlamlandırmaktadır. Bu bağlamda Hobbes işe yapay insan olan devletin kökenine gitmekle yani devleti yapan insanın doğasına inmekle başlamakta ve oradan yukarıya, devlete kadar çıkmaktadır. Ayrıca şunun da eklenmesi gerekmektedir ki Hobbes, hem dünyayı hem de insanı ve toplumu da mekanik olarak açıklama amacı güden bir felsefi sisteme sahiptir (Durkheim, 2012:28).

Bu bölümde Devlet öncesinde –Hobbes'un deyişiyle *Sivil Toplum* dışında- insanın doğal durumu incelenecektir. Bu durumun hangi gerekçelerle ve nasıl bir şekilde devleti gerekli kıldığına dair gerekçeler irdelenecektir. İnsan doğasının yetileri aracılığıyla, nasıl bir toplumsallığa sahip olduğu, toplum içerisinde kendini diğerlerinin şiddetinden korumak için uygun doğup doğmadığı ve hangi yetilerinin kendini ötekini şiddetinden emin kıldığı üzerinde durulacaktır. Ardından devletin

gerçekleşmesi incelenecek ve sonrasında da hangi nedenlerden ötürü zayıflayıp çöktüğü gözler önüne serilecektir.

3.1. Devletin Kökeni

3.1.1. İnsan doğası

Hobbes için insan doğasının ne olduğu anlatılmadan önce, insan doğasının Hobbes için niçin bu kadar önemli olduğu üzerine birkaç şey söylemek gerek. Hobbes *Leviathan*'ın başlangıcında kitabını sunarken, kitap boyunca neyi amaçladığını ifade eder. Hobbes'a göre devlet hareket tarzı ve kararlarıyla bir insandır, yani yapay bir insan. O devletin inşa edicisi ise gerçek insandır. Bundan dolayı devleti tam anlamıyla anlamak devleti inşa eden insanı anlamakla eşdeğerdir. Ayrıca Hobbes'a göre insan sadece devletin inşa edicisi değil, aynı zamanda bir unsurdur da. Bu nedenden ötürü insanın doğasını anlamak devletin doğasını anlamanın ilk şartıdır (Hobbes, 2011:17-18). Ayrıca insanın doğasını tanımakla insan hem kendisini hem de ötekini tanımakta, ileride bahsedileceği üzere kiminle, hangi şartlarda, ne için sözleşmeye varacağını anlamaktadır.

Hobbes kurduğu siyaset felsefesine en baştan, yani insandan başlar. İlk önce insanı tanımlayarak başlayan Hobbes, bununla aslında devleti inşa eden aktör olarak insanın hem içsel hem de dışsal özelliklerini ifşa etme çabasındadır. Zaten onu diğer düşünürlerden ayıran da budur: İnsana ait felsefi anlamlandırma ile yani onun düşünmenin kökenine yerleştirdiği ifade biçimiyle 'adlandırmalar'la devleti, devleti ortaya çıkaran insan eylemlerinin kökenini anlamak. Hirschman, bundan ötürü Hobbes'un Gelilei'nin hareket yasalarından hareketle insan doğası üzerine teorilerini geliştirdiğini söyleyerek *Leviathan*'da ilk on bölümü insan doğasına ayırdığını, ancak ondan sonra devlet anlayışına geçtiğini bildirir (2008:34). Hobbes, bu bağlamda insanı öncelikle organizma olarak ele almakta, organizma benzerliğinden ötürü de hem insanda hem de hayvanda ortak olan iki tür hareket olduğunu varsaymaktadır. Mevzu bahis yaptığı hareketlerin ilki, gayri ihtiyari yani irade-üstü olan doğum ile başlayan ve hayat boyunca devam eden, kalbin atması, kanın dolaşımı, nefes alıp verme, sindirim, beslenme ve boşaltım gibi hayatın sürmesi için zorunlu olan hayati harekettir. Bu hareketin olması için insan muhayyilesine yani düşünmeye ve içsel bir karar olan iradeye gerek yoktur. Diğer tür hareket ise, iradi olarak karar verilip gerçekleştirilen,

yürümek ve konuşmak, koşmak, dövüşmek, savaşmak, barışmak gibi öncelikle içsel bir hesaplama ile, toplama-çıkarma ile zihinsel olarak kurgulanan hareketlerdir. Hobbes'un iradi hareket ya da hayvansal hareket olarak adlandırdığı bu hareketlerin başlatıcısı olan ilk neden, kendi ifadesiyle ilk içsel başlangıcı, tahayyüldür. Çünkü yürümek, konuşmak, gitmek gibi hareketler, mekânını, zamanını ve yönünü belirleyen nereye, nasıl ve neyle gibi soruların yanıtlanmasından sonra başlayacak olan hareketler oldukları için bunun bir ön düşünceye gereksinimi vardır (Hobbes, 2011:48-49). Bu düşüncelerin kökeninde de dış nesnelerin hareketlerinin duyu organlarımıza etkisi neticesinde oluşan duyumlar vardır.

Algı ya da duyum Hobbes için insanın dışsallığıyla, ister nesne olsun isterse öteki özne, kurduğu ilişkinin başlangıcıdır. Hobbes'un kendi cümleleriyle ifade edilecek olursa “*Hissedilebilir* dediğimiz bütün nitelikler, maddenin çeşitli hareketleriyle organlarımızı çeşitli biçimlerde etkileyen nesnede, bu niteliklerin kaynağı olan nesnededir. Bunlar bizim algılamamızda farklı hareketlerden başka bir şey değildir; çünkü hareket, yine hareketten başka bir şey üretmez.” (2011:23-24). Ve bu duyumlar/algılar, diğer bütün karmaşık duyumların üzerinde bina edildiği, bunlar aracılığıyla türetildiği iki tür duyumdan kaynaklanır: *istek* ve *nefret*. Temel olarak basitçe düşünüldüğünde insan karşılaştığı dış nesneyi algıladıktan sonra ya ona istek duyar ya da ondan kaçınır veya nefret eder. Böylece tahayyül veya eş deyişle tutkular ve istekler şeklinde beliren duyumlar, iradi hareketin kapsamını oluşturur (Ağaoğulları 2009:185-6). Bu hareketler dışsallığa bağımlı oldukları için Hobbes'ta insanın özgür iradesinden söz edilmez. İnsana bir şey yaptıran, onun bir şey yapmasına neden olan, iradesini çalıştırmasını sağlayan şey kendi dışsallığındaki bir nesne olduğu için mutlak anlamda bir özgür iradede bahsedilemez.

Hobbes insanın yürüme, konuşma, vurma ve diğer hareketlerinin izlenebilir fiiller formunda tezahür etmeden önce, insan vücudunda küçük hareket başlangıçlarına neden olduğunu söylemekte ve bunların çoğunlukla ‘çaba’ olarak isimlendirildiklerini bildirmektedir. Dışsal hareket kaynaklarının yol açtığı birer iç tepki olan bu küçük hareket başlangıçları, yani çabalar, nesneye dönük olduğunda istek veya arzu, çaba bir şeyden kaçınmak biçiminde olduğunda ise nefret veya kaçınma olarak ortaya çıkar. İstenen ve arzu edilen nesneye ulaşılması haz duygusunu ortaya çıkarırken, kendinden kaçınılan ve nefret edilen şeye uğranılması, maruz kalınması da acıyı yaratır. İnsanın

temel içgüdüü kendini koruma olduğu için, insanın yaşamının korunması ve sürdürölmesi iyi temsil eder. Bu bağlamda ölüm en kötü şey, insan için maruz kalınması en acı olan duygudur.

İnsanın kendini ölümden koruma içgüdüü, tüm çabasının altında yatan nedendir. Ölüm her an yanı başında olduğu için her an ölümden kaçış, ölüme karşı bir hareket içindedir. Bu öyle içselleşmiştir ki ölümden korktuğu için hareket etmekte ve hareket ettiğı müddetçe de ölümden kaçmış olmaktadır. Her şeyin doğasında olan hareket burada da karşımıza çıkar. Düşünürün kurduğu bu determinizme bağlı olarak durgunluk ölümle eş değerdir. Binaenaleyh insanın temel çabası yaşama isteğinden çok ölüm korkusundan kaçıştır. Burada gözden kaçırılmayacağı gibi muharrik olan kuvvet ölüm korkusudur.

İnsanın hareketleri ve çabaları, istekler ve tutkular olarak hayat bulur. Çabanın, kendisine neden olan, yani hareketi başlatan dışsal nesneye yöneldiğinde arzu adını aldığı yukarıda belirtmiştik. Bu bağlamda insan, çabanın başlatıcısı olan nesneye karşı iki temel arzudan kaynaklanan bir yönelime girer. Eğer dışsal nesneye sevgi duyulursa istenir, nefret edilirse de ondan kaçınılır. Yani sevilen ve istenen bir nesne insanı harekete geçireceğı gibi, nefret edilen ve istenmeyen bir nesne de kendinden kaçınılmasına neden olduğu için hareketi başlatır. Tam da burada *iyi* ve *kötü* ortaya çıkmaktadır. Hobbes'a göre dışsal nesne istek uyandırdıysa iyidir ve elde edilmeye yönelik bir amaç haline gelir. Fakat eğer nefret uyandırdıysa kötüdür ve kaçınmaya neden olur. Daha önce de denildiğı gibi diğer tüm tutku ve duygular bu iki temel arzu olan, istek ve nefretten türetilir. Ayrıca insanın kendisini koruyacağını düşünerek faydalı bulup istek duyduğu her şey o kişiye göre iyi olduğundan ya da kendisine zarar vermesinden çekindiğı için kendisinden kaçındığı o kişi için kötü olduğundan iyilik ve kötülük göreceli kavramlar olmaktadır.

Arzu ve sevgi aynı şeyi karşılamak için kullanılır, ancak arzu sevgiden farklı olarak nesnenin yokluğunu ima ederken, sevgi nesnenin varlığını ifade eder. Benzer şekilde insan bir şeyden kaçınıyor ise ondan nefret eder ve kaçınma durumunda o şeyin yokluğu, nefret duyma durumunda ise o şeyin varlığı söz konusudur (Hobbes, 2011:49-50).

İnsanın iradi hareketleri ve hayati hareketleri arzularıyla/istekleriyle belirlendiği için, arzunun olmadığı bir yerde hayat da yoktur. Zira mutluluk, arzunun bir nesneden diğerine sürekli ilerleyiştir ve bir nesnenin elde edilmesi bir başka nesneye giden yoldur sadece (Hobbes 2011:81). Böylece insan bir nesne ile tatmin olmamakta, anlık tatmin yerine gelecekte emin olmak maksadıyla sürekli olarak gelecekteki mutluluğu istemektedir.

Ağaoğulları, tüm hareketlerinin temelinde kendini ölümden koruma güdüsü bulunan insanın yaşamını sürdürmek için çabaladığını belirttikten sonra onun bencil olduğunu söyler ve ekler: “Yaşamın sürdürülmesi, birbiriyle bağlantılı olan yaşamsal ve hayvansal devinimin kesintiye uğramaması, dolayısıyla insanın sürekli olarak istek içinde bulunması demektir. İsteğin olmaması devinimsizliği çağırıştır; bunun anlamı ise ölümdür.” (2009:187). Yani hayatın sürdürülebilirliği sürekli bir isteğe sahip olmakla eş değerdir.

Arzuların sürekli olması tek başına yeterli olmaz. Yoksa tüm insanlar hiçbir şey yapmadan sadece istekte bulunarak yaşayabilirler. Asıl olan isteklerin gerçekleştirilebilmesidir. Bu da güce sahip olmayı, diğer bir deyişle güç istencini kaçınılmaz kılar. Kendini korumak için harekete geçen insanın yapması gereken tek şey, istediklerine ulaşabilmek için gücünü arttırmaktır. Çünkü elde ettiği veya ulaştığı her istek bir sonraki isteğine ulaşmasını sağlayacak olan araçtan başkası değildir. Ve istekler sonsuza değin birbiri ardınca gitmektedir. Ayrıca güç, insanın zenginlik, bilgi ve şan sahibi olma gibi temel tutkularıyla anılsa bile diğerlerinin hepsi güçte birleşmektedir. Zira zenginlik, şan sahibi olma ve bilgi gücün farklı formlarından başka bir şey değildir.

İsteğin sürekliliği güç istencinin ve gücün de sürekliliği anlamına gelmektedir. Bunun altında yatan sebep, aç gözlülükle daha fazla haz istemesi ya da elindeki güçle yetinmemesi değil, gücünü arttırmadığı müddetçe sahip olduğu güç ve imkânları güvence altına alamayacağı korkusudur. Böyle yapmadığı sürece insan mutluluğa da erişemez. Çünkü mutluluk, bir nesneden diğerine arzunun sürekli ilerleyiştir. Bu gerçekten ötürü insanın arzusunun nesnesi bir defa ve sadece bir anlık haz almak değil, gelecekteki arzularının yolunu daimi olarak güvence altına almaktır (Hobbes 2011:81). Böylece gücün bizatihi güç olmaklığı nedeniyle kendisi için değil, geleceğin güvence altına alınması için istendiği anlaşılmış olur. Bu istek tüm insanlarda söz

konusu olduğundan geleceğe bağımlı olarak gücü kaybetmeye dönük bir korku atmosferi hâkimdir. İnsan hep gelecek için mücadele eder. Geleceğini düşünmek yani hesap etmek, onun için çaba sarf etmek insanı hayvandan ayıran temel özelliklerden biridir. Çünkü düşünmek, olguların bilgisini yani isimleri birbiriyle ilişkilendirerek gerçekleştiği için, geçmişini bilen insan gelecekte mutlu olmak için geleceği tasarlar, onun üzerinde düşünür, hesap yapar.

Leviathan'da inşa edilmeye çalışılan siyaset felsefesinde devletin veya toplumsal örgütlenmenin var oluş nedeni, insanın yapısından kaynaklanmaktadır. Bireysel isteklerini geleceğini tasarlayarak güvence altına almaya çalışan bu insan, yalnızca kendi iyiliğini istediği için bencildir. Çabalarının hedefinde sadece arzuladıklarını gerçekleştirmek ve güvence altına alabilmek için daha fazla güce sahip olmak vardır. Bu insanın doğasında olduğu için değişmezdir ve bu nedenden ötürü Hobbes'a göre, insan insanın kurdudur. Birbirinin kurdu olan insanın doğası, herkesin herkesle savaşına yol açar. Oysa doğal olarak bencil ve bir diğerinin kurdu olan insanı hayvandan farklı kılan ve bir toplum içerisinde barışa ulaşmasına olanak sağlayan, geleceği düşünme özelliği ile birlikte işleyen deneyim ve eğitim yoluyla geliştirdiği akıl ve onun hesaplamasını sağlayacak isimleri içeren konuşma olacaktır. İleride genişçe verileceği gibi, konuşma/beyan ile toplumsal sözleşme gerçekleşmektedir.

Aristoteles'in politik hayvanlar grubuna dâhil ettiği karıncalar veya arılar gibi birarada yaşayan canlılardan farklı olarak insan, şeref, itibar ve özel çıkar için sürekli rekabet halindedir; ve bu rekabet de kıskançlık ve nefret gibi duygulara sebep olarak insanları savaşa sürüklemektedir (Hobbes 2011:135). Tüm bu nedenlerden dolayı insanın toplumsal örgütlenmesinin yapaylığının temelinde, doğası gereği ve kendiliğinden barış içinde yaşamaya uygun olmayan insanın, savaşa ve çatışmaya yol açan karakteri vardır. Tanımlanan böylesi bir tabiatı olan insanın doğal hali, herkesin herkesle savaştığı ve herkesin her şey üzerinde eşit hakka sahip olduğu (state of nature) doğal durumdur.

3.1.2. Konuşma, akıl ve düşünme

Hobbes'a göre konuşma, insanın doğuştan getirdiği bir yeteneği değil, bilakis daha sonra icat ettiği bir özelliktir. Hem de en önemli, en soylu ve en yararlı icadı. *İsimlerden* ya da *isimlendirmelerden* ve onların birbiriyle olan ilişkilerinden oluşan

konusma, insanın düşüncelerini ifade etmede, geçmişte şahit olunan olayları (yani tarihin olgusal gerçeklerini, bilgiyi) karşılıklı fayda ve haberleşme için birbirlerine aktarmada başvurdukları bir icattır. Aslında konuşma olmadan önce insanların toplumsallığından söz edilmesi, aslanlar, ayılar ve kurtlar arasında bir devletin, toplumun, anlaşmanın ve barışın olmasından söz edilmesi kadar mantık dışıdır. Çünkü dil ya da konuşma yoksa devlet, toplum, barış ve anlaşma da yoktur (Hobbes, 2011:34-35).

Her şeyden önce konuşma, düşünsel diskurumuzu sözel diskura yani zihinsel faaliyetimizin ürünü olan düşüncelerimizi, düşünceler zincirimizi sözcükler zincirine çevirmektir. Burada diskurun (söylemin) bilgiyi içkin olduğunu; ve bu bilginin de iktidarı mündemiç olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekmektedir. Konuşmanın faydalı olabilmesi için, nedenler ve sonuçlar zincirini hatırlamaya hizmet ediyor olması, isimlerin oluşturulması ve bunların birbirine bağlanması gerekmektedir.

İki isim bir araya getirildiğinde, bir sonuç ve doğrulama yani isimlendirmeler arasındaki ilişki tutarlı ise *doğrudur*, aksi takdirde *yanlıştır*. Zira doğru ve yanlış nesnelere ait değil, konuşmaya ait özelliklerdir (Hobbes, 2011:38). Bununla birlikte anlaşılması gereken şey, hakikati *konusmanın* inşa ettiği, ortaya çıkardığı gerçeğidir. Hakikate doğru sözcükle ulaşılması demek, dil aracılığıyla hakikatin keşfi demektir. Bu bağlamda bu beyan da *akıl* ile *dil* arasındaki ilişki nedeniyle insanın hakikate ancak akılla ulaşabileceği sonucuna götürür. Buna tezin ilerleyen bölümlerinde değinilecektir.

Her ne kadar Ağaoğulları, Hobbes için, insana özgü özelliğin ilk yapıtlarında akıl olarak kullanılıp, daha sonra bu görüşünden vazgeçerek *Leviathan*'da bunun konuşmaya (dile) evirildiğini söylese de Hobbes'un bu yaptığında herhangi bir tutarsızlık söz konusu değildir. Çünkü burada düşünme ile konuşmanın, *mantık* ile *nutukun* ontolojik olarak birbirinden bağımsız olmadığı gerçeği göz önüne alındığında, yapılan değişikliğin çok önemli farklar ortaya çıkaracak kadar büyük olmadığı anlaşılmış olur.

Yalnızca yapılan önermelerin doğru sıralanışının gerçeği ortaya çıkardığı bir düzlemde, kesin gerçeğin peşinde olan insanın yapacağı ilk şey kullandığı her bir ismin neyi temsil ettiğini unutmaması ve gerçeği doğru bir şekilde ifade edebilmesi için

bunları doğru kullanmasıdır. Bunun için yapılması gereken şey, tanımları doğru yapmak, yanlış tanımlanmış olanları da düzeltmektir. Eğer bu düzeltme yapılmazsa, tüm düşünme serüveninin başına kadar gidip herşeyi yeniden, baştan ele almak gerekir (Hobbes, 2011:38) nasıl ki konuşmanın temel faydası olan bilgi edinme, isimlerin doğru kullanılmasında yatıyorsa; konuşmanın temel yanlış kullanımı da isimlerin yanlış tanımlanmasından ya da tanım yoksunluğunda kaynaklanmaktadır. Bilge insanların araçları olan sözcüklerin doğru kullanılması, bilgeliğin nimetlerinden faydalanmayı da beraberinde getirir.

Bu bağlamda, tanımlanan isimlerin konusu, herhangi bir hesaba girebilen, bir hesapta düşünülebilen, birbirlerine eklenip toplanabilen ya da birbirlerinden çıkarılabilen herşeydir. Bununla ilişkili olarak Hobbes, Latinlerin para hesaplarına *rationes*, muhasebeye de *ratio* dediklerini bildirmektedir. Bu, Latinlerin senetlerde ya da hesap defterlerinde *kalemler* denilen şeyler için *nomina* yani *adlar* demeleriyle daha da anlamlı hale gelmektedir. Oysa Greklerde hem konuşma hem de akıl için tek bir kelime, *Logos* kelimesi, kullanılmaktadır. Hobbes’a göre Greklerin bu kelimeyi böyle kullanmalarının nedeni, akıl olmadan konuşmanın olamayacağı değil, bilakis konuşma olmadan akıl yürütmenin söz konusu olamayacağıdır. Akıl yürütme de konuşma gibi bir ifade ile diğer bir ifade arasındaki zincirleme (neden-sonuç) bağlantıların tümü anlamında kullanılır (Hobbes, 2011:39).

Konuşmak sadece sesler çıkarmak değildir. Hayvanlar da çeşitli sesler çıkarmaktadırlar. Ancak insanı hayvandan ayıran şey, insanın ses çıkarması değil, konuşmayı dünyaya geldikten sonra iradi olarak yaratabilme yetisidir. Hayvanların çıkardığı sesler içgüdüsel, tutkularını ve duygularının gayri ihtiyari dışı vurumu iken, insan için söz konusu olan onun bu sesleri anlamlı olacak şekilde keyfi olarak yaratabilmesidir. İnsanın yapay ve iradi olarak sözcükler yaratıp düşüncelerini anımsayarak geliştirmesi, onu hayvandan ayırmakta, insanın bilimsel faaliyette bulunabilmesine neden olmaktadır. Hobbes’un deyişiyle “kavramların bize sağladığı üstünlük nedeniyle, biz, bilimlere yetenekliyiz; hayvanlar kavramlara sahip olmadıklarından bu yetenekten yoksundurlar.” (Ağaoğulları, 2009:189).

Konuşma yapılan doğru ve kabul gören tanımlar dolayısıyla, bilim gibi bir ortak anlaşma, toplumun hayatiyeti için gerekli olan bir yapay sözleşme olarak tanımlanabilir (Hobbes, 2007:287). Bu tanımlama daha önce de belirtildiği gibi akılla

kopmaz bir ilişki içerisinde. Peki, akıl Hobbes için neyi ifade etmekte, nasıl bir gerçekliğe sahip olmakta ve Hobbes'un kurduğu siyaset felsefesi için ne anlama gelmektedir?

Düşünürümüz için akıl, her şeyden önce zihnin melekelerinden biridir. Zihinsel bir faaliyet olan düşünmenin, düşünceleri işaretlemesi ve ifade etmesini kapsar. Yani işaretlenen ve ifade edilen bu düşüncelerin, üzerinde anlaşılan genel isimlerinin hesaplanmasından, toplanıp çıkarılmasından başka bir şey değildir. Eğer kendi kendimize düşünüyorsak düşünme yeteneğimiz düşüncelerimizi *işaretler* ile, eğer düşüncelerimizi başka birine gösterme ya da bildirme isteğinde isek de *ifade etme* ile zahir ederiz (Hobbes, 2011:43). Bu bağlamda akıl yürütme parçaların toplanmasından ya da toplanmış parçalardan bir başka toplamın çıkarılmasından fazlası değildir. Aritmetikçilerin sayıları toplayıp çıkarmalarında, geometricilerin benzer şeyi çizgiler üzerinde yapmalarında, mantıkçıların bir önermeyi oluşturmak için iki ismi yan yana getirerek oluşturdukları önermelerde hep aynı şey vardır. Hatta özetlenecek olursa toplama ve çıkarma nerede söz konusu ise akıl da oradadır, nerede bunlardan söz edilemeyecekse orada akıldan da söz edilemez (Hobbes, 2011:42-43; Finn, 2006:168).

Herhangi bir toplamayı ya da çıkarmayı doğru yapan bir insanın her zaman doğru sonucu bulması mümkün değildir. Hatta matematikte/aritmetikte çok iyi olan insanlar, bu disiplinin uzmanı olan öğretmenler bile sık sık yanılabilirler. Bu sadece aritmetiğe has bir kuşatılama değildir, diğer akıl yürütme alanlarında da uzman ve deneyimli, hatta en dikkatli insanlar yanılmakta ve yanlış sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir. Bunun nedeni aritmetiğin yanılmaz bir bilim olmadığıdır. Asıl neden tek bir kişinin akli ya da bir çok kişinin aklının kesinlik sağlayamamasıdır. Hobbes buna sadece çok sayıda kişinin kabul nedeniyle yapılan bir yanlış hesabın doğru kabul edilemeyeceği örneğini getirmektedir. Dolayısıyla yapılan her hangi bir hesabın (düşünmenin de bir hesaplama işi olduğunu hatırla tutarak) kesin olarak doğru kabul edilebilmesi için tarafların rıza göstererek, bir hakem veya aracının aklını doğru akıl yerine koyarak onun kararına uymalıdır. Eğer böyle bir anlaşma ya da sözleşme olmazsa, doğa tarafından bahşedilmiş bir evrensel doğru akıl da olmadığından, herkes kendi aklını tek doğru olarak kabul edecek ve bu da çözümsüz bir anlaşmazlık ve kavgayla neticelenecektir (Hobbes, 2011:43).

Burada hakem kabul edilen üçüncü şahsın ileride göreceğimiz *Leviathan* olduğu aşikardır. Çünkü onun hakemliği olmadan ve onun tarafsızlığı taraflar tarafından kabul edilmeden toplumsal hiçbir düzenleme başarılı olamaz. Yani hakemin ya da üçüncü şahsın akli referans olmakta, diğer akıllar buna göre doğruyu ve yanlışlı hesaplamaktadırlar. Diğer bir deyişle meşruiyetin kaynağı bu akıl olmaktadır. Bu bağlamda Hobbes'un *doğru akıl* da dediği *Leviathan*'ın kararının sorgulanmaz-mutlak doğru olarak kabul edilmesi, ileride de göreceğimiz gibi onun politik mutlakiyetçiliğine meşruiyet kaynağı olmaktadır (Finn, 2006:173)

Akıl aynı zamanda inanma ile bilme arasındaki farkı ortaya koymakta ve bilginin rehberliğini yaparak onu inancın zayıflığından kurtararak, bilginin gücüne ulaştırmaktadır. Geçmişten tevarüs ettiği tanımlamaları ta ilk başından itibaren takip eden akıl, isimlendirmelerin sahip olduğu ilişkileri neden-sonuç bağlamında değerlendirmekte, bu sorgulayan düşünsel faaliyet bilgiyi bilme olarak nihayet bulurken; bunu yapmayarak sadece geçmişten tevarüs ettiği belirlenmiş anlamları olan isimlendirmeleri/adlandırmaları/tanımlamaları ve bunlar arasındaki hesaplamayı yapmayan zihin, bu adlar arasındaki ilişkiye sadece inanır. Hiçbir şeyi bilmez, sadece inanır. Oysa akıl inanmayı değil, bilmeyi sağlar. Çünkü hesaplamayan biri kendisiyle karşılaştığı her şeyi olduğu gibi alır. İşte bu inanmadır, bilme değil (Hobbes, 2011:44).

Hobbes, Descartes gibi akli dünyayı ve insanı açıklamada temel ilke olarak görmektedir. Devinim/hareket ise araçtır. Hobbes, Descartes gibi akli ilke olarak alırken '*cogito, ergo sum!*' dememektedir. Çünkü Descartes'tan farklı olarak o, akli ontolojik bir varoluş olarak okuma niyetinde değildir. Akıl dille/konuşmayla inşa edilir, bu da belli bir düzene göre düşünmeyle yani saymakla, ekleyip çıkarma yapmakla olmaktadır (Ağaoğulları, 2009:176).

Algı ve belleğin tersine akıl doğuştan gelmemekte, daha sonra inşa edilmektedir. Basiret gibi tecrübeyle de elde edilmez, ancak çalışılarak kazanılabilir. Yani ilk olarak isimlerin ve tanımlamaların doğru kullanılmasıyla, daha sonra bu isimlerin birbiriyle oluşturdukları bağdan neşvünema bulan önermelere, bu önermelerin birleşmesiyle oluşan kıyaslara kadar devam eden bir süreç söz konusudur. Sürecin nihai noktasında ise eldeki konuyla ilgili tüm isimler bütün sorunların bilgisine yani *Bilime* varır. Algının ve belleğin geçmişe yani olup bitmiş ve geri dönülemez bir olgunun bilgisi olması yanında, bilim, sonuçların ve bir olgunun başka bir olguyla olan ilişkisinin,

bağımlılığının bilgisidir. Böylece bilim sayesinde şimdi yapılabilen şeylerin istenildiğinde nasıl tekrar yapılabilceğine dair bilgi elde edilir; çünkü akıl sahibi bir insan, bir şeyin hangi saiklerden dolayı ve nasıl vuku bulduğunu bildiğinde, benzer nedenleri denetlediği vakit benzer sonuçları da ortaya çıkarabilecektir. Bu bağlamda bilimin göstergeleri hakkında Hobbes şu ayrımı yapar: Eğer herhangi bir şeyin bilimine sahip olduğunu iddia eden birisi bunu öğretebiliyorsa yani onu doğrulayabilip gerçekliğini açıkça ortaya koyabiliyorsa ve bir başkasına öğretebiliyorsa bilimin göstergesi kesindir; ancak sadece bazı özel olgular/durumlar onu doğrularken pek çok durumda onun iddia ettiğinin aksine çıkıyorsa bilimin göstergesi kesin değildir (Hobbes, 2011:46-48). Ancak Hobbes, olguların bazen doğrulanıp bazen de doğrulanamadığı durumlardan bahsetmemektedir; fakat onun bıraktığı bu açığı XX. yüzyılda bilim felsefesinde bir devrim yapan Kuhn kapatacaktır.

İnsanın hayvanlardan üstün bir konuma gelmesi, sözcükleri kullanması ve akıl yürütmeyi yani rasyonel hesabı sözcükler üzerine kurması sayesinde gerçekleşir. Çünkü Hobbes’a göre düşünme sözcüklerden evvel gelir. Diğer bir deyişle düşünsel söylem, sözel söyleme önce gelir. Yani insan bir düşüncenin bir diğer düşüncüyü takip etmesi olan ve iki türü bulunan düşünsel söylemi sözel söyleme dönüştürüp, hesap ettiği neden-sonuç ilişkilerini evrensel yasalar olarak sunar (Zelyüt, 2010:28).

3.1.3. Doğa durumu (State of Nature)

Merkezi bir egemenin, devlet otoritesinin zorunluluğunu ifade bağlamında toplumsal-siyasal örgütlenmelerini yapmamış insanlar kalabalığını inceleyerek başlayan Hobbes, bu hale ‘Doğa Durumu’ demektedir ve bu durum çerçevesinde devletin gerekliliğini göstermeye çalışmaktadır. Ancak doğa durumu, her ne kadar dünyada kısmi benzerliklere sahip toplumlar olsa da, tarihsel bir gerçeklik değil, sadece inşa ettiği siyaset felsefesi kuramı için kurguladığı bilimsel-mantıksal bir varsayımdır.

Toplumsal ilişkiler ve toplumun kökeni üzerine fikir beyan eden herkes o kadim aksiyoma başvurur: İnsan toplumsal bir hayvandır. Kökenini Aristoteles’te bulan bu *zoon politikon*, onun zamanından beri inanıldığı şekilde insanın toplumsal bir varlık olduğuna Hobbes inanmamaktadır (Hampton, 1986:6). Öncelikle o felsefesini Aristotelesçilik karşılığında kurmuştur (Kayapınar, 2004:52). Zira bu konu daha yakından incelendiğinde, insanı toplumsal kılanın doğası değil çıkarları olduğu

görülebilecektir. İnsan eğer diğer insanlarla toplumsallaşmasını doğası gereği yapıyorsa yani bunun için iradi bir çaba sarf etmeyip doğası gereği diğer insanları sevseydi, herkesin herkesi eşit oranda sevmesi gerekir, insanın bazı arkadaşlarını diğerlerinden daha fazla sevmesinin açıklanabilir bir sebebi olmazdı. Öyleyse doğa gereği, insan toplumsallığında diğerlerinin arkadaşlığını değil, onlardan gelecek olan şanı ve faydayı hesapladığı için bunun peşindedir. Fayda ve şan peşinden koşulan ilk nedendir, arkadaşlık ise ikinci plandadır. İnsan her ne kadar doğası gereği toplumsal olmasa da diğerlerinden kopuk bir şekilde de yaşamaz. Ancak bu birlikte varoluş insanları toplum yapmaya yetmez. Diğer bir ifadeyle sivil toplumun yani politik toplumun olmadığı biraradalık, toplumsal değildir. Herhangi bir iş için toplanan insanların bu biraradalığı da arkadaşlık için değil, karşılıklı çıkar ilişkileri nedeniyledir. Kimi sosyalleşmeyi, kimi korkusunu gidermeyi amaçlamaktadır.

Düşünsel bütün zevkler gururla/şanla ilintili iken, diğer zevkler tenseldir ve tümü çıkar adı altında toplanabilir. Dolayısıyla tüm toplum ya şanın ya da çıkarın peşinden koşulabilmesi için vardır. Diğer bir deyişle toplum, arkadaşlığın/dostluğun değil benlik sevgisinin bir ürünüdür (Hobbes, 2007:24). Yani toplumsallık karşılıklı yardımlaşmanın değil, çıkar alış-verişinin ortaya çıkardığı bir durumdur. Fakat gurur ya da şan bunca istenmesine rağmen büyük ve köklü, sürdürülebilir, uzun ömürlü bir toplum inşa edemez. Bunun nedeni, eğer toplumsallık salt bir şan için kurulmuşsa toplumun tüm bileşenlerinin şan, şöhret sahibi olduğu sonucu ortaya çıkar. Oysa herkesin şan sahibi olduğu yerde aslında şanın hiçbir önemi yoktur.

İnsanlar doğa tarafından doğuştan eşittir. Bedensel ve zihinsel özellikleri göz önüne alındığında insanlar arasındaki eşitlik göz kamaştırıcıdır. Çünkü beden en diğerlerinden daha güçlü olan biri, beden en zayıf biri tarafından çeşitli oyunlarla alt edilebilir. Bu bağlamda Hobbes, beden en zayıf insanla en güçlü insanın eşitliğine vurgu yapar (Hobbes, 2011:99). Hobbes'un hem tüm insanlar arasında bir eşitlikten söz etmesi hem de insanları karşılaştırırken 'en güçlü' ya da 'en zayıf' demesi ilginçtir. Yüzeysel bir bakışta, eşitlik durumunda birilerinin güçlülüğü birilerinin de zayıflığı söz konusu olamaz. Ancak düşünürümüz onu kastetmemekte, güçlülüğü ve zayıflığı burada fiziksel bağlamında değerlendirmektedir. Oysa düşünürümüz insanı bütüncül düşünmekte, zihinsel, fiziksel, psikolojik, psişik tüm güçlerinin toplamıyla hesaplamaktadır. Bunda da herhangi bir tutarsızlık yoktur. Ölüm

korkusu insanın temel güdüsü olduğu için, ölüm korkusu bağlamında fiziksel olarak en zayıf olan insan ile en güçlü insan arasında çok büyük fark yoktur. Hatta bir birlerini öldürebilme ya da birbirleri tarafından öldürülebilme bağlamında eşittirler.

Aynı zamanda insanların zihinsel yeteneklerde de eşit oldukları gayet aşikârdır. Çünkü doğa durumunda herkes kendi fikrini en doğru fikir olarak kabul etmektedir. İkinci olarak, zihinsel yeteneklerde eşit olmaları, herkesin kendi iyiliği için neyin doğru neyin yanlış olduğundan emin olmasıdır. Çünkü bir şeyin eşit pay edildiğinin yegâne göstergesi herkesin payından memnun olmasıdır (Hobbes, 2011:100). Ancak aynı zamanda bu, herkesin yapabildiği hesaptan ötürü kendiyle gurur duymasını yani kibrin evrenselleşmesini de beraberinde getirir (Ağaoğulları, 2009:195).

Tüm insanların eşit olması diğer taraftan güvensizliğin de kaynağıdır. Yeteneklilikte eşit olmak, ulaşmayı amaç edindiğimiz faydalara erişmede de eşit olmayı beraberinde getirir. Bu eşitlik insanların karşılıklı olarak birbirlerinden korkmalarına neden olmaktadır. Böyle bir sosyal atmosferde, iki kişi aynı anda sahip olmalarının mümkün olmadığı bir şeyi arzu ederlerse buna ulaşmak için birbirlerine düşman olmak durumunda kalırlar. Başlayan bu düşmanlık durumunda ise, asıl olan kendi varlığını korumak olduğu için, ötekini egemenliği altına alma gereği hissedilmektedir. Zira öteki, düşmanı olduğu için ondan gelebilecek kötülükleri def etmenin tek yolu budur. Benzer şey karşısındaki düşmanı için de geçerlidir. Yani kendisi de öteki için kötülüğünden emin olunması gereken bir düşmandır. Karşılıklı korkunun kaynağında karşılıklı kötülük yapma isteği ve eşitliği vardır. Bundan dolayı başkalarından gelecek bir güvenlik umut edilmez, bunu insanın kendisi sağlamalıdır.

Bu bağlamda güvensizlik ortamı savaşı ortaya çıkarır. Herhangi bir insanın kendini güvende hissedebilmesinin tek yolu, etrafında kendisine zarar verebilecek kadar güçlü hiç kimsenin kalmadığını görünceye kadar etrafındaki herkese boyun eğdirmekten geçer. İnsanların boyun eğmeleri için ne yaptığı çok önemli değildir, esas önemli olan onları egemenliği altına alıp kendi güvenliğini inşa edip edemediğidir. Çünkü doğa durumunda insanın kendi varlığını koruma altına alabileceği başka bir yol mümkün gözükmemektedir.

İnsanların karşılıklı olarak birbirinden korktuğu bu eşitlik durumu insanlarda benzer arzuların baş göstermesine yol açtığı gibi arzuların yerine getirilmesini de salık verir.

Herkesi herkesle rakip yapan bu durum, potansiyel rakiplere karşı herkesin eşit olarak sahip olma hakkını doğurur. Yani doğa durumunda herkes, eşit bir şekilde her şeye sahip olma hakkına sahiptir. Fakat böylesi bir hakkın hiçbir insana faydası dokunmaz. Çünkü bu hakkın etkisi neredeyse hiç olmamasıyla müsavidir. Aslında herkesin her şey üzerindeki hakkı, gerçekte hiç kimsenin hiçbir şey üzerindeki hakkıdır. Bu bağlamda doğa durumunda mülkiyetten bahsetmek abesle iştigal demekten farklı bir şey olmaz. Zira temellükün olabilmesi için bir hukukun, hukukun olabilmesi için de cari olan bir adalet sisteminin varlığı elzemdir. Oysa doğa durumunda herkes kendi hakkı bağlamında hem hâkim hem de savcı olmakta ve tek ayırıcı vasıf güç olmaktadır. Doğa durumunda adalet de diğer birçok mefhum gibi güç ile temerküz eder. Ortada tüm bireylerin boyun eğdiği bunu önleyecek bir egemen olmadığı müddetçe bu hal devam edecektir.

Sivil savaş, devlet denen aygıtın olmadığı sosyal duruma işaret eder. Hobbes'ta bu, insanların tümünü birden egemenliği altına alıp korku altında tutan bir gücün olmayışı sonucu yaşanan bir haldir. Devlet olmadığı sürece de bu hal süreklilik arz eder. Zira savaş her zaman dövüşme ve göğüs göğse muharebeden müteşekkil olmayıp, aynı zamanda mücadele etme isteğinin bitmediği, her an muharebeye hazır olunan bir atmosferdir. Herkesin herkesle savaş halinde olduğu bu durumdan çıkmak ancak barış durumunda olacak bir şeydir. İnsanın sonsuz bir savaş halinde olması doğal olarak barış halinde yaptığı her şeyi engeller. Bu savaş durumunda çalışmaya, toprağı ekip biçmeye, yeni ürünler ortaya çıkarmaya, sanat eserleri üretmeye ne zaman vardır ne de gerek. Çünkü insan muğlak bir belirsizliğin içinde yüzmekte, her an şiddetle duyduğu bir ölüm korkusuyla yaşamakta; hayatı da yalnız, yoksul, vahşi ve kısa sürmektedir (Hobbes, 2011:101). Savaşan tarafların eşit konumda olmaları nedeniyle zaferle sonuçlanması mümkün olmayan bir savaş, doğal olarak ebedidir. Çünkü bizzat galip gelenin bile kendinden daha güçlüsü geldiğinde sahip olduklarını ona kaptırdığı, en güçlü olanın bile uzun yıllar yaşayabilmesinin mucize kabul edildiği bir durumdur bu. Yani *homo homini lupus*: insan insanın kurdudur!

İnsanın doğa tarafından böyle bir yapıya sahip olduğu garip karşılanmamalı; bu düşünsel bir fantezi olarak okunmamalıdır. Çünkü insan kendini koruyacak, zulme uğradığında hakkını alacak ve verdiği cezayı infaz edecek kanun ve egemenliğin olduğu durumlarda bile yolculuğa çıktığında yanına silah almakta, evinin kapılarını

kilitlemekte, hatta evindeki çekmeceleri bile kilitlemektedir. Bunda insan doğasını suçlamak için bir neden yoktur. Çünkü insanın doğal aç gözlülüğü sebebiyle bu kadar tehlikenin içerisinde yaşamak zorunda kalan, kendini düşündüğü için suçlanamaz. Aksi takdirde hiç kimsenin hiçbir şey isteme hakkının olmadığı sonucuna varırız. Zira herkes kendi için iyi olanı arzulamak ve kötü olandan, en başta da doğal kötülüklerin en büyüğü olan ölümden, kaçınmak zorunda kalmaktadır. Bu yüksekten bırakılan bir taşın yere düşmesi kadar güçlü ve doğal bir zorunluluktur (Hobbes, 2007:27-28). İnsan etrafını saran bunca kötülüğe rağmen hiçbir şey yapmadan olduğu yerde duramaz. Elbette kendini korumaya dönük refleksler geliştirecektir. Fakat bunlardan ötürü ona bencil denemez. Her insanın kendini koruma hakkına sahip olması, bu amaç için gerekli her yolu kullanması hakkını da beraberinde getirir. Korunması için gerekli olduğuna hükmettiği her şeyi yapmaya, her şeye sahip olmaya hakkı olan insanın tüm eylemleri *haktır*. Yaptığı haksızlık olsa bile.

Herkesin herkese karşı olan bu savaş durumunda doğal olarak *hukuktan* söz edilemez. Neyin adalete uygun olup neyin olmadığı hakkında hiçbir fikir yürütülemez. Zira adaletin olabilmesi için adaleti tanımlayan herkesten üstün ve herkesin hükmünü kabul ettiği bir hâkimin olması gerekmektedir. Fakat hayatın baştan sona savaş olduğu bu halde, herkes kendisi için iyi olanı adil olarak addetmekte, bir anlamda adalet herkese göre değişmektedir. Diğer bir deyişle bu durumda genel-geçer doğru ve yanlış, adalet ve zulüm kavramlarına yer yoktur. Çünkü genel bir gücün olmadığı yerde yasa olmaz, yasanın olmadığı yerde de adalet ve zulümden bahsedilemez. Zira zorbalık ve hile savaştaki en büyük erdemdir (Hobbes, 2011:103). Ayrıca adalet ve zulüm mefhumları insan teki için değil, toplumsal biraradalıklar için söz konusu edilebilen mefhumlardır.

Doğa her ne kadar insanı bu bitmez savaşın içinde bıraksa da insan kendisini barışa yönelten bazı duyguları vesilesiyle bu halden kurtulup barışı tesis edebilir. Korku, arzu ve umut insanı aklın rehberliğinde barışa götürür. Ölüm korkusu, müreffeh bir hayat için gereken şeylere olan arzu ve kendi çabasıyla bunları elde edebilme umudu barış fikrini besler. Akıl, *Doğa Yasaları* denen uygun barış şartlarını insanların uzlaşabilecekleri bir biçimde sunarak, hem ölüm korkusunu def etmekte hem de adaleti sağlamaktadır. Böylece savaşa son veren devlet tüm insanların uzlaşıları neticesinde kurulmuş olur. Clastres’a göre “Hobbes, savaş ile devletin derin bağıını, aralarındaki yakın ilişkiyi ortaya koymuştu. Savaş ve devletin çelişkili terimler olduğunu, bir arada

var olamayacaklarını, her birinin diğersinin olumsuzlamasını içerdğini görebilmişti: Savaş devleti, devlet de savaşı engeller.” (1992:206). Böylece Hobbes’un savaşı doğa durumuna, barışı da sivil (toplumsal) duruma münhasır gördüğü anlaşılmaktadır.

Tüm bu anlatıyla Hobbes, korkulacak ortak bir güç olmadığında insanın nasıl bir hayat süreceğine dair ortaya attığı doğa durumu kuramının nihai hedefi olan devletin zorunluluğunu ortaya koymuş olur. Bu bağlamda Cassirer şöyle demektedir: “[Toplumsal sözleşme kuramcıları,] ‘devletin kökeni’ terimini kronolojik değil, mantıksal bir anlamda anlarlar. Aradıkları şey, bir başlangıç olmayıp devletin ‘ilkesi’ yani *varlık nedenidir* (raison d’être)... Eğer Hobbes, doğal olandan toplumsal devlete geçişi betimlemekteyse, devletin ampirik kökeni ile ilgilenmemektedir. Söz konusu olan sorun, toplumsal ve siyasal düzenin tarihi olmayıp geçerliliğidir. Tek başına önem taşıyan nokta, devletin tarihsel değil, ama hukuksal temelidir.” (1984:174-175).

Ayrıca şu da eklenmelidir ki doğa durumu düşüncesi insanın doğal hakkı olan eşitliği ve özgürlüğü temellendiren tarihsel bir delil olarak kullanılırken, aslında diğers taraftan devleti ve devletin bütün toplumsal ilişkileri denetim altında tutmasını meşru görür. Yani doğa durumu hem devleti bir zorunluluk olarak boyun eğilmesi gereken bir yüce varlık biçiminde kurgularken onun toplumu denetlemesini de kendi iktidarının bir zorunluluğu olarak gösterme çabasındadır. Doğa durumu herkesin herkesle savaşı yani ölüm hali olduğu için, devlet kendi yokluğunu yani ölümü göstererek sıtmaya – denetime- razı uyruklar ortaya çıkarır. Politik otorite, doğal durumun, kaotik toplumsalın biricik alternatifi olduğu için meşrulaşır (Cevizci, 2000:272).

3.2. Devletin Doğuşu ve Gelişimi: Toplum Sözleşmesi

3.2.1. Doğa yasaları

İnsan ve toplum üzerine konuşan yazarların hemen hemen hepsi, insan davranışlarını yargılarken *doğa yasası* kavramsallaştırmasına başvurmuştur. Her ne kadar anlamı ve kapsamı üzerinde herkesin uzlaşması mümkün olmasa da kurguladıkları, teorik altyapısını inşa ettikleri toplumsal sistemlere uymayan durumlarda, böyle davranışların doğa yasasına uymadığı ya da insanların böyle davranmalarının altında yatan sebebin doğa yasası olduğu söylenir. *De Cive* yazarına göre doğa yasası, hayatının ve uzuvlarının mümkün olduğunca korunabilmesi için nelerin yapıp nelerin

yapılmaması gerektiği hakkında doğru aklın insana emrettikleridir (Hobbes, 2007:34-35). Doğru akılla kastedilen, birçok insanın aklına gelen ilk şey yani yanılması mümkün olmayan bir yeti değildir. En yalın ifadesiyle doğru akıl, rasyonel hesaplamayı yapan, kendisi için iyi ve doğru olanı, hayatını ölümden mümkün olduğunca korumayı imlemektedir. *Leviathan* müellifi için toplam on dokuz tane evrensel doğa yasası mevcuttur. Bu yasaların hem ilki hem de temeli olan doğa yasası şöyle der: *Ulaşma umudu olduğu müddetçe herkes barışı aramalıdır, eğer bu mümkün olmuyorsa, savaşta yardımı aramalıdır.*

Herkesin herkesle savaş halinde olduğu doğa durumunda, herkes aklıyla rasyonel olarak hareket ettiği için kendi hayatını düşmanlardan korumasına yardım edecek her türlü şeyi yapmaya hak sahibidir. Hatta başkalarının hayatına son verme hakkına bile. Bundan dolayıdır ki doğa durumu devam ettiği müddetçe hiç kimse güvende olamayacak, en güçlü gözükeler bile ölüm korkusuyla hayatlarını geçirmek zorunda kalacaklardır. Oysa doğa yasası insanı içine düştüğü bu karanlık, derin ve korku dolu kuyudan kurtarmakta ve ilk olarak insanların barışı mümkün olan tüm yollardan aramalarını salık vermektedir. Eğer tüm çabalara rağmen barışı inşa edilemiyorsa, o zaman da aklıyla kendini koruyacak hesabı yapmalı ve mümkün olan bütün yolları kullanarak kendini korumalıdır. Diğer bir deyişle, doğa yasasının ilki diğerlerinin kaynağı olduğu için, diğer yasalar ilk yasadaki kaynaklanan barış veya öz savunmanın korunmasının yollarını aramaktır.

Doğa durumunda, herkes doğa yasasına uymak yerine doğal hakkını kullanır ve kullanması da gerekir. Bu nedenle Hobbes'a göre doğal hak ve doğa yasası birbirinden farklı, hatta birbirinin karşıtı olan kavramlardır. Zira *Jus Naturalis* denen doğal hak, kendi yaşamını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak, kendi değerlendirmesi ve aklına göre bu amaca uygun olduğunu düşündüğü her şeyi yapmak özgürlüğüdür. Doğal savaş durumundaki insan, dışsal bir engele tabi olmama anlamında, tıpkı doğal bir cismin engele tabi olmadığına sahip olduğu özgürlük gibi bir özgürlüğe sahiptir. Oysa doğa yasası özgürlüğe sınırlamalar getirir ve yükümlülük doğurur. Dolayısıyla *hak, özgürlüğe karşılık gelmesine karşın, yasa, yükümlülüğe karşılık gelir* (Hobbes, 2011:103-104). Bu bağlamda hak ve yasa terimlerinin aynı şey olmadıkları konusu gayet açıktır. Bu saptama ileride yapılacak açıklamalar için çok anlamlı ve önemlidir.

İnsanın barışa dönük tüm çabalarına rağmen barışı elde etme umudu olmuyorsa, o zaman doğal hakkını kullanmalıdır. Başka bir anlatımla hem doğal hak hem de doğa yasası aynı temel kuralın türevleri olmalarına rağmen aynı anda kullanılamazlar: Doğa yasasını izlemeyi seçen birinin doğal hakkını kullanması söz konusu olmayacağı gibi, doğal hakkını kullanmaya karar vermiş birinin doğa yasasına uyması da söz konusu olamaz. Bu nedenle “doğal halde yöneten doğal haklar”dan ve “bir devlet kurulduğunda doğa kanunları”nın hâkimiyetinden söz edilir (Skirbekk&Gilje, 1971: 244).

Bu bağlam içerisinde doğal hak, doğa yasasının bir parçası olarak görülmez ve hem doğal hakkın hem de doğa yasasının aynı ilkedен türetildiği çok açıktır. “Dolayısıyla iki başlı bir ilkeye sahibiz: Her insanın barışı amaçlaması ve izlemesi biçimindeki temel doğa yasası ve her insanın elde edebildiği bütün araçlarla kendisini korumaya yönelik temel doğal hakkı” (Stephen, 2007: 187).

İlk doğa yasasından çıkarılacak ilk önerme, herkesin her şey üzerindeki hakkı devam ettirilmemeli, bazı haklar ya devredilmeli ya da terk edilmelidir. Herkesin her şey üzerindeki haklarının devamı insanlar arasındaki savaşın devamı demektir. Zira bu hakkın olmasını bazı insanların bazı insanlara saldırısı, saldırıya uğrayanların da kendilerini korumaya çabalaması izleyecektir. “Bir insan, başkaları da kendisiyle aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, herşey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir.” (Hobbes, 2011:104). Bu bağlamda herşey üzerindeki hakkından vazgeçmemek, barışa, diğer bir deyişle de doğa yasasına aykırı hareket etmiş olmaktır. Ve bu tek taraflı değil, toplumun tüm bireyleri tarafından yapılması gereken bir hakkından vazgeçme durumu olmalıdır. Ters durumda kimsenin hakkından vazgeçmediği bir doğa durumunda hakkından feragat etmek, en yalın ifadesiyle diğerlerine av olmayı kabul etmekle eş değerdir. Rasyonel hesap yapabilen hiç kimsenin bunu kabul etmeyeceği güneş gibi aşikârdır. Bu bağlamda İncil’deki “başkalarının sana ne yapmalarını istiyorsan, sen de onu onlara yap.” özdeyişi manidardır. Zira insanın kendine yapılmasından hoşlanmadığı şeyi başkalarına yapmasını da engelleyen bu kelam, doğa yasasını tefsir eder gibidir.

Peki, bir insanın her şey üzerindeki hakkını bırakması ne anlama gelmektedir? Bunun kendi can emniyetini bırakmayı kapsamadığı gayet açıktır. Bir kimsenin herhangi bir

şey üzerindeki hakkını bırakması, aslında, doğa durumundaki diğer insanların mevzu bahis şey üzerindeki haklarından kaynaklı nimetlere ulaşmasına engel olma özgürlüğünden vazgeçmektir (Hobbes, 2011:105). Burada özgürlüğün dış engellerin yokluğu olduğu hatırlanırsa, diğer insanlara karşı olan sahip olma hakkına engel olmadan vazgeçmenin, haktan vazgeçmek olduğu açıklıkla anlaşılır. İnsanın doğa durumunda başkasıyla aynı anda sahip olmayı arzuladığı herhangi bir şeyin alınmasında karşı tarafa direnme hakkı varken, o şey üzerindeki sahip olma hakkını devretmesi dolayısıyla onu almaya çalışanlara karşı direnme hakkından da vazgeçmiş olmaktadır. Direnme hakkında vazgeçme, hakkın kendilerine devredildiği kimselerin ondan faydalanmalarına engel olmamakla yükümlü olmayı beraberinde getirir. Hakkın devri böylece bağlayıcı bir unsur olmakta, kişinin kendi iradesi yaptığı bu eylemden dönmemesi onun görevi haline gelir. Hakkını diğer insanların özgürlüğü adına terk eden insan, bundan sonra diğer insanların özgürlüğüne saygı duymakla yükümlüdür. Çünkü rasyonel hesapları neticesinde verdiği bu karar artık onu bağlamakta, kendi verdiği kararı çiğnemesi ve diğer insanları engellemesi bundan sonra adaletsizlik ya da haksızlık olarak tavsif edilmektedir. Böylece bir diğer doğa yasası ortaya çıkmaktadır: İnsanlar yaptıkları ahitleri, verdikleri sözü yerine getirmekle yükümlüdürler. Verilen ahdin yerine getirilmesi adalet, ifa edilmeyip göz ardı edilmesi de adaletsizlik olur (Hobbes, 2011:113-114).

Bu yasalar tanrısal oldukları için hem ebedi hem de evrenseldir. Ancak bu tanrısallık onların vahiyle geldiğini kastetmez. Bilakis yukarıda da tartışıldığı gibi, tanrı akıl yoluyla bu yasaları göndermiştir. Bir hakikatin ya da düzenin tanrısal ilhamla açınlanması, aslında akıl yürütme sürecinin vardığı rasyonel hesabın sonuçlarıdır (Ağaoğulları, 2009:208).

Doğa yasaları her ne kadar evrensel, sonsuz, değişmez ve yazılmamış olsalar da tenfizi gerektiren bir bağlayıcılıkları yoktur. Bu bağlamda genelin anladığı yasa tanımına sığmaz. Çünkü yasa, bir şeyi yapmak ya da bir şeyden sakındırmak anlamında bağlayıcı emirleri içermektedir. Oysa Hobbes doğal yasalar için, onların insanı *in foro interno* (içsel/vicdani) olarak bağladıklarını, yani onları uygulamak gerektiği isteğini verdiklerini, ancak her zaman *in foro extorno* (dışsal) bağlamadıklarını, yani onları bu yasaları yapmaya zorlayamadıklarını belirtir (Hobbes, 2011:124). Eş deyişle doğa

yasaları herkesin herkesle savaş içinde olduğu doğa durumunu yöneten yasalar değildir (Bakırcı, 2008:8).

Doğal hak, herkesin her şey üzerindeki hakkı, hüküm sürdüğünde, doğa yasası vicdanen bilinebilir olmasına rağmen uygulanması akla aykırıdır. Çünkü sadece doğal hak seçeneğinden vazgeçilmesiyle birlikte doğa yasasının uygulanması usamlanmış, akla uygun hale gelmiş olur. Doğa yasasının uygulanmaya başlaması ise ancak toplum durumuna geçilmesinden ve doğa yasasının toplum yasasına dönüştürülmesinden sonra mümkünleşir. Hobbes toplum yasalarını incelediğı *Leviathan*'nın XXVI. bölümde doğa yasası ve toplum yasasının birbirini içerdiğini ve eşit boyutta olduklarını kaydetmektedir (2011:200-218). Saf doğa durumundaki doğa yasaları, insanı barış ve itaate yönelten nitelikleri yalnızca barındırdıkları ama herhangi bir yaptırıma sahip olmadıkları için tam anlamıyla yasa değillerdir. Doğa yasaları ancak devlet kurulduğunda tenfizi gerektiren yaptırımlara sahip gerçek yasalar haline gelirler. Böyle bir durumda toplum yasasına uymak ise doğa yasasına uymaktan başka bir şey değildir. Kurulu bir devlet altında toplum yasası ve doğa yasası ayrı şeyler olmayıp aynı yasanın farklı parçalarıdır: Yasanın yazılı olan bölümü toplumsal yasa iken, yazısız olan bölümü doğa yasasıdır. Ancak doğal hakları sınırlayan yasa doğa yasası değil toplum yasasıdır. Özetle, doğa yasası, ancak toplum durumunda bağlayıcıdır ve ancak bağlayıcı hale geldiğinde artık doğa yasası değil toplum yasası olur. Dolayısıyla, siyasi iktidar oluşmamışsa, doğa yasası, bilinen anlamında, yasa adını bile hak etmemektedir (Bakırcı, 2008:12). Yasaların gerçeklik kazanabilmesi için gerekli olan şey, yasaların kendilerine yüklediğı yükümlülüklerini yerine getirmediklerinde insanları bundan ötürü yargılayacak, insanların boyun eğecekleri siyasi erk ya da devlettir. Peki, doğa durumundan devlet nasıl ortaya çıkarılacaktır? Tabii ki doğa durumundaki insanların karşılıklı sözleşmeleriyle.

3.2.2. Toplumsal sözleşme ve modern devletin ortaya çıkışı

Toplumsal sözleşme teorileri, temel olarak Sofistlere ve Platon'un çalışmalarına kadar götürülebilir de esas itibarı ile politik düşünce tarihindeki önemini XVII. yüzyılda kazanmıştır. Burada bireyin toplumdan önce geldiğinin gösterilmesi, toplumun kökeninin açıklanması ve ulus-devletin kuruluşu sırasında geleneksel otorite olan mezhebi krallıkların ve din adamlarının mahkûm edilmesi gibi amaçların gerçekleştirilmesine hizmet etmiştir (Cevizci, 1999:850).

Toplumsal sözleşme ile amaçlanan, meşru bir erk olan devletin kendi tebaasının kendi özgür iradelerine ve isteklerine dayanan bir anlaşmanın ürünü olarak görülmesidir. Böylece devletin varlığı meşruluk kazanmakta sözleşme öncesinin durumu da yadsınabilecektir. Cevizci'nin de dediği gibi bu anlamı ile toplumsal sözleşme teorisi; sivil toplumu temellendirmek, devlet otoritesini meşrulaştırmak için tarih öncesine dair bir hipotez olarak yararlanılan bir politik öneri biçiminde tanımlanabilir (1999:851). Zaten Hobbes bağlamında buraya kadar anlatılan da bundan farklı bir şey değildir. Yani sözleşme öncesindeki doğa durumunun sahip olduğu niteliklerin anlatılması hem sözleşmenin yapılış amacının ortaya konulabilmesini sağlamakta hem de sözleşmenin esaslarını ve sözleşme sonrası kurulacak yapının belirlenebilmesine hizmet etmektedir. En genel hali ile bireylere yaptırım gücü uygulayacak bir üstün otoritenin bulunmadığı durum olarak betimlenen doğa durumunda (Ağaoğulları vd., 2005:164) insan, insanın ontolojik özellikleri, insanların birbirleri ve doğa ile olan ilişkileri, hayatın seyri, doğa durumunun hayat üzerindeki belirleyiciliğinin boyutları ve söz konusu olabilecek değişimler başlı başına sözleşmenin hazırlık amacına yönelik ipuçlarını sunmaktadır.

Karşılıklı olarak insanların hak devrinde bulunması eylemi sözleşme olarak tanımlanmaktadır. Sadece iki kişi veya daha fazla insan arasında yapılan hakların karşılıklı olarak devredilmesine *akit* (contract, contractus) denmekle beraber sözleşme denmemektedir. Zira akitte ya iki tarafta üzerinde akit yaptıkları şeyi hemen ifa eder, böylece hiç kimsenin ötekine güvenmesine gerek kalmaz, ya biri ifa ederken diğerrinin ifa edeceğine güvenilir ya da hiçbir taraf vadettiği şeyi ifa etmez. Her iki tarafın aynı anda ifayı yerine getirmesi durumunda ise akit sona erer. Ancak tarafların birine ya da ikisine birden güvenilirse, güvenilen taraf vaat edilen şeyi gelecekte ifa edeceğine dair söz verir ve işte bu şekildeki bir söze *sözleşme* (pactum) denir (Hobbes, 2007:38).

Ancak karşılıklı sözleşmelerde, hatta hiçbir sözleşmede insanın tüm hakları devredilemez. İnsan hakkını devretmekle, ya bunun mukabilinde kendisine de bir hakkın devredilmesini bekler ya da yaptığı hak devrinden dolayı bir fayda sağlamayı bekler. Çünkü iradi bir eylem olan hak devri rasyonel hesaplamalar sonucunda yapılmakta ve herkes iradi eylemlerini kendisine bir fayda sağlayacak şekilde yapmaktadır. Yani hiçbir insanın her ne şekilde olursa olsun bırakmış ya da devretmiş kabul edilemeyeceği bazı haklar vardır. Dolayısıyla insanın ölümcül bir saldırı

karşısında direnme, canını koruma hakkından vazgeçmesi, ya da kendi bedeni üzerinde yaralayıcı fiiller yapılmasına izin vermesi beklenemez. Zira bunlarla hiçbir insan fayda görmeyi ummayacaktır. Zaten hakkın devredilmesinin başlıca amacı da insanın can güvenliğini, can güvenliğini sağlayan koruma yollarının güvenliğini, herhangi bir endişeye mahal bırakmayacak şekilde sağlamasıdır.

Sözleşmenin ilanı ya da kabulü açıktan, aleni olabileceği gibi dolaylı/zımni de olabilir. Sözleşmenin yapıldığına dair olan işaretler temelde aleni biçimde ne anlama geldiği bilinerek söylenmiş olan sözlerdir. Mevzu bahis sözleşme olduğu, yani her iki tarafa da güven olduğu için, söylenen sözün hangi zamanı imlediği çok önemli değildir. Şimdiki zaman (veriyorum, bağışlıyorum) olabileceği gibi geçmiş zaman ya da gelecek zamanı imleyen sözcükler (verdim, bağışladım, bağışlayacağım, vereceğim) de olabilir. Ancak sözleşmenin söz konusu olmadığı akit durumlarında, hakkın devredilmesinin biçimi sözlerle olacaksa, kelimelerin şimdiye ya da geçmişe atıf yapmaları gerekmektedir. Hak devrinin şimdiye ya da geçmişe atıfla yapılması bitmiş ya da bitmeye yaklaşmış bir süreci işaret eder. Bu olguların bilgisi bağlamında kesinliğe vurgudan başka bir şey değildir. Diğer taraftan gelecek zaman olgusal bilgiye konu olamayacak, kısmen ihtimal bildirdiği için kesinlikten uzaktır. Oysa hak devrinde bulunan insan kesin bir iş yapmış olur. Bu bağlamda sözleşmeyi yapan tarafların karşılıklı güveni esas almaları kaçınılmaz olmaktadır.

Karşılıklı güvene dayanarak yapılan sözleşmede nirengi noktası, tarafların karşılıklı haklarını devrederek, doğa durumunda her şeye sahip olma haklarını yani her şeye sahip olma özgürlüklerini terk etmeleridir. Bu, yükümlülüğü beraberinde getirmekte, doğa yasasından toplum yasasına geçişi sağlamaktadır. Karşılıklı özgürlüklerden feragat etme, özgürlüklerin yok olmasını gösterir ve son tahlilde de bağlayıcıdır. Zira yükümlülük özgürlüğün bittiği yerde başlar (Hobbes, 2007:38).

Doğa durumunda karşılıklı güvene dayalı akitler olarak yapılan sözleşmeler, taraflardan birinin diğer taraf hakkında makul bir sebep nedeniyle korkuya düşmesi sonucu hükmünü yitirir. Taraflardan herhangi birinin üzerine düşen yükümlülüğü yerine getirmeyeceğine dair serdettiği bazı gösterimler, sözleşmeyi feshedecek makul bir sebeptir. İnsanın doğası gereği kötü karakterli olması, hile yoluyla ya da adaleti kullanarak kendi çıkarını güvence altına alma eğilimi nedeniyle, yükümlülüğünü ifa eden taraf sözleşmeye uymayan karşı tarafın avı haline gelebilir. Bu sebeple

sözleşmenin her iki tarafının da üstünde, ifayı icbar etmeye yetecek hak ve güce sahip genel bir güç olmadığında bu akitler geçersizdir. Eş deyişle doğa durumunda karşılıklı akde dayanan sözleşmelerin geçerli olması, her iki tarafın da üstünde ve her iki tarafa da güç yetirip ifayı zorlayacak hak ve güçte genel bir güç olması durumunda geçerlidir. Çünkü ilk önce ifa eden taraf diğer tarafın ifa etmesinden emin olamaz; sözle yapılmış akitler zorlayıcı bir gücün vazgeçirici korkusu olmadığı müddetçe insanların bireysel tutkularını, hırslarını, aç gözlülüğünü ve öfkesini engelleyecek kadar güçlü olamazlar. Böyle bir zorlayıcı gücün herkesin eşit olduğu ve kendi korkularının haklılığına karar vererek yaptığı her şeyi meşru gördüğü doğa durumunda varlık kazanmayacağı gayet aşikârdır. Oysa devletin olduğu bir toplumsallıkta, sözlerini yerine getirmediklerinde onları engelleyerek ifaya zorlayan bir güç varlık gösterdiği için böyle bir korkuya mahal yoktur. Ve bundan dolayı ahde göre ilk ifa edecek ifa etmek zorundadır, çünkü diğeri de hemen ifa edecektir (İsim, 2011:109).

Devlet, toplum sözleşmesiyle her iki tarafın da üstünde, sözleşmeyi yapan tüm insanların bireysel güvenliğini -ki bu en başta can güvenliğidir- sağlayan, sözleşmeyle ifa etmeyi ahdettikleri gereken ne varsa taraflara bunu ifa ettiren, insanları korku altında tutarak doğa yasalarına uymalarını sağlayan yapay bir insandır. Ya da daha saygılı bir ifade ile devlet, ölümlü tanrıdır. Devletin ortaya çıkışı sözleşmenin yapılmasıyla olmaktadır. Çünkü sözleşmenin kıymet-i harbiyesi, sözleşmeyi yapan tarafların ölüm korkusundan kurtularak, doğa yasalarının sözleşmeye taraf olmayan üçüncü bir kişi tarafından yaptırım gücüne sahip olması dolayısıyla yürürlüğe konmasıdır. Bu bağlamda bireysel güvenlik kaygısıyla yapılan sözleşmede tenfiz hakkını elinde tutan bir gücün olması mutlak anlamda gerekmektedir. Çünkü kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez (Hobbes, 2011:133). Yani doğa yasalarına rağmen kurulu bir iktidarın olmayışı bu yasaları mümkün kılmamakta, devlet de güvenlik gerekliliğinden ötürü ortaya çıkmaktadır. Çünkü salt doğa yasaları güvenliği temin edememektedir. Ölüm korkusu böylece siyasal/sivil toplumun ortaya çıkmasına neden olmakta, insanlar doğa durumundan gerçek, rasyonel, politik toplum duruma geçmektedir. Sözleşme, insanları doğa durumundan modern yurttaşlık durumuna yükseltmektedir.

Toplum sözleşmesiyle inşa edilen bu devlet, Hobbes'u selefleri olan siyaset filozoflarından ayırmakta, yeni/modern dönemin devlet örgütlenmesini ve meşruiyet

zeminini ele vermektedir. Hobbes'tan önce de toplumsal sözleşme nosyonunun siyaset felsefesi bağlamında var olduğu, hatta sözleşme teorilerinin temel olarak Sofistlere ve Platon'un çalışmalarına kadar götürülebileceği daha önce söylenmişti. Ancak Hobbes burada devleti öyle bir şekilde tanımlamaktadır ki kendi zamanı dâhil daha önce böyle bir devlet felsefesi serdedilmemiştir. Şüphesiz Hobbes'tan önce de devletler ve iktidarlar mevcuttu. Fakat Hobbes için onların evrensel, doğa yasalarını yürürlüğe koyan herhangi bir pratikleri söz konusu değildir. Doğa durumunda insanların küçük aileler biçiminde yaşadığı yerlerde güçlü aileler diğerlerine saldırarak istedikleri şeylere sahip olmakta idi. Bunda yadırganacak bir şey olmadığı açıktır; çünkü doğa durumunda herkes her istediği şeye sahip olma hakkına sahiptir. Oysa Hobbes, o zaman küçük ailelerin yaptıklarını kendi yaşadığı dönemde şehirlerin ve kralların yaptıklarını söylemekte, krallıkların istila bahaneleriyle büyük hisarlar yaptıklarını ve kendi komşularını zayıf buldukları anda saldırdıklarını kaydetmektedir (Hobbes, 2011:133-134). Bu ifadeleriyle Hobbes, geleneksel otoriteleri yadsımakta ve meşruiyetlerini sivil toplum bağlamında sorgulamaktadır. Bir fiksiyon, kurgu olan doğa durumu teorisi, herhangi bir devletin yokluğu değil, tüm kurumsallığı ve hukuki meşruiyetiyle birlikte modern devletin yokluğu anlamındadır. Krallıkların ya da imparatorlukların ilkel durumdaki yağmacı ailelere benzetilmesi böyle okunduğunda Hobbes'un yaklaşımı daha anlamlı olmaktadır. Ayrıca burada Hobbes selefleri olan siyaset filozoflarının toplum sözleşmelerinden farklı olarak, erki kullanma tekeli eline verdiği devleti/siyasi iradeyi, sözleşme kapsamında tutmaz, onu sözleşmenin bağlayıcılığı üstünde kurgular. Zira sözleşme eşitler arasında yapılır; oysa *Leviathan* herkesin üstünde olmalıdır ki hükümleri kabul edilebilsin.

İradesi, insanların yaptığı toplumsal sözleşmeye binaen herkesin iradesi kabul edilen, onların güçlerini ve tüm kaynaklarını ortak barış ve savunma için kullanacak olan tek otorite devlettir. Sözleşmeyi herkesin yapmasının gerektiği bir sözleşme geçerli kabul edilmekte ve herkes kendi kişiliğini temsil edecek olan bu yapay insana hakkını devretmekte, ondan barışı ve güvenliği ikame ve tahkim etmesini beklemektedir. Sözleşme devleti inşa eden tüm bireylerin oybirliği ile yapılmalıdır, çünkü bu sözleşme herkesin herkesle anlaşmasıdır. Bu davranış onaylamak ya da razı olmaktan çok farklı bir anlamı haizdir; herkes herkese, *senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkımı bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum* dediğinde, gerçekleşen bu ahitle hepsi bir ve aynı kişilikte

gerçekten birleşmiş olur. Bu vuku bulduğunda tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluğa *Devlet* (Civitas) denir. Böylece devletin özü olan, *büyük bir topluluğun üyelerinin birbirleriyle yaptıkları ahitlerle, her birinin huzur ve sükûnu ve ortak savunmaları için, içlerinden birinin, onun uygun bulacağı şekilde, hepsinin birden gücünü ve imkânlarını kullanabilmesi*, bir kişiye yani *Egemene* verilir; diğer kişilerin tümü de devletin uyruğu olur (Hobbes, 2011:136).

Devleti (Commonwealth'i) böylece doğuran toplumsal sözleşme, kaynağında ölüm korkusunun yattığı güvensizliğin tezahürüdür. Sözleşmeyi 'rasyonel bir panik' olarak kullanan Ağaoğulları, bu nedenle modern devletin kökeninde her bireyin davranışının altında rasyonel aklın yattığının söylenebileceğini bildirir (2009:210-211). Bu sözleşme doğa durumunda aralarında eşitlik bulunun bireyler arasında yapılır. Yani sözleşmenin devlet dışındaki diğer her iki tarafında da eşit ve özgür bireyler bulunmaktadır. "Çünkü sözleşme, ancak güçleri ve çıkarları eşit düzlemde bulunanlar arasında mümkündür." (Akal, 1990:104).

3.3. Devlet'i Zayıflatan Sebepler ve Devlet'in Çöküşü

Toplumsal sözleşme ile kurulmuş olan devleti zayıflatan ve yıkan sebeplerden bahsetmek, aynı zamanda egemenliği zayıflatan ve ortadan kaldıran sebeplerden bahsetmek demektir. Öyleyse egemenliğin ne olduğundan, egemenin hangi haklara sahip olduğundan, egemenin özelliklerinin nasıl olduğundan bahsetmeden devletin zayıflama nedenlerinden bahsedilmiş olunmayacaktır. Çünkü Hobbes'un felsefesini inşa ettiği egemeni tanımak, egemenin iktidarı ve iktidar erkini kullanma biçimini bilmek, hem devleti tanımak hem de devletin hayat seyrini anlamak için mutlak anlamda gerekli olan epistemik olgulardır. Bu bağlamda Hobbes'un felsefesini inşa ettiği devleti zayıflatan ve yıkıma götüren sebeplere direkt girmeden evvel egemenliğin ait olduğu felsefi ön kabullerini irdelemek gerekmektedir.

3.3.1. Egemenin/Egemenliğin özellikleri

Egemenliğin felsefi ön kabullerinin irdelenmesi aynı zamanda modern devlet felsefesini, kabullerini, karakterini de anlamaya yardımcı olacak, Hobbseyen devlet aygıtının günümüzdeki tezahürleri hakkında da fikir sahibi olmayı kolaylaştıracaktır. İnsanların yapay (*artificial*) olarak inşa ettikleri *Leviathan*, Hobbes'un deyişiyle

ölümlü tanrı ve ona içkin olan egemenliğin hususiyetleri egemenliğin mutlak olması sözcükleriyle çok kısaca ve vazıh bir şekilde özetlemek mümkündür.

3.3.1.a. Egemenin/Egemenliğin mutlaklığı

Sözleşme ile kurulan devlette herkes bireysel haklarından egemen için feragat ederek, tüm haklarını egemene devrettikleri için egemenin iradesi mutlaktır. Egemenin iradesi üzerinde hiçbir güç bulunamaz, zira güce sahip tüm bireyler güçlerini kendileri adına kullanacak ve kendi şahs-ı manevisinde ‘bir’ oldukları egemene devretmişlerdir. Yani toplumsal olarak erkin tümü egemene ait olmuştur. Bu bağlamda egemenin sözleşme öncesi doğa durumunda yaşayan insanla aynı durumda olduğu aşikârdır. Çünkü her şey üzerinde hakka sahiptir ve istediği herşeyi yapmakta özgürdür. Ayrıca doğa durumundaki insanla karşılaştırıldığında, çevresinde kendisine rakip olacak bir güç de söz konusu değildir. Yalnızca kendisine düşmanlıkta bulunacak devletler dışında.

Egemenin sınırsız ve mutlak bir güce sahip olması, egemenliği altındaki hiçbir kimsenin ona rakip olmaması vakıasıyla da ilişkilidir. Egemenin uyruklarından hiç kimsenin egemene ya da egemenlik yetkisini elinde tutana (bu monarşik düzende kral, demokratik düzende de bir meclis olabilir) doğa durumundaki gibi rakip olmaması egemenin gücüne karşı çok zayıf olmasından kaynaklanmaz. Bilakis egemenin gücü kendi gücü olduğu için, yani insanın kendisinin kendi rakibi olamayacağı için bu rasyonel olarak mümkün değildir. Aynı zamanda her ne kadar insanlarda şan, şöhret ve toplum arasında temayüz ederek öne çıkma tutkuları olsa da egemen için bunlar söz konusu olamayacaktır. Çünkü egemenin kendisini öne çıkarıp insanlar tarafından beğenilme gibi bir tutkuya kapılması için kendine rakip olacak başka bir egemenin olması gerekmektedir. Bunun da rasyonel olarak mümkün olmadığı gün gibi ortadadır.

Egemene tek bir şey rakip olabilir, o da doğa durumundaki gibi bir durumda başka bir egemen ya da düşman devletlerin egemenleri. Bundan dolayı Hobbes’un siyaset felsefesi üzerine çalışanlar, onu aynı zamanda modern uluslararası ilişkilerde belirleyici bir konumda görmektedir. Çünkü bireyin doğa durumuna son veren devlet ya da egemen, uluslararası ilişkilerde bir doğa durumu ortaya çıkarmaktadır. Herkesin her şey üzerindeki hakkı, uluslararası ilişkilerde her devletin her şey üzerindeki hakkı olarak okunmaktadır. Yani güçlü olan devletin daha güçlü bir devlet gelene kadar sahip oldukları üzerinde mutlak egemenliğe sahip olması...

Ayrıca sözleşme yaparak egemene tüm haklarını devreden uyruklar, yani egemenin tüm kararlarını ve eylemlerini kabul etmeyi vaat eden uyruklar egemenin izni olmaksızın başka bir egemenin uyruğu olamazlar (Hobbes, 2011:137). Bu karar rasyonel de değildir, zira bir monarkın ya da meclisin egemenliğini kabul edenler bundan çıkıp dağınık bir kalabalığın kargaşasına dönemezler. Çünkü egemen o uyrukların başta can güvenliği olmak üzere güvenliğini sağlamak adına sözleşmeyi kabul etmiştir. Böyle bir durumda egemen egemen bazı uyrukların uyrukluktan çıkmalarına izin veremez. Eğer uyrukluktan çıkmak isteyenler, doğa durumundaki gibi herkesin her şey üzerindeki hakka sahip olmayı değil de başka bir egemene tabi olmayı isterlerse, bu da rasyonel olarak mümkün değildir. Çünkü bir defa sözleşme yapan biri, bu sözleşmenin ardından ikinci bir sözleşme yapamaz. İlkinde tüm haklarını devrettiği için, ikincisini yapmaya ne hakkı ne de yasal olarak meşru yetkisi vardır. Bundan ötürü ikinci sözleşme gayrimeşrudur, herhangi bir hukuki gerçekliğe sahip değildir. Bu da egemenin mutlak tek ve mutlak erke sahip olduğunun bir başka vechesidir.

Egemenin sahip olduğu erki sınırsız olduğu için tehlikeli bulup bunu sınırlandırmaya çalışmak da egemene ve dolayısıyla devlete zarar vermek anlamına gelmektedir. Ayrıca böyle bir davranışın rasyonellikten uzak olduğu da unutulmamalıdır. Çünkü egemene sınır getirecek olanın daha güçlü ve geniş yetkilere sahip bir üst merci olması gerekmektedir. Oysa zaten böyle bir şeyin olması mevzu bahis sınırlamaya tabi tutulacak olanın gerçek anlamda egemen olmadığı, sınırlamayı yapacağın eğer en güçlü ise egemen olduğu anlamına gelir. Bu durumu kabul eden insan, zımni olarak egemenliği mutlak ve sınırsız olduğunu da kabul etmiştir ama bunun farkında değildir. Çünkü egemeni sınırlamaya çağırdığı aslında yeni egemen olacak daha sonra onu sınırlamak için başka bir güç arayacak ve bu sonu gelmez bir uğraşı olarak devam edecektir. Ya da insan tekrar doğa durumunun o tekin olmayan, korku dolu atmosferine geri dönecektir.

Her bir uyruk kurulmuş olan egemenliğin bir amili olduğu için egemenin yaptığı hiçbir eylemi eleştiremez. Ayrıca egemenin bazı eylemlerinin haksızlık olduğunu da iler süremez. Zira egemene herkes adına eyleyebilme hakkını herkes verdiği için aslında egemenliği elinde bulunduran şahıs ya da meclis kendi nefsi için değil kendine haklarını devretmiş tüm insanlar adına hareket etmekte ve tüm insanlar da onun hareketlerini kendi eylemleri olarak kabul etmektedir. Hal böyle olunca egemenin bir

kişiy e haksızlık ettiğı düşünce aslında bir kişinin kendi kendine haksızlık etmesi demektir. Bunun ise akla mugayir olduğı gayet nettir. Çünkü hiç kimse kendine haksızlık etmez. Yani bir başkasından aldığı yetkiyle herhangi bir şey yapan kimse, yetkisine dayanarak eylem yaptığı kişiy e haksızlık yapamaz (Hobbes, 2011:140).

Tüm bunlardan da anlaşılacağı gibi egemen güce sahip kimse yaptıklarından ötürü haksız kabul edilip uyrukları tarafından infaz edilemez. Daha önce de dendiğı gibi egemene yaptıklarında amil olan insanlar egemenin yaptığı şeylerden bizzat kendileri sorumludurlar. Hal böyleyken kendi yaptıklarının cezasını egemen ödetmenin bir anlamı yoktur. Yani bu anlamıyla da egemen mutlak bir eyleme gücüne sahiptir ve doğa duruma geçmesine izin vermediğı sürece kimse onun mutlak egemenlik hakkına bir şey söyleyemez.

3.3.1.b. Egemen/Egemenlik erkinin bölünemezliğı

İnsanların tüm haklarını devrederek yeni bir vücutta –yapay bir vücut olan devlette- birleşmelerinin temelinde güvenlik amacı vardır. Eğer devlet yani egemen bunu sağlayamamışsa, doğa durumundan çıkılabilmiş değildir. Dolayısıyla böyle bir durumda hiç kimsenin hiç kimseye boyun eğmesine gerek yoktur. Ancak sözleşmenin yapılmış olması egemenliğin de tüm insanlar nezdinde kabul edilmiş olduğunun göstergesidir. Tüm insanlar egemenlik yetkisini bir kişiy e ya da bir meclise vererek, böylece egemenliğin aşkın varlığında tek kişiy e dönüşür. Yani egemenlik ister bir monarkın elinde olsun ister bir meclisin fark etmez, asıl olan egemenlik yetkisinin yekpare olduğunun bilinciyle hareket edilmesi ve o yekpareliğin korunmasıdır. Eğer egemenlik farklı kişilere veya farklı meclislere dağıtılsa yani erk parçalanırsa, bu egemenliğin mutlaklığını yitirdiğini ve caydırıcı güç olma özelliğini kaybettiğı anlamına gelir. Böyle bir durumda da barışın sürekliliğı tehlikeye düşmekte ve insanlar kendilerini güvenlik korkusuyla karşı karşıya bulmaktadır. Bu ise tekrar doğa durumuna geçiş tehlikesini gün yüzüne çıkarır. Güçler ayrılığı ilkesi kesinlikle yadsınmalıdır, zira egemenliğin bölünüp parçalanması onun yok olması anlamını içkindir; bu da kaçınılmaz olarak doğa durumuna dönüşten başka bir şey değildir.

İnsanlar kendilerini dışsal tehlikelere karşı koruyamayacaklarsa, aralarında kurdukları barışın bir manası olmaz. Eğer güçlerini birleştirmezlerse kendilerini koruyamayacağı gerçeğı nedeniyle; buna ek olarak düşmanın her saldırdığında ne kadar bir kuvvetle ve

nasıl saldıracağını bilmemenin verdiği çaresizlik açıkça göstermektedir ki insanları savunmanın gerektirdiği kadar teçhiz etme, toplama ve birleştirme ve caydırıcı bir güç oluşturup düşmanla barış yapma hakkının bir meclise ya da tek bir kişiye ait olması zorunluluktur (Hobbes, 2007:91). Uyruklarının barışı ve güvenliğinin sağlanması için neyin nasıl yapılacağına egemen karar verir. Bununla ilişkili olarak egemen, hangi düşüncelerin barışı sağladığını, hangi düşüncelerin barışa ve egemenliğin üniter yapısına kastettiğini bilmek ve uyrukların düşüncelerinin kirlenmesini önlemek için hangi düşüncelerin öğretilceğine karar verir. Bunun için de sansürü uygulaması gayet normal karşılanmalıdır. Hobbes'un bu yaklaşımı Platon'un *Devlet*'inde şair ve hikâyecilere yer vermemesini hatırlatmaktadır. Uyrukların düşünceleri barışı ve güvenliği zedeleyecek kötü düşüncelerden korunmalıdır, çünkü insanların eylemleri onların düşüncelerinden doğar.

Monarşi ya da meclise dayalı demokrasi olsun fark etmez, tüm yönetim biçimlerinin görünür egemeni ölümlü olduğu için, yani kralların öldüğü gibi meclisleri oluşturan insanlar da öldüğünden, insanlar arasında onları doğa durumundan kurtarmak için nasıl ki yapay insanı *-Leviathan*'ı- oluşturmak için düzenlemeler yapılmışsa, onun sonsuz bir hayata sahip olabilmesi için de düzenlemeler yapılmalıdır (Hobbes, 2011:151-154). Böyle bir düzenlemeyle egemenliğe sahip olanın halefi belirlenmektedir. Siyasi egemenliğin sürekliliğinin teminatı olarak bu yapılmalıdır ki kral öldüğünde ortada bir iktidar boşluğuna mahal verilip insanlar tekrar doğa durumunun karmaşasına girmesin.

3.3.1.c. Egemenin/Egemenliğin yasa kaynağı olup yasadan bağımsız olması

Doğa durumunda herkes her şey üzerinde hakka sahip olduğu için bu durumda yapılan eylemleri adalete uygun olmamakla suçlayamayız. Çünkü herkes doğal hakkını kullanmakta, kendi yararı için gereken ne ise onu yapmaktadır. Tüm insanlar bu ilke bağlamında eşit oldukları için herkesin kendi eylemleri kendileri için adil olmaktadır. Yani adalet eylemi yapan aktöre göre değişmektedir. Bunun eş anlamı doğa durumunda adalet ya da zulüm kavramlarının her hangi birine yer olmadığıdır. Çünkü tüm insanların boyun eğip kabul ettikleri bir üst merci olmadığı için kaotik bir sosyo-hukuki düzen mevcuttur. Bu durum akıl bahsinde tartışılan meseleyle benzerlik arz etmektedir. Tek bir kişinin aklı ya da birçok kişinin aklının kesinlik sağlayamaması gibi... Yani sadece çok sayıda kişinin kabul etmesi nedeniyle yapılan bir yanlış hesabın

doğru kabul edilemeyeceği gibi, yapılan her hangi bir hesabın (düşünmenin de bir hesaplama işi olduğunu hatırd tutarak) kesin olarak doğru kabul edilebilmesi için tarafların rıza göstererek, bir hakem veya aracının aklını doğru akıl yerine koyarak onun kararına uyması gerekmektedir. Benzer şeyin bir adım daha ötesi hukuk bağlamında da kendini göstermektedir. Çünkü egemenin yaptığı yasa adaleti ve zulmü tanımlar. Dolayısıyla yasaya uygun olarak yapılan her eylem adalete de uygun olmuş olurken, yasaya muhalefet eden her eylem de adaletsizlik olmaktadır. Yani adaletin ve yasanın kaynağı egemendir. Yasa ise bir tavsiye değil emir niteliğindedir; herhangi birinin başka birine verdiği emir gibi değil, daha önce belirli bir kişiye itaat etmeye zorunlu kılınmış birine, o kişi tarafından verilmiş bir emirdir. İster monarşik düzende ister demokratik düzende olsun, bütün devletlerde tek yasa koyucu devlettir, yani bölünmez egemenlik. Bundan dolayı yürürlükteki bir yasa da ancak egemenin yerine getireceği, onun uygulanmasına son verecek başka bir yasayla yürürlükten kaldırılabilir. (Hobbes, 2011:200-201).

Toplumsal veya doğal hukukla ortaya çıkabilecek tüm anlaşmazlıkları dinleyip çözüme kavuşturma hakkı egemenliğin bir parçası olduğu için bu da egemene aittir. Uyruklar arasındaki anlaşmazlıklar çözüme kavuşturulmazsa, bir uyruk başka bir uyruğun verdiği cezalara karşı kendini koruyamaz. Bunun sonucu olarak da herkes kendini korumanın doğal hakkı neticesinde kendi gücü ile başka tedbirler almaya başlar ki, savaş durumu bundan farklı değildir. Bu ise devletlerin kuruluş amacına aykırıdır (Hobbes, 2011:142-143).

Egemen toplumsal/sivil toplum hayatında zor kullanma tekeline sahip tek varlıktır. Adalet kılıcı ile savaş kılıcını elinde tutan egemen, tüm bireylerin güvenliğinin ve toplumsal barışın sürekliliğin devamı için gerekli gördüğü her şeyi yapma hakkına sahiptir (Hobbes, 2007:90-91).

“Ancak devlet, yalnızca bir güç olgusu değildir. Birçok düşünürün de belirttiği gibi, en üst ifadesini egemende bulan kamusal erk gücün kurumsallaşması, hukuk ile belirlenmesidir.” (Ağaoğulları, 2009:234). Fakat bu hukuk her ne kadar egemenden kaynaklanan pozitif hukuk olsa da kaynağını doğal hukuktan almaktadır. Zaten devletin kuruluş amacı da doğa yasalarını yürürlüğe koyacak pozitif yasaları çıkarmak ve tenfiz yetkisini elinde bulundurmaktır. Bu anlamda doğal yasalar ile pozitif/sivil/toplumsal yasalar birbiri içindedir. Ancak son tahlilde ihlali yaptırım

gerektiren gerçek ‘yasa’, tabii ki toplumsal pozitif yasalardır. Çünkü daha önce dendiği gibi, doğal yasalar insanı *in foro interno* (içsel/vicdani) olarak bağlarlar ancak *in foro extorno* (dışsal) bağlamazlar yani herhangi bir yaptırımı gerektirmemektedirler. Akal’ın da dediği gibi doğal yasaları yorumlayıp etkinleştirerek hayatın içine sokan egemenin kendisidir. Bu nedenle Hobbes’ta pozitif yasaları etkileyecek, sınırlayacak ya da onlarla çatışacak herhangi bir doğal yasayı düşünmek imkânsızdır (1990:109).

Mülkiyet hakkının meşruiyeti egemenden gelmektedir. Zira egemenin olmadığı doğa durumunda hiç kimse gerçek anlamında hiçbir şeye malik değildir. Egemenin onlara bahşetmesiyle temellük işlemi gerçekleşir. Mülkiyetin kaynağı egemen olunca, egemenin istediği zaman kamu yararı için devlet adına mülkiyete el koyabilmesi de meşruluk kazanır. Çünkü ilk olarak o mülkü egemen uyruğa vermiştir, şimdi de geri almaya hakkı vardır. Mülkiyet hakkı sadece uyruklar arasında dokunulmazdır, bu dokunulmazlık zırhı egemene karşı olamaz.

3.3.1.d. Egemenin/Egemenliğin sınırı

Egemenin tüm görevlerini bir cümlede özetlemek gerekirse şu cümle bunu karşılamaya kâfidir: Halkın güvenliğini ve esenliğini sağlamak. Egemenliği elinde bulunduran her ne kadar sivil/pozitif/toplumsal yasalara tabi olmasa bile her halükarda elinden geldiğince doğal, ahlaki ve ilahi yasa olan doğru akla uymak onun görevidir (Hobbes, 2007:172). Bu yasa egemenin ve egemenliğin temel hareket felsefesi olduğu için, egemen barışı ve güvenliği göz ardı edemez; çünkü varlık sebebi bunları sağlamaktır ve bunlar sağlandığında uyrukları güçlü olacak, dolayısıyla da kendi egemenliği güçlü olacaktır. Zira uyruğun gücü (potentia) devletin yani egemenliği elinde bulunduranın gücüdür, başkasının değil.

Egemenliğin mutlaklığı sınırı hakkında da bilgi vermeye yeter. Egemenliği mutlak kılan neden uyrukların güvenliği olduğu için egemenliğin ya da devletin dağıtılması yani halkın güvensizleştirilmesi düşünülemez. Sözleşme ile varlığı meşru olduğu halde sözleşmeyi feshetme gibi bir hakkı da yoktur, çünkü sözleşmenin bir tarafı değildir. Egemenlik erkininin bölünmesi aslında egemenliğin mutlaklığının ortadan kalkmasına neden olduğu için, egemenlik erkini başkalarıyla bölüşme içine de giremez (Hobbes, 2011:243). Egemen rasyonel olarak yani doğru akılla devleti korumayı sürdürmek zorunda bırakılmıştır, çünkü kendi varlığı egemenliğin ve devletin

varlığına bağılyken ve herkes doğal olarak kendi güvenliğini koruma içęüdüsuyle hareket etme istidadında olduğu için, egemenin de kendi hayatıyetini ancak egemenliği sürdürerek yerine getirebileceği açıktır.

Egemenlik her ne kadar her eyleminde bağımsız gözükse de eylemlerini yapmadan önce mutlaka bir hesaplama yapmakta, rasyonel bir düşünsel serüvenden sonra karar vermektedir. Devletin yaptığı her eylemin rasyonel bir açıklama gerektirmesi nedeniyle, egemen rasyonel olmayan hiçbir şeyi kendi selameti için yapamaz. Bundan dolayı uyruklarının hayatlarını tehlikeye atacak bir davranışta bulunması da mantıkdışıdır.

3.3.2. Devletin zayıflaması ve çökmesi

Yukarıda bahsedilenlerin hepsi aslında bir anlamıyla devletin çökmesine sebep olan nedenleri ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Hobbes'un siyaset felsefesinde devletin zayıflayıp yıkılmasının iki temel nedeni vardır. İlki her devlet yapısı için geçerli olan dışsal yani harici sebeplerin devleti zayıflatarak ya da savaş sonucu yenerek erkine son vermesidir. Diğeri ise dâhili olan uyruk-egemen ilişkisi bağlamında tartışılan durumlardır.

Egemen ya da egemenliğin kendisi devletin sınırları içinde mutlak bir erke sahip olduğu için uyrukları arasında doğa durumundan söz edilmesi mümkün değildir. Ancak devletin sınırları dışında olan dünyada ise egemenle benzer şekilde sınırsız bir erke sahip olan başka egemenliklerin olduğu da başka bir hakikattir. Bu durumda, insanların doğa durumunda her şey üzerindeki hakka sahip olmasına benzer şekilde, her egemen her şey üzerinde hakka sahip olduğuna inanmaktadır. Bundan dolayı devletler birbirlerini düşman kabul etmekte, aralarında barış (ya da ateşkes) olsa bile, buna rağmen savaş için her zaman hazırlık yapmakta, savaşa hazır bir ordu kurmakta ve düşman ya da dost ülkeler içinde ajanları vasıtasıyla egemen hakkında istihbarat toplamaktadır. Egemenlerin içinde bulunduğu bu hal, uluslararası ilişkilerde doğa durumunun geçerli olduğunu salık vermektedir. Bundan dolayı son tahlilde her devlet diğerine düşmandır ve uygun zamanı bulduğunda saldırarak onu kendine ilhak etme tutkusuyla yaşamaktadır. Bu insanlardaki ölüm korkusuyla eşdeğerdir. Zira kendi saldırmazsa eğer, düşman devlet uygun vakitte kendine saldıracak ve egemenliğine son verecektir. Böylece devlet harici saldırılara maruz kalarak zayıf düşüp yok olabilir.

Bir de devletin dâhili/içsel bazı nedenlerle zayıflayıp yok olması söz konusu olmaktadır ki Hobbes daha çok bu sebepler üzerinde durmaktadır.

Her ölümlü gibi şüphesiz insan da bir gün ölecektir. Ancak insanın ölümü salt bir canlının ölümü olarak addedilmemeli. Onu hayvanlardan ayıran akli ile eğer hesabını iyi yaparsa, insan ölse bile insanın inşa ettiği egemenlik/devlet yaşamaya devam edebilir. Bunun olabilmesi için de devletin dâhili hastalıklarının iyi belirlenip gerekli önlemlerin iyi bir şekilde alınması elzemdir. Çünkü devlet yapısal olarak insan bağımlı olduğu için, ona hayat veren insanlık, doğa durumu ya da adalet sistemi hayatta olduğu sürece hayatîyetini sürdürür. Bu nedenledir ki dâhili sebeplerden ötürü egemenliğine son verilen devletlerde kusur onun kendisinde değil, onu yapan insanlarda aranmalıdır.

3.3.2.a. Egemenin/Egemenliğin mutlak iktidardan yoksun olması

Mutlak iktidar yoksunluğu iki başlı bir süreci işaret eder. İlki egemenin kendi isteği ile devletin savunulması ve selameti için gerekli olan güçten daha azıyla yetinmesidir. Böyle bir durumda açıktır ki toplumun güvenliğini daha üst seviyeye çıkarması gereken olağan üstü hallerde ya da kullanılmayan gücün başka bir toplumsal meselede kullanılması gündeme geldiğinde, bu iş adaletsizlik olarak görülmektedir. Ve uyruklar arasında bunun zulüm olduğu yaygarasını çıkaranlar, diğer insanları da ikna ederek fırsat bulduklarında egemene karşı isyan edebilirler. Her ne kadar egemeni böyle bir davranışa iten gerektiğinde erki/gücü geri alabileceğini düşünmesi olsa da, velev ki almış olsun, toplumsal düzende geçici bir kargaşaya neden olacağı için buna tevessül edilmemelidir. Çünkü su uyur düşman uyumaz, yani devletin diğer düşmanları her zaman böyle bir karışıklığın çıkması için fırsat beklemektedirler; egemene düşen buna fırsat vermemesidir. Ancak bunun vuku bulması devleti zayıflatır. Böyle bir şeyin olmaması için yapılması gereken tek şey egemenliğin gücün tümünü elinde bulundurmasıdır.

Egemen gücün farklı şekillerde, uzmanlaşma alanlarına göre bölünmesi devleti dağıtmaktan başka bir şey değildir. Zira bölünmüş güçler birbirlerini yok ederler (Hobbes, 2011:243). Devlet içinde tek güç egemenin kendisidir, egemenliğin *ruhani* ve *cismani* olarak ikiye ayrılması da egemen gücü parçalamak anlamına gelir. Bir insanda tek bir ruh olduğu gibi bir devlette de tek bir egemen olmak lazım gelir. Egemenliğin toplumsal iktidar olduğu göz önüne alındığında, ancak egemenin temel

ilkeler ve ruhsatlar verme yetkisine sahip olduğu bilinir. Ancak bir tarafta *cismani* diğerk tarafta da *ruhani* olan iki otoritenin bulunduğu bir iktidar alanında her iki otorite de farklı yasalar koymak isteyeceklerdir. Böyle bir sosyo-politik ortamda neyin adaletle uygun olduğu ya da uygun olmadığı yani neyin yasal olup neyin yasal olmadığına iki farklı egemen karar verdiğine göre uyruklar bunlar arasında seçim yapacaklardır. Böylesi bir durum da egemenin tek olması gerektiği yerde iki farklı egemen ihdası demek olduğundan devleti zayıflatır ve sonunu getirir. Ruhani bir iktidarın olması gerekirse bile onun cismani iktidara (krala ya da meclise) tabi olması egemenlik için hayati öneme sahiptir. Böylece Hobbes dönemi için devrim niteliğinde bir şey söylemekte ve egemenliği sekülerleştirmektedir. Zaten devletin insanların sözleşmeleri neticesinde kurulduğunun söylenmesi, iktidarın meşruiyetinin tanrı-bağımsız olduğunu ima etmektedir. Egemenliğin tek bir elde, o da cismani egemen olan kralda ya da mecliste toplanması kilisenin otoritesini yok etmenin yanında, kilisenin egemene bağıllılığıyla meşruiyetini de egemene vermektedir. Egemenin mutlak iktidar için sahip olduğu bu haklar çiğnenirse, egemenlik zayıflar ve devlet çöker. Böylece Hobbes, tüm İngiltere’yi on yıllarca kana bulayan mezhep savaşlarını da ortadan kaldırmanın politik felsefesini yapmıştır. Artık devlet/egemen tüm mezheplerin üstünde, dünyevi dinin yani toplumsal yaşamın her alanında söz sahibi olarak harekt ettiği için devlet sekülerleşmiş olmaktadır. Artık “kilise ve siyasal toplum aynı unsurlardan oluşmuşlardır ve aynı unsurlarla şekillenmiş toplumların temel taşları aynıdır. Böyle bakıldığında Kilise Devletle aynı şeyse Devlet’in başı dünyevi üstünlük kadar ruhani üstünlüğe de sahiptir. Ruhani yasaları yorumlamak için her ne kadar kutsanmış çobanlara başvurması gerekse de kimin çoban olup olmadığını belirleyecek olan da kendisi olduğuna göre, bu çobanlar onun gönlünce seçtiği tercümanlardan başka bir şey değildirler.” (Durkheim, 2012:50).

Egemenliğin mutlaklığına kasteden bir diğerk husus da karma hükümet denen yönetim biçimidir. Yani yönetimin farklı alanlarının farklı egemenlik parçacıklarına bölüştürülerek yönetim mekanizmasının böyle sürdürülmeye çalışıldığı durum. Maliyenin bir kısım, hareket ettirici yani tenfiz görevini yerine getiren ve buyuran yürütmenin bir kısma ve rasyonel yasalar yapma yetkisi olan yasamanın da başka bir kısma ayrılıp her biri için başka ‘egemenler’ atamak şekliyle cismani egemenlik parçalanmış olur. Diğerk bir deyişle bu üç egemenlik parçasının mutabakata varıp uyrukları yönetmesinin zorluğu bir yana, bunların her biri başka bir egemen yani

devletin kısmı olma yoluna giderler. Bunun sonucu ortada olan bir tek bağımsız devlet değil, birbirinden bağımsız üç kısım olur. Ayrıca sözleşmede olduğu gibi tek bir temsilci de olmaz, bilakis üç temsilci egemenliği paylaşır. Yani sözleşme neticesinde tüm uyruklar kendi kişiliklerini bir tek kişide, kralda görürken, bu tarz bir yönetimde kral halkın kişiliğini taşır, genel meclis halkın kişiliğini taşır ve başka bir meclis daha halkın kişiliğini taşır. Bu suretle yekpare olması gereken egemenliğin kişiselliği üç parçalanmakta ve devlet kaçınılmaz olarak sonuna doğru yol almaktadır.

3.3.2.b. Egemenin/Egemenliğin yasaya bağımlı olması

Egemenliğin mutlaklığıyla ilişkili olsa da ayrı bir başlıkta incelenmesi gereken bir konu da egemenin yasalarla sınırlandırılıp gücünün parçalanmasıdır. Bazı insanlar her bireyin iyiye ve kötüye kendisinin karar verebilmesi gerektiğini söylerler. Oysa bu doğa durumundaki doğal savaşta, yani herkesin herkesle savaşında zaten olan bir meseledir. Savaşın kaynağı biraz da bundan kaynaklanmaktadır. Diğer bir veçhe ile de hukukun egemenden değil de uyruğundan kaynaklandığını söylemektedir bu önerme. Toplum yasalarının olmadığı, kalabalıklar halinde yaşanıldığı durumda ve bir devlet egemenliğinin yasaları belirlememiş olduğu durumlar için geçerli olan bu yaklaşım egemeni taciz etmekte, devletin altını oymaktadır.

Benzer şekilde uyrukların egemenlikten kaynaklanan yasaları yerine getirirken vicdanlarına karşı geldiğinde günah işlediklerini düşünmeleri de cehaletten kaynaklanan başka bir hatadır. Muhakemeden farklı olmayan vicdan da yanılabılır. Toplum yasalarına tabi olan biri için vicdanının rahatsızlığı onun hukuki olarak hata yaptığı anlamını taşımaz. Zira toplumsal yasalar uyrukların uymaya söz verdikleri kamu vicdanıdır. Aksi takdirde bireysel muhakemelerden ibaret olan kişisel vicdanlar egemenin farklı yasalarında farklı düşünme yolunu tutacak ve yasaların bütüncül yapısı parçalanıp, herkes egemene olması gerektiği gibi değil, kendi zaviyesinden ne kadar vicdani olduğuna göre her yasal düzenlemelere uyacaktır.

Yasalarla ilgili egemenliği zayıflatan son yaklaşım, egemenin de uyruklar gibi toplumsal yasalara tabi olması gerektiği düşüncesidir. Tekrara düşme pahasına da olsa, yukarıda denildiği gibi egemenin uyduğu tek yasa vardır, o da kendi meşruiyet kaynağı olan doğa yasaları. Doğa yasalarının tanrısal yani onları yasalaştırmanın aşkın bir güç olması, başka bir egemen olmaması dolayısıyla hiç kimse tarafından yürürlükten

kaldırılamları nedeniyle egemenler sadece ona tabidirler. Egemen toplumsal yasayı yapan olduğu için kendi kendisini yargılayamaz, kendi kendisine zulüm, adaletsizlik edemez. Eğer egemenin toplumsal yasalara tabiiyeti düşünülecek olursa, bu beraberinde egemeni yargılayacak yani toplumsal yasayı tenfiz edecek egemenden daha yüce bir güce gereksinimi ortaya çıkarır ki bu güç de başka bir egemen dışında kimse olamaz. Daha sonra bu yeni gücü denetleyecek başka bir güç gerekecek ve süreç böylece uzayıp giderken egemenlik güç kaybından ötürü parçalanıp yok olacaktır.

3.3.2.c. Devletin zayıflamasına yol açan diğer nedenler

Bu iki temel konu dışında Hobbes için devletin zayıflaması ve yıkılmasına neden olan diğer nedenler bir paragrafta toplamak mümkündür.

Uyruklara mutlak bir mülkiyet hakkının tanınması egemenin mutlaklığına zarar verdiği için dolaylı olarak devleti de zayıflatmakta, aynı zamanda devletin mali kaynaklarını da zayıflatmaktadır. Yabancı devletlerin, özellikle Yunanlılar ile Romalıların taklit edilmesi devleti zayıflattığı gibi uyruklarını da olumsuz yönde etkilemektedir. Bu taklit Hobbes’a göre son derece vahim bir davranıştır. “Yunanlılar ile Romalılar siyasi rejimleri yüzünden iç savaşırlara girişmiş, sonunda mahvolup gitmişler... bunlar unutuluyor da askeri zaferleri ve ikballeri halk hükümetinin eseri olarak gösteriliyor. Ne büyük gaflet.” (Meriç, 2005:205).

4. BÖLÜM: KARŞILAŞTIRMALI GENEL DEĞERLENDİRME

Tezin başında da belirttiğimiz gibi gerek İbni Haldun gerekse Thomas Hobbes kendi göğünde, fikir serdettikleri minvallerde birer kutup yıldızı olma özelliğine sahiptir. Etkileri sadece kendi çağlarıyla sınırlı kalmamış, ömürleri her insan gibi nihayete ermiş olsa da eserleri onları ölümsüz kılmıştır. Rehber oldukları, yol gösterdikleri, yeni düşünsel kıvılcımlara gebe zihinlere birer çakmak taşı olmuşlardır adeta. Her iki düşünür de yaşadıkları çağ itibarıyla toplumsal çalkantıları göğüslemek zorunda kalmışlardır. Aslında çalkantıdan da öte, ölümün sıradanlaştığı bir toplumsal kaosta yaşamışlar, birçok defa ölümle burun buruna gelmişlerdir. Bilge zamanın farklı çağlarında, yaşlı yeryüzünün farklı yurtlarında dünyaya gözlerini açtılar. Ancak kendilerine ilham veren peri aynı olmalı ki inşa ettikleri içtimai nazariyeler yani toplumsal teoriler aynı toplumsal durumun ürünü: toplumsal sarsıntılar. “Dizginleri boşaltılan insanın kurtlaştığına şahit oldular, anladılar ki, aşırı hürriyet anarşiye açılan bir kapı, anarşiye yani cangıl kanunlarına. Bedbinlikleri, acı tecrübelerin meyvesi.” (Meriç, 2005:199).

Onları takip eden, zihinlerini onların mayaladığı efkârla besleyenler sadece ait oldukları anlam dünyalarının mensupları değildi; dünyanın her yerinden her kültüründen insana ulaştı mesajları. Ölümsüzlüklerinin altında yatan bir sebep de bu. Tunuslu (İbni Haldun) olanı, ömrünü hep egemenlerle ilişki içerisinde geçirmiş, kâh gözde olmuştu kâh köle. Ancak hayata gözlerini yumduğunda ardında bıraktığı devasa miras sadece politik iktidarla olan ilişkisi ve yeryüzünün birçok beldesinin tozu değildi, bıraktığı asıl hazine insanlık *Tarihi* için, *Sosyolojisi*, *Antropolojisi*, *Ekonomi-politiki* hâsılı kelam *Sosyal Bilimler* için bir *Mukaddime* idi. İngilizli (Thomas Hobbes) olan da benzer bir kişisel menkıbeye sahipti, kâh sürgün hayatı yaşar kâh mürebbilik yaptığı insanlar kral olur; o da ardında ölümsüz eserler bırakarak gider, özellikle siyaset felsefesine dair yazdığı *Levathan* dönemi için bir şaheser ve putkırıdır.

Bu tez boyunca iki düşünürün siyaset felsefesine dair düşünceleri ‘Devlet’ bağlamında incelendi. Bu bölümde de devletle ilgili olmak üzere *İnsan fıtrâtı-İnsan Doğası*, *Asabiyet-Toplumsal Sözleşme* ve *Devletin Gücü/Ömrü*, *Zayıflama Nedenleri* başlıkları altında görüşlerinin karşılaştırmalı değerlendirmesi yapılacaktır. Toplumsal kaos ortamında eserlerine şekil veren ruhun, aynı zamanda eserlerinin tarihsel veçhesini de oluşturduğu incelenecektir. Yani diğer bir deyişle, her iki düşünürün de iddiaları olan devletin doğasına ait evrensel/temel kuralları ortaya çıkarma meselesinin ne kadar tarihle kayıt altında olduğuna değinilecektir. Bununla beraber yine de söylenmelidir ki iki düşünürün karşılaştırmalı incelenmesi, sadece iki kitabın karşılaştırılması değil, iki farklı kültürün, iki farklı anlam dünyasının karşılaştırılması anlamını içkindir.

İbni Haldun, Sâti el-Husri’nin de dediği gibi sosyolojinin kurucusu olmak -veya daha iyi bir ifadeyle, sosyolojinin ilk yazarı olmak- gibi bir payeye sahiptir (Husri, 1991: 223). Onun *Mukaddime*’de izlediği metot daha çok sosyolojik veriler üzerinden bir analiz yapma ve bu analizin de katkısıyla genel toplumsal yasaları çıkarmaktır. O, sıfırdan işe başlayarak inşaî bir metot izlemenin aksine, gözlem ve tecrübeye dayalı toplumsal bilgileri ve tarihsel gerçeklikleri akıl süzgecinden geçirdikten sonra teorik alt yapısını inşa ettiği düşüncelerini ifade eder (Canatan 2011:10-18). Bunu yaparken yer yer yeni kavramlar ortaya atarken genel olarak bilinen kavramların bilinen anlamları üzerinden akıl yürütme sürecini gerçekleştirir. Bazen de bilinen bir kavramı yeni bir içerikle inşa eder. *Umran* İlmi kavramsallaştırması toplumsal ilişkileri anlamlandırmada bu bağlamda yeni bir kavramdır. *Asabiyet* kavramı ise içerik anlamına müdahale edilmiş, kapsamı çok daha fazla genişletilerek insan davranışlarının çözümünde kilit rol oynamıştır.

Thomas Hobbes ise daha kökensel bir meşguliyet göstererek, felsefi bir yaklaşımı belirlemiştir. Zaten bunu birçok yerde dile getirerek (Ağaoğulları, 2009:166) bununla övünmüştür. Hobbes, düşüncesini tamamıyla somut şeylerle ilgili kılarak bilimlerin birliğinin ancak nesnelerden hareketle kurulacağını söylemekte, bilimlerin birliğini nesnelerin birliğinden üstün tutmaktadır (Durkheim, 2012:28). O, öncelikle insanı tanımlamakla, insanın içsel karar mekanizmalarını ve orada işleyen süreçleri rasyonel bir biçimde açıklamakla işe başlamış ve devleti en küçük yapıbirimine kadar inceleyerek mikro düzeyden makro düzeye doğru rasyonel bir serüveni inşa etmiştir. İşe insanla başlamasının nedenini, insanı felsefi olarak anladığında yapay insan olan

devleti de anlayacağı izahıyla yapmaktadır. Doğa durumunda insanlar arasındaki kaotik atmosferin insanlar arasında barışın sağlandığında bu sefer makro düzeyde devletlerarasında olacağı örneğini vererek asıl insanla yapay insan (devlet) arasındaki benzerliği de ortaya koymuştur.

Bu bağlamda yapılan karşılaştırmalarda bu farklılığın yani İbni Haldun'un sosyolojik tahlilleri ve inşası ile T. Hobbes'un felsefi tahlilleri ve inşasının bu gözle okunması gerekmektedir.

4.1. İnsan Fıtrati-İnsan Doğası

İbni Haldun, bedavette medeni bir sosyal yaşam ve örgütlenme olmadığı için insan ilişkilerinin daha sert ve kaba olduğunu söylemektedir. Kentlileşme/mukimleşme ile bedeviliğin zayıfladığını, kente ait sosyal ilişkiler ağının, kaba ve sert bedavet insanını yumuşattığını dile getirip bedeviliğe ait kabalığın, medeniliğin kibarlığından tarihsel olarak önce geldiğini bildirir. Onun için de kentlileşme yani medenilik, bedeviliğin gelişiminden doğan kaçınılmaz bir sonuç olarak karşımıza çıkar. Ancak insanın hayatı ekonomik geliriyle birebir ilişkili olduğu için, ekonomik gelirin artması neticesinde bolluk ve lüks ortaya çıkar ve insanlarda bir 'şehre yönelme arzusu' doğar. Bütün bedevi kabilelerin yaşadıkları süreç bu şekildedir. Kentli ise badiyeye gitmesini gerektirecek bir zorunluluk söz konusu olmadığı sürece ya da diğer kentlilerin yaşam standartlarının gerisinde kalmadığı sürece badiyeye gitmek istemez (MHK, C. I, 2004:161). Bu açıklamayla İbni Haldun toplumsal hayatın ve toplumsallığın kökeninin bedavet olduğunu; hadarilik yani kentlileşmenin ise mevzu bahis toplumsallığın gelişmiş bir uzantısı olduğunu söylemektedir.

Bundan çıkarılacak sonuç, İbni Haldun'un tarihsel olarak 'Devlet'in bedavetin ertesinde ortaya çıktığını, devleti kuran iradenin salt sosyal örgütlenme amacıyla değil -çünkü bedavette de bir sosyal örgütlenme söz konusudur- daha çok lüks ve konfora ait üretim-tüketim metalarının buna sebep olduğunu söylemesidir.

Oysa Hobbes için insan birey olarak kentte de kırdaki da her şey üzerinde hak sahibi olduğu için vahşi bir sosyalliğe sahiptir. Çünkü tutkularına gem vuracak, hem kendisini diğer insanlardan koruyacak hem de diğer insanları kendisinden koruyacak bir egemenin iradesi olmadığı sürece bunun böyle devam edeceğini belirtir. Bu

bağlamda Hobbes için devletin kentli olmakla hiçbir ilgisi yoktur, asıl önemli olan insanı insanın kurdu olma halinden kurtaracak bir mutlak yasa koyucu ve cezalandırıcının olmasıdır. Bunun nedeni de insanın sonu gelmek bilmez sahip olma arzusu, dizginlenemez tutkusu ve kötü doğasıdır. Çünkü Hobbes’a göre insan, doğası gereği kötüdür. Hatta her gerçek politik teorinin insanı kötü olarak kabul etmesinin gerektiğini söyleyen Carl Schmitt de bu görüştedir. Her ne kadar Leo Strauss, Hobbes’un insanı kötü kabul eden anlayışının moral bir değer içermediğini iddia etse de postmodern dönemde modern devletin müdafaasını yapan Schmitt, bu yönde düşünmektedir (Bezci, 2006:119-120). Çünkü insanın kötülüğü onu dinamik kılmaktadır. Bu politik olan için olmazsa olmaz bir gerekliliğe işaret eder.

Geleceği düşünerek bireysel isteklerini güvence altına almaya çalışan bu insan, yalnızca kendi iyiliğini istediği için bencildir. Çabalarının hedefinde sadece arzuladıklarını gerçekleştirmek ve güvence altına alabilmek için daha fazla güce sahip olmak vardır. İnsanın doğasından kaynaklandığı için bu değişmezdir ve bundan dolayı Hobbes’a göre, insan insanın kurdudur. Birbirinin kurdu olan insanın doğası, herkesin herkesle savaşına yol açar.

Ancak İbni Haldun için durum bundan çok farklıdır. Zira o insanı fitraten temiz kabul etmekte ve onun (Hobbes’un iddia ettiğinin aksine) ontolojik olarak kötü olduğunu söylememektedir. İnsanın iyiye ve doğruya olan yatkınlığı bedavette daha fazla iken hadarette bu yerini bencillığe ve zorbalığa bırakmaktadır. İnsandaki iyiliğe olan bu yatkınlık süreci onun kentlileşmesiyle –hadari olmasıyla- ters orantılı işlemektedir. Hatta Hobbes’un tanımladığı ancak devletin kurulmasının ardından medeni olabiliyorken – o da ancak mutlak bir egemene boyun eğdikten sonra-, İbni Haldun’da bu süreç tam tersine işlemektedir. Çünkü devletin mekanı olan hadarette insan fıtratı bozulmakta ve devletle birlikte insan lüks ve konformizm nedeniyle kötüleşmektedir. İbni Haldun’un geliştirdiği toplumsallık ilmi ya da onun kavramsallaştırmasıyla söylenecek olursa ‘Umran İlmi’ böyle söylemektedir. Diğer bir deyişle İbni Haldun’a göre insan bedavette (kır hayatında) tabiatına/doğasına daha yakinken kentlileşme/hadarileşme bunu yapıbozumuna uğratmaktadır.

İbni Haldun’un okuduğu/anladığı dünya, içinden geldiği gelenek itibarıyla İslam’a ait bir anlam dünyasıdır. Fıtratı temiz olarak gören İbni Haldun, insan tekini temiz görmekte, iyiliğe ve doğruluğa daha yakın olduğuna inanmaktadır. Bu

iyiliğin/doğruluğun yani fitratın lükse, konfora, refaha alışmasıyla beraber köreldiğini, diğer bir deyişle ontolojik olarak temiz olan insanın böylece kendine yabancılaştığını söylemektedir. Yani Hobbes'un aksine İbni Haldun'da insan doğa haline devletin neticesinde gelir. Bu her ne kadar devletin zayıflama dönemine tekabül etse de insanı kötüleştiren nihayetinde devlet aygıtının kurumsal örgütlenmesi ve bu örgütlenmenin insan üzerindeki derin değişimi sağlamasıdır.

Ayrıca Hobbes için insanın ontolojik olarak kötü/kirli olmasının Hristiyan teolojideki ilk günah doktrinine olan benzerliği de dikkatlerden kaçmamalıdır. Zira yeryüzüne kirli, günahkâr ve kötü olarak gelen insan ancak dini otorite olan kilisenin vaftiziyle temizlenmektedir. Farklı bir analogiyi Hobbes'ta da görmek mümkün. O da doğası gereği kötü olan insanın mutlak iktidara sahip olan devlet boyun eğdiğinde kötülüğünden emin olunacağını söylemekte, bir anlamda insanın kötü halinin yegâne kurtuluşunu başka bir kurumda aramaktadır. Hristiyan teolojide bu kurum kilise iken Hobbes için bu kurum devlettir.

Hobbes için devlet (mutlak otorite) terbiye edici iken, İbni Haldun için ifsat edicidir. Çünkü Bedavette cesur, gözü pek ve yardımsever olan insan, kentlileştiğinde korkak ve bencil olmaktadır. İnsan doğası gereği korkak değildir, kentli insanın zayıf ve yetersiz olmasının nedeni lüks ve konformist hayatın kuşatıcılığında yaşaması ve bu hayatın getirdiği sosyal, siyasi ve askeri ilişkiler ağında davranış kalıplarının şekillenmesindendir (MHK, C. I, 2004:166-168). Yoksa İbni Haldun'a göre insan, doğası gereği cesaret, alçak gönüllülük, yardımseverlik vb. duygulara sahiptir ve bu duygular kentte yapıbozumuna uğramıştır. *Leviathan*'daki iktidarın sorgulanamazlığı insanı kendine yabancılaştırmakta, haksızlığa, zulme karşı edilgen bir hale getirmektedir. İnsanların kendi güvenliklerini korumak amacıyla meşruiyet verdikleri *Leviathan*, onları zorbaların elinden alıp tek zorbanın eline bırakmaktadır denebilir. Bunu M. Foucault'nun iktidar-özne çözümlemeleriyle de anlamlandırmak mümkündür. Çünkü iktidar biyo-politikayla güvenlik adına tüm 'citizen'leri denetim altında tutmakta, buna rağmen insanlar başkaldırmaya hevesli gözükmemektedirler (Foucault, 2005:106-120). Modern insanın metropollerde güçsüzleşmesi ya da iktidarın gözünün her an her yerde olduğu bilgisinin verdiği korku gibi. Bu, İbni Haldun'un iktidarın –yaptırım gücü çok kuvvetli olan hukuki sistemlerin- yasalara zorla boyun eğdirdiği insanların doğalarının bozulup, böyle zorba iktidarlara karşı

çıkımlarının imkânsızlaştığı tezini hatırlatmaktadır (MHK, C. I, 2004:167). Yani yapılan denetimi kanıksama, içselleştirme söz konusudur. Ancak İbni Haldun burada bir istisna öne sürmektedir: eğer toplumun tüm bileşenleri hukuku içselleştirirse, bunun insanları korkak yapması bir yana, bilakis toplumsal birlikteliği daha da güçlendirir. Eş deyişle, ideolojik ve moral türdeşlik sağladığı için böyle bir şey faydalıdır ve devleti güçlendirir (İbni Haldun, 2009:10-11).

Kent yaşamının olumsuzlanması İbni Haldun için merkezi bir yer olmasının yanında geri döndürülemez bir süreci de işaret eder. Hem ahlaki davranış kalıplarında hem üretim-tüketim ilişkisinde hem de eğitimde zamanla kent hayatı zayıflamaya başlayacak ve sonunda kent hayatı bozulacaktır. İbni Haldun için bu durum adeta bir sosyal yasadır (Uygun, 2008:43).

Bir diğer farklı boyut da insanın doğasına yakın olduğu dönemle ilgilidir. İbni Haldun, insan doğasının bozulmadığı bedavet hayatında da bir hukuktan söz etmektedir. Tarihsel tecrübenin sözlü kültür aracılığıyla yeni nesillere aktarıldığı örf, devletin kanunu gibi herhangi bir yaptırım uygulayacak kadar bir güce/otoriteye sahip olmasa da badiye hayatında toplumsal hayatı düzenler. İnsanları diğerlerine zulmetmekten engelleyen toplumsal/tarihsel tecrübe yani örf, kendini örfü bilen, güngörmüş, tecrübeli yaşlılarda görünür kılar. Oysa Hobbes için insanın doğa durumunda bahsedilecek tek yasa herkesin her şey üzerindeki hakkı veren yasadır. Bu yasanın yaptırımı hak iddia edenin birebir gücüyle doğru orantılıdır. Eğer güçlüyse hak onundur, eğer yeteri kadar güçlü değilse hak en güçlü olanındır.

Birkaç cümle ile toparlanacak olursa denmelidir ki İbni Haldun'da devletin kökeninde insan fitratı yataarken Hobbes'ta bu insan doğası ve doğa yasaları biçiminde tercüme edilir. Ancak her iki düşünürün de hem insan tanımları hem de insan doğası tanımları, yer yer benzerlikler arz etse de, birbirinden oldukça farklıdır. *Mukaddime* ile *Leviathan*'da bu köklü ayrım kendini izhar etmektedir.

4.2. Asabiyet Teorisi-Toplumsal Sözleşme

İbni Haldun için toplumun kökeninde ne olduğunun cevabını bulmak zordur. Çünkü onun için insanın tek başına, bireysel yaşaması söz konusu değildir. İnsanın zorunlu bir toplumsal varlık olduğu görüşünde Platon ve Aristo ile benzer düşünmektedir

(Uygun, 2008:9-11). Hatta görüşlerini onlara dayandırdığı da söylenebilir. Ancak Hobbes için aynı şeyi söyleyemeyiz. Öncelikle o felsefesini Aristotelianizm karşılığında kurmuştur (Kayapınar, 2010:52). Çünkü Hobbes Aristo'dan beri inanıldığı şekilde insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğuna inanmıyordu (Hampton, 1986:6).

İbni Haldun, insanların toplum öncesinde bireysel olarak yaşadıklarına ve bu bireyselliklerini iradeleriyle yaptıkları bir sözleşmeyle aşp toplumu inşa ettiklerine katılmamaktadır. İnsanın tabiatı gereği toplum içerisinde yaşadığını söyler. Hobbes ise diğer sözleşmecî filozoflar gibi insanların toplum öncesinde bireyler halinde yaşadıklarını, iradi kararlarıyla aralarında sözleşme yaparak toplumu oluşturduklarını söylemektedir.

İbni Haldun insanların karşılıklı yardımı düşünerek bir toplumsallık oluşturmakta olduğunu söylemekte, biraradallığın kurulmasında düşünmeyi/düşünceyi esas almaktadır. Biraradallığı karşılıklı bir bağımlılık süreci olarak tartışan İbni Haldun, buna verilebilecek en güzel örneğin insanın temel gereksinimi olan 'beslenme ihtiyacı' olduğunu söylemektedir. İnsanın tanrı tarafından yaşamını sürdürebilmesi için beslenme ihtiyacıyla birlikte yaratıldığını dile getiren İbni Haldun, aynı zamanda beslenme ihtiyacını karşılama yollarının da tanrı tarafından verildiğini dile getirmektedir. İnsan ihtiyaçlarını giderme yollarını tam da toplumsallığını inşa ettiği şeyle, düşünceyle bulmaktadır. Ve mezkûr düşünme yetisi ya da ihtiyaç giderme gücü insanın yaratılışından itibaren onunla beraberdir. Diğer bir deyişle insanın toplumsallığı onun varoluşsal bir zorunluluğudur. İnşa edilen bu toplumsallık İbni Haldun'da 'Umran' kavramıyla kavramsallaştırılır. Kent hayatının uzağında, bedavette ortaya çıkan *Bedevî Umran* ile kentin içinde, bizatihi kente ait olan hadarette ortaya çıkan *Hadari Umran* ve bunların her ikisini de kapsayan, kökeninde 'Asabiyet'in iç dinamiğini oluşturduğu yapı, İbni Haldun için *Devlet*'e giden yolda herkesin uğrağıdır. Ancak insanın toplumsallığını inşasında herhangi bir irade gerekmezken, *Asabiyet*'le devleti inşasında insan iradesi birinci muharrik kuvvettir. Ve devlete giden yolda asabiyetin oynadığı rol determinist bir seyir izler. Önce bedavette *Umran* inşa edilir, bu *Umran* yeterince güçlü bir *Asabiyet*'e sahipse kente yönelir ve *Hadari Umran*'a dâhil olup, oradaki en güçlü *Asabiyet*'e boyun eğdirerek devlete sahip olur. Ancak zamanla kente ait sosyal ilişkiler ağı ve üretim-tüketim

ilişkileri ve biçimleri *Asabiyet*'i yozlaştırarak güçten düşürür. Bu durum, daha güçlü bir asabiyete sahip insanların saldırıp cari devleti yıkarak yerine kendi devletlerini kurana kadar devam eder.

İradî olarak inşa edilen *Asabiyet*'in nihai hedef olarak devleti görmesi ile Hobbes'un doğa durumundan kurtuluş için iradî olarak yapılan toplumsal sözleşmeyle devletin kurulması arasında bir benzerlik vardır. Merkezinde insan iradesi olan bu birliktelikler devlet için elzemdir. Çünkü kentte insanlar birbirlerine zulüm ettiklerinde bunu engelleyecek olan hukuki yaptırımlara sahip devletin varlığı, badiye *Asabiyet* 'lerini kente çekmektedir. Badiyede yaşayan aynı *Asabiyet* 'e mensup insanlar, Hobbes'un doğa durumu kabulüne benzer bir tetik halinde yaşarlar. Yani her an gelebilecek bir saldırıya karşı hazırlıklı olarak hayatlarını sürdürmek zorundadırlar. Ancak burada *Asabiyet* 'le toplumsal sözleşme öncesinin durumu olan doğa durumu arasında temel bir fark vardır: Badiyede de olsa *Asabiyet* mensupları hep bir toplumsallık hali arz ederler. Hiçbir zaman bireysel çıkarları ön planda olmadığı gibi, hayatlarını da birey olarak yaşayamazlar.

İbni Haldun için ontolojik olarak insanın hayvanlardan ayrılma noktası, onun düşüncesini kullanmasıdır. Düşünceyi kullanma pratiği olarak verdiği örneklerde İbni Haldun, ilim ve sanat (ya da üretim) alanındaki faaliyetleri öne çıkarmaktadır. Zira bu faaliyetler insanı hayvanlardan ayırmakta ve onu diğer varlıklardan üstün, canlıların en değerlisi kılmakta olan düşünme yetisinin bir neticesidir. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran sadece bu değil, aynı zamanda toplumsal biraradallığını sürdürmesine imkân veren, bir toplumsal düzene ve bu düzenin varlığını koruyacak, sözünü dinletecek bir yöneticiye/hükümdara olan ihtiyacı da onu diğer hayvanlardan ayırır. İnsanlar dışındaki bazı canlılarda, örneğin arı, karınca, termit, çekirge vb. canlılarda, koloninin ya da komünün bir lidere sahip olması söz konusudur; fakat bu insanlardaki gibi düşünme eyleminin sonucunda verilmiş bir kararla ya da rasyonel hesaplarla, düşünsel bir sürecin ardından vardıkları bir netice olarak değil, ilhama ya da içgüdüye dayalı bir davranış biçimidir. İbni Haldun'a göre devlet insanların birbirlerine karşı olan kötülüklerini engellemek için var oluyorsa da insanların bunun için aralarında yaptıkları bir sözleşmeyle ortaya çıkmaz. Süreç çok basittir: insan toplulukları bir araya gelip birbirlerine saldırdıklarında daha güçlü olanlar galip gelip diğerlerini boyundurukları altına almaktadır. Aynı zamanda güçlü olmak yenen tarafa kendilerini

başkalarının saldırılarına karşı koruyacak, belli başlı çıkarlarını korumayı mümkün kılacak bir sistemin kurulmasının imkânını verecektir. Bu düzenin inşası neticesinde kaotik ortam ve saldırılar sona erecek, kargaşa yerini kurallı ve sistemli bir hayata bırakacaktır. İbni Haldun'un bu anlatısında Hobbes'un çok geniş bir biçimde yaptığı şey, siyasal iktidarın kökenine dair bir yaklaşım ya da yorum söz konusu değildir.

4.3. Devletin Gücü/Ömrü, Zayıflama Nedenleri

Bu bölümde yapılacak karşılaştırmada en büyük fark hiç kuşkusuz İbni Haldun'un devlete bir ömür biçip mutlak anlamda kesin bir sonu olduğunu söylemesidir. Daha önce de işlendiği gibi İbni Haldun, devleti incelerken organizmacı bir yaklaşım sergilemektedir. Bunun anlamı, nasıl ki her organizmanın bir ömrü söz konusu ise benzer şekilde devletlerin de ömürlerinin olduğudur. O meşhur aforizmayla söylenecek olursa 'Her devlet doğar, gelişir, yaşlanır ve ölür/çöker.' Devlete ömür biçerken belirlediği beş safha sonrasında ancak devletin yıkılıp, -organizmacı retorikle söylenecek olursa- ölüp yerine başka bir devletin kurulduğunu söylemektedir. Devletin ömrü, kemale ermiş üç nesil insanın ortalama hayatı olan yüz yirmi yıldır (MSU C. I, 2011:392). İbni Haldun bu hesabı her insanın kırk yaşında kemale ermesini baz alarak yapmaktadır. Yoksa her insanın ortalama kırk yıl yaşadığı gibi bir varsayımı yoktur.

Oysa Hobbes insanın yapay ürünü olan devletin, insanlar gibi her zaman ölümlü olmasının bir kural olmadığını söylemektedir. Tüm yönetim biçimlerinin görünür egemeni ölümlü olduğu için, yani kralların ölmesi gibi, meclisleri oluşturan insanlar da günün birinde öldüğünden, insanlar arasında onları doğa durumundan kurtarmak için nasıl ki yapay insanı -*Leviathan*'ı- oluşturmak için düzenlemeler yapılmışsa, devletin sonsuz bir hayata sahip olabilmesi için de düzenlemeler yapılabilir (Hobbes, 2011:151-154). Hobbes'un devletin sonsuz hayata sahip olabileceğine inanmasının altında yatan sebep, onun siyaset felsefesi yapıyor olmasıdır. Hobbes'un iddialarının tarihte vuku bulmamış olması gelecekte de vuku bulmayacağı anlamına gelmemektedir.

İbni Haldun ile Hobbes'un ayrıldığı diğer bir temel nokta da egemenin hukuka/yasalara tabi olup olmaması meselesidir. İbni Haldun için devletin insanların zulmünden emin olmak için kurulduğu dile getirilmişti. Ancak İbni Haldun bu konuyu

işlediği pasajda şu eklemeyi de yapar: “Onları [insanları, E.K.] birbirlerine zulmetmekten devletin gücü ve otoritesi alıkoyar. Tabii eğer bizzat yönetimin kendisi zalim değilse.” (MHK, C.I, 2004:169). Eş deyişle İbni Haldun devletin yaptığı bazı eylemlerin zulüm olabileceğini söylemektedir. Tartışmanın bu kısmında Müslümanların devlet yönetiminden ne anladıklarının açıklığa kavuşturulması, İbni Haldun’u daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Müslümanlar devletin ontolojik olarak tanrı kökenli olduğuna, egemenliğin de tanrı tarafından egemene bahşedildiğine inanmazlar. Çoğunluk bunu yanlış bir şekilde bilse de asıl olan budur.¹⁴ İbni Teymiye’nin sık sık tekrarladığı özdeyişi, İbni Haldun da kabul etmektedir: *bir devlet kâfir (yani onu kuranlar ve yönetenler gayri müslim) de olsa adaletle yönetiliyorsa ayakta kalır; bir devlet Müslüman (yani onu kuranlar ve yönetenler Müslüman) da olsa adaletten uzaksa ayakta kalamaz, yıkılır*. Bu minvalde İbni Haldun egemenin de tabi olduğu bir hukukun olduğunu söylemekte, ancak onu fazla ayrıntılı bir şekilde açmamaktadır. Kanımızca egemenin tabi olduğu hukuk, insanların mal emniyetini, can emniyetini, ırz/onur emniyetini, mülk emniyetini korumaya dönük olan doğal hukuktur. Yani *Mukaddime*’de iktidarın egemenliğinin mutlaklığı *Leviathan*’daki gibi sorgulanamaz değildir. Hatta mülkiyet bağlamında düşünüldüğünde, *Mukaddime*, *Leviathan*’ın aksine mülkiyet hakkını çok fazla geniş tutmaktadır. İbni Haldun devletin uyruklarının mülkiyetine yönelik eylemlerinin hangi durumlarda zalim olduğunu şu şekilde sıralamaktadır: a- Devletin uyruklarının malını haksız olarak elinden alması, b- Devletin uyruklarının malını rayiç bedelinin altında satın alması, c- Devletin kamu malını zorla pahalıya satması, d- Devletin haksız vergi toplaması, e- Devletin işçinin ücretini eksiltmesi, f- Devletin angarya yapması, g- Devletin kişilerden haksız isteklerde bulunması, h- Devletin kişilere, hukuka aykırı (şer’i kurallarca öngörülme) yükümlülükler getirmesi (Uygun, 2008:55-56). Fakat bunların hepsi Hobbes için egemenin hakları arasındadır. Meşruiyetin kendisi egemenin yaptığı şey olduğu için Hobbes’ta egemenin yasalara tabi olması, kendisini yine kendisine karşı sorumlu kılması demek olduğu için mantık dışıdır. Devletin gücünü zayıflatan temel sebeplerden biridir de.

¹⁴ Daha geniş bir tartışma için lütfen bkz. **El-Maverdî**, *Ahkâmu’s-Sultaniyye*, Bedir yay; Ayrıca **İbni Teymiyye**, *es-Siyasetu’s-Şeria* (ya da *Siyaset*), Dergâh yay.

Mukaddime ve *Leviathan*'daki diğerk bir benzerlik de uyrukların başka egemenlerin halklarına öykünmesinin devleti zayıflattığı görüşüdür. İbni Haldun insanın çocukluktan beri kendinden daha güçlü olduğuna inandığı kimseleri taklide yöneldiğini belirterek okul ve evdeki durumu buna örnek olarak sunar. Çocuk evin en üstün ve eksiksiz olanı olduğu için evde babasını, okulda da öğretmeni en yetenekli ve üstün, bilgili olduğu için öğretmenini taklit eder. Çünkü insanlar her zaman kendisinde bir üstünlük, yetkinlik gördükleri insanları taklit etmeye meyilli oldukları için onlara öykünür, onlara benzemeye çalışırlar. Benzer durum milletler için de söz konusudur. Mağlup olan, güçsüz olan milletler kendilerini mağlup eden ya da kendilerinden daha güçlü olan milletleri taklide yönelmektedir. Çünkü düşmanlarını güçlü kılanın kendilerini de güçlü kılacağına inanmaktadırlar (MSU, C.I, 2011:361).

Zayıf toplumun güçlüyü taklit etmesi, zamanla güçlünün kültürel hegemonyasında yok olması anlamına gelmektedir. Çünkü savaşta yenen taraf yenilen tarafın hayat tarzını her zaman küçük görür ve kendi hayat tarzını onlara dayatarak onları kendileştirir. Bu yaklaşımın benzerini *Leviathan*'da Hobbes da göstermektedir. Devleti zayıflatan sebeplerden biri de uyrukların komşu ülkelere ve onların yönetim biçimlerine özenmeleridir. Onlar bunu yaparlarken ya da komşularının ihtişamlı geçmişlerini ve şimdiki müreffeh durumlarını incelerken, hep tek yanlı bir okuma yapmaktadırlar. Zira komşularının geçmişte ne kanlı iç savaşlardan geçtiğini bilmemekte, sadece şu anla ilgilenmektedirler (Hobbes, 2011:243-245). Güçlü olan egemenin yani iktidarın güçsüz olanları kendi hayat tarzında eriterek kendine benzetmesi ile Gramsci'nin 'hegemonya' kavramı arasında ilginç bir bağ söz konusudur. Devletin toplumu ideolojik aygıtlarıyla dönüştürdüğünü söyleyen Gramsci, devletin hegemonyası vasıtasıyla istediği hayat tarzını topluma içselleştirdiğini söylemektedir (Vergin, 2012:88). Gramsci'de devletin yaptığını, Hobbes ve İbni Haldun'da başka devletler yapmaktadır.

5. SONUÇ

Devletin tarihinin, insanın tarihinden kopuk olmamasının yanında bir başka özelliği de insan yapısı olduğudur. Toplumsal olmayı, varlığı için zorunlu bir süreç olarak gören insan, tarih boyunca bu toplumsallığını beraberinde getirmiş, değişen hayat şartları ve standartları beraberinde devlet algısını da değiştirmiştir. Siyaset bu bağlamda, insanların kendi hayatlarını tanzim ve düzene sokma sanatı olmaktadır. Diğer bir deyişle, siyaset insanların kendi elleriyle yarattıkları devletin çekip çevrilmesi, toplumsal birlikteliğin belirli kurallar çerçevesinde düzenlenmesidir.

Her ne kadar insan yeryüzündeki macerası boyunca toplumsallığını beraberinde getiriyorsa da, farklı zamanlarda ve mekânlarda bu toplumsallığın gerçekleşme biçimi değişiklik göstermektedir. Topluma can veren kültürel ilişkilerin, sosyal ilişkiler ağının farklı tezahürleri, devletlerin de farklı tezahür etmelerine neden olmuştur. Kimi yer ve zamanda devlet kutsanıp aşkın bir varlığa büründürülürken kimi yer ve zamanda da her hangi bir toplumsal kurum olarak görülmüş, hayata müdahalesi ne kadar azsa o kadar meşruiyet bulmuştur.

Mukaddime'nin ve *Leviathan*'ın (bir anlamda İbni Haldun ile Thomas Hobbes'un) devlet anlayışlarının incelendiği ve karşılaştırmalı olarak değerlendirildiği bu tez boyunca yapılmaya çalışılan da buydu: Devlet aygıtının tarihsel tecrübesinin verilmesi ve farklı kültür dünyalarındaki farklı tezahürlerinin benzer-farklı noktalar üzerinden değerlendirilmesinin yapılması. Bu değerlendirmeler neticesinde de her iki düşünürün devlet anlayışlarının tarihsel olduğunun belirlenmesi... Bununla ilişkili olarak şu söylenmelidir ki İbni Haldun ile Thomas Hobbes iki farklı dünyanın insanlarıdır. Ortak noktaları yok mudur peki? Tabii ki vardır, ancak devleti anlamaya dönük çabalarında yaptıkları ön kabuller ve bu kabullerin anlama faaliyeti üzerindeki etkileri düşünsel mecralarını farklı kılmaktadır.

İbni Haldun için her şeyden önce insan, toplumsal bir varlıktır. Bu kabulünü kendinden önce gelen hikmet ehline ve filozoflara dayandıran düşünür, ontolojik olarak insanın

hayvanlardan ayrılma noktası olarak da onun düşüncesini kullanmasını gösterir. Düşünceyi kullanma pratiği olarak verdiği örneklerde İbni Haldun, ilim ve sanat (ya da üretim) alanındaki faaliyetleri öne çıkarmaktadır. Zira bu faaliyetler insanı hayvanlardan ayırmakta ve onu diğer varlıklardan üstün, mahlûkatın en yüce değerlisi kılmakta olan düşünme yetisinin bir neticesidir. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran sadece bu değil, aynı zamanda toplumsal biraradalığını sürdürmesine imkân veren, bir toplumsal düzene ve bu düzenin varlığını koruyacak, sözünü dinletecek bir yöneticiye/hükümdara olan ihtiyacı da onu diğer hayvanlardan ayırır. İnsan, hayvanlardan farklı olarak rasyonel nedenlerden ötürü verili bir toplumsallığa sahiptir. Bu toplumsallık aynı zamanda kısmî bir inşayı da içkindir.

İnşa edilen bu toplumsallık İbni Haldun'da 'Umran' mefhumuyla kavramsallaştırılır. Bedavette ortaya çıkan *Bedevî Umran* ile hadarette ortaya çıkan *Hadarî Umran* ve bunların her ikisini de kapsayan, 'Asabiyet' nihai hedefi olarak *Devleti* koymaktadır. Kırdaki hayat ve kabile tarzı örgütlenme olan bedevilikten, kentleşme şeklinde görünür olan medeniliğe kadar çizdiği toplumsal değişim/dönüşüm/gelişim çizgisinde İbni Haldun, hep insanı ve insan eylemlerini merkeze almaktadır. Ona göre insan, doğası gereği temizdir, ancak bu temiz doğası kentlileşmeyle yani güçlü bir devlet yönetiminin olduğu yerde pratiğe döktüğü hayatta uzun vadede yapıbozumuna uğramaktadır. Çünkü hadarîleştiğinde yani kentlileştiğinde, konformizmin doğurduğu, haz odaklı kötü alışkanlıklar nedeniyle doğasından uzaklaşmakta ve kötülüğe yaklaşmaktadır. Kırdan yaşarken doğası bozulmadığı için iyiliğe daha yakındır.

Umran'ın konusu insan hayatının, insanın toplumsallığının gelişimi ve geçirdiği evrimlerdir. Yani *Umran*, kırdaki basit bir hayattan kentteki komplike sosyal ilişkiler ağına nasıl geçildiği, bu sürece etki eden etkenlerin nasıl ortaya çıktığı, sürecin nihayetinin nasıl olduğu gibi sorulara yanıt aramanın çabasıdır. Toplumsal bir varlık olan insan, toplumsallığını da beraberinde götürdüğü için yaşadığı her yerde *Umran*'ı inşa etmektedir. Bundan ötürü *Umran*'ın gelişmişliği nispetinde kentlilikte (hadarîlikte) de ilerleme görülür. İbni Haldun'a göre hadaret (medenilik, kentlilik), *Umran*'a bağlı olarak değişiklik gösterir; *Umran* ne kadar çoksa hadaret de o kadar ilerlemiş olur.

Umran ilmiyle, İbni Haldun'un amacı toplumların nasıl yönetilmesi gerektiğini göstermek değil, medeniyet ve devletin kuruluş ve yıkılış sürecinin değişmez doğasını

ve ortak temel dinamiklerini ortaya çıkarmaktır. Çünkü İbni Haldun, metodu gereği sosyolojik olarak inceleme yapmakta, inşai olmaktan ziyade ahbari (haber/bilgi veren) bir metot izlemektedir. Ancak düşünür, bir devletin doğal ömrünün nasıl uzayabileceği ve adil bir yönetimin hangi özellikler taşıması gerektiği gibi normatif nitelik taşıyan konularda da fikir beyan etmiştir.

Bedavette (şehir dışındaki hayatta) ortaya çıkan insan hayatı, basit ve sadedir. Bu durumda yaşayan insanların bir araya gelip yardımlaşması kendilerini hayatta tutmaya yetecek temel ihtiyaçlarını karşılamak içindir. Bu insan topluluklarından kimisi ziraat ve ekinle, kimisi de ürünlerinden faydalanmak için koyun, sığır, keçi, arı ve ipek böceği gibi hayvancılıkla meşgul olurlar. Ancak insanın yaşamında ekonomik bir rahatlık oluşup, bolluk ve lüks ortaya çıktığında, o zamandan sonra içinde kentte yaşamaya yönelik bir arzu doğar. Kent dışında yaşayan tüm insanların yaşadığı sürecin böyle olduğunu söyleyen İbni Haldun, kentlilerin ise badiyeye gitmesini gerektirecek bir mecburiyet durumu söz konusu olmadıkça veya şehir halkının yaşadığı gibi yaşamaktan aciz kalmadıkça (yoksullaşmadıkça) badiyeye gitmek istemediğini söyler. Yani rahatlıkla denebilir ki toplumsal hayatın ve toplumsallığın kökeni bedavettir; hadarilik yani kentlileşme de mezkûr toplumsallığın gelişmiş bir uzantısıdır. Tarihsel olarak ‘Devlet’, bedavetin ertesinde ortaya çıkar. Devletin kurulması ise bedavette de bir sosyal örgütlenme söz konusu olduğu için salt sosyal örgütlenme amacıyla değil daha çok lüks ve konfora ait üretim-tüketim metalarının ait olduğu hayat tarzı ve güvenlik durumu nedeniyle olmaktadır.

Bedavet insanını devlete ulaştıran şey, onların toplumsal birliklerini sağlayan *Asabiyet*’tir. Toplumsal ve sosyo-politik değişimin İbni Haldun’da açıklandığı temel kavram budur. Bütün değişimlerin iç dinamiği, muharrik kuvveti *Asabiyet*’e bağlanır. Bu kavramın ihtiva ettiği sosyal gerçeklik, aynı zamanda *devletin* de var olmasını mümkün kılan yegâne birlikteliktir. Arapçada, birbirlerine baba tarafından gelmelerinden dolayı akrabalık/kan bağılılığı ile bağlı kişilerden müteşekkil bir gruba ya da topluluğu ifade etmek için kullanılan *Asabiyet*, İbni Haldun’da aynı zamanda semantik bir müdahaleye uğrayarak, kan bağıını da aşar. İdeolojik birliktelik denebilecek bir boyuta taşınır. *Asabiyet*’in temel gayesi, mutlak hedefi, doğası gereği devlete ulaşmak ve ona hükmetmektir. Bu da *Hadari Umran*’da gerçekleşebilecek bir olgudur. Çünkü İbni Haldun mutlak *Umran*’ın şartı olarak egemenlik ve devleti

görmektedir. Mülk, yani devlet, *Umran*’ın herhangi bir argümanı olmadığı gibi, onun maddesini oluşturan şeylerden biri de değildir. ‘Mülk, *Umran*’ın sûretidir.’ Filozofların dediği gibi sûret nasıl ki maddeyi birlik içinde tutan, onun çözülmesini engelleyen bir ilke ve maddenin formu ise, her türlü egemenlik ve mülk de insan toplumlarını bir arada tutan, onların çözülmesini engelleyen bir ana ilkedir. Bu ana ilkeye ancak *Asabiyet*’le ulaşılır.

Asabiyet’in nihai hedefinin devlet olması diğer taraftan son bulacağı noktayı da belirtir. Çünkü devlet *Asabiyet*’le kurulduktan sonra, zamanla kentli hayat tarzının üretim-tüketim biçimleri, sorunları algılayış ve çözüm yöntemleri, dünyadan beklentileri vb. noktalarda bedavetin sıkı sosyal dayanışma ağlarını zayıflatmakta ve insanların konformizme ve lüks düşkünlüklerini kamçulamaktadır. Bu da *Asabiyet* üzerinde bozucu bir etkiye neden olmaktadır. *Asabiyet*’in devleti kurmasının üzerinden ortalama yüz yirmi yıl geçtikten sonra devlet zayıflamaya ve çökmeye mahkûmdur. Çöküşü önlemeye dönük çabalar, çöküşü çözüm olamazlar, ancak çöküşün süresini geciktirebilirler sadece.

İbni Haldun’un tartıştığı bu konuların bazıları hala güncelliğini korurlarken bazıları ise tarihselleşerek geçmişe ait olarak kalmışlardır. Örneğin İbni Haldun’un devlete ömür biçerek yüz yirmi yıl gibi bir rakam vermesi günümüz için başlı başına bir tarihsel durumdur. Zira düşünürün yaşadığı çağ ve coğrafyaya ait olan toplumsal durumlardan çıkarım yoluyla teorize edilen bu konu, maalesef İbni Haldun’un dediği gibi devletin doğasına ait bir yasa değildir. Çünkü Osmanlı, Büyük Britanya vb. imparatorlukların asırlarca ayakta ve güçlü olarak kalmış olmaları bu teoriyi çözmektedir. Ayrıca tarım toplumu üzerinden inşa çalıştığı diğer bazı toplumsal yasalar da benzer şekilde tarihsel olma özelliğine sahiptir.

Diğer taraftan Thomas Hobbes, *Leviathan*’da kendi siyaset felsefesini inşa etmektedir. Onun yaptığı siyaset felsefesi ve yöntemini, daha önce batı dünyasında hiç kimse bu kadar derin ve ince eleyip sık dokuyan bütünsel bir tarzda yapmış değildir. Hobbes, siyaset kuramını irdeleyip açıklamaya en küçük yapıtaşlarından başlayarak, en büyük yapı olan devlete değin sürdürmüştür. Yaptığı şey sosyolojik olarak, toplumsal örgütlenmenin tarihsel bir analizini vermekten çok, felsefi kabulleriyle devlet aygıtını, kendisini oluşturan tüm unsurlarıyla beraber yeniden inşa etmek olmuştur. Devlet ya da sivil toplumda *olanın* değil *olması gerekenin* felsefesini yapmıştır. Bunun için işe

en baştan başlayarak, insanı tanımlayarak girişmekte, insanın tutkuları, duyguları, aklı, dili, düşüncesi ve iradesi, kısacası insanı diğer canlılardan ayırıp politik ve toplumsal yapan her ne özelliği varsa hepsiyle ilgilenmiştir.

Hobbes, bu bağlamda insanı öncelikle organizma olarak ele almakta, organizma benzerliğinden ötürü de hem insanda hem de hayvanda ortak olan iki tür hareket olduğunu varsaymaktadır. Mevzu bahis yaptığı hareketlerin/devinimlerin ilki, gayri ihtiyari yani iradeden bağımsız olan, doğum ile başlayan ve hayat boyunca devam eden, kalbin atması, kanın dolaşımı, nefes alıp verme, sindirim, beslenme ve boşaltım gibi hayatın sürmesi için zorunlu olan hayati hareketlerdir. Bu hareketin olması için insan muhayyilesine yani düşünmeye ve içsel bir karar olan iradeye gerek yoktur. Diğer hareket türü ise, iradi olarak karar verilip gerçekleştirilen, yürümek ve konuşmak, koşmak, dövüşmek, savaşmak, barışmak gibi öncelikle içsel bir hesaplamaıyla, toplama-çıkarmayla zihinsel olarak kurgulanan hareketlerdir. Hobbes'un iradi hareket ya da hayvansal hareket olarak adlandırdığı bu hareketlerin başlatıcısı olan ilk neden, kendi ifadesiyle ilk içsel başlangıcı, tahayyüldür. Çünkü yürümek, konuşmak, gitmek gibi hareketler, mekânını, zamanını ve yönünü belirleyen nereye, nasıl ve neyle gibi soruların yanıtlanmasından sonra başlayacak olan hareketler oldukları için bunun bir ön düşünceye gereksinimi vardır (Hobbes, 2011:48-49). Bu düşüncelerin kökenini de dış nesnelerin hareketlerinin duyu organlarımıza etkisi neticesinde oluşan duyular oluşturur. Yani algı ya da duyum, Hobbes için insanın dışsallığıyla, nesne veya öteki özne olması fark etmez, kurduğu ilişkinin başlangıcıdır.

Bu duyular/algılar, diğer bütün karmaşık duyuların üzerine bina edildiği, bunlar aracılığıyla türetildiği iki tür duyumdan kaynaklanır: *istek* ve *nefret*. Temel olarak basitçe düşünüldüğünde insan karşılaştığı dış nesneyi algıladıktan sonra ya ona istek duyar ya da ondan kaçınır veya nefret eder. Böylece tahayyül ya da diğer bir deyişle tutkular ve istekler şeklinde beliren duyular, iradi hareketin kapsamını oluşturur (Ağaoğulları 2009:185-6).

Hobbes'a göre dışsal hareket kaynaklarının yol açtığı birer iç tepki olan ve çaba diye tarif edilen küçük hareket başlangıçları, nesneye dönük olduğunda istek, arzu veya çaba, bir şeyden kaçınmak biçiminde olduğunda ise nefret veya kaçınma biçiminde anlaşılır. Bundan dolayı istenen ve arzu edilen nesneye ulaşılması haz duygusunu ortaya çıkarırken, kendinden kaçınılan ve nefret edilen şeye maruz kalınması da acıyı

yaratır. Bu bağlamda insanın temel içgüdüğü kendini koruma olduğu için, insan yaşamının korunması ve sürdürülmesi iyiyi temsil ederken, ölüm ise en kötü şey, insan için maruz kalınması en acı olan duygudur. Bundan ötürü insan yaptığı eylemlerde, hesaplarında her zaman ölümden kaçınmaya dönük kararlar almaktadır.

Ölümden kaçma çabasının muharriki *güç*tür. Böylece güç, bizatihi kendisi güç olduğu için değil, geleceğin güvence altına alınması için istenir. Bu istek tüm insanlarda söz konusu olduğundan geleceğe bağımlı olarak gücü kaybetmeye dönük bir korku atmosferi hâkimdir. İnsan hep gelecek için mücadele eder. Geleceğini düşünmek yani hesap etmek, onun için çaba sarf etmek insanı hayvandan ayıran temel özelliklerden biridir. Çünkü düşünmek, olguların bilgisini yani isimleri birbiriyle ilişkilendirerek gerçekleştiği için, geçmişi bilen insan gelecekte mutlu olmak için geleceği tasarlar, onun üzerinde düşünür, hesap yapar. Tabii ki bu hesabın tüm girdilerinde ölüm korkusu hep vardır.

Leviathan'da inşa edilmeye çalışılan siyaset felsefesinde devletin veya sivil toplumun ortaya çıkış nedeni, insanın yapısıyla doğrudan ilişkilidir. Bireysel isteklerini, geleceğini tasarlayarak güvence altına almaya çalışan bu insanın bencilliği, yalnızca kendi iyiliğini istemesi nedeniyledir. Çabalarının hedefinde sadece arzuladıklarını gerçekleştirmek ve güvence altına alabilmek için daha fazla güce sahip olmak vardır. İnsanın karakterinde olduğu için bu değişmezdir ve bu nedenden ötürü Hobbes'a göre, insan insanın kurdudur. Birbirinin kurdu olan insanın doğası, herkesin herkesle savaşına yol açar. Fakat bu halde yaşamak herkes için çekilmezdir.

Akıl, rasyonel hesaplarla insan için neyin iyi neyin kötü olduğuna karar veren insan yetisidir. Aklın konuşma ile, kopması gayri kabil olan bir ilişkisi vardır. Konuşmak sadece sesler çıkarmak değildir; çünkü benzer şekilde hayvanlar da çeşitli sesler çıkarabilirler. Ancak insanı hayvandan ayıran şey, konuşmayı dünyaya geldikten sonra iradi olarak yaratabilme istidadıdır. Hayvanların çıkardığı sesler içgüdüsel, tutkularının ve duygularının gayri ihtiyari dışı vurumuyken, insan için söz konusu olan, onun bu sesleri anlamlı olacak şekilde iradi olarak yaratabilmesidir. İnsanın yapay ve iradi olarak sözcükler yaratıp düşüncelerini anımsayarak geliştirmesi, onu hayvandan ayırmakta, insanın bilimsel faaliyette bulunabilmesine neden olmaktadır. Konuşmak için yürüttüğü bu faaliyet aynı zamanda akılla da girift bir ilişkiye sahiptir.

Bu akıl insana kendi varlığını ölümden koruyabilmek için ne yapması gerektiğini salık verir.

Merkezi bir egemenin, devlet otoritesinin zorunluluğunu ifade bağlamında toplumsal-siyasal örgütlenmelerini yapmamış insanlar kalabalığını inceleyerek başlayan Hobbes, bu hale ‘Doğa Durumu’ demek ve bu durum çerçevesinde devletin gerekliliğini göstermeye çalışmaktadır. İnsanın çıkarı gereği toplumsal olduğunu belirten Hobbes, herkesin boyun eğip itaat ettiği bir üst gücün/otoritenin olmadığı yerde, herkesin kendi çıkarı için mücadele edeceğini belirtir. Bu toplumsallıkta hayatta kalabilmek için en güçlü olmak yetmez, sürekli olarak en güçlü olmak gerekmektedir. Çünkü geçici bir güçlü olma hali nihayetinde kendinden daha güçlü ile karşılaştığında elindekini ve tabi hayatını kaybetmekle aynı anlama gelecektir. Doğa durumu denen bu halde, herkesin itaat ettiği ortak bir yasa olmadığı için hak ve adalet de yoktur. Herkesin herşeye hakkı olduğundan adalet göreceli bir mefhum olarak okunur. Böyle bir sosyal birliktelikte insan muğlak bir belirsizliğin içinde yüzmekte, her an şiddetle duyduğu bir ölüm korkusuyla yaşamakta; hayatı da yalnız, yoksul, vahşi ve kısa sürmektedir (Hobbes, 2011:101). Ancak akıl, insana bu halden kurtulmanın çaresini verebilir. Doğa yasası da denen aklın bulduğu bu çözüm şudur: insanın kendine yapılmasından hoşlanmadığı şeyi başkalarına yapmaması.

Toplum sözleşmesi tüm insanların kendi haklarından vazgeçerek, herkesin herşey üzerindeki hakkını üçüncü bir tarafa yani egemene devrederek doğa durumundan kurtulmasıdır. Böylece insanlar kendine yapılmasından hoşlanmadığı şeyi başkalarına yapmaktan geri duracaklarına dair kendi kendilerine egemen önünde söz vermekte, egemene mutlak iktidarı vererek kendi varlıklarını onda müşahhas kılmaktadırlar. Bundan sonra egemenin yaptığı herşey aslında toplumun yaptığı herşey anlamına gelir. Yasayı da engeli de egemen, yani toplum koyar. Egemen sözleşmeye taraf olmadığı için doğa yasaları dışında onu bağlayan herhangi bir yasa yoktur. O doğa yasaları da uyruklarının güvenliğini sürdürülebilir bir şekilde sağlamaktan başkası değildir. Böylece Hobbes’ta devlet insan doğasından kalkarak son noktasına varılacak şekilde inşa edilmiş olur.

Hobbes’un amacı geçmişi açıklamak değil, toplum kavramının hangi kavramların rasyonel hesaplanmasının neticesi olarak ortaya çıktığını bulmaktır (Durkheim, 2012:35). Ancak o bunu yaparken devletle ilgili tarihsel sürekliliğe yani ölümsüzlüğe

ait bazı kuralları bulunduğunu söylemektedir. Tam da bundan ötürü Hobbes'un tarihle olan ilişkisi ve devlet anlayışı bu tezde tartışıldı. Ancak aktüel politik-felsefi tartışmaların da gösterdiği gibi bu devlet anlayışı/kavrayışı tarihseldir. Zira Schmitt'in de dediği gibi tarihsel bağlamda mezhep savaşlarına son vererek kendini var eden 'Devlet'den bugün her türlü dünya görüşünü desteklemesi, onlara toleransta –pasif tolerans- bulunması ve destek vermesi istenmektedir (Bezci, 2006:161). Oysa devletten bunun beklenmesi, Hobbesyen manada devletin, yani egemenliğin parçalanması demektir.

Sonuç olarak başta da söylendiği gibi her iki düşünür devleti ve ortaya çıkış nedenlerini anlamaya, onun karakterini çözmeye ve hayatiyetinin nelere bağlı olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Bunu yaparken normatif bazı önermelerde bulunmaktan da geri durmamışlardır. *Mukaddime* ve *Leviathan* iki düşünürün devlet aygıtıyla ilgili görüşlerini yansıtanın yanında iki farklı kültür dünyasının devlete yüklediği anlamı da ortaya çıkarmaktadır. Her iki düşünürün devletle ve egemenle ilgili olarak hayli ortak tarafı söz konusu olmasına rağmen tamamen farklılık arz eden veçheleri de mevcuttur. Her iki düşünür de devlet ve toplumsallıkla ilgili yasaları bulma, ortaya çıkarma amacıyla yola çıktıkları için evrensel olduklarına inandıkları bazı toplum/devlet yasalarından bahsetmektedirler. Hobbes için mutlak otorite elzem iken İbn Haldun için bu toplumun ifsad olması demektir. Yine Hobbes'ta insanın toplumsallığı varoluşsal olarak zorunlu değil, çıkar merkezli oluyorken bu İbni Haldun'da varoluşsal bir zorunluluğa tekabül etmektedir. Ancak her ne kadar aradan geçen bunca zaman sonra bile bazı tespitlerinde haklılık payına sahip olsalar da, bu inşa ettikleri teorilerinin mutlak ve değişmez olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü bilge tarih, bize söylenen herşeyin az ya da çok tarihsel bir yüzü olduğunu bildirmektedir. Ve bu tarihsel yüz hangi disiplinde söz konusu ise o disiplinin evrensel yasalar koyma, ortaya çıkarma iddialarının tarihsellikten yani zaman-bağımlı ve mekân-bağımlı olmaktan kurtulamayacağı anlamına gelmektedir.

KAYNAKLAR:

- Ahmad, Zaid**, (2003), *The Epistemology of Ibn Khaldun*, RoutledgeCurzon, London and New York
- Akal, Cemal Bâli**, (1990), *Sivil Toplumun Tanrısı*, Afa Yay. İstanbul
- Aktay, Yasin**, (2001), 'Tarihbozumu ve Tarih Bilinci', *Tezkire Dergisi*, S. 20
- Aktürk, Şener**, (2006), 'Etnik Kategori Ve Milliyetçilik: Tek-Etnili, Çok-Etnili ve Gayri-Etnik Rejimler', *Doğu Batı*, S. 37
- Al-Araki, A.M.**, (May 2006), 'Glossary of Ibn Khaldun', Oslo University College, , http://home.hio.no/~araki/arabase/ibn/oldkh/araki_ibn_terminology.pdf son erişim 13.02.2013
- Ağaoğulları, M. A. ; Zabcı F. Ç. ; Ergün, R.** (2005) *Kral Devletten Ulus Devlete*, Ankara: İmge Kitabevi
- Ağaoğulları, M. Ali, Levent Köker.** (2009). *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*. Ankara: İmge Kitabevi
- Arnason, J.P. & Stauth, G.**, (2004), "Civilization and State Formation in the Islamic Context: Re-reading Ibn Khaldun", *Thesis Eleven*, 76/2
- Arslan, Abdurrahman**, (2010), *Nehri Geçerken*, Haz. Asım Öz, Beyan Yay., İstanbul
- Arslan, Ahmet**, (2002), *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi yay., 3. Basım
- Baali, Fuad**, (1988), *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, State University of New York Press
- Bakırcı, Fahri**, (2008), "Hobbes'ta Sözleşmenin Kökeni Akıl Mıdır?", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Ankara
- Berns, Laurence**, (1987), 'Thomas Hobbes', *History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss & Joseph Cropsey, The Univesity of Chicago Press, 3. edition
- Benjamin, Walter**, (1995), *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, YKY
- Bezci, Bünyamin**, (2006), *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafası*, Paradigma Yayınları, İstanbul
- Canatan, Kadir**, (2013), *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*, Açılım Kitap, İstanbul.

- Canatan, Kadir**, (2011), ‘Sosyal Bilimlerde İbn Haldun Yeni Bir Çıkış Olabilir mi’, *Eski Yeni*, sayı: 22, s. 10.
- Canatan, Kadir**, (2009), *Mukaddime, Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Rasyo Yayınları, İstanbul.
- Carr, Edward Hallett**, (1993), *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yay.
- Cassirer, Ernst**, (1984), *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Cevizci, Ahmet**, (1999) *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları
-, (2000) *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları
- Clastres, Pierre**, (1992), *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu*, çev. Alev Türker-Mehmet Sert, Ayrıntı yay. İstanbul
- Çetin, Osman**, (1990), *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, ‘Medeniyet’ mad., C.II, Risale Yay.
- Durkheim, Emile**, (2012), *Hobbes Üzerine* (Marcel Maus’un ders notlarından düzenlemiştir), Türkçesi: Melike Odabaş, Alfa Yayınları, İstanbul
- el-Husri, Sâti**, (1991), ‘İbn Haldun Sosyolojisi’, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.4, çev. Mehmet Bayyigit, Konya
- el-İsfahanî, Rağıp**, (2007), *El- Müfredat –Kur’an Istılahları Sözlüğü-*, çev. Abdülbaki güneş & Mehmet Yolcu, Çıra yay. 1. Basım, İstanbul
- El-Maverdî**, (1994), *el-Ahkâmu’s-Sultaniyye –İslam’da Devlet ve Hilafet Hukuku*, Çev. Prof. Dr. Ali Şafak, Bedir yay.
- Erözden, Ozan**, (2008), *Ulus-Devlet*, Oniki Levha Yay., İstanbul
- Finn, Stephen J.**, (2006), *Thomas Hobbes and the Politics of Natural Philosophy*, Continuum Studies in British Philosophy, Printed and bound in Great Britain by MPG Books Ltd, Bodmin, Cornwall
- Foucault, Michael**, (1994), Türkçesi "Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütüğü," *Dostluğa Dair*, çev. Cemal Ener, İstanbul: Hil Yayın.
-, (2005), *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı yay. İstanbul
- Fukuyama, Francis**, (1999), *Tarihin Sonu mu?*, Der. Mustafa Aydın, Ertan Özensel, Vadi Yay.
- Goodman, L. Evan**, (1972), ‘İbn Khaldun and Thucydides’, *Journal of American Oriental Society*, Vol. 92, No. 2, s. 250-270

<http://www.icts.res.in/media/uploads/Talk/Document/Khaldun%20&%20Thucydides.pdf> son erişim 26.04.2013

- Grosby, Steven**, (1994), ‘The Verdict Of History: The Inexpungable Tie Of Primordality-A Reponse To Eller And Coughlan’, *Ethnic and Racial Studies*, C. 17, S. 2
- Hampton, Jean**, (1986), *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge, University Press
- Hampsher-Monk, Iain**, (2005), *Modern Siyasal Düşünce Tarihi (Hobbes’tan Marx’a Büyük Siyasal Düşünürler)*, çev: Necla Arat, Say Yay.
- Hassan, Ümit**, (2011), *İbni Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğubatu Yay.
- Hay, Colin & Lister, Michael**, (2006), ‘Introduction: Theories of the State’, *The State* içinde, Palgrave, Macmillan
- Herder, Johann Gottfried** (2006), “İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler”, *Tarih Felsefesi –Seçme Metinler-* içinde, haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, çev. Doğan Özlem, Doğubatu Yay
- Hirschman, Albert, O.** (2008), *Tutkular ve Çıkarlar*, Çev. Barış Cezar, Metis Yayınları, İstanbul
- Hobbes, Thomas**. (2007). *Elementa Philosophica De Cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, İstanbul: Belge Yayınları
- (2011). *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Hökelekli, Hayati**, (1996) *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ‘Fıtrat’ maddesi
- Hünler, Solmaz Zeyrut**. (2010). *Dört Adalı: Hobbes, Locke, Berkeley, Hume*. İstanbul: Doğubatu
- İbni Haldun**, (2011), *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Cilt I-II
- (2004), *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Cilt I-II
- (1990), *Mukaddime*, çev. Z. Velidi Ugan, Cilt I-II-III
- (2009), *Devlet*, İlke Yay. İstanbul
- İbni Teymiyye**, *es-Siyasetu’ş-Şer’iyye* (ya da *Siyaset*), (1999), Çev. Vecdi Akyüz, Dergâh Yay.
- Kayapınar, Akif**, (2009), *İbni Haldun’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım*”, *İbn Haldun –Güncel Okumalar-* içinde, İz Yay. İstanbul,
- (2010), *The Theory of Asabiya in Comparison with the Social Contract Approach (An Interpretive Study in Comparative Political Theory)*,

Yayınlanmamış doktora tezi, Binghamton University-State University of New York

- Kurtoğlu, Zerrin**, (1999), *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yay. İstanbul
- Mahdi, Muhsin**, (1957), *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, George Allen & Unwin, London, p. 71.
- Meriç, Cemil**, (2005), *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yay.
- Mücahid, H. Tevfik**, (2012), *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, İz Yay. Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul
- Pierson, Christopher**, (1996), *The Modern State*, Routledge, London and New York
- Popper, Karl**, (1965), 'Historical and Generalizing Sciences', der: Donagan, A.&Donagan, B., *Philosophy of History*, New York, the Macmillan Co., Aktaran Dr. Oral Sander, *Tarihte Yöntem*.
- Riley, Patrick**, (1994), "Toplum Sözleşmeleri". *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*. Haz. David Miller. Ankara: Ümit Yayıncılık. s.377-79
- Rogers, G.A.J.**, (2000), 'Hobbes, History and Wisdom', *Hobbes and History* içinde, edited by G. A. J. Rogers and Tom Sorell, Routleg, New York.
- Say, Seyfi**, (2011), *İbni Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*, İlk Harf Yay.
- Schelling, Friedrich W.**, (2006), 'Tarihin Felsefesi Olur Mu?', *Tarih Felsefesi – Seçme Metinler-* içinde, haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, çev. Ali İrgat, Doğubatı Yay.
- Schuhmann, Karl**, (2000), 'Hobbes's Concept of History', *Hobbes and History* içinde, edited by G. A. J. Rogers and Tom Sorell, Routleg, New York.
- Skirbekk, Gunnar&Gülje, Nils** (1971), *Felsefe Tarihi: Antik Yunan'dan Modern Döneme*, İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, Çev.: Emrah Akbaş-Şule Mutlu.
- Soyalan, Mehmet Yaşar**, (ty), *Kur'anî Terimler ve Deyimler*, Ağaç yay
- Stephen, Leslie** (2007), *Thomas Hobbes* (United States: Kessinger Publishing).
- Togan, A. Zeki Velidi**, (1966), 'İbn Khaldun, Mukaddimah', *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* C.III,S.3-4, 1959-60, İstanbul, s.249-251
- Toynbee, Arnold**, (1934), *A Study of History* (London: Oxford University Press), III, 474, aktaran Kayapınar, Akif, (2009), 'İbni Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım', *İbn Haldun –Güncel Okumalar-* içinde, İz Yay. İstanbul

- Uçar, Şahin,** (2012), *Tarih Felsefesi Yazıları*, Şule Yay, İstanbul
- Uludağ, Süleyman,** (2011), “Giriş: İbni Haldun ve Mukaddime”, İbn Haldun, *Mukaddime* içinde çev. Süleyman Uludağ, C. I, s. 13-154
- Uygun, Oktay,** (2008), *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, On İki Levha Yay.
- Vergin, Nur,** (2012), *Siyasetin Sosyolojisi*, Doğan Kitap, İstanbul
- Wensinck,** *el-Mu'cem*, "ftr" md. aktaran Hökelekli, *DİA*, ‘Fıtrat’ maddesi
- Yıldırım, Yavuz,** (1990), *İbni Haldun'un Metodu ve Umran Teorisi* Yayınlanmamış Y.L. Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Yıldız, Mustafa,** (2010 Güz), ‘İbni Haldun’un Tarihselci Devlet Kuramı’, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S.10, s. 25-55
- Yumuk, Recep,** (1978), ‘İbni Haldun’da Devlet Görüşü’, *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C. III, S.1-2, s.229-278.
- Yves Lacoste,** (1984), *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World* (London: Verso), s. 100, aktaran Kayapınar, *İbn Haldun -Güncel Okumalar-*, s.133, n.29

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Erdal KURĞAN

Doğum Yeri ve Tarihi: Kars/Digor, 22.09.1985

E-posta: erdalkurgan@gmail.com

Lisans: Kimya Mühendisliği/İstanbul Teknik Üniversitesi