



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

İBNİ HALDUN VE ROUSSEAU'DA BİLGİ-ERDEM İLİŞKİSİ

Doğan BAYRAM

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Veli URHAN

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

OCAK 2021



İBNİ HALDUN VE ROUSSEAU'DA BİLGİ-ERDEM İLİŞKİSİ

Doğın BAYRAM

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

OCAK 2021

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Doğan Bayram

22.01.2021

İBNİ HALDUN VE ROUSSEAU'DA BİLGİ-ERDEM İLİŞKİSİ
(Yüksek Lisans Tezi)

Doğan BAYRAM

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Ocak 2021

ÖZET

İbn Haldun toplumsal hayatı bedevi umran ve hadari umran olarak ele almakta ve bunları umran ilmi altında incelemektedir. Aynı şekilde Rousseau da toplumsal hayatı, doğa durumu ve toplum durumu olarak ikiye ayırmakta ve doğa durumundan hareket ederek bir toplum sözleşmesi yoluyla devlete geçişi açıklamaktadır. İbn Haldun devletin kurulmasında ana etken olarak asabiye kavramını temele koyarken, Rousseau genel irade kavramını temele koymuş ve devleti bu şekilde açıklamışlardır. Uygarlığın ortaya çıkmasıyla, temele alınan bu kavramlar ve onların ahlak, eşitlik ve özgürlükle bağlantısı incelenmiş; ayrıca bilim ve sanatların sonuçlarının uygarlık-ahlak ilişkisi açısından değerlendirilmesi yapılmıştır.

Bilim Kodu : 110925
Anahtar Kelimeler : İbn Haldun, Rousseau, umran, bedevi umran, hadari umran, asabiye, doğa durumu, toplum sözleşmesi, genel irade, uygarlık, ahlak, özgürlük
Sayfa Adedi : 113
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Veli URHAN
Orcid ID .

KNOWLEDGE-VIRTUE RELATIONSHIP IN IBN HALDUN AND ROUSSEAU

(Master's Thesis)

Doğan BAYRAM

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL FOR
ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

January 2021

ABSTRACT

Ibn Haldun treats social life as bedevi umran and hadari umran and examines them under the science of Umran. Likewise, Rousseau divides social life into two as the state of nature and the state of society and explains the transition from the state of nature to the state through a social contract. While I. Haldun put the concept of asabiye on the foundation as the main factor in the establishment of the state, Rousseau put the concept of general will on the foundation and explained the state in this way. With the emergence of civilization, these concepts and their connection with morality, equality and freedom have been examined; In addition, the results of science and arts were evaluated in terms of civilization-moral relationship

Science Code :110925

Key Words :Ibn Haldun, Rousseau, umran, bedevi umran, hadari umran, asabiye, state of nature, social contract, general will, civilization, morality, freedom

Page Number :113

Supervisor :Prof. Dr. Veli URHAN

Orcid ID :

TEŞEKKÜR

Öncelikle, hem lisans hem de yüksek lisans dönemim boyunca; bilgisi ve donanımıyla, felsefeye karşı tutum ve yaklaşımıyla bana daima örnek olan; tavsiye ve yönlendirmeleriyle üzerimde çokça emeği olan danışman hocam Sayın Prof. Dr. Veli Urhan’a en içten saygı ve teşekkürlerimi sunarım.

Üniversite eğitimim boyunca desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, felsefeyi sevmemde ve bu anlamda felsefe eğitimime devam etmemdeki katkısını hiçbir zaman göz ardı edemeyeceğim değerli hocam Sayın Doç. Dr. Sengün M. Acar’a en içten teşekkürlerimi sunarım.

Başta biricik annem Güner Bayram olmak üzere canım aileme, yardım ve desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen, sevgili ağabeyim Sedat Keleş’e ve özellikle dostum Barış Akıncı’ya katkılarından dolayı çok teşekkür ediyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR.....	ix
1. GİRİŞ	1
2. İBN HALDUN VE ROUSSEAU’NUN TOPLUM ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI	5
2.1.İbn Haldun’un Toplum Anlayışı	5
2.1.1 Umran	5
2.1.2. Umran İlmi.....	6
2.1.3. Bedevi Umran.....	12
2.1.4. Hadari Umran	15
2.1.5. Bedevi ve Hadari Toplum Yapısının Karşılaştırması.....	16
2.2.J.J. Rousseau’da İnsanlık Durumu	25
2.2.1. J.J. Rousseau’da Doğa Durumu	25
2.2.2. J.J. Rousseau’da Toplum Durumu	27
2.2.3. Toplumsallaşma Süreçleri	29
2.2.4. Toplum Sözleşmesi	32
2.3. Karşılaştırma	35
3. ASABIYE VE GENEL İRADE KARŞILAŞTIRMASI.....	47
3.1.Asabiye’nin Tanım ve Çerçevesi.....	47
3.1.1. Devletin Kuruluşunda Asabiye’nin Rolü	50
3.1.2. Asabiye-Din İlişkisi.....	56
3.1.3. Devletin Çöküşünde Asabiye’nin Etkisi	56
3.2. Genel İradenin Tanım ve Çerçevesi	61

3.2.1. Devletin Varlık Sebebi Olarak Genel İrade.....	61
3.2.2. Devletin Yıkılışında Genel İradenin Etkisi	68
3.3. Karşılaştırma	70
4. İBN HALDUN VE ROUSSEAU DÜŞÜNCESİNDE UYGARLAŞMA-AHLAK İLİŞKİSİ	79
4.1. İbn Haldun'da Uygarlaşma-Ahlak İlişkisi.....	79
4.1.1. Hava ve İklimin İnsan Yapısı ve Ahlakı Üzerindeki Etkisi	84
4.1.2. Bolluk ve Kıtlığın İnsan Yapısı ve Ahlakı Üzerindeki Etkisi	87
4.2. Rousseau'da Uygarlaşma-Ahlak İlişkisi	90
4.2.1 İklim ve Havanın İnsan Davranışı Üzerindeki Etkisi.....	93
4.3. Karşılaştırma.....	94
5. SONUÇ.....	101
KAYNAKÇA	105
ÖZGEÇMİŞ.....	113

KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	Açıklamalar
AGE	Adı geçen eser
BKZ	Bakınız
ÇEV	Çeviren/Çevirenler
DER	Derleyen
ED	Editör/Editörler
HAZ	Hazırlayan
M,AT1	<i>Mukaddime</i> , Arslan Tekin Çevirisi, C.1
M,AT2	<i>Mukaddime</i> , Arslan Tekin Çevirisi, C.2
M,SU	<i>Mukaddime</i> , Süleyman Uludağ Çevirisi
M,TD1	<i>Mukaddime</i> , Turan Dursun Çevirisi, C.1
M,TD2	<i>Mukaddime</i> , Turan Dursun Çevirisi, C.2
MAD	Madde
R,TS(2014)	Rousseau, J.J.(2014). <i>Toplum Sözleşmesi</i> (çev. B. Kaynak).
R,TS(2019)	Rousseau, J.J.(2019). <i>Toplum Sözleşmesi</i> (çev. I. Ergüden)
S	Sayfa

1.GİRİŞ

Bu çalışmada, İbn Haldun ve J.J. Rousseau'nun belirlemiş olduğumuz üç farklı problem alanlarında karşılaştırmasını yapmaya çalışacağız. Hemen şunu belirtmek gerekir ki, iki düşünür arasında, yaklaşık olarak dört asırlık bir zaman farkı olmasına rağmen Rousseau'nun İbn Haldun'un eserlerini doğrudan okuyup okumadığı hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir. İbn Haldun'un en önemli eseri olan Mukaddime'nin 18.yüzyılda batı dillerine çevrildiği, dolayısıyla bu yüzyıldan sonra batıda tanındığı ve yaygın olarak okunduğu bilinmektedir.

Bu çalışmada, özellikle karşılaştırdığımız problemler açısından, iki filozof arasında büyük benzerlikler olduğunu göstermeye çalıştık. Birçok siyaset bilimcisi, siyaset felsefecisi özellikle bu alanlarla ilgili çalışma yapan herkesin rahatlıkla görebileceği ilk şey: İbn Haldun'un siyaset, ekonomi, tarih, felsefe, uluslararası ilişkiler, sosyoloji ve özellikle de kent sosyolojisi gibi farklı alanlara ilişkin incelemeler yapmış olmasıdır. Kendinden önceki birikimden yararlanarak bunu eleştirel bir şekilde yeniden kendi yorumuyla sunduğu ve en önemlisi de kendisinden sonra gelecek olan birçok düşünüre ilham kaynağı olduğu bilinmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki özellikle sosyoloji, tarih, ekonomi ve uluslararası ilişkiler konusunda kendisinden sonra devrim niteliğinde yenilikler yapmış ve bu alanlarda derin etki bırakmıştır. Bu hususta ifade etmemiz gereken önemli ve başka bir konu da, her iki düşünürün, özellikle İbn Haldun'un hakkının yenmiş olmasıdır. Bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde İbn Haldun'un ele almış olduğu birçok konunun farklı düşünürlere atfedilerek, bu görüşün onlara aitmiş gibi sunulması ise bizi bir hayli rahatsız etmektedir. Bundan dolayı çalışmamızda özellikle İbn Haldun'un öncüsü olduğu konuları ve kendinden önce miras almış olduğu konuları, ele alacağımız Rousseau ve İbn Haldun problemlerinden çok uzaklaşmamak kaydıyla, yeri geldikçe dipnotlarla okuyucuya göstermeye çalışacağız. Ayrıca, düşünürlerimizin hayatlarına bu bölümde kısaca değinerek detaylı okumalar için yazarların biyografi ya da otobiyografilerini dipnotlarla göstereceğiz.

İlk bölümde İbn Haldun ve J.J. Rousseau'nun toplum anlayışlarının karşılaştırmasını yaptık. Bu karşılaştırmada, İbn Haldun'un toplum anlayışını umran ilmi altında bedevi ve hadari umran olarak ele alıp inceledik ve bu inceleme sonucunda devletin ihtiyaçtan dolayı ortaya çıktığını göstermeye çalıştık. Buna karşın

Rousseau'nun toplum anlayışını, doğa durumu ve toplum durumu olarak ele alıp inceledik ve devlete duyulan ihtiyacı toplum sözleşmesi yoluyla açıklamaya çalıştık. Bu birinci bölümle ilgili olarak devletin varlık sebebi, gerekliliği ve temeli üzerine bir karşılaştırmayı ise ikinci bölümde ele aldık. İbn Haldun açısından devletin temeli ve geçerliliğini “asabiye” kavramıyla, Rousseau için ise, devletin gerekliliği ve temelini “genel irade” kavramıyla açıklamaya çalıştık. Her iki düşünür içinde bu kavramların kapsam ve içeriğinin, devletin kurulmasında ve çökmesindeki etkisinin neden ve sonuçlarını ele alarak inceledik. Son bölümde ise, bu iki bölümle alakalı olarak devletin kurulup yerleştiği ve tam anlamıyla “uygarlığa” geçişiyle devlet ve insan yapısında meydana gelen ahlaki çöküşü ifade etmek adına, “uygarlaşma ve ahlak ilişkisini” göstermeye çalıştık. Ayrıca bu bölümde ek bir bilgi olarak görülebilecek, coğrafya, iklim ve yeme-içmenin de insan, toplum ve devlet üzerindeki etkileri gösterilmiştir. Bu kısa tanıtımdan sonra, düşünürlerin hayatlarına kısaca değinerek bu tanıttığımız konu başlıklarını detaylı olarak açıklamaya geçebiliriz.

Tam adı: Ebu Zeyd Veliyyuddin Abdurrahman b. Muhammed b.Haldun el-Hadrami olan İbn Haldun, köklü bir ailenin çocuğu olarak 1332’de Tunus’ta dünyaya geldi. İlk zamanlar her ne kadar mutlu bir çocukluk geçirmiş olsa da anne, baba ve arkadaşlarının vebadan ölmesi üzerine hayatın acı gerçeğiyle karşılaşmış olur. Daha sonra ise denizde çıkan bir fırtınada iki çocuğu hariç karısı ve çocuklarını da kaybedecektir. Bu olay onun yaşamı üzerinde hem olumlu hem de olumsuz etkiye neden olur. Olumsuz etkisi, ilk hocası olan babasını ve önemli dersler aldığı hocalarını veba yüzünden kaybetmesidir. Fakat bu olumsuz olaya rağmen o, asla pes etmeyecek, babasından öğrenmiş olduğu Arapçayı geliştirecek bunun yanında bilime olan merakı ve tutkusundan dolayı fıkıh, akli ve nakli ilimler, mantık, matematik, tıp, tarih gibi farklı alanlarda dersler alarak kendisini sürekli geliştirecektir. Dönemin siyasi olaylarından dolayı sık sık ülke şehir değiştirmek zorunda kalacak, türlü zorluklarla karşılaşmasına rağmen başarılı bir yaşam geçirecektir. 17 Mart 1406’da Kahire’de yaşama veda edecektir.¹

¹ Yukarıda İbn Haldun’un hayatı hakkında verdiğimiz bilgileri öncelikli olarak onun kendi otobiyografisi olan: “Haldun, İbn(2017). *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*.(Çev. Vecdi Akyüz). 3. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları” adlı eserinden; bunun yanında hakkında yazılmış olan ve bizim yararlanmış olduğumuz biyografi kitapları ise:” Uludağ, S.(2015). *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*.(2.Baskı). Ankara: Harf Yayınları.”, “Fromherz, A.J.(2018). (Çev. Yusuf Selman İnanc). *İbn Haldun Hayatı ve Dönemi*.(1.Baskı). İstanbul: Ketebe Yayınları.”, “Andıç, F.- Andıç, Suphan- Koçak,

J.J. Rousseau ise, 28 Haziran 1712’de saatçi bir babanın çocuğu olarak Cenevre’de dünyaya gelmiştir. Dünyaya gelirken annesini kaybeder ve bu olayı “hayatım talihsizlikle başladı” diye anlatır. Babası ise, Cenevre’de girmiş olduğu bir kavga sonucu burayı terk etmek zorunda kalır ve bir daha Rousseau’yla asla ilgilenmez. Birkaç yıl bir papazın yanında kalır. Daha sonra yaşamını sürdürmek için birkaç yıl oymacının yanında kalır. Uşaklık yapar. Neredeyse çalışmadığı, girip çıkmadığı iş kalmaz; yalan söyler, hırsızlık yapar, kimsesiz başıboş bir hayat yaşar. Müzikle ilgilenir, anlamadığı halde bununla ilgili dersler verir. Kısaca hayatta kalmak için her şeyi yapar. Evlilik dışı çocuk sahibi olur. Daha sonra-çok fazla eleştiriye maruz kalsa da- bu çocuklarını bir yetim haneye vermek zorunda kalır. Huysuz, uyumsuz, bürokrasiden uzak, özgürlüğüne düşkün, başkaldırmayı, dönemin dayatmalarına karşı dimdik ayakta durmaya çalışan bir kişiliğe sahiptir. Kimi zaman beğenilmiş kimi zaman eleştirilerin odağında yer almıştır. Eserleri, bazen okunmuş bazen yakılmış, yasaklanmış ama bunlara rağmen güncelliğini hala koruyan, kendinden sonra edebiyat, felsefe, çocuk eğitimi gibi farklı alanlarda son derece etkili olmaya devam etmiştir. 1778’in 2’i Temmuz’unda parka yaptığı bir gezinti sırasında rahatsızlanarak sabah on bir sularına doğru hayatını kaybeder.²

M.(2014). *İbn Haldun Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler*.(3.Basım). Ankara: Hitabevi Yayınları.” adlı kitaplardır.

²J.J. Rousseau hakkında vermiş olduğumuz bilgiler, öncelikle onun otobiyografisi olan:” Rousseau, J.-J.(2016), *İtirafı*.(Çev. Kenan Somer).1.Baskı. İstanbul: Işık Yayınları.”; “Rousseau, J.J(2011), *Yalnız Gezenin Düşleri*.(Çev. Nilüfer Velieçoğlu). 1. Basım. Ankara: Nilüfer Yayıncılık” adlı kitaplarına; bunun yanında Rousseau hakkında yazılmış olan biyografi” Gültekin, V.(2001). *Rousseau*.(1.Baskı). İstanbul: Kastaş Yayınları.”; Damrosch, L.(2017). *Jean-Jacques Rousseau*.(Çev. Özge Özköprülü). 2.Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.” kitaplarına; bunlara ek olarak kısaca filozofların hayatlarını anlatan “Critchley, Simon.(2014., *Ölü Filozoflar Kitabı*.(Çev. Talip Kabadayı). 1. Baskı, Ankara: BilgeSu Yayınevi” Rousseau bölümü ss201-205 ve “ Hart, H. M.(2019). *Dünyaya Yön Veren En Yetkin 100*.(Çev. Nurşan Üstüntaş). 1.Baskı. İstanbul: Güneypapir Yayınevi.” Rousseau bölümü ss.391-395 gibi kitaplara müracaat ettik.

Burada Rousseau’nun hayatını detaylı olarak ele almayacağımız için, hayatıyla ilgili olarak -çocuklarını yetimhaneye vermesi hakkında- ona yöneltilen eleştirilere değinmemiz gerekiyor. Ünlü eseri *İtirafı*’ ında beş çocuğunu birden yetimhaneye vermesine yönelik ve haklı olarak; nasıl oluyor da hem çocuklarını yetimhaneye veriyor hem de çocuk eğitimi üzerine, Emil gibi çığır açıcı bir kitap yazabiliyor? Gibi bir eleştiri yöneltiliyor. Bu eleştirinin cevabını ise ünlü yazar Stefan Zweig, “Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar” adlı eserinde ele alarak açıklamaktadır. Yazar, Rousseau’nun bu itirafının aslında doğru olmadığını, Rousseau’nun hiçbir zaman çocuk sahibi olabilecek gücünün olmadığını, kısır olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Rousseau hiçbir zaman çocuk sahibi olmamıştır diyerek Rousseau’nun gerçek bir itirafta bulunmadığını ifade etmektedir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için: “ Zweig, S.(2018).*Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar*.(Almanca Aslından Çev. Gülperi Sert). 14. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s10” ve “ Cündioğlu, D.(2018). *Bir Mabel İşçisi*. (6.Basım). İstanbul: Kapı Yayınları, s3-5”e bakılabilir.



2. İBN HALDUN VE J.J. ROUSSEAU’NUN TOPLUM ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

2.1.İbn Haldun’un Toplum Anlayışı

2.1.1.Umran

İbn Haldun’un toplum anlayışını ortaya koymak için onun en önemli kavramlarından biri olan umranın ne anlama geldiğine açıklamak gerekiyor. Umran kelimesi: “bir yerde oturmak, yaşamak, bir yeri ziyaret etmek, bina inşa etmek, içinde oturulmak, sık sık ziyaret edilmek, iyi durumda tutulmak”³, ayrıca “mamurluk, bayındırlık, bayındırlaşma ile uygarlık, ilerleme, refah ve mutluluk”⁴ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Meriç’in tarifiyle umran, bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, toplumsal ve dini düzen, adetler ve inançlar bütünü olarak ele alınmaktadır. Umran, tarihi ve insanı bütün olarak ifade eden bir kelime⁵. Burada umran kelimesinin insanların bir arada, toplum halinde yaşamak için kullanıldığını görüyoruz.

Peki bu kelime ilk defa İbn Haldun tarafından mı kullanıldı? Hayır. Söz gelimi bu kelimeyi ondan çok daha önce Aristoteles, “insan sürü halinde yaşayan politik bir hayvandır”⁶ diye açıklamakta ve toplumdan anladığı şeyi insanların uygar bir yaşam sürebilmek için gerekli ev, toprak ve mülkiyete sahip olmaları⁷ şeklinde belirtiydi. Dolayısıyla bu kelime, o dönemde ve öncesinde -toplumsal hayat anlamında- gerek filozoflar gerekse hükema tarafından kullanıldığını belirtiyordu. Öncekiler bunu “İnsan tabii olarak medenidir” şeklinde; insanın toplumsal bir varlık olması anlamında açıklıyorlardı. İbn Haldun “insan tabii olarak medenidir” ifadesini: “insan için, öbür insanlardan ayrı yaşamak mümkün değildir, onun varlığı ancak hemcinsiyle gerçekleşir”⁸ anlamında kullanmıştır. Bunun sebebini ise insanın zayıf olmasından dolayı mevcudiyetini ve hayatını devam ettirmekten aciz olmasıyla ifade etmektedir. Dolayısıyla insan doğası gereği yardımlaşmaya muhtaç bir varlıktır. Bu yardımlaşma da önce karşılıklı olarak birbirinin işini görmek, daha sonra ortaklaşa hareket etmek

³ Arslan, A.(2017). *İbni Haldun*.(3. Baskı). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.73

⁴ Hassan, Ü.(1998). *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*.(2.Baskı).İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, s.48

⁵ Meriç, C.(2008). *Umrandan Uygarlığa*. (14. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları. s.86

⁶ Aristoteles(2018) *Politika*.(Çev. Furkan Akderin). 4. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, s.26,1253a

⁷ Aristoteles(2016). *Ekonomi*.(Çev. Furkan Akderin). 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, s.23,1343a

⁸ M,SU, s.768; M,AT2, s.995

ve bunu takip eden hususların var olması ⁹ şeklinde ifade edilmektedir. Umranın ne anlama geldiğini açıklayan İbn Haldun, umranın tabiatını(the nature of civilization) da açıklamaktadır.

“Umranın tabiatında var olan vahşilik, ehlileşme, asabiyetler, insanların yekdiğerlerine galip olma gibi haller ve bundan meydana gelen mülk, hanedanlıklar, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmaları ile edinmiş oldukları meslekler ve bunun gibi şeylerden meydana gelen bir olaydır.”¹⁰

Dikkat edilirse burada, umran denilerek açıklanmak istenen şey, bizim toplumsal hayat dediğimiz alana karşılık gelmektedir. O halde, umranın konusu bu toplumsal hayatta meydana gelen olayların açıklanmasını oluşturmaktadır¹¹ ve bu anlamda toplumsal hayat insanlar için zorunludur.¹² Bu zorunluluğun ana nedeni insanların temel ihtiyaçlarını karşılamak ve yardımlaşma ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Burada, toplum yapısını daha doğrusu umranın ne anlama geldiğini anlamak ve açıklamak için ortaya koymamız gereken önemli bir kavram da şüphesiz İbn Haldun’un ilk kez kendisinin kullandığını belirttiği umran ilmi kavramıdır.

2.1.2.Umran İlmi

Umran ‘ der İbn Haldun;

“...yeni çıkarılmış ve kurulmuş bir bilim gibidir. İnsanlardan herhangi birinin bu sahada söz söylediğine vakıf olmuş değilim. Bilmiyorum acaba bu durum bu ilmin farkına varmamış olmamalarından mı ileri gelmektedir? Kendileri hakkında böyle bir zanna sahip olmak doğru değildir. Muhtemelen bu mevzu üzerine yazı yazdılar ama bize ulaşmadı...”¹³

Görüldüğü gibi umran ilminin İbn Haldun’un kendisine ait olduğunu, daha öncesinde bunu kullanan olmadığını, olsa bile bunun kendi zamanına kadar ulaşmadığını ifade etmektedir. İlmi umranın ilk kez kendisine ait olduğunu belirten İbn Haldun, umranın konusunu içeren bazı başlıkların kendisinden önce de ele alındığını, ancak bu konuların yeterince eleştiriye tabii tutulmadığını kendisine gelince bunu ilke kez kendisinin yaptığını belirtmekte ve ona çığır açıp yol gösterenin kendisi olduğunu

⁹ M,SU, s.769; M,AT2, s.995

¹⁰ M,SU, s199; M,AT1, s107; M,TD1, s105

¹¹ M,SU, s199 (39. Dipnot); M,AT1, s10; M,TD1, s107

¹² M,SU, s214; M,AT1, s127; TD1, s122

¹³ M,SU, s204; M,AT1, s119; M,TD1, s116

söylemektedir. ¹⁴ İbn Haldun umranın konusunu altı başlık altında açıklamaktadır. Bunlardan

“Birincisi: Umumi hatlarıyla beşeri umran, bunun sınıfları ve yeryüzünde kapladığı yerlerin miktarı hakkındadır. İkincisi: Bedevi umran, kabilelerin ve vahşi cemiyetlerin bahis konusu edilmesi hakkındadır. Üçüncüsü: Devletlere, hanedanlıklara, hilafete, mülke ve devlet teşkilatındaki makam ve mertebeler hakkındadır. Dördüncüsü: Hadari umran, memleketler ve şehirler hakkındadır. Beşincisi: Sanatlar, ilimlerin kazanılması ve öğrenilmesi hakkındadır. Altıncısı: İlimler, ilimlerin kazanılması ve öğrenilmesi hakkındadır.”¹⁵

İbn Haldun’un bu sıralamayı bilinçli bir şekilde yaptığı görülmektedir. Ona göre, ilk önce bedevi umranı anlatması zamansal olarak hadari umrandan önce gelmesinden, devlet ve hanedanlıklarını hadari umrandan sonra ele alması aynı şekilde hadari umranın devlet ve hanedanlıklardan önce gelmesiyle ve en sonunda bilim ve sanat dallarını açıklaması ise bunların hadari umrandan sonra devlet ile birlikte ortaya çıkmasından dolayıdır.¹⁶ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, tüm bunların umran başlığı altında toplanmış olmasıdır. Dolayısıyla İbn Haldun’un toplumdan anladığı, bedevi ve hadari umran diye ifade ettiği iki farklı toplum biçimine karşılık gelmekte ve bunlar umran ilmini oluşturmaktadır. Daha açıkça söylemek gerekirse, bedevi ve hadari umran, bununla beraber ortaya çıkacak olan devlet, umran ilminin tarihsel seyri içerisinde birbiri ardına gelen toplumsal iki olgudur.

Burada, bedevi ve hadari umranı açıklamaya geçmeden önce, umran ilminin ne olduğunu daha iyi anlamak için onun sosyoloji ve tarihle olan ilişkisine de kısaca değinmemiz gerekmektedir.

Umran ve sosyoloji ilişkisi: Ele almış olduğu kavramlar ve işlemiş olduğu konular itibarıyla sosyolojinin ilk kurucularından biri olduğu söylenmiştir.

“F. H. Hassan, ilk Alman sosyologlar üzerine çalışma yapan D. Kasler’in savunduğu, bir bireyin sosyolog kabul edilebilmesi için beş ölçütten en az birine sahip olması gerektiği tezinden yola çıkarak, İbn Haldun’un sosyolojinin babası kabul edilip edilmeyeceği sorusuna cevap aramış bulunmaktadır. Bu beş ölçüt şunlardır: Bir sosyoloji kürsüsünde ders vermiş olmak, sosyolojik bilim topluluğu ve akademisyenler grubunun üyesi olmak, sosyolojik makale veya kitaplar yazmış olmak, kendisini bir sosyolog olarak nitelendirmek ve başkaları

¹⁴ Aynı yerler

¹⁵ M,SU, s209; M,AT1, s221; M,TD1, s117-118

¹⁶ Aynı yerler

tarafından bir sosyolog olarak tanımlanmak.’’¹⁷

Bunlardan birçoğunu sağlamasa da onun Mukaddime adlı eseri, bir sosyoloji metni olması ve ele aldığı konular itibariyle birçok sosyolog tarafından, sosyolog olmanın da ötesinde sosyolojinin kurucusu olarak tanımlamaktadırlar.¹⁸ Fakat bu, İbn Haldun’un salt bir sosyoloğa indirgemek anlamına da gelmediği gibi Mukaddime’nin de sadece sosyolojiye ilişkin konuları ele aldığı anlamına da gelmez.¹⁹ Dolayısıyla onun umran bilimi hakkında söylemiş olduğu birçok konu, toplumsal hayatta meydana gelen birçok olayın neden ve sonuçlarını araştırması, olaylar arasında ilişki kurması ve bunun güvenilirliğini tartışarak açıklıyor olması; sosyolojik olayları inceliyor olmasının yanında, sosyolojiyi bilimsel bir forma sokmuştur. Sonuç olarak, umran bilimi, sosyolojinin konularını içerisine bulundurmasına karşın sosyolojinin çok daha ötesinde, farklı alanlardaki konuları da ele almaktadır. Dolayısıyla İbn Haldun’a sadece sosyolog gözüyle bakılamayacağı gibi, Mukaddime’ye de sadece sosyoloji

¹⁷ Say, S.(2011). *İbn Haldun’un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*.(1. Baskı). İstanbul: İlk Harf Yayınevi, s292

¹⁸ Say, S.(2011), a.g.e.,s293

İbn Haldun’un ilk sosyolog olup olmadığı meselesi bir hayli tartışmalıdır. Sosyolojinin konularını ele alması bakımından ilk sosyolog olduğunu söyleyenler olduğu gibi buna karşı çıkanlarda olmuştur. Onu ilk sosyolog olmaya layık görmeyenler, genelde; bunu, onun tarih felsefecisi ve kaderci bir anlayışa sahip olduğunu düşünenlerce ileri sürülmüştür. Örnek olması bakımından: ”Ergun, D.(2015). *100 Soruda Sosyoloji Elkitabı*.(12. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, s36” kitaba bakılabilir.

Bunun yanında, kimilerince sosyolojinin babası A. Comte kabul edilirken; kimileri de, özellikle Cemil Meriç gibi isimler Saint Simon olduğunu söylemektedirler.

Bunun için, Cemil Meriç’in “ Meriç, C.(2017). *Saint-Simon İlk Sosyolog İlk Sosyalist*.(Yayına Hazırlayan: Mahmut Ali Meriç). 20.Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları” adlı eserine bakılabilir. Meriç, burada bizzat kendisinin sosyolojinin kurucusunun hocası S. Simon olduğunu belirtiyor fakat bunu daha sonra yalanlıyor. Bkz. A.g.e,s89-90

Comte açısından onun toplumbilim kavramına yüklediği anlama bakacak olursak: Ona göre, pozitivist toplumbilimin amacı, toplumsal fenomenle ilişkin toplumun temelini oluşturan tüm yasaların ve doğa yasalarının kavranmasından gelmektedir. Var olandan, olgusal olandan hareketle bir toplum bilim ortaya koymuştur. Pozitivist olmamakla beraber, gerek İbn Haldun gerekse A. Comte toplumsal açıklamalarını var olandan, olgulardan hareketle; gözlem ve deneyle, ayakları yere basacak şekilde açıklamalarda bulunmaları konusunda ortaklıklar. Ayrıca, A. Comte’un toplum bilim dediğini, İbn Haldun Umran İlmi ile ortaya koymaktadır. Dolayısıyla umran=toplumsal hayat demektir. Fakat İbn Haldun’un tarihsel süreç içerisinde toplumsal hayatı(=umran) bedevi ve hadari toplum olarak-döngüsel bir olgu olarak- açıklarken; A. Comte, tarihsel süreci; “üç hal yasası” dediği Teolojik, Metafizik ve Pozitif” hal olarak çizgisel bir süreç olarak açıklamaktadır. Bu anlamda tarihsel süreci farklı açıklamışlardır. Ancak, sosyolojinin mahiyetine ilişkin konuları ele almaları ve işlemleri bakımından İbn Haldun’un ilk sosyolog olduğu söylenebilir. A. Comte ile ilgili açıklamalar için: “Comte, A.(2001). *Pozitif Felsefe Kursları*.(Çev. Erkan Ataçay). 1. Baskı. İstanbul: Sosyal Yayınları.”, “Özügül, O.(1991). *Pozitivizm ya da Mantık Olarak Felsefe*.(1. Baskı). İstanbul: Us Yayınevi.” adlı eserlere bakılabilir. İbn Haldun- A. Comte karşılaştırmaları hakkında destekleyici bilgiler için:” İzmirli, İ. H.(1997). *İslamda Felsefe Akımları*.(Haz. N. Ahmet Özalp). 2.Baskı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, s368”e bakılabilir. Bu kitapta(370) İzmirli, A. Comte’un İbn Haldun’dan haberi olduğu halde eserinde, Condorcet ve Montesquieu hakkında bilgi verirken; İbn Haldun hakkında tek bir söz söylememesini de sert bir dille eleştiriyor.

¹⁹ Say, S.(2011), a.g.e.,s293

metni gözüyle bakılamaz.

Umran ve tarih ilişkisi: Son olarak, umran biliminin tarihle ilişkisini ele alacak olursak, İbn Haldun'un Mukaddime'si tarih ve özellikle tarih felsefesi anlamında çok büyük övgü almış, adını tarihe altın harflerle yazdırmıştır. Örneğin Lacoste için tarih bilimi İbn Haldun ile doğmuştur.²⁰ Ondan önce tarih sadece rivayet ve nakil olarak görülürken, İbn Haldun'la birlikte tarih, bilim ve hikmet değeri kazanmıştır. Onun umran ilmi tarihi, toplumsal olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisi bakımından kavramanın gerekliliğini vurgulayarak, tarihin gerçek ve metafizik yönünü ön plana çıkarmıştır.²¹ Benzer ifadeleri Barthold'da dile getirmektedir. İbn Haldun'un yazmış olduğu meşhur Mukaddime adlı eseri Arap edebiyatı açısından tarihi hikayecilikten kurtarma ve tarihin kanunlarını araştırmak için yapılmış ilk ve biricik tecrübedir²² diyerek İbn Haldun'un Mukaddime adlı eserinin tarih açısından önemine dikkat çekmektedir. Eser hakkında benzer sözleri Toynbee'den, Meriç şöyle aktarıyor: "Mukaddime'deki tarih felsefesi, türünün en büyük eseri. Şimdiye kadar, hiçbir ülkede, hiçbir çağda, hiçbir insan dehası böyle bir eser yaratmamıştır"²³ diye belirtmektedir. Aynı şekilde İzmirli de tarihin bir bilim olduğunu ilk keşfeden kişinin İbn Haldun olduğunu²⁴ belirtirken; Sorokin ise onun gelmiş geçmiş en büyük tarih felsefecilerinden birisi olduğunu²⁵ söylemektedir. Fakat onu tarih felsefesinin kurucusu olarak niteleyen, ona Vico ve Montesquieu'dan daha fazla değer ve önem atfeden ilk yazarın Charles Rappoport²⁶ olduğunu belirtmiştir. İbn Haldun'un görüşlerinin ilk olmasının yanında güncelliğini koruduğu da genel olarak kabul görmüştür. Örneğin Lacoste, İbn Haldun'un tarih hakkındaki görüşlerini açıklarken adeta onu şaha kaldırırcasına: Onun düşüncesinin son derece modern, güçlü ve etkili olduğunu²⁷ belirtmekte ve Mukaddime'nin tekrardan gün yüzüne çıkarılması ve

²⁰ Lacoste, Y.(2012). *İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu*.(Fransızcadan Çev. Mehmet Sert). 1. Basım. İstanbul: İdeAyrıntı Yayınevi, s184

²¹ İrgat, M.(2017). *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun*.(1. Baskı). İstanbul: Hiperyayın, s140

²² Barthol, W.(2014). *İslam Medeniyet Tarihi*.(Çev. Mehmet Fuat Köprülü). (1.Baskı).İstanbul: Alfa Yayıncılık, s77-78

²³ Meriç, C.(2008), a.g.e,s139; aynı makale:" Tokuroğlu, B.(Der.).(2013). *Sosyoloji Okumaları* .(1. Baskı).Ankara: Binyıl Yayınevi, s.11-31'' adlı kitapta da bulunmaktadır.

²⁴ İzmirli, İ.H.(1997). *İslamda Felsefe Akımları*.(Haz. N. Ahmet Özalp). 2.Baskı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, s368

²⁵ Sorokin, P.A.(1997). *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*.(Çev. Mete Tunçay). 2. Baskı. İstanbul: Göçebe Yayınları, s15

²⁶ Meriç, C.(2016). *Işık Doğudan Gelir*.(10. Baskı).İstanbul: İletişim Yayınları, s272

²⁷ Lacoste, L.(2012), a.g.e.,s155

çevrilmesiyle Batı Avrupa’da tarih biliminin ve toplum biliminin gelişmesini aynı dönem içerisinde gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. O dönemde birçok yazar, üzerinde düşündükleri modern sorunlarla İbn Haldun’un ortaya koyduğu sorunların benzerliğini fark etmiş, İbn Haldun’un eserini, modern tarihçilerin eserleriyle karşılaştırmış ve bu karşılaştırmadan İbn Haldun’un eserinin üstün geldiğini²⁸ ifade etmiştir. Dolayısıyla tarih, İbn Haldun’dan önce bilimsel bir niteliğe sahip değildi. Onun buradaki önemi daha öncede belirttiğimiz gibi tarihi bir bilim olarak ele almış olmasıdır. İbn Haldun tarihin iç ve dış yüzü olması bakımından iki farklı yönünün olduğuna işaret eder. Dış yönüyle tarihi, önceki devletlerde ve çağlarda meydana gelen olaylardan haber vermek şeklinde belirtmiş, iç yönüyle tarihi ise düşünmek, hakikati araştırmak²⁹ olduğunu ayrıca, tarihçilerin, tarihi olayları anlatırken neden hataya düştüklerini³⁰ bu tarihçilerin aktardıkları haberlerin yanlış olma sebeplerini³¹ tek tek ortaya koyarak onu, her türlü safsata, hikaye ve rivayetçilikten ayırarak saf bir bilim haline getirmiştir. Arslan, tarihin toplumsal bir olgu olarak umran ilmiyle ilişkisini, tarihin sadece siyasi olaylardan ibaret olmadığını onun her türlü toplumsal, dini, ekonomik, bilimsel ve kültürel gelişmeleri de aktarması gerektiği şeklinde açıklamaktadır.³² Bundan dolayı, İbn Haldun’un Mukaddime adlı eseri; tarih, siyaset, ekonomi, hukuk, kültür, coğrafya, özellikle tarihi coğrafya³³, kent sosyolojisi³⁴ vb. gibi toplumu oluşturan birçok unsuru da bünyesine almaktadır.

Bu durumda cevaplanması gereken tarih biliminin umran ilminden farkının ne

²⁸ Lacoste, L.(2012), a.g.e.,s155

²⁹ M,SU, s158; M,AT1, s51; M,TD1, s54

³⁰ M,SU, s165; M,AT1, s61; M,TD1, s65

³¹ M,SU, s199-200; M,AT1, s107-108; M,TD1, s107-108

³² Arslan, A.g.e,ss60

³³ Gümüşçü, O.(Ed.), *Temelleri, Gelişimi ve Yapısıyla Tarihi Coğrafya*.(2014). İstanbul: Yeditepe Yayınevi

Tarih ve tarihi coğrafyanın farklarına ve aralarındaki benzerlikleri ele alan bu eserde, hem tarih hem de tarihi coğrafya geçmişle ilgilenmelerine rağmen aralarında temel farklar yer almaktadır. Tarih zamanı merkeze koyarken, tarihi coğrafya mekanı merkeze koymaktadır. Tarihi coğrafya, mekanı geri plana iterek zamanı ön plana çıkaran tarihe karşı; toplumsal olayları ele alırken, sadece zamanı değil, mekanı da ön plana almak gerektiğini vurgulayarak mekan ve zamanı birlikte inceleme konusu haline getirmektedir(Bkz. A.g.e,s82). Bu anlamda İbn Haldun Mukaddime’de, herhangi bir tarihi olayın geçerliliğini veya güvenilirliğini değerlendirirken, o dönemin ve coğrafyanın yapısını da göz önüne aldığını görmekteyiz. Bkz. ‘‘M,SU, s165-166; M,AT1, s62; M,TD1, s66’’

³⁴ Alver, K.(Ed.). *Kent Sosyolojisi*.(2017).Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları

Özellikle kent sosyoloji hakkında Mukaddime’de genişçe bilgi verilmektedir. Bu kitap ise, İbn Haldun’un eserinin sosyolojinin birçok konusunu da içine alacak şekilde detaylı bir çalışma olduğunu göstererek, İbn Haldun’un eserinin önemine dikkat çekmektedir. Özellikle şehirler planlanırken dikkat edilmesi gereken hususların ne olduğunu İbn Haldun, kendi eserinde detaylıca ele alarak açıklamaktadır. Bkz.’’ M,SU, s635; M,AT2, s737; M,TD1, yok.’’

olduğu sorusudur? Gerek tarih bilimi gerekse umran ilmi ele almış oldukları konular açısından çoğu kez birbirlerinin aynısıymış gibi anlaşılmışlardır. Oysa buraya kadar yazdıklarımızdan ve Mukaddime’yi de detaylı bir şekilde incelediğimizde, İbn Haldun için bu iki bilimin aynı şey olmadıklarını görürüz. İbn Haldun kendisinden önce tarihin dış yüzüyle mevcut olduğunu söylemişti. Buna ilaveten tarih bilimi nasıl olmalıdır sorusuna cevap verircesine, bir de tarihin iç yüzüyle(nedenleri, nasılları, olaylar arasında kurulan sebep-sonuç ilişkisi vb.) nasıl olması gerektiğini dile getirmekte ve bunu yapan kişinin de ilk kez kendisi olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla tarih bilimin umran ilmiyle özdeş görülebilmesi ancak, tarihi, tarihin iç yüzüyle ele aldığımızda mümkün olmaktadır. İbn Haldun tarihi iç yüzüyle ele alması gerektiğini söylemesine rağmen bu iki bilim arasında fark olduğunu ancak bunları özel bir inceleme konusu yapmadığını da görüyoruz.³⁵ Ahmet Arslan’ın da ifadelerinden anlaşılacağı üzere, tarihin umran ilmi için her zaman elimizde bulundurabileceğimiz bir malzeme(devlet, egemenlik, hanedanlık, devletlerin savaşmaları, yıkılmaları vb. gibi) oluşturması, umran ilminin ise bu malzemelerin neden ve nasıllarını ortaya koyan bir bilim dalı olduğunu belirtmesi³⁶ şeklinde açıklanmaktadır. Benzer açıklamaların Cabiri tarafından da yapıldığını görmekteyiz. Ona göre umran ilmi, sadece yöntemsel kurallardan ibaret görülmemiş aynı zamanda tarihteki hadiseleri de yorumlamaya çalışmıştır. Oysa tarihteki hadiselerin yorumlanması demek bu hadiseler hakkında doğru bilginin varlığını kabullenmek demektir. Bu anlamda umran ilmi bu malzemeyi sağlaması bakımından tarih bilimine dayandırmaktadır.³⁷

³⁵ Arslan, A.(2017), a.g.e.,s61

³⁶ Arslan, A.(2017), a.g.e.,s65

³⁷ Cabiri, M. A.(2003). *Felsefi Mirasımız ve Biz*.(Çev. A. Said Aykut).1. Baskı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, s356

Burada, İbn Haldun açısından bir konuya daha işaret etmemiz gerekiyor. İbn Haldun tarihi ele alırken takınmış olduğu tavra baktığımızda, özellikle tarihçileri tenkit ettiği konularda rahatça görüleceği üzere, onun tavrı son derece bilimsel, objektif ve tarafsızdır. Olaylar arasında neden sonuç ilişkisi kurması, olayın geçtiği koşulların değerlendirilmesi, olayları aktaran kişilerin güvenilirliği, olayın geçtiği yer, zaman eleştirel olarak ele alınıp incelenmesi gereken bir alan olarak görülmekteydi. Bu anlamda o, bilimsel tarih anlayışını savunmuştur. Fakat tarih felsefesi ve tarih yazımıyla ilgili kitaplara baktığımızda karşılaştığımız tablo, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde, İbn Haldun’un bu bilimsellik yaklaşımının veya yönteminin göz ardı edildiğini göstermektedir. Örneğin, Collingwood Tarih Tasarımı’nda, Vico’yu değerlendirirken, onun ilk kez tarihin konusunun ne olduğuna ilişkin modern bir yorumun, Vico tarafından yapıldığını söylerken; eserinde İbn Haldun’un ismini bile anmamaktadır. Oysa Vico’nun ortaya koymuş olduğu yöntem sorunu ya da eleştirel çerçevenin aynısının hatta daha fazlasının İbn Haldun’da mevcut olduğunu görmekteyiz. Bkz. “Collingwood, R.G.(2017). *Tarih Tasarımı*.(Çev. Kurtuluş Dinçer). 7. Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları, s98-104”

Ayrıca, tarih tasavvuru ve usulüyle ilgili gerek İbn Haldun gerekse Vico hakkındaki açıklamalar için, “Şulul, K.(2015). *İslam Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usulü*.(3. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları” adlı esere de bakılabilir. Bunun yanında İbn Haldun’un tarih felsefesi ve yöntemiyle ilişkin son derece

2.1.3.Bedevi Umran

İbn Haldun, toplumsal hayatı -umran ilmini- genel olarak iki aşamada açıklar: Bedevi ve hadari umran. Bunlardan ilki olan bedevi umran, toplumsal hayatın ilk aşamasını, hadari umran ise toplumsal hayatın son aşamasını oluşturur. Baktığımızda kelime olarak bedavat: “başlamak, ortaya çıkmak, önce gelmek” manalarının yanında, “çölde yaşamak, sahrada oturmak,” anlamında kullanılan Arapça bedavet kelimesi, “yerleşik hayat, medeniyet” kelimesinin karşıtıdır.³⁸ Aynı şekilde Arslan, “Bedevi”(bedavi) kelimesi Arapçada “medeni, şehirli” anlamını ifade eden “hazeri”(hazari) kelimesine karşıt olarak “çölde yaşayan, göçebe” anlamlarına³⁹ geldiğini söylemektedir. Yine sözlükte “badiye” çöl, “bedavet” çölde yaşamak ya da oturmak anlamına gelmektedir.⁴⁰

İbn Haldun, toplumu, bedevi toplum ve hadari toplum olarak ikiye ayırırken ikisi arasındaki farklılığın onların geçim yollarının farklı oluşundan kaynaklandığını belirtmektedir. İnsanların geçimlerini sağlamak ve yardımlaşmak için toplu halde yaşamalarını gerektiğini yine geçimlerini sağlamak için lüks ihtiyaçlardan önce temel ve zorunlu ihtiyaçların karşılanması gerektiğini belirtmektedir.⁴¹

Bazı kavimler ziraat ve bahçecilik yaparak çiftçilikle uğraşırlar. Diğer bazıları koyun, keçi, sığır, arı ve ipekböcekçiliği gibi hayvanlara ve canlılara bakma işini görev edinmişlerdir. Maksat bunların yavrularını ve ürünlerini elde etmektir. Çiftçilik ve hayvancılık ile uğraşan söz konusu toplumları, zorunlu olarak bedeviliğe, sevk etmektedir. Bunların özellikle badiyede oturup bedevi bir hayat yaşamaları kendileri için zorunludur. Bu durumda bunların bir araya gelip toplu halde yaşamaları; barınak

önemli açıklamaları için bkz.” Togan, A.Z. V.(2019). *Tarihte Usul*.(1. Basım). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s157-163,” Bu baskı, 1969 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları tarafından yapılan 2. Baskısının tıpkıbasımıdır.

Aynı şekilde, Ernst Breisach’ın yaklaşık 600 sayfalık “*Tarihyazımı*” kitabında Vico detaylı olarak anlatılırken, İbn Haldun’nun adı bile geçmez. “ Breisach, E.(2012), *Tarihyazımı*.(Çev. Hülya Kocaoluk). 2. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları”

Şunu da ifade etmek gerekir ki, gerek tarih yazımı gerekse tarih felsefesi açısından, tarihin eleştirisi İbn Haldun’la başlatılrsa da, bu yaklaşımın ondan önce Birüni tarafından da kullanıldığı ifade edilmektedir. Detaylı açıklama ve karşılaştırmalar için bkz. “Tümer, G.(1986). *Birüni’ye Göre Dinler ve İslam Dini*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s118.”

³⁸ Şulul, K.(2015). *İbn Haldun’a Göre İslam Medeniyeti*.(3. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları, s421 “Bedavet” mad.

³⁹ Arslan, A.(2017), a.g.e.,s84

⁴⁰ Canatan, K.(2017). *Mukaddime Sözlüğü*.(2. Baskı). Ankara: Eskiyei Yayınları, s95, “Bedevilik” mad.

⁴¹ M,SU, s323; M,AT1, s273; M,TD1, s253

ve elbise gibi ihtiyaçları, maişetleri ve umranları konusunda yardımlaşmaları sadece hayatı koruyacak ve yaşamalarına yetecek miktardaydı. Zira bunun ötesine güçleri yetmez⁴² diyerek ifade etmektedir. Bedeviler genel olarak hayvanın kıl ve derisinden yapılmış çadırlar ile ağaç, kerpiç ya da taştan yapılmış düzensiz ve basit evler edindiklerini, aralarında kaya oyukları ve mağaralarda yaşayanların da bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca geçimlerini tarımla sağlayan bedeviler için yerleşikliğin göçebelikten önce olduğunu, bunların daha çok köylerde ve dağlarda yaşadıklarını açıklamaktadır.⁴³ İbn Haldun'un bedevi toplum dediğı alan her ne kadar homojen görünse de dikkatlice incelendiğinde kendi içerisinde geçim şekillerine göre, farklı bölümlere ayrıldığı görülmektedir.

Geçimlerini çiftçilik ve ziraatla sağlayanlar için yerleşik yaşam göçebe yaşamdan daha uygundur. Bunlar köylerde, mezralarda, köylerden daha küçük obalarda ve dağlarda oturan toplumlardır. Çoğunlukla Berberler ve Arap olmayan(Acemler) bu durumdadır.⁴⁴ Yani az da olsa yerleşik hayat yaşayan çiftçilik ve ziraatla uğraşan bu küçük toplumlar bedevi toplum içerisinde yer almaktadır. İbn Haldun'un bu gurubu bedevi toplum içerisinde ele almasının temel nedeni, onun geçimle olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır.

İkinci olarak, geçimlerini davar ve sığır gibi hayvanlardan sağlayanlar ise genelde göçebe yaşam sürenlerdir. Bunlar hayvanlarını sulak ve otlak yerlerde gütmek için yaşarlar. İklimden dolayı durmadan yer değiştirmek zorundadırlar. Bunlara, “şaviye”(koyunlular) adı verilir. Bunlar, elverişli otlakların bulunmaması sebebiyle sahralara fazla girmezler. Bunlar, Berberler, Türkler, Türklerin kardeşi olan Türkmen ve Slavlardır.⁴⁵ Dikkat edilirse çiftçilik ve ziraattan farklı olarak bu gruptaki insanlar göçebe olarak yaşayan, koyun ve sığırla geçimlerini sağlayan farklı bir gurubu oluşturmaktadır. Geçim yollarının farklı olmasına rağmen bu gurubun, çiftçilik ve ziraatla uğraşanlarla aynı grupta yer almasının nedeni bunların zorunlu ihtiyaçlarını karşılıyor olmasındandır.

Üçüncü ve son olarak, geçimlerini deveden sağlayanlar daha çok göç edip çöllere daha çok açılmışlardır. Çünkü kır araziler, buralardaki bitkiler ve ağaçlar

⁴² M,SU, s323-324; M,AT1, s273; M,TD1, s253

⁴³ Say, S.(2011). A.g.e.,s338-339; M,SU, s324-325; M,AT1, s274-275; M,TD1, s255

⁴⁴ M,SU, s325; M,AT1, s275; M,TD1, s255

⁴⁵ M,SU, s325; M,AT1, s275; M,TD1, s255

develerin, hayatlarını sürdürmelerine yetmez. Develer çöllerde ve sahralarda yetişen ağaçların meydana getirdiği meralara, buralardaki tuzlu suları içmeye ihtiyaç duyarlar. Kışın soğuğun eziyetinden kaçıp kış mevsiminde çölün çeşitli yerlerinde dolaşmak, buralardaki ılık havaya sığınmak, kumlar arasında yavrulamak develer için vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Onun içinde bu hususta ılık ve sıcak yerlere en fazla onların ihtiyaçları vardır. Bu yüzden deve besleyenler uzak meralara göç etmek zorunda kalmışlardır. Bazen yayla sahipleri ve koruyucuları, onları oralardan kovmuşlar, onlarda bunların aşağılayıcı davranışlarından kaçarak çöl ve sahraların içerlerine doğru ıraklaşıp gitmişler, onun içinde insanların en vahşi olanı durumunda kalmışlardır. Bunlar hadarilere nazaran, güç yetirilemeyen vahşi ve yırtıcı hayvanlar durumundadırlar. Bunlar Araplardır. Batıdaki göçebe Berberlerle Zenate kabilesi de aynı hükümdedir. Doğudaki Kürtler, Türkmenler ve Türklerde böyledir. Ancak Araplar daha fazla bedevilerdir. Çünkü onlar sadece deve yetiştirirler. Diğerler ise devenin yanında davar ve sığırdı yetiştirirler.⁴⁶ Demek ki İbn Haldun, bedevi toplumu açıklarken; odaklandığı ve altını çizerek belirtmek istediği şey geçim tarzı ve bunun zorunluluğu meselesidir. Dolayısıyla bedevi toplum, Arslan'ın da belirttiği gibi, sadece yerleşik olup olmama meselesi ile ilişkili olmayıp⁴⁷ büyük ölçüde geçim tarzıyla ve bu geçim tarzının zorunlu ihtiyaç olup olmama meselesiyle ilişkilidir.

Bedevi yaşam biçiminden hadari yaşam biçimine geçiş ise temelde artan ürün bolluğuyla ilişkilidir. Bedevi toplumda insanlar sadece zaruri ihtiyaçlarını karşılamaktaydılar. Özellikle nüfusun artmasıyla daha çok iş bölümü yapıldı ve bunun sonucunda da daha fazla ürün elde edildi. Dolayısıyla insanlar işbirliği yaparak zaruri ihtiyaçlarını giderdi ve ihtiyaç fazlası ürün ortaya çıktı. Bu ihtiyaç fazlası ürün, onları bir yerde yerleşmeye ve geniş kesimlere dağılmaya sevk etti.⁴⁸ Ayrıca, kentlerden göçen halkın burada sanatlarla uğraşmaya başlaması ve zaruri ihtiyaçların

⁴⁶ M,SU, s325; M,AT1, s275; M,TD1, s255: Yalnız, burada işaret etmemiz gereken teknik bir konu var ki oda şudur: İbn Haldun, Mukaddime'de Arap ifadesine hem bir ulus hem de bedevi anlamında kullanmaktadır. Özellikle İbn Haldun üzerine yapılan eleştirilerin nedeninin bu ayrımın göz önünde bulundurulmuş olmamaktan kaynaklandığını düşünüyoruz. Ki çoğu yerde İbn Haldun bunu sosyolojik bir terim olarak kullanmıştır. Bu ayrım hakkında daha detaylı açıklama ve yorumlar için bkz. "İbn Haldun, İbn, Mukaddime ss324, 2.dipnot"

⁴⁷ Arslan, A.(2017), a.g.e.,s85

⁴⁸ Ağgöl, M.(2019). *İbn Haldun -Toplum, Devlet ve Medeniyet Tasarımı*.(1.Baskı). Ankara: Dorlion Yayınları, s31

karşılanmasından daha çok lükse yönelttiği için, bedevi toplumdaki hadari topluma geçişi de hızlandırdı.⁴⁹

2.1.4.Hadari Umran

Hadaret “yerleşik hayat, medeniyet” anlamına gelir ve daha çok bedevilikten sonraki toplumsal hayatı temsil eder.⁵⁰ İbn Haldun, hadariliği açıklarken genelde onu bedevilikle karşılaştırarak ortaya koymaktadır. Kelime anlamlarıyla da uyumlu olarak ortaya koymuş olduğu şu başlık: “bedeviliğin hadarilikten daha eski ve ondan önce olduğuna, umranın ve şehirlerin kökünün ve kaynağının badiye olduğuna dair”⁵¹ ifadesi, hadari umranın bedevi umrandan sonra geldiğini belirtmektedir. Yani, her toplum ilk önce bedevi daha sonra hadari toplum aşamasına geçmektedir. İkisi arasındaki temel ayrım yine yerleşimden ziyade geçimle alakalıdır. Ona göre bedeviler zaruri ihtiyaçlarla geçinmek zorundadırlar. Hadariler ise geçim halleri ve adetleri itibarıyla refah ve lüks türünden olan ihtiyaç maddelerine ihtiyaç duymakta,⁵² ve bunlarla geçinmek zorundadırlar. Dikkat edilirse, İbn Haldun bedevi umranın, hadari umrandan önce gelmesine paralel olarak bedevi umranda kullanılan geçim ihtiyaçlarının hadari umranda kullanılan geçim ihtiyaçlarından önce geldiğini belirtmektedir.

“Zorunlu ihtiyaç maddeleri lüks ihtiyaç maddelerinden daha eskidir ve ondan önce gelir. Çünkü zaruri köktür; kemali ise ondan doğan bir daldır. İmdi badiye şehir ve kasabaların köküdür ve ondan önce gelir. Çünkü insanların istedikleri şeyin ilki zaruri ihtiyaç maddeleridir. İnsan zaruri ihtiyaçları elde edemedikçe lüks şeyleri de elde edemez. O halde bedevilikteki kabalık, hadarilikteki incelikten öncedir. Onun için bedeviler için şehirli olmanın bir gaye olduğunu görmekteyiz. Bedevi bu gayeye doğru koşar, bu husustaki arzusunu elde etmeye çalışır. Refah ve konforla ilgili hallerin ve adetlerin vücuda gelmesine vesile olan, bolluk durumu elverdi mi, o zaman rahata ve refaha yönelir, kendini getirip, şehir şartlarına teslim eder. Bedevi bir hayat yaşayan tüm kabilelerin durumu budur. Halbuki hadari, badiyenin ahvalini arzulamaz. Meğerki onu buna sevk eden bir zaruret bulunsun veya içinde yaşadığı şehir halkının ahvalinde bir kusur ve aksaklık görülsün.”⁵³

⁴⁹ Ağgöl, M.(2019), a.g.e.,s31

⁵⁰ Şulul, K.(2015), a.g.e.,s434, ‘‘hadaret’’ mad.

⁵¹ M,SU, s325; M,AT1, s275; M,TD1, s255

⁵² M,SU, s325-326; M,AT1, s276; M,TD1, s257

⁵³ M,SU, s326; M,AT1, s276; M,TD1, s257

İbn Haldun hadariliğin kökünün bedevilik olduğunu dolayısıyla zamansal olarak ondan önce geldiğini belirtmektedir. Bedeviliğin, hadariliğin asli olduğuna ve ondan önce geldiğine dair bize şahitlik eden hususlardan biri şudur:

“Biz, herhangi bir şehrin halkını ele alıp inceleyecek olursak, bunların çoğunun geçmişinin, o şehrin etrafında bulunan bedevi halka dayandığını, ellerin genişlemesi üzerine şehre gelip yerleştiklerini şehirde var olan refaha ve lükse yöneldiklerini görüyoruz. Bu durum ise bize, hadariliğin kökenlerinin bedevilikte olduğunu göstermektedir.”⁵⁴

Aynı şekilde bedeviliğin kendi içerisinde bölümlerinin olduğu gibi hadariliğin de kendi içerisinde bölümlerinin olduğunu belirtmektedir. Bedevilik ve hadarilikten her birinin halleri, kendi cinsi itibarıyla ve kendi içinde de değişmektedir. Bedeviler içinde nice aşiretler vardır ki, diğer aşiretlerden daha büyüktür, nice kabileler öbür kabilelerden daha kalabalıktır. Hadariler içinde de nice şehirler diğer şehirlerden daha geniştir, nice kasabaların umranı öbür kasabalardan daha az⁵⁵ olduğunu belirterek hadari umranın kendi içerisinde büyüklük-küçüklük, gelişmişlik-daha az gelişmişlik şeklinde sınıflandığını belirtmektedir. Sonuç olarak kırdaki hayat şehir ve kasabalardan öncedir ve bunun kökü odur. Çünkü şehir ve kasabaların varlığı refah ve rahatlıkla ilgili olan adet ananelere dayanmakta, bu ise zaruri maişet maddeleriyle ilgili adet ve ananelerden sonra gelmektedir.⁵⁶

2.1.5.Bedevi ve Hadari Toplum Yapısının Karşılaştırılması

Ekonomi açısından: İbn Haldun’a göre toplum hayatı zorunludur. İnsan muhtaç olduğu gıdayı elde etmek için yakınlarıyla dayanışma halinde olmalıdır. İnsanların hayatlarını sürdürmeleri ancak toplumsallaşma ve dayanışmalarıyla mümkün olmaktadır.⁵⁷ Toplumsal hayat İbn Haldun açısından bedevilik ve hadarilik evreleri olarak ele alındığından, toplumsallaşma her iki evre için de zorunludur. Ve her toplum bu iki yaşam tarzından geçmek zorundadır. Bu iki toplum yapısının farklı olmasını İbn Haldun, geçinme şekli ve usullerinin farklı olmasından kaynaklandığını⁵⁸

⁵⁴ M,SU, s326; M,AT1, s276; M,TD1, s257

⁵⁵ M,SU, s326; M,AT1, s276; M,TD1, s257

⁵⁶ M,SU, s326; M,AT1, s276; M,TD1, s257

⁵⁷ Ülken, H. Z.(2015). *İslam Felsefesi*.(6. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları, s237
Cemil Meriç’in Mukaddime ile ilgili, Hilmi Ziya Ülken hakkında ki detaylı eleştirisi ve açıklamalar için ayrıca bkz. C. Dücan(2018), a.g.e.,s89, Üçüncü Bölüm, Hilmi Ziya Ülken Eleştirisi.

⁵⁸ M,SU, s323; M,AT1, s273; M,TD1, s253

söylemektedir. Burada İbn Haldun'un kullanmış olduğu bu “geçim yolları” ifadesi üretim tarzı karşılık gelmektedir.⁵⁹

İbn Haldun göçebelikten yerleşik üretim tarzına geçişin incelemekte ve yaşam biçimlerini de buna göre sınıflamaktadır. Bu sınıflamaya şehirde yaşayanlar ve göçebeler esas alınmakta çiftçiler ise bir ara kategori olarak belirlenmektedir.⁶⁰

Bu iki farklı yaşam biçimi ekonomi anlamında da farklılık arz etmektedir. Bedevi/göçebe toplumlar daha önce de açıkladığımız gibi kendi içerisinde alt gurupları oluşturmaktaydı ve her gurubun, geçim yolu farklıydı. Genel olarak bunların geçimleri, keçi, koyun, sığır, arı ve ipekböcekçiliği; çiftçilik ve ziraat, deve yetiştiriciliği gibi çeşitli alanlarda kendini gösteriyordu. Bu durumda bunların bir araya gelip toplu halde yaşamaları kendilerini koruyacak ve yaşamlarını devam ettirecek nitelikte zorunlu ihtiyaçlar idi. Daha sonra bu geçim yolundan geçip ihtiyaçları üstünde bir zenginlik ve refah elde ettiler. Göçebe yaşamda kendilerini koruyacak küçük ev ve barınaklarda yaşayan insanlar artık büyük binalar, köşkler, saraylar, dikmiş şehirler kurmuştur. Bu ise şehirli, yerleşik, hadari toplumun özelliğidir.⁶¹

Sonuç olarak bedevi/göçebe toplum birinci derecede zorunlu ve temel ihtiyaçlar ile kendine yetecek kadar ürün fazlasına ihtiyaç duymayıp, ona göre bir üretim tarzı benimsemişken hadari/yerleşik/şehirli toplum ise, zorunlu ihtiyaçlar dışında, lüks diye tarif edebileceğimiz üretim tarzı benimsemiştir.

Nüfus açısından: İbn Haldun'a göre malın değerini belirleyen iki şey talep ve onu elde etmek için harcanan emektir.⁶² Toplumsal hayat dayanışma ve yardımlaşma

⁵⁹ Falay, N.(1978), *İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri*. İstanbul: Güryay Matbaacılık, ss20

⁶⁰ Falay, N.(1978), a.g.e.,ss21

⁶¹ M,SU, s323-324; M,AT1, s273; M,TD1, s253

⁶² M,SU, s698; M,AT2, s809; Arslan, A.(2017),a.g.e.,s127

İbn Haldun'un, “emek-değer” hakkındaki görüşlerinin David Ricardo üzerinde etkili olduğu sık sık dile getirilmiş, iki düşünür arasında ilişki kurulmuştur. Onun, kitabının hemen girişinde değer hakkında ele aldığı görüşler, ilişkinin ne kadar doğru olduğunu bizlere göstermektedir.” Malın değerini ya da o mal karşılığında değişilecek malların miktarını, onu üretmek için gereken görece emek miktarı belirler; emeğe ödenen karşılığın çokluğu ya da azlığı değil.” Emek ve değer ilişkisini bu şekilde ortaya koyan Ricardo, arz ve talebin fiyatlar üzerindeki etkisinde ise İbn Haldun'dan ayrılmakta; malın fiyatı üzerinde bunların etkisinin geçici bir etki olduğunu belirtmektedir. Oysa İbn Haldun için değeri belirleyen şey, malı elde etmek için harcanan emek ve o mala olan talep idi.

Ricardo ile ilgili açıklamalar için:”Ricardo, D.(2018). *Siyasal İktisadın ve Vergilendirimin İlkeleri*.(Çev. Barış Zeren). 4. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları” sırasıyla alıntı ve açıklamalar: “a.g.e.,s7-343”.

için zorunludur. İnsanlar geçimlerini sağlamak için bir araya gelmek ve işbölümü yapmak zorundadırlar. Bu işbölümü sonucu insan emeğinin daha fazlasını üretmektedir. Üretimin artmasıyla yaşam düzeyi de artacaktır. Bu durumda İbn Haldun için üretim ve nüfus birbirine bağlı iki kavram olarak⁶³ ele alınmaktadır. Ayrıca nüfustaki yükselişin iktisadi gelişmedeki rolü, giderek uygarlığın da yükselmesine yardımcı olmaktadır.⁶⁴ Dolayısıyla nüfus ve nüfusa bağlı olarak ortaya çıkan işbölümü şehirleşmeyi hızlandıracak, bedevi/göçebe toplumun gayesi olan hadari/şehir toplum haline gelmesine yardımcı olacaktır. Çünkü gerek mimari anlamında gerekse bilim ve sanatlar anlamında şehri var eden unsurlar İbn Haldun açısından doğrudan nüfus ve ekonomiyle ve buna dayalı olarak şehirde ortaya çıkan artı ürünle ilişkilidir. İşbölümü her iki toplumda bulunsada bedevilikte yapılan işbölümü kendini geçindirecek kadar iken hadarilikte yapılan işbölümü, nüfustan dolayı artı ürünün oluşmasına neden olmaktadır. Bu anlamda nüfus hadari toplumu bedevi toplumdan ayıran en önemli unsurlardan biridir.

İnsan özellikleri açısından: İbn Haldun bedevi ve hadari toplumu açıklarken toplumun farklarını ortaya koymanın yanında; bu toplumlarda yaşayan insanların birbirlerinden farklı özelliklere sahip olduklarını da belirtmektedir. Şöyle ki, İbn Haldun, genel olarak bedevi toplumlarda yaşayan insanların hadari toplumlarda yaşayan insanlardan daha yürekli, daha cesur, hayra daha yakın ve onlardan daha iyi olduklarını belirtmektedir.⁶⁵ İbn Haldun burada bedevi toplumda yaşayan insanın iyi olduğunu hadari toplumda yaşayan insanın ise zorunlu olarak bozulduğunu belirtmektedir. Bu konu ikinci bölümde ayrıca ele alınacağından, iki toplum yapısını karşılaştırmak açısından şimdilik sadece işaret ederek geçiyoruz.

Kısaca ifade etmek gerekirse yukarıda ele almış olduğumuz kısa karşılaştırmalardan da hareketle, İbn Haldun'un bedevi ve hadari toplum karşılaştırmaları sadece yerleşik ya da göçebe bir yaşam sürme ile ilgili olarak değil aynı zamanda bu ayrım başta ekonomi olmak üzere nüfus ve sosyal yaşam ile de ilişkilidir.

Ayrıca İbn Haldun'un ekonomi hakkındaki görüşlerinden ziyade, onun ekonomiyi ilk defa tarih ve sosyolojide olduğu gibi, bir bilim olarak ele alması açısından son derece önemlidir. O, bu bilimlere; "Medeniyet" veya "Yeni İlimler" adını vermektedir. "Bayrakdar, M.(1989). *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*.(2. Baskı). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s27"

⁶³ Falay, N.(1978), a.g.e.,s32

⁶⁴ Falay, N.(1978), a.g.e.,s34

⁶⁵ M,SU, s326-327-330; M,AT1, s278-281; M,TD1, s259-263; Ülken, A.g.e.,s239;

İnsanın toplumsal bir varlık olduğunu belirten İbn Haldun, insanların ilk önce geçimlerini sağlamak için bir araya geldiklerini belirtmekteydi. Fakat insanlar toplu halde yaşamaya başlayınca özellikle şehirlere yerleştikten sonra, insanların bir arada yaşamaları için siyasal bir otoriteye yani devlete ihtiyaç duyacaktır. İnsan doğası gereği kötülük yapmaya meyilli olduğu için, insanların barış, huzur ve güvenlik içinde yaşamalarını sağlayacak bir devlete ve bu devleti idare edecek bir güce, hükümdara ihtiyaç vardır.⁶⁶ Dolayısıyla insanların yardımlaşma için bir araya gelmeleri, İbn Haldun'da birinci toplumsallaşmayı yani hadari topluma geçişi insanların tabiatı gereği kötüye meyilli olduğundan oluşabilecek herhangi bir savaş ortamını önleyecek bir idareye ihtiyaç vardır. Dolayısıyla İbn Haldun sisteminde devlet denen olgu, güvenlik ihtiyacından dolayı, zorunlu olarak ortaya çıkacaktır. Bu şehri ya da devleti yöneten idareciler ise; bir insanın başka bir insanın hak ve hukukuna tecavüz etmelerine, başkalarının haklarına el uzatmalarına karşı insanları koruyup gözetmektedirler.⁶⁷

Aynı şekilde halkın içinde çıkacak olan karmaşıklıkları idarecilerin önleyeceği gibi, dışarıdan gelebilecek her türlü tehdit ve saldırıyı da devletin askerleri önleyecektir. Bunun içinde devlet ülke sınırlarını surlarla çevirip ve ona göre askeri bir savunma ve saldırı sistemi oluşturmaktadır.⁶⁸ Fakat herhangi bir devlet yapılanması olmasa da, çöl ve kır yaşamında insanların hak ve hukukunu, buradaki kabile başkanları ya da sözü dinlenen, grubun saygın, ileri gelenleri tarafından önlenir. Ayrıca güvenlik önlemleri ise, başka bir aşiretten gelecek olan saldırıları o aşiretin gençleri tarafından sağlamaktadır.⁶⁹ Dolayısıyla bedevi toplumlarda hak, hukuk ve güvenlik meselesi kabilenin ya da aşiretin ileri gelen büyükleri ve gençleri tarafından giderilmektedir.

⁶⁶ M,SU, s215; M,AT1, s127; M,TD1, s123

İbn Haldun'un toplumsal hayatın zorunlu olması ve buna ilişkin bir yöneticinin gerekliliği fikri, İslam siyaset felsefesi açısından gerek kendinden önce gerekse kendisinden sonra sık sık dile getirilmiştir. Örneğin Kınalızade'ye bakacak olursak, insanların tek başlarına kendi ihtiyaçlarını karşılayamadıklarını, hatta bunun mümkün olmadığını; bunun için insanların bir arada yaşamasının zorunlu olduğunu ifade etmektedir (toplumsal hayatın zorunlu oluşu). Aynı şekilde, insanların bir arada yaşamasından dolayı, bir yöneticinin yokluğunda, toplumsal hayatın devamlılığının mümkün olmadığını veya olamayacağını belirtmektedir (yöneticinin gerekliliği). İnsanların, nasıl ki toplum halinde yaşaması zorunlu ise, aynı şekilde yaşamın devamı için de bir yöneticinin olması zorunludur. ‘‘ Ali Efendi, K.(2010). *Devlet ve Aile Ahlakı*. (1. Basım). İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, s106-107’’

⁶⁷ M,SU, s333; M,AT1, s285; M,TD1, s270

⁶⁸ M,SU, s334; M,AT1, s286; M,TD1, s271

⁶⁹ M,SU, s334; M,AT1, s286; M,TD1, s271

Devletin zorunlu olarak kurulması gerekiyorsa kurulacak olan bu devletin yapısı nasıl olmalıdır? İbn Haldun’a göre iki tür siyaset yani yönetim biçimi vardır. Bunlar, dini siyaset ya da yönetim biçimi ve akli siyaset ya da yönetim biçimidir. Dini siyaset, yönetici olan kişinin halkı Allah’tan gelen emir ve yasaklara dayanarak yönetiyorsa bu dini siyasettir. Akli siyaset ise, devlet işlerinde tecrübeli olan basiretli, devlet adamlarının hazırlayıp ortaya koydukları kanunlara göre yönetilen siyasettir. Akli siyaset kendi içerisinde ikiye ayrılır: Bunlardan birincisi halkın menfaatlerini ön plana alan ve yöneticileri ona göre düzenleyen siyaset türü diğeri ise yönetenlerin menfaatlerini ön planda tutan ve halkın menfaatlerini ona göre düzenleyen siyaset türüdür. İbn Haldun’un en yaygın siyaset türü olarak düşündüğü siyaset biçimi budur.⁷⁰

Bunların arasındaki temel fark ise dini siyasetin hem dünyevi hem de ahiret yaşamı için menfaat sağlarken akli siyaset sadece dünyevi bir menfaat sağlamaktadır. Ayrıca, dini siyasetle yönetilen halkın bunu içselleştirip, benimsemesi daha kolaydır. Oysa akli siyasetin uygulamaları daha cebri ve zorlamaya dayanmaktadır.⁷¹ Dahası İbn Haldun’a göre, tanrısal bir kanuna dayanan siyasi bir rejimde her bireyin kendi kendisinin “vazı’ hakim’”i olması mümkündür. Oysa diğer rejimlerde bu söz konusu olmamaktadır. İbn Haldun İslam’da saf ve gerçek anlamda bir dini rejimin bulunduğunu bunun ise Muhammed ve dört halife zamanında olduğunu belirtmiştir. Bu dönemde insanların kendi kanunlarını kendilerinin koyduğunu, kendi kendilerini yönettiklerini belirtmiştir. Bunun nedeninin ise Peygamberin getirmiş olduğu şeriatı içselleştirebilmiş olmaları ve adeta kendi koymuş olduğu kanunlara uymuş gibi⁷² olduğunu belirtmektedir. Siyaset ve dinin, tıpkı Muhammed ve dört halife döneminde olduğu gibi tek elde toplanması anlamındaki devlet modeli daha sonra Rousseau tarafından da dile getirilecektir.⁷³

Bunlar arasından İbn Haldun’un en çok değer verdiği ya da üstün gördüğü dini siyasettir. Dini siyasetin hem bu hem de öteki dünya ile olan düzenlemelerinden dolayı akli siyasetten daha üstün olduğunu, ayrıca akli siyasettin de halkın çıkarlarını daha üstün tutan siyaset türünü daha değerli bulur.⁷⁴ Fakat bu dini siyasetin Peygamber ve

⁷⁰M,SU, s571-572; M,AT1, s615; M,TD2, s257; Ayrıca: s422, 16. Dipnot; 572, 59.dipnot

⁷¹ M,SU, s571-572; M,AT1, s615-616; M,TD2, s257-258

⁷² Arslan, A.(2017), a.g.e.,s158

⁷³ Çilingir, L.(2009). *Farabi ve İbn Haldun’da Siyaset*.(1. Baskı). Ankara: Araştırma Yayınları, s104

⁷⁴ Arslan, A.(2017), a.g.e.,s160

dört halife dönemi olarak ortalama kırk elli yıl sürdüğünü, ondan sonra böyle bir dönemin daha yaşanmadığını belirtir.⁷⁵

Devletin gerekliliğini, amacını ve türlerini belirten İbn Haldun, bundan sonra devletin hangi durumlarda çökeceğini de ele almaktadır. Bunlar genel olarak Arslan'ın da belirttiği gibi üç başlık altında toplanabilir: asabiyetin çökmesi, ekonomik çökmesi ve ahlaki çökmesi.⁷⁶

Devletin çöküşünde asabiye'nin rolü

Asabiye konusunu ikinci bölümde ele alacağımızdan burada sadece işaret etmekle yetineceğiz. Asabiyetin amacının mülk⁷⁷ yani devlet olduğunu belirten İbn Haldun, devletin kurulmasında asabiye'ye çok büyük önem vermektedir. Asabiye, devletin kurulmasında önemli bir etkiye sahip olduğundan onun yapısında meydana gelecek bozulma da dolaylı olarak devletin çökmesine ya da bozulmasına neden olacaktır.

Kısaca özetlemek gerekirse; devletin kuruluşunda, özellikle bedevi yaşam biçiminde kabile ya da hanedanlıklar arasındaki asabiyet bağı son derece güçlüdür. Kabile ya da hanedanlığın liderinin amacı, devlet kurmaktır olduğundan, bunlar birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Burada, yöneten yönetilen ilişkisi daha çok ahlaki bir zeminde ele alınır ve herhangi bir üstünlük, zorlama ve kötüye kullanma söz konusu değildir. Oysa hadari toplum aşamasına geçildiğinde bu durum değişmekte ve asabiyet bağları zayıflamaktadır. Artık bu dönemde ahlaki ilişkiler zayıflamış, egemen güç yönettiği başka kabilelerin yanında kendi akrabalarını da emri altına almaya başlamıştır. Bu durumda devletin kurulma aşamasında asabiye'ye ihtiyaç duyulurken devlet kurulduktan sonra artık asabiye'ye ihtiyaç duyulmamaya başlanmıştır.⁷⁸ Devlet kurulduktan sonra, yapısı gereği, tek başına şana sahip olmak, refah içinde olmak, rahatı ve sakinliği tercih etmek⁷⁹ olduğundan bunu elde etmek ve sağlamak için hükümdarın sert olması, zor kullanması gerekir. Bu sertlik bozulmaya neden olduğu gibi⁸⁰ bu zor kullanma durumu da devletin yıkılışına sebep olmaktadır.⁸¹

⁷⁵ Arslan, A.(2017), a.g.e.,s160

⁷⁶ Arslan, A.(2017),a.g.e.,ss121-138

⁷⁷ M,SU, s350; M,AT1,309 s; M,TD1, s299

⁷⁸ M,SU, s374; M,AT1, s340; M,TD1, s339

⁷⁹ M,SU, s388; M,AT1, s363; M,TD1, s365

⁸⁰ M,SU, s418; M,AT2, s49; M,TD1, s402

⁸¹ M,SU, s549; M,AT1, s583; M,TD2, s217

Görüleceği üzere burada İbn Haldun asabiyete, devletin kurulmasında verdiği rolü aynı şekilde devletin zayıflamasında ve çökmesinde de vermektedir. Fakat burada, devletin çökme meselesinin, asabiyet bağlamında bir iç mesele olduğunun unutulmaması gerekir. Devlet zayıflayınca başka asabiyeler tarafından alaşağı edilecektir. Ancak, bu, asabiye'nin kendi içerisinde zayıflamasından dolayı olmuştur. Bu açıdan asabiye, kendi içerisinde bozulmayı ne kadar çok geciktirirse, devletin bozulma ve çökmesi de o ölçüde uzun ömürlü olacaktır. Asabiye'nin devletin çökmesindeki rolünü ifade ettikten sonra devletin çökmesinde ekonominin nasıl bir işleve sahip olduğuna bakalım.

Devletin çökmesinde ekonominin rolü

İbn Haldun'a göre devlet, iki temel üzerine durur. Bu iki temelden biri güç ve asabiyet, diğeri ise askeri beslemek ve devletin ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan paradır.⁸² Devlet ilk başta bedevi bir haldedir. Bu dönemde devlet halka şefkatle muamele eder ve masraflarında tutumlu olur, başkalarının mallarına el uzatmaktan sakınır, ağır vergiler koymaktan sakınır. Fakat devlet büyüdükçe ve sınırları genişledikçe yavaş yavaş bu iyilik durumu bozulmaya başlar. Devlet yapısı gereği lükse ve refaha yatkın olduğundan, halka vergiler yüklemeye başlar. Bu vergiler ise devletin gelişmesine paralel olarak gittikçe artar ve iyice ağırlaşır. Devlet bu vergileri artan masraflarını temin etmek için üretimden ziyade, vergi adı altında halkın sırtına vurmaya başlar. Devlet bu açıdan, pazarlarda satılan her şeye vergi koyar, halkın malına el uzatır, ticaret yapmak maksadıyla halkın elinde ne var ne yok hepsini alır, baskı ve zorbalık dönemi başlar.⁸³

Bu devirde devlet, zayıf düştüğü için, askerler emir dinlememeye, kargaşalık çıkarmaya başlar. Devlet ise -asabiyet bağı zayıfladığından ve devleti koruyan askerler artık paralı askerler olduğundan-, bu askerlerin maaşlarına zam yaparak kontrol altına almaya çalışır. Fakat bu sürekli artacağından, bunun önüne geçmek artık olanaksızlaşır. Çünkü bu devirde devlet, üretimden daha fazla tüketim yaptığı için devlet kendisini koruyacak olan askerlerin parasını sağlamak adına, sürekli halkı

⁸² M,SU, s558; M,AT1, s598; M,TD2, s235

⁸³ M,SU, s561; M,AT1, s601-602; M,TD2, s237-238

sömürecektir. Bu ise devlette isyanların başlamasına ve yavaş yavaş devletin çökmesine neden olmaktadır.⁸⁴

Görüldüğü gibi İbn Haldun açısından ekonomi, devletin çökmesinde son derece önemli bir yere sahiptir. Burada ekonomiyi kendi başına değil onu, asabiyeyle olan ilişkisi bağlamında değerlendirmek gerekmektedir. Bedevi toplum yapısında ekonomi, genelde zorunlu ihtiyaçlar idi ve bu anlamda lüks değildi. Oysa haderi toplum yapısında, ekonomi geliştikçe asabiye bağı azaldı ve bu durum devletin çökmesine kadar ilerledi. Çünkü bedevi toplum yapısında kabileyi ya da halkı koruyan askerler paralı asker değil, bizzat kabile ya da hanedanlığın kendi askerleri, aşiretin-kabilenin çocukları gençleri idi. Kabile başkanı ise askerleri kendisinden birisi olarak görüyordu. Mülk, halk, asker ve yönetici olmak üzere herkese aitti. Dolayısıyla kabile içinde bir ekonomi savaşı mevcut değildi. Oysa devlet genişledikçe, elde edilen mülkün artmasıyla, devlet bünyesinde bulundurduğu başka kabilelerin yanında, kuruluş aşamasında kendisini destekleyen birlikleri de emri altına almaya başladı. Kendi işini bir amaç ya da ödev olarak gören, askeri veya koruyucu sınıf; artık paralı bir askeri göreve dönüştü. Devletin, bu mülk hırsı yani, egemenliğe tek başına sahip olma arzu ve tutkusu, devlet ile halkın arasını gittikçe açtı ve asabiye'nin zayıflamasına neden oldu. Asabiye'nin zayıflamasıyla, devlet varlığını devam ettirmek için paralı askerler tutmak zorunda kaldı. Ayrıca devlet yapısı gereği, harcamaları fazla olduğunda üretim tüketimi karşılayamaz hale geldi. Devletin bu askerleri elinde tutması için, askerlerin ücretini sağlamak adına halka ağır vergi yüklemek zorunda kaldı. Bu ağır vergiler sonucunda ise halk, ayaklanma ve isyanlarda bulundu. Bu ise, devletin zayıflamasına ve çökmesine neden oldu. Özetle, ekonomi-asabiye ikilisi birlikte ele alınmalı ve ele alındığında devletin bozulması ya da çökme meselesi, yukarıda ifade edildiği gibi, özünde; yine bir iç meseledir. Ekonomiyle ilgili gereken açıklamalara da değindikten sonra, son olarak devletin çökmesinde ahlaki bozulmanın ne gibi etkisi olduğuna bakabiliriz.

Devletin çökmesinde ahlakın rolü

Bu konuyu ayrıca üçüncü bölümde Rousseau ile karşılaştıracığımız için burada bu konuya sadece işaret ederek devletin bozulmasında ve çökmesinde ahlakın ne gibi bir etkisi olduğunu belirteceğiz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, özellikle

⁸⁴ M,SU, s562-563; M,AT1, s603-604; M,TD2, s241-243

bedevi ve hadari toplum yapısını karşılaştırırken, bedevilerin, kendisine yeten, kendisine güvenen; cesur, yürekli; daha dindar, daha ahlaklı ve daha namuslu insanlar olduklarını, hadari toplumda yaşayan insanların ise, daha korkak, daha az dindar, tembel, rahatına düşkün ve bencil⁸⁵ gibi özelliklerinin olduğunu belirtmiştik.

Ayrıca bedevi toplumda yaşayan insanlar zorunlu gereksinimlerini karşıladıklarından bolluk içerisinde değillerdi. Hadari toplumda insanlar, yaptıkları işbölümünden dolayı, ürün fazlasının ortaya çıkmasıyla, tembelleştiler ve bu ürün bolluğu insanlar üzerinde olumsuz⁸⁶ etki yapmaktadır. Sadece bolluk değil, aşırı yoksullukta insanların ahlakı üzerinde olumsuz etki yapmaktadır.

Burada İbn Haldun, ahlakın devletin bozulmasındaki etkisini daha çok asabiyet ve ekonomi bağlamında ele almaktadır. Bu bağlamda olduğu için, bedevi toplumu hadari toplumdan daha olumlu bir değerlendirme yapmaktadır. En temelde, bedevi toplumda zorunlu ihtiyaçlar gidermek temel gaye olduğundan, asabiyet bağı son derece güçlüydü. Hadari topluma aşamasına geçildiğinde yani şehirleşme artıkça ekonomiyle ilişkili olarak bu asabiyet bağı zayıflamaya başlamıştır. Bu asabiyet bağının zayıflaması doğrudan, devletin yapısı gereği lükse ve refaha olan düşkünlüğünden, ahlak üzerinde olumsuz bir etkiye neden olmaktadır. Bu anlamda devletin başlangıçta kurulmasındaki iyi ahlak ya da huy, nasıl devletin kurulmasına yardımcı oluyor idiyse; aynı şekilde ahlaki bozulma veya kötü haset de devletin bozulmasına ve çözülmesine⁸⁷ sebebiyet vermektedir.

Sonuç olarak İbn Haldun, devletin kurulmasını ve çökmesini değerlendirirken tek bir nedene bağlı kalmamış, toplumu ya da devleti bütün bileşenleriyle bir bütün olarak ele almış ve o şekilde açıklamıştır. O, devleti canlı bir organizma olarak ele almış ve bu organizmayı oluşturan parçaların herhangi birinde meydana gelebilecek olumsuzluğun bütün yapıyı etkileyeceğini de ifade etmektedir.

İbn Haldun'un toplum anlayışını ifade ettikten sonra şimdi de Rousseau'nun toplum anlayışını ifade etmeye geçebiliriz.

⁸⁵ M,SU, s326-329-332; M,AT1, s278-279-281; M,TD1, s259-260-263

⁸⁶ M,SU, s269; M,AT1, s204; M,TD1, s195

⁸⁷ M,SU, s355; M,AT1, s316; M,TD1, s307

2.2. J.-J. Rousseau'da İnsanlık Durumu

İbn Haldun'un toplum anlayışını ele alırken, onun “toplumsal hayat” kavramına karşılık “umran” kavramını kullandığını; bu kavram ile İbn Haldun'un tarihsel süreç içerisinde bütün insanlığın, en ilkel halinden en gelişmiş haline kadar ki süreci ifade ettiğini belirtmiştik. Bu durumu genel olarak bedevi ve hadari toplum olarak ikiye ayırdığını, bu ayrımın genelde ekonomik olmakla beraber birçok farklı nedeninin olduğunu da ifade etmiştik.

J.J. Rousseau söz konusu olduğunda; “umran” ya da “toplumsal hayat” kavramlarına karşılık gelecek şekilde “insanlık durumu” kavramını kullanıyorum. “insanlık durumu”, tarihsel süreç içerisinde insanın, en ilkel yaşam biçiminden en modern yaşam biçimine kadar ki geçirmiş olduğu evrimsel süreci ifade etmektedir. Bu anlamıyla “insanlık durumu”; “umran” ya da “toplumsal hayat” kavramlarıyla eş anlamlıdır.

Burada haklı olarak neden “toplumsal hayat” kavramı yerine “insanlık durumu” kavramı kullanıldığı sorulabilir? Böyle bir ayrım yapmamızın temel sebebi, iki düşünürün de “insan toplumsal bir varlıktır” görüşünü ifade etme noktasında ayrılmalarından dolayıdır. İbn Haldun'a göre, insan -en ilkel yaşam halinde bile olsa- toplumsal bir varlıktır ve en temel ihtiyaçlarını karşılamak konusunda ve kendini koruma güdüsünden dolayı insanın toplumsallığı zorunludur. Oysa J.J. Rousseau açısından insan başlangıçta toplumsal ve siyasal bir varlık değildir. Onun toplumsallığı daha sonra ortaya çıkmıştır.

J.J. Rousseau da İbn Haldun gibi toplumsal hayatı iki aşamada ele almaktadır. Genel olarak sözleşmeden önceki insanın insanlık durumunu anlattığı “doğal durum” ve sözleşmeyle birlikte var olan “toplum durumu” dur.

2.2.1. J.J. Rousseau'da Doğa Durumu

Her şeyden önce, J.J. Rousseau'nun “doğa durumu” dediği alanın var olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Onun, “doğa durumu” dediği durumu gözlemlemek mümkün

olmadığından dolayı, bu konu hakkında yapmış olduğu açıklamalar deneysel değil antropolojik açıklamalardır.⁸⁸

O, doğa durumunu kavramını ele alırken günümüz insanını tanımak ve anlamak için uydurmuş olduğu bir kavrammış gibi kullanır. O, “doğa durumunu insanın bugünkü doğasında doğuştan olanla yapma olanı birbirinden ayırmak ve artık var olmayan belki hiç var olmamış olan ama yine de şimdiki durumumuzu doğru yargılamak için hakkında doğru kavramlara sahip olmamız gerekli olan bir durumu tanımak...”⁸⁹

olduğunu söyleyerek doğa durumu kavramını neden ortaya attığını açıklamıştır. Doğa durumunun olup olmadığı belki de hiç yaşanmadığı Rousseau tarafından belirtilmiş olsa da o, doğal insanın en temel özelliğinin sahip oldukları ile arzuları arasında kurulmuş olan bir dengenin olduğunu⁹⁰ belirterek doğa durumunu belirleyen şeyin özünün-İbn Haldun’da da olduğu gibi- ekonomik bir içeriğe sahip olduğunu ifade etmektedir.

Her ne kadar Rousseau’nun doğa durumu kuramsal olarak ortaya atılmış olsa da, bu konu hakkında farklı yorumlarda bulunmaktadır. Örneğin Silier, Rousseau yorumcuları, onun “doğal durum” kavramını üç farklı şekilde açıkladıklarını belirtir. Antropolojik bir olgu olarak ele alan gerçekçi yorumcular, varsayımdan ibaret olduğunu düşünen ilkesel yorumcular ve geri kalan yorumcularda bu iki görüş arasında bir yer edinmektedirler.⁹¹ Bu üç yorumu da değerlendiren Silier, daha öncede belirttiğimiz gibi onun “doğa durumu” kavramı kuramsal bir varsayım olarak ele aldığını⁹² ifade etmektedir.

Doğa durumunda insan, hiçbir hüneri olmayan, boş boş dolaşan, konuşmayı bilmeyen, evi barkı, savaşları, bağlantıları, olmayan, hemcinslerine ve onlara zarar vermeye hiç gereksinimi olmayan, onlardan hiç birini tanımayan, az sayıda tutkusu olan, kendine yeten vahşi insan sadece bu duruma uygun bilgi ve duygulara sahiptir.⁹³

⁸⁸ Cevizci, A.(2008). *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*.(2. Baskı). Bursa: Asa Kitabevi, ss275

⁸⁹ Rousseau, J.J.(2016). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*.(Çev. Rasih Nuri İleri). 14.Baskı, İstanbul: Say Yayınları, s81

⁹⁰ Durkheim, E.(2019). *Rousseau ve Toplum Sözleşmesi*.(Çev. Özge Bilge Kara). 1. Baskı, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s12; Rousseau, J.J.(2016), a.g.e.,s127

⁹¹ Silier, Y.(2013). *Özgürlük Yanılsaması: Rousseau ve Marx*.(4. Baskı). İstanbul: Yordam Kitap, s50

⁹² Silier, Y.(2013), a.g.e.,ss51

⁹³ Rousseau, J.J.(2016), a.g.e.,s127

Öyleyse doğa durumundaki insanın hayvandan hiçbir farkının olmadığını ormanda yiyecek bulmak için dolaşıp durduğunu kısaca yaşamını devam ettirmek için gerekli besin maddesini bulmak ve kendini korumak için çalıştığı söylenebilir.⁹⁴ Onun ihtiyaçları ise son derece basit ve sadedir. Doğal insanı tarif ederken Rousseau, “onu bir meşe ağacının altında karnını doyurmuş, ilk rastladığı derede susuzluğunu gidermiş, kendisine yemeğini sağlamış olan aynı ağacın dibinde yatağını bulmuş görüyorum. Böylece onun gereksinimleri giderilmiştir”⁹⁵

diyerek betimlemektedir.

J.J. Rousseau doğal insanı tanımladıktan sonra insanı insan yapan temel iki ilkedен bahseder. Gerek John Locke gerekse Hobbes’un da belirttiği insanın varlığını ve refahını koruyacak olan insanda koruma içgüdüğü bu her üç düşünürde ortaktır. Diğerisi ise, bütün duyarlılıkların hepsinden önce de hemcinslerimizin yok olmasını veya acı çekmesini görünce doğal olarak içimizi hoşnutsuzluk duygusu doldurur.⁹⁶ Bu hoşnutsuzluk duygusu ise merhamet anlamına gelir. Dolayısıyla Rousseau açısından insan özünde merhamet eden, vicdan sahibi bir varlıktır. Bu noktada Rousseau J. Locke ve T. Hobbes’tan ayrılmaktadır. İnsan doğası gereği iyi olduğundan yapılması gereken şey insanın bu saf halini koruya bilmektir. Rousseau bunun için, -belki de Emile kitabının özeti olarak- şu cümleyi söyler: “İnsanı insan yapmadan önce, filozof yapmanın hiçbir anlamı yoktur.”⁹⁷ Bu anlamda yapılması gereken insanın doğal halinin en saf ve temiz bir şekilde muhafaza edilmesidir. İnsan içten gelen acıma duygusuna karşı koymadıkça başka bir insana hatta herhangi bir varlığa asla fenalık yapmayacaktır. Bunun istisnası kendi varlığını koruması söz konusu olduğunda ortaya çıkar. İnsanın hemcinslerine kötülük yapmaması akıllı bir varlık olmasından değil, duyarlı bir varlık olmasından ileri gelir.⁹⁸ Dolayısıyla Rousseau açısından doğal insanın, doğası gereği iyi olduğunu, insanların doğa durumunda barış, huzur ve güvenlik içinde yaşadığını ve herkesin doğa durumunda sadece temel ve zorunlu ihtiyaçlarını karşılayarak yaşadığını ifade etmektedir.

2.2.2. J.J. Rousseau’da Toplum Durumu

⁹⁴ Cevizci, A.(2008), a.g.e.,s276

⁹⁵ Rousseau, J.J.(2016), a.g.e.,s94

⁹⁶ Rousseau, J.J.(2016), a.g.e.,s84

⁹⁷ Rousseau, J.J.(2016), a.g.e.,s84

⁹⁸ Rousseau, J.J.(2016), a.g.e.,s84-85

Rousseau, toplumsallaşma ya da toplum durumunu insanların doğa durumundaki eşitliğinin bozulmasıyla ilişkilendirerek açıklamaktadır. Eşitsizliğin nasıl bozulduğunu ifade etmeden önce, Rousseau'nun eşitlik hakkındaki düşüncelerine değinmemiz gerekmektedir. Rousseau, iki tür eşitsizlikten bahseder. Birincisi, Doğa(Tanrı) tarafından yaş, sağlık, bedendeki güçler zeka ya da ruh nitelikleridir. Buna fiziki ya da doğal eşitsizlik adını verir. İkincisine ise, bir çeşit uzlaşmaya dayandığı ve insanların onaması ile kurulmuş ya da hiç değilse onlarca kabul edilmiş olduğu için buna da manevi ya da politik eşitsizlik⁹⁹ adını verir. Rousseau burada birinci tür eşitsizlikle ilgilenmez, daha doğrusu ilgilenme gereği de duymaz. Onun asıl ilgi odağını politik ya da manevi eşitsizlik¹⁰⁰ adını verdiği eşitsizlik türü ilgilendirir.

Eşitliğin nasıl bozulduğu konusuna gelecek olursak eğer, Rousseau, doğa durumundaki eşitliğin bozulmasını ise şu şekilde ifade eder:

“Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ”bu bana aittir!” diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeğini dolduracak, sonra da hemcinslerine bu sahtekara kulak vermekten sakının! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin malı olmadığını unutursanız mahvolursunuz!”¹⁰¹

⁹⁹ Rousseau, J.J.(2016), a.g.e.,s87

¹⁰⁰ İnalçık, J.J. Rousseau'nun eşitlik düşüncesinin “ her insan hür doğar, insanlar birbirlerine karşı eşittir.” tezini savunan Jean Bodin'in düşüncesinden etkilendiğini, bu düşüncenin 18.yüzyıl düşünürleri üzerinde etkili olduğunu belirtmektedir. Bkz. “ İnalçık, H.(2018). *Halil İnalçık'ın Merceğinden Tarih Bilinci*.(3. Baskı). İstanbul: Profil Kitap Yayıncılık, s273-274”

¹⁰¹ Rousseau, J.J.(2016), a.g.e.,s133

Mülk kavramı genel olarak özellikle İbn Haldun'dan sonra -çok olumlu bir anlama sahip olmamakla birlikte- modern ya da uygar toplumun en belirleyici özelliği olmuştur. Örneğin, Proudhon, “Mülkiyet nedir?” sorusunu, “kölelik nedir?” sorusuyla eşdeğer tutmuş ve mülkiyetin modern toplumun belirleyici en büyük özelliklerinden birisi olduğunu ifade etmiş, medeniyetin doğuşunu mülkiyete borçlu olduğunu ve mülkiyet hakkının da yeryüzünde kötülüğün başlangıcı olduğunu belirtmiştir. Açıklamalar için:”Proudhon, P.J.(2018). *Mülkiyet Nedir?*(Çev. Devrim Çetinkasap). 7. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s15, 38, 77, 97”. Benzer ifadeler Engels tarafından da dile getirilmiştir. Engels'e göre uygarlığın temeli bir sınıfın başka bir sınıfı sömürmesi ile oluşur. ”Engels, F.(2019). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*.(Çev. Mustafa Tüzel). 2.Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s199” Aslında Engels bu kitabını H. Morgan'ın Eski Toplum adlı kitabından esinlenerek yazmıştır. Bu anlamda Morgan'ın kitabı, Engels'in kitabından daha kapsamlı ve daha temeldir. Özellikle aile ve devletin kökenine ilişkin üçüncü ve dördüncü bölümler son derece önemlidir. Karşılaştırmalar ve detaylı bilgi için bkz. “Morgan, L. H.(2015). *Eski Toplum*.(Çev. Ünsal Oskay). İstanbul: İnkılap Kitabevi”

Engels'in bu ifadeleri ne İbn Haldun'un söylediklerinden ne de Rousseau'nun söylediklerinden farklıdır. Engels'in ifadeleri “insan özgür doğar oysa her yerde zincire vurulmuştur” diyen Rousseau'nun sözlerini tefsir eder gibidir. Burada önemli olan ve dikkat çekilmesi gereken başka bir konu, anarşizmin “tabiatı iyi ve hür olan insan” anlayışından yola çıktığı ve Rousseau'nun doğa betimlemesinin bu anlamda, anarşizmin doğuşunda önemli bir etken olduğudur. ”Meriç, C.(2018). *Mağaradakiler*.(29 Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları,s167”

diye ifade etmektedir. Rousseau burada, hem eşitsizliğin bozulduğunu hem de uygar toplumun kurulduğunu belirtmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken Rousseau'nun kullandığı “bu bana aittir” ifadesi. Bu ifade, mülkün ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Oysa doğa durumunda her şey herkesindir. İnsan karnını doyuracak, susuzluğunu giderecek bir yer, öyle ya da böyle, bir şekilde geçinmektedir. Dolayısıyla doğa durumundaki yaşam ile uygar yaşamı ayıran temel fark tıpkı İbn Haldun'da olduğu gibi burada da mülk, yani ekonomiktir.

Fakat toplum denilen yapı tıpkı İbn Haldun gibi Rousseau'da da birden bire oluşmaz. Bu belli bir süreç içerisinde meydana gelir. Bu toplumsallaşma ise, yalnızca yardımlaşmaya duyulan ihtiyaçtan doğmaktadır. Oysa İbn Haldun'da toplumsallaşma hem geçim hem de yardımlaşmadan meydana gelmekteydi. Rousseau'da doğal insan en temelde geçimini kendi başına sağlayabilmektedir. Bu anlamda onun hemcinslerine ihtiyacı yoktur.

2.2.3. Toplumsallaşma Süreçleri

Rousseau'ya göre insanların bir araya gelmesi büyük ölçüde doğal felaketlerin ürünüdür. Benzersiz tufanlar, deniz taşmaları, yanardağ patlamaları, depremler ve yıldırımlar gibi fiziki çevre koşulları olmuştur. Bu büyük korkular, insanların korkularını gidermek için onları bir araya getirmiştir.¹⁰² Koşulların değişmesiyle doğa durumunda, başına buyruk, avare avare dolaşan özgür insan, doğa karşısında güçsüz düşmüş ve bir araya toplanmak zorunda kalmıştır. Bu bir araya gelme sonuçta dayanışma ve yardımlaşma ihtiyacından doğmuştur. Fakat bu birinci evrede, insanların bir araya gelmeleri, doğa olaylarından dolayı zorunlu olduğu için, bu insanların temel amacı fiziki zorluklara karşı mücadele etmek, hep birlikte bunun üstesinden gelmekti. Burada insan, hemcinsleriyle sürü halinde ya da hiç değilse hiç kimseyi zorlamayan, ancak onu meydana getirmiş olan geçici gereksinme süresince devam eden özgür bir birliktelik içinde meydana geliyordu¹⁰³ ve henüz mülkiyet ortaya çıkmamıştı. Toplumsallaşmanın ikinci aşamasını Rousseau, insan aklının gelişme ve olgunlaşmasıyla ilişkilendirerek açıklamaktadır. Rousseau'ya göre,

“İnsan aklı daha çok aydınlandıkça, hüneler ve sanayi daha çok yetkinleşmiş ayrıca Taştan, sert ve kesici bir çeşit balta yapılabildince, ilk rastlanan ağacın

¹⁰² Rousseau, J.J.(2019). *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişkisi İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*.(Çev. Ömer Albayrak). 8. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s44

¹⁰³ Rousseau, J.J.(2016), a.g.e.,s136

altında uyuma ya da mağaralara çekilme bırakılarak, odun kesmek, toprağı kazmak, ağaç dallarından kulübeler yapmak düşünüldü; bu kulübeler sonradan balçıkla sıvandı. Bu, ailelerin kurulmasını, birbirinden ayırt edilmesini meydana getiren bir çeşit mülkiyeti benimseten ilk devrim dönemi oldu; işte bu mülkiyetin ortaya çıkması ile hemen birçok kavga ve çatışmanın doğduğunu’’¹⁰⁴

belirtir. Dolayısıyla insan, aklını kullanıp, gelişip ve olgunlaşarak toplumsallaştığını ve buna bağlı olarak yavaş yavaş mülkiyetin ortaya çıktığını belirtir. Fakat tam anlamıyla toprak mülkiyeti fikrinin ortaya çıkmadığı bu evrede insanlar geçimlerini avcılık ve toplayıcılık ile sağladığını bunun ise günümüzde paleolitik çağa karşılık geldiği söylenebilir.¹⁰⁵

Rousseau bu evreyi açıklarken, meydana gelen çeşitli olumsuzlukları ele alır. Aile kurumu her ne kadar sevgi bağı içerse de bir tür mülkiyet hakkına sebebiyet vereceğinden, savaşlara ve çatışmalara neden olur. Teknik gelişmelerin çeşitli kolaylıklar sağlaması insanları hem gevşetir hem de yapay gereksinimlere bağımlı kılar. Aile kurumunun burada ortaya çıkmasıyla eşitsizliğin ilk biçimi ortaya çıkar.¹⁰⁶ Herkes başkalarına bakmaya, kendisine bakılmasını istemeye, toplumun verdiği saygınlık değerli olmaya başladı. En iyi şarkı söyleyen ya da dans eden, en güzel, en güçlü, en becerikli olan ya da en güzel konuşan en çok sayılan insanlar oldu. Bu, eşitsizliğe aynı zamanda kötülüğe atılan ilk adım oluyordu. Bu ilk üstün tutmalardan bir yanda gurur bir yanda küçük görme, utanma, kıskançlık, çekememezlik gibi kötü huylar doğdu, ahlak denen şey yavaşça kaybolmaya başladı.¹⁰⁷ Dikkat edilirse burada Rousseau bu dönemin biri olumlu diğeri ise olumsuz olmak üzere iki farklı özelliğine işaret etmektedir. Olumsuz özellik olarak aile gibi bir kurumun ortaya çıkmaya başlaması ve buna bağlı olarak ortaya çıkacak olan mülk ya da miras meselesi; diğeri taraftan ise insan teknik anlamada “insanlığın altın çağı’’¹⁰⁸ diyebileceğimiz bir dönemi ifade etmiş olmasıdır.

Günümüzde; paleolitik çağa karşılık gelen bu çağın özelliklerini-adeta Rousseau’nun söylediklerini özetlercesine- Childe’de de ele almaktadır. Childe, paleolitik çağın temel özelliklerini; alet yapmak için çakmağı ve fildişini kullanmaları

¹⁰⁴ Rousseau, J.J.(2016). a.g.e.,s138

¹⁰⁵ Ağaoğulları, M. A.(2010). *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*.(2. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, s52.

¹⁰⁶ Ağaoğulları, M. A.(2010), a.g.e.,s53

¹⁰⁷ Rousseau, J.J.(2016), a.g.e.,s141

¹⁰⁸ Ağaoğulları, M. A.(2010), a.g.e.,s53

ve çakmaktaşı işçilikleri ile ilgilenmeleri olduğunu belirtir. Ayrıca, bu toplumların geçimlerini avcılık, toplayıcılık ve balıkçılıkla sağladıkları için vahşet döneminde sayılabileceklerini fakat kullanmış oldukları yöntem ve araç-gereçten dolayı devrimci bir yenilik yaptıklarını¹⁰⁹ belirtir.

Toplumsallaşmanın üçüncü evresini Rousseau, “uğursuz bir rastlantı” sonucu gelişmiş olduğunu söylediği, “büyük devrim” olarak nitelendirilen tarım ve madencilik devridir¹¹⁰ ve günümüzde “neolitik çağa” karşılık gelmektedir.¹¹¹ Bundan sonra artık her şey daima kötüye gitmeye başlar, insanları uygarlaştıran fakat insan türünü yitiren şey maden-sanayi ve tarımdır. İnsanlar madenleri işlemeye ve toprakları ekip biçmeye başlamaları ile doğal işbölümünden toplumsal işbölümüne geçilmiş ve insanlar gittikçe ürettiklerinden daha fazlasını üretmeye başlamışlardır.¹¹² Tarihsel süreç içerisinde baktığımızda üç farklı toplumsal işbölümünün olduğunu görmekteyiz. Toplum içerisinde insan faaliyetlerini birbirinden farklılaştırarak, üretilen ürünlerin niteliklerini çeşitlendirmesi, yetenekleri belli mesleklere uyarlayıp tek yanlı bir uzmanlaşmaya zorlayarak insanlara daha fazla birbirine bağlamak ve son olarak, insanların yeteneklerini farklılaştırmak ve bu farklılığı keskinleştirerek bazılarını diğerlerine oranla daha zeki, daha akıllı ve daha güçlü kılmak.¹¹³ İşbölümü ve buna bağlı olarak elde edilen mülkiyet insanlar arasında iyice geliştiği için artık kötülüklerde geri döndürülemez biçimde yaygınlaşmaya başlamıştır.

Son olarak dördüncü evrede insanlar kesin çizgilerle birbirinden ayrılan iki sınıf ortaya çıkmıştır. Bir yanda hiçbir şey elde edemeyen fakirler diğer yanda ise gücüne güç katan zenginler yer almaktadır. Zenginler her ne kadar ilk oturma hakkı ya da ilk el koyma hakkına dayanarak topraklarının mülkiyetinin kendilerine ait olduklarını ileri sürseler de bunu yoksullara kabul ettirememişlerdir.¹¹⁴ Zenginlerin iyice zengin fakirlerin ise iyice fakir olduğu bu evrede ne zenginlerin zenginliğinin bir geçerliliği vardır ne de fakirlerin. Böylesi bir ortam ise savaş ve çatışma ortamıdır. Burada Rousseau, Hobbes’un doğal insan betimlemesine verdiği anlama yaklaşmaktadır. Ona göre insan doğa durumunda ilk başta kötü değildir. İnsan ancak toplumsallaştıktan

¹⁰⁹ Childe, G.(1993). *Tarihte Neler Oldu?*(Çev. M. Tunçay- A. Şenel). 5. Baskı. İstanbul: Alan Yayıncılık, s31

¹¹⁰ Rousseau, J.J.(2016), a.g.e.,s143,144; Ağaoğulları, M. A.(2010), a.g.e.,s54

¹¹¹ Ağaoğulları, M. A.(2010) a.g.e.,s54

¹¹² Ağaoğulları, M. A.(2010), a.g.e.,s54; Childe,G.(1993), a.g.e.,s39-41

¹¹³ Aksoy, H.(1994). *Devlet ve Demokrasi*.(1. Basım). İstanbul: Yön Yayıncılık, s38

¹¹⁴ Ağaoğulları, M. A.(2010), a.g.e.,s55

sonra kötüdür. Savaş ortamı ancak toplumsallaşmayla mümkün olmaktadır. İşte bu savaş durumu, toplum bir daha geri dönemeyeceği için siyasal toplum durumunun kurulmasını zorunlu kılar.¹¹⁵ Görüleceği üzere burada Rousseau, gerek ilk başta gerek toplumsallaşmayla birlikte insanların savaş durumunu sona erdirecek siyasal bir güce ihtiyaç duyar. Bu siyasal güç ise devlettir. Devletin kurulması ise, toplum sözleşmesi ile gerçekleşecektir. Dolayısıyla devletin kurulması toplumsallaşmanın ve bunun sonucunda ortaya çıkan savaş durumunu ortadan kaldırmak ve insanların eşit ve özgür bir şekilde yaşayabilecekleri –doğa durumunda olduğu gibi- bir ortam sağlamaktır. Dolayısıyla devletin amacı, savaşı sona erdirecek güvenliği sağlamak ve insanların özgür bir şekilde yaşayabileceği bir zemin oluşturmaktır.

2.2.4. Toplum Sözleşmesi

Devletin kurulması zorunlu ise, sorulması gereken soru: Doğru bir siyasal toplum yaratabilmek için ne yapılması gerekir? Rousseau buna Toplum Sözleşmesi’nde cevap arayacaktır. Toplum Sözleşmesi’nde Rousseau,

“medeni düzen içinde, insanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi ele alan, meşru ve güvenilir herhangi bir idari kural olup olmadığını araştırmak istiyorum: Bu araştırmada hukukun izin verdiği şeyle, çıkarın buyruğunu daima birleştirmeye çalışacağım ki böylece adalet ile fayda asla birbirinden ayrılmış olmasın”¹¹⁶

diyerek açıklamaktadır. Dolayısıyla Rousseau açısından toplum sözleşmesinin temel çıkış noktası ya da dayanağı çıkar ve adaletin gözetilmesi olmaktadır. Bunun için toplum sözleşmesine ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı Rousseau sık sık dile getirerek şöyle demektedir:

“İnsanların doğal halde kendilerini koruyup sürdürmelerini tehlikeye atan engellerin olduğu bu noktaya vardıklarını, her bireyin doğal hal içinde varlık sürdürebilmek için sarf edebileceği güçler üzerinde bu engellerin direnişinin baskın çıkabileceğini varsayıyorum. Bu durumda bu ilksel hal artık varlık sürdüremez ve insan soyu varlık tarzını değiştirmezse yok olup gider.”¹¹⁷

Dolayısıyla, insanın bu kötü ve savaş hali ister istemez sözleşmeyle kurulacak olan bir devlete ihtiyaç duymaktadır.

¹¹⁵ Ağaoğulları, M. A.(2010).a.g.e.,s56

¹¹⁶ Rousseau, J.J.(2019). *Toplum Sözleşmesi* (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: Koridor Yayıncılık, s15;

Rousseau, J.J.(2014). *Toplum Sözleşmesi*.(Çev. Banu Kaynak). Ankara: Nilüfer Yayıncılık, s9

¹¹⁷ R, TS(2019), s27; R, TS(2014), s27

Toplum sözleşmesinin çözüm bulduğu temel sorunu Rousseau, “her bir ortağın kişiliğini ve mallarını bütün müşterek güçle koruyup savunan ve her bir kişinin herkesle birleşirken yine de sadece kendine itaat ettiği ve eskisi kadar özgür kaldığı bir ortaklık biçiminin nasıl olduğunun açıklanması...”¹¹⁸ biçiminde ifade eder ve kısaca toplum sözleşmesinin ne olduğunu şu şekilde açıklar: “Her birimiz kendi kişiliğimizi ve tüm gücümüzü genel iradenin yüce yönetimine müştereken veriyor ve her bir üye de bütünün bölünmez parçası olarak gövdeye kabul ediyoruz.”¹¹⁹ Dolayısıyla Rousseau toplum sözleşmesiyle insanlara doğa durumunda sahip oldukları fakat toplumsallaşmayla kaybettikleri özgürlük ve eşitlik hakkını yeniden verir. Bu anlamda toplum sözleşmesi, insana uygundur. Çünkü sözleşme sayesinde bireyler özgürlüklerini güvence altına alabilir, doğalarına uygun bir yaşam sürebilir ve ahlaki olabilirler.¹²⁰

Buraya kadar Rousseau’nun toplum sözleşmesinin ne olduğuna, amacına, gerekliliğine ve zorunluluğuna işaret ettik. Bunun zorunluluğundan ve gerekliliğinden yola çıkarak da devletin zorunlu olarak var olması gerektiğini belirttik. Rousseau, insanların toplumsallaşmayla, doğa durumunda kaybettikleri özgürlük ve eşitliği bu sözleşmeyle tekrar elde edebileceklerini ifade etmektedir. Bizim amacımız burada Rousseau ve İbn Haldun karşılaştırması olduğundan toplum sözleşmesini detaylı olarak ele almaktan ziyade genel bir çerçevesini çizerek devletin nasıl ortaya çıktığına işaret etmektir.

Rousseau devletin gerekliliğini belirttikten sonra kurulacak olan devletin nasıl bir yönetim biçimi olacağını tartışmaya geçer. O, Toplum Sözleşme’sinde ele aldığı yönetim biçimlerini genel olarak; egemen merci yönetimi halkın tamamına ya da büyük bir bölümüne emanet etmesine demokrasi, az sayıda yöneticinin eline bırakmasına aristokrasi ve yönetimin tek bir kişiye verilmesine de monarşi¹²¹ adını verir. Bunlardan ilk ikisinin toplumlar için daha elverişli olduğunu¹²² söyler. Yönetim biçimlerini bu şekilde belirten Rousseau, en iyisinin hangisi olduğu konusunda kesin bir şey söylememektedir. Onun burada amacı halk egemenliğine dayanan eşit ve özgür

¹¹⁸ R, TS(2019), s28; R,TS(2014), s,28

¹¹⁹ R, TS(2019), s29; R,TS(2014), s,29

¹²⁰ Ağaoğulları, M. A.(2010), a.g.e.,s84

¹²¹ R,TS(2019), s85; R,TS(2014), s103. Ayrıca: “Tunçay, M.(2002).(Der.) *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar, Yeniçağ*.(1. Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s378”

¹²² R,TS(2019), s85; R,TS(2014),s,104

bireylerin öngörüldüğü bir yönetim biçimi¹²³ bulmaktır. Bu yönetim biçimlerinin iyi ya da kötü olmasının duruma göre değişeceğini, dolayısıyla her yönetim biçiminin her ülkeye uygun olmayacağını belirtir.¹²⁴ “Özgürlük her ülkede yetişen bir meyve olmadığından bütün halkların elde edebileceği bir şey değildir” diyen Montesquieu’ya katılmakta ve halkın yönetime mesafesi her ne kadar artarsa ödemesi gereken vergilerinde o kadar fazla olacağını, bu anlamda despotik toplumlar verginin en fazla aristokrasilerde normal ve demokrasilerde en az olduğunu belirtir. Vergilerle bağlantılı olarak monarşilerde büyük ve zengin ulusların, aristokrasi zenginlik ve büyüklük bakımından orta düzeydeki devletlerde ve demokrasi ise küçük ve yoksul devletlerde daha uygundur.¹²⁵ Bunun yanında ikliminde bir devletin nasıl yönetileceği üzerinde etkili olduğunu söylemektedir. Ona göre sıcak iklimlerde ki toplumlar barbarlığa, soğuk iklimlerdeki toplumlar despotluğa ve ılıman iklimlerdeki toplumlar ise, iyi yönetimlere¹²⁶ karşılık gelmektedir.

Her yönetimin biçiminin her ülkeye uygun olmayacağını bunu ise iklimle ve devletin büyüklüğüyle ilişkilendiren Rousseau, en iyi yönetimin ne olduğuna kesin bir cevap vermez. Ancak bir devlet iyimi ya da kötümü yönetildiğine cevap verilebileceğini belirtir. “Siyasal birliğin amacı nedir? Üyelerin varlığının korunması ve refahı. Peki, onların korunduğuna ve refahlarının sağlandığına dair en emin işaret hangisidir? Sayıları, nüfusları.”¹²⁷ Dolayısıyla Rousseau açısından, “her şeyin aynı kaldığı, dış imkanlar, vatandaşlığa almalar ve sömürgeler olmadan yurttaşların içine yerleşip iyice çoğaldığı yönetim kesinlikle biçim açısından en iyi yönetimdir”¹²⁸ diye ifade edilmektedir. Bir halkın azalıp, yok olduğu yönetim ise en kötüsüdür.¹²⁹

Bir devletin nasıl iyi yönetildiğini belirten Rousseau, şimdide yönetimlerin sonunun nasıl geleceğini belirtir. Yönetimin bozulup yozlaşmasının genelde iki şekilde olduğunu söyler. Yönetim daralır ve devlet yok olur.¹³⁰ Yönetim kadrosundaki daralma, yukarıda da ifade ettiklerimizle paralel olarak, yönetimin demokrasiden

¹²³ Ahu T.- Kurtul G.(Der).*Siyaset Felsefesi Tarihi -Platon’dan Zizek’e*.(2017). 3. Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları, s287

¹²⁴ R,TS(2019), s100; R,TS(2014),s123

¹²⁵ R,TS(2019), s100-101; R,TS(2014), s123,125

¹²⁶ R,TS(2019), s102; R,TS(2014), s124

¹²⁷ R,TS(2019), s107; R,TS(2014), s132

¹²⁸ R,TS(2019), s107; R,TS(2014), s132

¹²⁹ R,TS(2019), s107; R,TS(2014), s132

¹³⁰ R,TS(2019), s109; R,TS(2014), s135

aristokrasiye ve aristokrasiden krallığa geçtiğinde daralır.¹³¹ Aslında burada Rousseau'nun nasıl bir yönetim istediği kendisini gösterir gibidir. O her türlü monarşi ya da krallığın kötüye daha eğilimli olduğunu belirtmek ister.

Devletin dağılmasını ise iki şekilde açıklar: hükümdar devleti yasalara göre idare etmediğinde ve egemen mercii iktidarını gasp ettiğinde devlet çözülür.¹³² Yönetici yasalar uygun hareket etmezse ve egemen gücü gasp ederse devlet dağılır ve yöneticiler halkın efendisi, zorba olurlar. Böyle bir gasp söz konusu olduğunda sözleşme bozulmuş demektir ve insanlar baskı ve zor altında kaldıkları için boyun eğmişlerdir.¹³³ Devlet çözüldüğünde yönetimin kötüye kullanılması ne şekilde olursa olsun anarşi diye adlandırılır.¹³⁴

Burada işaret etmemiz gereken önemli bir nokta daha bulunmaktadır. Rousseau'da tıpkı İbn Haldun gibi siyasal yapının da insan gibi doğduğu andan ölmeye başladığını ifade eder ve kendi yıkımının nedeninin kendi içerisinde olduğunu belirtir. İnsan yaşamını uzatmak, insanın elinde değilse de devletin ömrünü uzatmak insanın elindedir. Fakat her devlet er ya da geç sona erecektir. Devletin hayat damarı egemen otoritedir. Yasama devletin kalbi, yürütme ise devletin beynidir. Beyin felç olduğunda devlet yaşaya bilir ama kalp durduğu zaman hiçbir canlı yaşayamaz. Bu nedenle devlet yasama gücü ile yaşar.¹³⁵ Dolayısıyla devleti bu şekilde ortaya koyan Rousseau, tıpkı İbn Haldun gibi; devleti, organik bir yapı olarak ele almakta ve her devletin zorunlu olarak ortaya çıkıp yok olacağını belirtmektedir.

2.3.Karşılaştırma

Buraya kadar anlattıklarımızı İbn Haldun ve Rousseau açısından karşılaştıracak olursak:

- Toplumsal hayatın zorunluluğu açısından ele aldığımızda, İbn Haldun için gerek göçebe yaşam olsun gerekse şehir yaşamı olsun, toplumsal hayat zorunludur. İnsanın en temel, zorunlu ihtiyaçlarını gidermek için

¹³¹ R,TS(2019), s109; R,TS(2014), s136

¹³² R,TS(2019), s110; R,TS(2014), s138

¹³³ R,TS(2019), s100; R,TS(2014), s138; Ayrıca daha ayrıntılı ve detaylı açıklamalar için: "Göze, A. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*.(9. Baskı). Bata Basım, s211"adlı kitaba bakılabilir. Fakat kitapta, künyenin bulunduğu sayfa olmadığından tam künyesini veremiyoruz.

¹³⁴ R,TS(2019), s111; R,TS(2014), s138

¹³⁵ R,TS(2019), s112-113; R,TS(2014), ss141-142; Göze, A., a g.e.,s211-212

hemcinslerine ihtiyacı vardır(gerekçesini yukarda açıklamıştık). Ve bu anlamda, İbn Haldun açısından insan toplumsal bir varlıktır.

Oysa Rousseau açısından durum böyle değildir. Rousseau'ya göre insan ilk başta; -"saf doğa durumunda"- toplumsal halde değildi. İnsan tek başına yaşayabilen bir varlıktır ve bu anlamda insan, toplumsal bir varlık olmadığı gibi, toplum ya da topluluk halinde yaşamaya da ihtiyaç duymaz. En temel ve zorunlu ihtiyaçlarını bile, -saf doğa durumunda- insan tek başına karşılamaktadır. Bu anlamda geçinmek için hemcinslerine gereksinim duymaz. Dolayısıyla İbn Haldun ve Rousseau açısından, karşımıza iki farklı görüş çıkmış oluyor. En temelde insan, İbn Haldun açısından geçimlerini sağlamak için(ekmek üretecek de olsa) bir araya gelmek, yardımlaşmak, işbölümü yapmak zorundadır ve bundan dolayı hemcinslerine muhtaçtır. Oysa Rousseau açısından, en temelde insan kendi kendine yeten, zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilen bir yapıya sahiptir ve bu anlamda hemcinslerine ihtiyaç duymaz.

Yorum: Her ne kadar Rousseau, insan toplumsal bir varlık değildir dese de, onun "saf doğa durumu" diye betimlediği alan, Rousseau araştırmacıları tarafından da işaret edildiği üzere, böylesine bir dönemin ancak kuramsal olarak var olabileceğini, uygar insanı tanımlayabilmek için atıf yapma gereği duyarak ortaya atılmış olduğu bir alan olarak görülmektedir. Bunu deneysel olarak, herhangi bir şekilde tecrübe etme şansımız olmadığından, bu anlamda yapmış olduğu "saf doğa durumu" betimlemesinin gerçeği yansıtmadığını görmekteyiz. Bu anlamda insan toplumsal bir varlık değildir açıklamasının da gerçeği yansıtmadığını söyleyerek özünde İbn Haldun ile aynı düşündüğünü belirtmek istiyoruz. Çünkü böyle bir doğa durumunun varlığının şüpheyile karşılanması, "insan toplumsal bir varlık değildir" önermesinin temellendirilmesini güçleştirmektedir. Dolayısıyla Rousseau'nun bu betimlemesinin gerçeği yansıtmadığını düşünüyor, yaptığımız incelemeler sonucunda ise, gerek İbn Haldun gerek Rousseau açısından toplumsal hayatın zorunlu olduğu görüşünün benimsiyoruz. En azından her iki düşünürde şu noktada ortaklık: İlk toplumsal durumunda, bedevi ve doğa durumu, insanlar geçimlerini sağlamak için hemcinsleriyle bir araya gelmek zorundadır. Bu anlamda insanlar bir işbölümü olmasa da işbirliği içiğinde olmak zorundadır. Rousseau her ne kadar insan toplumsal bir varlıktır demese de, eserlerinde

farklı yer ve şekillerde buna atıf yaparak insanın toplumsallığının zorunluluğunu dile getirmektedir. Dikkat edilmesi gereken nokta, ister İbn Haldun açısından olsun isterse Rousseau açısından, doğa durumu ve bedevi toplumda daha çok işbirliği düşüncesi mevcuttur. İşbölümü, daha çok İbn Haldun açısından hadari toplum, Rousseau açısından ise toplum durumuna ait bir özelliktir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, kırsalda işbirliği, kentte ise işbölümü vardır. Bu anlamda iki düşünürde benzer düşünceleri taşımakta ve insanın toplumsal olduğu noktasında birleşmektedirler.

- Her iki filozof açısından da, gerek doğa durumunda gerek bedevi toplumda, insanlar sadece zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri bir şekilde yaşam sürmektedirler. Bu anlamda insanların ihtiyaçları, yaşamlarını devam ettirebilmeleri için zorunlu olan yeme, içme, soğuk ya da sıcaktan korunabileceği kadar elbise, kaya kovukları, mağara ya da küçük meskenler ve kendilerini koruyabileceği ufak tefek silah aletleri vs. gibi ihtiyaçlardır. Bu anlamda iki düşünüründe bedevi ve doğa durumunda yaşayan insanların, yaşamlarını devam ettirme ve bu buna yönelik yaşam tarzları bakımından benzerlikleri söz konusudur.
- Her iki filozof açısından da gerek doğa durumunda gerek bedevi hayat yaşam biçiminde insana bakış açıları aynıdır. Her iki düşünüre göre de, insanlar iyi, ahlaklı, güçlü, kendi kendine yeten, yürekli, cesur, çalışkan, namuslu, doğal vs. gibi özellikleri bedevi yaşam biçimi ve doğa durumundaki insanlara yüklerler. Kısaca her ikisine göre de bu dönemdeki insanlar iyi ve ahlaklıdır. Fakat aralarında ufak bir fark var ki, ona işaret etmemiz gerekiyor. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Rousseau için, doğal insanın iyi ya da kötü olmasının nedeni iyi olmasından ziyade, kötülüğün ne olduğunu bilmemesinden kaynaklıdır. Oysa İbn Haldun'da, bedevi yaşam biçiminde insanların iyi ve ahlaklı olması temelde geçimle alakalıdır. Bu insanların temel gayesi zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak olduğundan, kötülük yapmaya fırsatları yoktur. Yani akıl henüz, düşünsel düzeyde ilerlememiştir. Çünkü insanın aklını kullanacağı boş zamanı yoktur. Ve bu anlamda, her iki düşünür için de insan ilk etapta, akıl ve düşünceden daha çok duygusal düzeyde kalmış; akıl henüz kötülük yapabilecek düzeye erişmemiştir. Dolayısıyla bilinç ve düşünce düzeyine göre her iki filozofta insanı ele almıştır diyebiliriz. Ayrıca uygar ve barbar

toplumlar arasında ki temel farkını bilinç ve düşünce düzeyinde olduğunu ele alarak açıklayan:” Bell, C.(1998). Uygarlık.(Çev. V. Günyol, M. Urgan, M.C. Anday, H. Yavuz, H. Çakır). 3. Baskı. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları,” adlı esere bakılabilir.

- Toplumsallaşmayla ilgili olarak bir başka benzer konu da her iki düşünürün korunma ihtiyacından dolayı insanların bir araya geldiğini söylemeleridir. Özellikle Rousseau açısından, doğa durumunda insan kendi başına geçimini sağlayabiliyordu. Bu anlamda hemcinslerine ihtiyacı yoktur. Fakat doğal afetler, yangınlar, seller vs. gibi fiziki faktörler insanların bir araya gelerek toplanmasına neden olmuştur. Çünkü insanın bu tür felaketlere karşı, tek başına mücadele etmesi son derece zor hatta mümkün değildir. Dolayısıyla insanların bu tür felaketlerin karşısında üstün gelmesinin koşulu, hemcinslerinin yardımından geçmektedir. Rousseau açısından toplumsallaşma bu şekilde başlamıştır. Ve bu geri döndürülemez bir şekilde ilerleyerek devam etmiştir. Oysa İbn Haldun açısından insan, en ilkel halinde dahi olsa, beslenme ve korunma ihtiyacından dolayı hemcinsleriyle bir araya gelmek zorundadır. Temel gereksinimlerini gidermek ve varlığını korumak için bu gereklidir. Bu açıdan toplumsallaşma, İbn Haldun açısından olduğu kadar, Rousseau açısından da zorunludur. Her ikisinin de ortak ifadesiyle bu birleşme ve yardımlaşma olmasaydı insan türü ortadan kalkardı. Zira insan ya hayvan saldırılarına maruz kalır ya da doğal afetlere. İnsanlar bir araya gelerek bu zorlukları aşıyorlar.¹³⁶ En belirleyici fark; Rousseau açısından toplumsallaşma

¹³⁶ Yeri gelmişken hem Rousseau hem de İbn Haldun açısından ele almış olduğumuz, insanın toplumlaşmasının zorunlu koşulu olarak görülen; “beslenme ve korunma ihtiyacı” Maslow ‘un(1908-1970) ünlü “ihtiyaçlar hiyerarşisinde”; 1954 yılında kaleme aldığı” “Motivation and Personality “ adlı eserinde dile getirilmektedir. O, bu eserde, insanın en temel ihtiyaçları sırasıyla: yeme, içme gibi(the physiological needs) fizyolojik ihtiyaçlar, (the safety) güvenlik, (the belongingness and love needs) aidiyet ve sevgi ihtiyacı,(the esteem needs) saygı ihtiyacı ve (the need for self-actualization) kendini gerçekleştirme ihtiyacı” olarak açıklar. Abraham Maslow’un bir sosyal psikolog olduğu düşünülür ve göz önüne alınırsa; özellikle İbn Haldun’un Mukaddime adlı eseri, sosyal psikoloji konularına da değinmiş olması bakımından bir hayli önem arz etmektedir. Ayrıca dikkatlice incelendiğinde fark edilecektir ki Maslow’un *ihtiyaçlar hiyerarşisi* ile İbn Haldun’un *asabiye* kavramı arasında da sıkı bir ilişki vardır. Beslenme, korunma, aidiyet, saygı ve kendini gerçekleştirme ihtiyaçları, özünde; asabiye kavramı içerisinde konumlandırılmıştır. Şöyle ki, beslenme ve korunma en temelde asabiye’nin, dayanışma ve yardımlaşma anlamında kullanımıdır. Ait olma ve saygı ihtiyacı ise, özellikle bedevi toplum yapısında, insanın bağlı olduğu grupla olan ilişkisini ifade etmektedir. Son olarak, kendini gerçekleştirme ise, asabiye’nin mülke ulaşma arzusu ve tutkusunu ifade etmektedir. Bu bağlam içerisinde düşünüldüğünde, İbn Haldun’un asabiye kavramının sosyal psikoloji açısından önemli ve incelemeye değer bir konu olduğunu düşünüyoruz. Maslow ile ilgili açıklamalar için: ”Maslow, A. H.(1970). *Motivation and Personality*. Harper&Row, s,35, 39, 43, 45, 46” adlı esere bakınız.

güvenlik ihtiyacından, İbn Haldun açısından ise toplumsallaşma beslenme ve korunma ihtiyacından doğmuştur.

- Her iki düşünür açısından da toplum öncesi denen dönem, kendi içerisinde farklı bölümlere ayrılmaktadır. İbn Haldun açısından bedevi toplum yapısını geçim, yerleşim gibi birkaç farklı nedene dayanarak şekillendiğini söylemiştik(bkz. bedevi umran). Bunların kimisi geçimlerini çiftçilik ve ziraatla sağlarken, kimisi de deve yetiştiriciliği yapıyor, göçebe bir yaşam tarzı sürüyorlardı. Dolayısıyla İbn Haldun açısından yapılan sınıflandırma daha çok geçim tarzına göre, yapılmış bir sınıflandırmadır. J.J. Rousseau'ya geldiğimizde; o da, tıpkı İbn Haldun gibi, doğa durumunu kendi içerisinde farklı bölümlere ayırmaktaydı. Rousseau burada, insanı, en ilkel -saf dağa durumundan- devletin oluşum aşamasına kadar tarihsel süreç içerisinde, gerek zihinsel gerek teknolojik ve bilgi anlamında gelişerek ilerlemesini ele alır. Fakat her iki düşünür açısından da böyle bir dönemin var olması genelde benzer olarak ifade edilse de, arada temel bir fark vardır: İbn Haldun açısından bedevi umran aşamasındaki olgu, Rousseau da olduğu kadar açık bir şekilde ifade edilmemiştir. İbn Haldun açısından bedevi umrandaki farklı gruplar arasındaki fark genelde geçimle ilişkilendirilirken Rousseau açısından daha çok düşünsel ve teknolojik açıındandır. İbn Haldun açıklamalarını daha çok yaşadığı coğrafyayı gözlemleyerek analiz ettiği için bedevi toplum yapısını, ilerleyen bir süreç olmaktan ziyade, alışkanlık ve yaşam tarzına göre farklı gruplar halinde açıklamıştır. Bunlar arasında daha az, daha çok gelişme gösteren gruplar elbette vardır. Ama Rousseau'nun ele almış olduğu gibi bir ilerleme söz konusu değildir. Bu açıdan bakacak olursak, toplumsallaşma süreçlerini Rousseau daha evrensel bir şekilde ortaya konulmaktadır.
- Her iki düşünür açısından da, gerek doğal afetler gibi dış faktörler gerek hayvan saldırıları, gibi olaylarla mücadele etmek için insan hemcinslerine muhtaçtır. İbn Haldun açısından bedevi toplum, Rousseau açısından doğa durumunu ele aldığımızda, bu dönem içerisinde hangi aşamada olursa olsun, insanların bir araya geldiklerinde bu tür zorluklarla mücadele etmeleri(korunma ve beslenme), doğal bir işbölümüne, daha doğrusu işbirliğine dayanmaktadır. Bu anlamda ilk başlarda insanların işbölümüne

yüklenen anlam olumludur.¹³⁷ Başlangıçta yapılan işbölümü sayesinde insanlar hem beslenme ihtiyaçlarını hem de korunma ihtiyaçlarını gideriyordu. Fakat bu ilerledikçe işbölümüyle birlikte daha fazla üretim ortaya çıktı. Bu durum Rousseau açısından zengin ve fakir arasında bir uçurum oluşturarak, olumsuz bir yöne sapmaktadır. İbn Haldun açısından ise bu durum, tıpkı Rousseau'da olduğu gibi, lüks ve refaha ulaşacağından, başlangıçtaki olumlu anlamını kaybedecektir. Çünkü insanlar işbölümü sayesinde daha az emek harcayarak, daha fazla gelir elde etmeye başladılar. Dolayısıyla her iki düşünür açısından da işbölümüne verilen anlam ve değer zaman içerisinde, birbirine paralel olarak, başlangıçta olumlu sonradan ise olumsuz bir hal almıştır.

- Her iki düşünür açısından da insanlar toplumsallaştıktan sonra bir devlete, dolayısıyla bir yöneticiye ihtiyaç duymaktadırlar. İbn Haldun açısından insan, birinci toplumsallaşmasını beslenme ve korunma ihtiyacına olan ihtiyaçtan dolayı gerçekleştirmişti. Ona göre Tanrı, insanın doğasına hem iyiliği hem de kötülüğü yerleştirmiştir. Bu anlamda korunma ihtiyacı başlangıçta hayvan saldırıları gibi nedenlerden dolayı gerçekleşmişti. Fakat insan kötülüğe eğilimli olduğundan ve toplum halinde yaşamak zorunda kaldığından bu defa insanlar arasında oluşabilecek kargaşa ve savaş ortamı olacaktır. Bundan dolayı bu savaş ortamını giderecek, insanların haklarını birbirlerine karşı koruyacak, barış ve refah ortamı sağlayacak bir otoriteye ihtiyaçları vardır. Bu otorite ise hükümdarlıktır.¹³⁸ Dolayısıyla İbn Haldun açısından devlet ve otoritenin gerekliliği, insan doğasından yola çıkarak, oluşabilecek bir kaos ortamını önleme gereksiniminden dolayı doğmuştur ve bu anlamda devlete ihtiyaç duyulmaktadır. Rousseau açısından ele alacak olursak; o da zorunlu

¹³⁷ Ayrıca: "Boer, TJITZE. J. DE(1967). *The History of Philosophy in Islam*.(çev. EDWARD R. JONES, B. D). First Edition New York: Dover Publications, p205" adlı eserinde, İbn Haldun'da işbölümünün başlangıçta yardımlaşma ve dayanışmayı amacına dayandığını söylüyor. Fakat daha sonra, elde edilen ürün miktarının artmasıyla bolluk ve refahın arttığını, buna bağlı olarak toplumda yapısında alt ve üst yapının iyice birbirinden ayrıldığını söylemektedir. Dolayısıyla işbölümünün devletin kuruluş aşamasında olumlu, sonrasında olumsuz etkilerinden bahsetmektedir.

¹³⁸M,SU, s417; M,AT1, s400; M,TD2, s47; Ayrıca "devlet" kelimesi *Mukaddime*'de 594 defa geçmektedir. Bunlardan 7 yerde devlet ve sultan, yine 7 yerde iktidar ve devlet olarak. "Ergül, Ergin.(2018). *Hukukçu ve Siyaset Bilimci Kimliğiyle İbn Haldun*.(3. Baskı). Adalet Yayınevi: Ankara, s66, 159. Dipnot" Dahası, devlet, "stato" terimini modern anlamda devlet karşılığında ilk kullanan kişi ise Hükümdar isimli eseriyle N. Machiavelli olduğu kabul edilmektedir. Bkz. Ergül, E.(2018), a.g.e.,s70, 170.Dipnot. Ayrıca "devlet " terimi anlam ve kullanımı için, Machiavelli'nin kendi eseri; Machiavelli, N.(2004).*Prens*.(Çev. Işıtan Gündüz). 2. Baskı. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, s17

olarak devletin gerekliliğine ihtiyaç duymaktadır. Rousseau'ya göre insan doğası gereği iyidir. Fakat onun iyi olmasının yanında, insanın, kendisini hayvanlardan ayıran yetkinleşme ve olgunlaşma yetisine sahiptir. Bu yeti, şartlarında yardımıyla el becerisi, akıl gibi bütün öteki yetileri de geliştirmiştir.¹³⁹ Bu gelişme yetisi sayesinde insan gerek teknik anlamda gerekse bilgi ve akıl anlamında sürekli kendisini geliştirerek ilerlemektedir. İnsandaki bu yeti, onun doğa durumundaki eşitliğini bozmuştur. Bu eşitliğin bozulması ise insanın mülk edinmesiyle gerçekleşmiştir. İlk mülkiyet edimi, eşitliğin bozulmasına neden olduğu gibi uygar insanında yaratıcısı olmuştur.¹⁴⁰ Mülkiyet edimiyle insanlar arasında rekabet, çıkar çatışması, başkalarını beğenmeme ve onlardan üstün olma çabası içerisine girmiştir. Doğa durumunda iyi olan insan, artık doğası bozulmuş; özgürlüğünü ve eşitliğini kaybetmiş bir haldedir. İnsanlık için artık barış değil savaş durumu mevcuttur. Dolayısıyla insanların bu savaş durumundan kurtulabileceği, doğa durumunda sahip olduğu ama toplumsallaşmayla kaybettiği eşitlik ve özgürlüğü tekrar elde etmesi gerekmektedir. Bunun için herkesin kaybettiği hakkını geri alabileceği ve ilerde bu hakkının tekrardan çiğnenmemesi için siyasal bir otoriteye ihtiyaç vardır. Bu siyasal otorite ise devlettir.

Dolayısıyla gerek İbn Haldun gerekse Rousseau devletin gerekliliği noktasında birleşmektedirler. Her iki düşünür açısından devletin amacı, insanların barış, güven, huzur ve mutluluk içinde; herkesin özgür, eşit, ahlaklı ve hukuki bir zemine sahip olacağı bir ortam sağlamaktır.

Sonuç olarak iki düşünür açısından da toplum devletten önce gelir ve devlet toplumun zorunlu sonucu olarak ortaya çıkar. Devletin oluşum amacı ise, vatandaşların temel hak ve hukukunu koruyarak, onlara iyi ve erdemli bir yaşam sağlamaktır.

- Dikkat edilirse eğer, bir önceki maddede devletin gerekliliğinde, bu gerekliliğin nedenlerinden ve devletin amacından bahsettik ve iki düşünüründe hemen hemen benzer şeyler söyleyip, aynı kaygıları taşıyıp ortak bir amaç etrafında toplandıklarını göstermeye çalıştık. Fakat iki düşünür açısından devletlerin nasıl ortaya çıktığından bahsetmedik.

¹³⁹ Rousseau, J.J.(2016), a.g.e,s103

¹⁴⁰ Rousseau, J.J.(2016), a.g.e,s133

Baktığımızda devletlerin doğuşuna dair temelde üç farklı yaklaşım yer almaktadır. Bunlardan ilki, devletin bir ihtiyaçtan doğduğunu iddia edenler, devletin çatışmacı yaklaşım diye bileceğimiz, devletin bütün toplumun değil de, belli bir azınlığın çıkarlarını koruduğu ve son olarak da devletin bir irade ve sözleşmeyle doğduğuna dair ileri sürülen yaklaşımlardır.¹⁴¹ İbn Haldun ve Rousseau'yu bu sınıflandırmada yerlerine oturtacak olursak: Devletin zorunlu olarak ihtiyaçtan doğduğu yaklaşımı içerisinde İbn Haldun'un yer aldığını, Rousseau'nun ise irade ve sözleşmeye dayalı bir devlet oluşum şekli içerisinde¹⁴² konumlandığını görüyoruz. Dolayısıyla İbn Haldun ve Rousseau açısından devletin varlığı gerekli olmakla beraber devletin oluşum şekli ise birbirinden farklılık arz etmektedir.

Biz bunu farklı bir şekilde yorumluyoruz. İbn Haldun açısından devlet, umranın yapısı gereği olması gereken doğal bir olgudur. Çünkü devletin kurulmasında asıl önemli etkene sahip olan asabiye'nin -ki bu asabiye İbn Haldun tarafından devlet düşüncesinin temeline yerleştirilmiştir¹⁴³- amacı devlete ulaşmaktır. Oysa Rousseau açısından devlet doğal değil yapay bir kurumdur. İyi bir yaşamı amaçlayan, özgürlük ve eşitlik düşüncesi temelinde, sözleşmeyle kurulmuş bir siyasi yapıdır. İbn Haldun'da bedevi toplum yapısında özellikle insanlar arasında anlaşma niteliğinde bir ant¹⁴⁴ olsa da, bu Rousseau'da olduğu gibi bir toplum sözleşmesi niteliğinde değildir. İbn Haldun açısından ant, bedevi toplum aşamasında gerek akraba, gerekse akraba derecesinde birbirine yakın olan aileler arasında yapılır. Buradaki temel hedef birlikte hareket etmenin ve süreklilik arz edecek şekilde düzenlemenin adıdır. Dolayısıyla ister başlangıçta nesep asabiyesiyle bir arada olan yakın akrabalar olsun, ister sonradan sebep asabiyesiyle birbirlerine akrabaymışçasına bağlanılmış olsun; başlangıçta yapılan bu ant devlet kuruluncaya kadar devam eder.¹⁴⁵ Bu anlamda asabiye'nin bozulması devletin zayıflamasına neden

¹⁴¹ Bülbül, K.(2019). *Siyaset Bilimi: Kavramlar, Kurumlar, İdeolojiler*.(1. Baskı). Ankara: Liberte Yayınları, s50

¹⁴² Bülbül, K.(2019), a.g.e.,s50

¹⁴³ Bağdatlı, Ö.(2018). *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*.(1. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları, s123

¹⁴⁴ Hassan, Ü.(2015). *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*.(5. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları, s151

¹⁴⁵ Hassan, Ü.(2015), a.g.e.,s151. "Ayrıca "ant" kelimesinin karşıladığı asıl kavram, kandaş kardeşlik törenidir. İki "yabancı" kardeşleşmeye ve dost olmaya karar verirlerse, kendi kandaşları önünde

olmasını, başlangıçta yapılan yemine(ant) uymamak, riayet etmemek olarak da yorumlamak gerekiyor. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında; devletin kurulmasında her iki düşünürde de bir ant, yemin ya da sözleşme mevcut gözüküyor. Ayrıca bunların amacının toplumsal bütünlüğü sağlamak olduğundan, yapılarında meydana gelen sözleşmeye uymama durumu; devletinde çökmesine, zayıflamasına hatta ortadan kalkmasına neden olacaktır.

- Devletin kurulması zorunlu olduğuna göre kurulacak olan devlet yapısının nasıl olması gerekiyor? Rousseau açısından baktığımızda o, bu soruya cevap vermenin çok kolay olmayacağını söylemektedir. Monarşi, aristokrasi ve demokrasiyi tek tek ele alıp inceleyen Rousseau, kurulacak olan devlet yapısının her ne kadar doğrudan demokrasi olabileceğini iddia edilse de bu, çok mümkün gözükmemektedir. Demokrasinin hiçbir zaman var olmadığını ifade ederken, yöneticilerin azınlık olması sebebiyle de demokrasiye karşı çıkmıştır.¹⁴⁶ Bu yönetim türlerini belirten Rousseau, her yönetimin kendi içerisinde fonksiyonuna ve kullanım amacına göre iyi ve kötü yönleri bulunmaktadır. Söz gelimi kimi toplumlar monarşiyle yönetilirken kimileri demokrasi, kimileri ise aristokrasiyle yönetilmektedir. Dolayısıyla Rousseau açısından her toplum yapısına uyacak belli bir sistem yoktur. Her toplum kendi yapı ve koşulları içerisinde nasıl bir şekilde yönetileceğini kendisi belirleyecektir. Bunun için her yönetim her topluma uymaz. Zaten Rousseau açısından da hangi yönetimin olacağından çok, nasıl bir şekilde yönetildiğiyle ilişkindir asıl sorun. Rousseau'ya göre toplumların hangi yönetim biçimiyle yönetileceklerine cevap vermek çok zor olsa da, yönetim biçiminin iyi veya kötü olduğunu anlamak kolaydır.

Ona göre bir devletin amacı halkın güvenlik ve refahını sağlamaktır. Zaten devlet bunun için vardır. Bir devlet eğer bunu sağlaya biliyorsa o devlet iyidir. İster monarşiyle yönetilsin isterse başka bir yönetim biçimiyle. Eğer bir

kollarını keserek bir kaba kanlarını akıtırlar. Aralarına kılıç, ok veya başka bir silah koyarak bu kaptaki kana kımız, süt ya da şarap karıştırarak beraberce içerlerdi. Silah at ya da kız kardeşlerini değiştirirlerdi.” Hassan, Ü.(2015), a.g.e.,s150

¹⁴⁶ Topakkaya, A.(2014). *Sistematik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*.(1. Baskı). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, s171

Ayrıca karşılaştırmalarda, tekrara düşmemek ve daha kolay açıklama yapabilmek için, önceden işaret edilen konular için dipnot ve kaynakça verildiğinden; karşılaştırma bölümlerinde konuları özetle amacı güdülmüş, ele alınan yeni konular olmadığı takdirde tekrar kaynakça gösterilmemiştir.

monarşi halkın refah ve güvenliğini sağlıyorsa halkın refah ve güvenliğinin sağlanmadığı bir demokrasi ya da aristokrasi yönetim biçiminden çok daha iyidir. O yüzden ölçü, hangi yönetim biçiminden ziyade, nasıl yönetildiğidir. İbn Haldun açısından baktığımızda, yönetim biçimi olarak genelde akli ve dini siyaset olarak iki ayırdığını söyledik. Akli siyaseti ise kendi içerisinde halkın çıkar ve menfaatlerini ön plana çıkaran ve yöneticiyi ona göre şekillendiren bir siyaset türü diğer taraftan da yöneticilerin çıkarlarını ön planda tutarak halkı ona göre düzenleyen bir yapı olarak ikiye ayırmıştı. Dini ve akli siyaset arasında yaptığı kıyaslama da, dini siyaset biçiminin işlevinden dolayı akli siyaset biçiminden daha değerli ve anlamlı bulmuştu. Akli siyaset türünde ise, halkın çıkarını ön planda tutan yönetim biçiminin daha iyi ve değerli olduğunu söylemişti. Dini siyaset biçiminin peygamber ve dört halife zamanında yaşandığını, daha sonra böyle bir yapının asla olmadığını belirtmiştir. Akli siyasette olumlu bulduğu siyaset türünün ise Pers'ler döneminde yaşandığını belirtmişti. Bizim için önemli olan İbn Haldun'un dini siyaseti benimserken göstermiş olduğu tavırdır. Onun peygamber ve dört halife dönemini örnek vermesinin nedeni yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. O dönemde yöneten ve yönetilen neredeyse aynı şeydi. Sanki halk kurallarını kendisi koymuş ve koyduğu bu kurallara içten ve samimi bir şekilde, herhangi bir zorlama ve dayatma olmadan inanıyorlardı. Herkesin eşit, özgür ve mutlu olduğu bir toplum yapısı mevcuttu.

İbn Haldun ve Rousseau açısından bakıldığında, İbn Haldun'un peygamber ve dört halife dönemi, Rousseau'nun arzuladığı toplum yapısı olduğunu görüyoruz. Çünkü Rousseau'nun toplum sözleşmesiyle oluşturacak olduğu siyasi yapının amacı, insanların özgür, eşit, mutlu ve refah içinde, hak ve hukuk temelli güvenliğin olduğu bir sistemdir. İbn Haldun açısından da peygamber ve dört halife dönemi tamda böylesine bir dönemdir.

Dolayısıyla her iki düşünür içinde amaç, hangi yönetim biçimi olduğundan ziyade, insanların güven, barış, mutlu ve refah içinde yaşayabilecekleri; herkesin özgür ve eşit olduğu bir toplum yapısı amaçlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında iki düşünürde olması gereken bir sistem çizmeye çalışırken benzer amaç taşıdıklarını görüyoruz.

- İki düşünürü devletin, dağılma sebepleri açısından karşılaştıracak olursak eğer, İbn Haldun bir devletin dağılmasının genelde asabiye ve onunla ilişkili olarak ahlak ve ekonomi açısından ele almıştı. Asabiye, ahlak ve ekonomi iç içe geçmiş bir yapıya sahiptir. Bu üç unsur devletin kurulmasında etkili olduğu gibi bunların yapısında meydana gelebilecek herhangi bir olumsuzluk, devletin zayıflamasına ve çökmesine neden olacaktır. Bu anlamda devletin çökmesindeki temel nedenler dış nedenlerden ziyade iç nedenler olmak durumundadır.

Rousseau açısından ele aldığımızda devletin zayıflaması yönetici kesimin çoktan aza doğru daralması, yani demokrasiden monarşiye doğru bir gidiş olmasıdır. Bunun yanında devletin zayıflama nedeni yapılan sözleşmeye uymamaktan da kaynaklanmaktadır. Yöneticiler yasalara uymazlar ve halkı gasp ederlerse yönetim bozulur ve devlet zayıflar.

Bu, birinci bölümde ele aldığımız İbn Haldun ve J.J. Rousseau'nun toplum anlayışlarının karşılaştırmasını göstermeye çalıştık. İbn Haldun'un toplumu, genelde umran ilmi altında, bedevi ve hadari umran olarak ele alıp incelediğini ve toplumsallaşmanın sonucu olarak devlet denen olgunun zorunlu olarak ortaya çıktığını; bu devletin ise nasıl olması gerektiği ve hangi durumlarda çökeceğine dair açıklamalarda bulunduk. Aynı şekilde Rousseau'nun da toplumsal hayatı, doğa durumu ve uygarlık olarak ele aldığını, toplumsallaşmanın sonucu olarak devlete ihtiyaç duyulduğunu, bu devletin ise bir sözleşmeyle kurulacağını ifade ettik. Bu anlamda Rousseau'da da hangi devlet biçimlerinin olması gerektiğini ve hangi durumlarda devletin çökeceğini de açıkladık. Karşılaştırmalar sonucunda her iki düşünüründe toplumsal hayatı ele alış ve açıklayış biçimlerinin aynı olduğunu, benzerlik ve farklılıklarıyla karşılaştırmış olduk. Şimdi ise, birinci bölümün devamı niteliğinde olan ve toplumsal hayatın son noktasını oluşturan devlet yapılarının temelinde yer alan ve devletin geçerliliğini sağlayan iki kavram(asabiye ve genel irade) açısından karşılaştırmasına geçebiliriz.



3. ASABIYE VE GENEL İRADE KARŞILAŞTIRMASI

3.1. Asabiye'nin Tanım ve Çerçevesi

Asabiye kavramı Mukaddime'nin ana kavramlarından biri, hatta en önemlisidir. Bu kavram İbn Haldun'un siyaset teorisinin can damarını oluşturur.¹⁴⁷ Kavram, Mukaddime'de 310 defa geçer. Aynı kökten diğer kelimelerle birlikte 450'den fazla yerde geçmektedir.¹⁴⁸ Asabiyet, İbn Haldun'un sosyal felsefesinin en önemli kavramlarından biri olsa da, şimdiye kadar, kavram üzerinde uzlaşma sağlanabilmiş değildir. Batı dillerine bu kavram, “group feeling”, “esprit de corps”, “esprit de clan”, “gemeinsinn”, “nationalitätsidee”, “corporate spirit”, “feeling of solidarity”, “group will”, “comunal spirit”, “social cohesion”, “martial spirit”, “solidarity”, “striking power ve social solidarity” gibi, farklı kelime ve kelime gruplarıyla karşılanmaktadır.¹⁴⁹ Baktığımızda net bir tanımının yapılmasına karşın, tüm bu kelime ve kelime gruplarını da içerisine alacak şekilde “dayanışma” kavramı altında toplamak mümkün görünmektedir ki asabiyet kavramı daha sonra Emile Durkheim'de dayanışma kavramına dönüşerek ele alınacaktır.¹⁵⁰

Baktığımızda İslam tarihinde asabiyet hakkında ilk detaylı inceleme İbn Haldun tarafından yapılmıştır.¹⁵¹ O, asabiye sadece nesep ve o manadaki bir şeyden meydana geldiğini¹⁵² söyleyerek açıklamaktadır. İbn Haldun kendi eserinde asabiyet kavramını nesep ve sebep asabiye olarak ikiye ayırmasa da, İbn Haldun üzerine çalışanlar böyle bir ayırım yapmaktadırlar.

İbn Haldun nesep ve sebep asabiye'ni ayrı ayrı ele almaz fakat bunları asabiye'nin oluşum ve gelişim süreci içerisinde değerlendirir. Asabiye'le birlikte gelişen birlikte üstün gelme ve savunma amacı, ancak soy(nesep) bağı sayesinde gerçekleşir. Çünkü yakınlık ve hısımlık bağı olanlar kendi aralarında yardımlaşır. Hısımlık ve akrabalık bağı olmayanlar ise, bu şekilde yapmazlar. Kölelik-efendilik ilişkisi ya da karşılıklı ant içme ilişkisi ile oluşan dostluk ve kaynaşma da soy sop bağı

¹⁴⁷ Hassan, Ü.(1998).a.g.e.,s205

¹⁴⁸ Ergül, E.(2018), a.g.e.,s30

¹⁴⁹ Kayapınar, A., ‘İbn Haldun’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım’, Recep Şentürk(2017). *İbn Haldun Güncel Okumalar*(İçinde). 4. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık

¹⁵⁰ Goody, J.(2019). *Tarih Hırsızlığı*.(Çev. Gül Çağalı Güven). 6. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s35

¹⁵¹ Apak, A.(2016). *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet*.(3. Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat Yayıncılık, s13

¹⁵² M,SU, s334; M,AT1, s287

ile oluşmuş yakınlıkla aynı rolü oynamaktadır. Gerçekten doğal bile olsa soy bağının hayal gücüyle de ilişkisi vardır. Bu bağlara anlamını veren ortak yaşam, ortak faaliyetler, uzun süreli tanınmışlık, birlikte büyüyen ve sütkardeşi olanlar ve hayata ilişkin bütün koşulları paylaşan arkadaşlık bağlarıdır. Bu temel üzerine yükselen arkadaşlık bağları coşku ve yardımlaşmaya yol açar.¹⁵³ Görüldüğü gibi İbn Haldun asabiyeti sadece kan bağı olarak ele almıyor, onu belli bir grubun üyeleri olarak ortak bir ideal uğruna bir araya gelme, dayanışma ve birlikte hareket etme anlamında kullanıyor. Biz burada, İbn Haldun'un nesep ve sebep asabiyetini bedevi ve hadari toplum yapısına uygun olarak anlamını değiştirdiğini ve asabiyet kavramına evrensel bir anlam yüklediğini görmüş olmaktadır. Söz gelimi bedevi toplum aşamasında önemli olan nesep(soy) asabiyetidir. Oysa hadari toplum yapısına geçildiğinde bu soy ya da nesep asabiyeti yerini sebep asabiyetine bırakmaktadır. İbn Haldun'un bu süreci ifade ederken asabiye yüklediği anlam son derece mantıklı ve evrensel bir değer taşımaktadır. Çünkü hadarileşmiş bir devlet kendi bünyesinde farklı nesep veya soylardan oluşan birçok kabile veya grup bulundurmaktadır. Bunların hepsini bir arada tutacak, hepsini bir ideal uğruna bir araya getirebilecek yapıcı bir kavrama ihtiyaç vardır. İbn Haldun bu kavramı ise sebep asabiyetiyle karşılamaktadır.

Görüldüğü üzere İbn Haldun açısından devletin ya da toplumun hangi kesimi ya da hangi aşaması olursa olsun veya hangi asabiyet türünden bahsedersek bahsedelim, asabiye yüklenen anlam, bir gruba ait olma duygusunun yarattığı savunma, korunma ve birlikte hareket etme coşkusudur.¹⁵⁴ Dolayısıyla asabiyet duygusu İbn Haldun açısından biyolojik bir bağdan ziyade psikolojik bir bağdır ve bu anlamda bilgiden ziyade inanç esaslıdır. Grup üyelerinin aynı soydan geldiği bilgisinden ziyade, grubu oluşturan üyelerin aynı ideal etrafında birleştiğini veya birleşebileceğini varsayan inanç esaslıdır.¹⁵⁵ Belli bir ideale bağlılık söz konusu olduğundan, “ben” duygusundan ziyade “biz” duygusu egemen olmuştur.¹⁵⁶

¹⁵³ M,SU, s412-413; M,AT1,s394-395; M,TD2, s39; Burada asabiyet kavramını sadece akrabalığa bağlamış olması bakımından eleştiren sayın Kongar'ın eleştirisinin gerçeği yansıtmadığını görmekteyiz. Çünkü İbn Haldun her ne kadar asabiye kavramını aynı soydan geliyormuş gibi kullanıyor gözükse de; bütün olarak ele alındığında, bedevi ve hadari umran aşamalarında incelendiğinde yalnızca akrabalık bağına bağlanmadığını, onu, ortak bir ideal uğruna bir araya gelen; toplumsal bir ruh olarak incelemektedir. Kongar'ın eleştirisi için bkz. ‘‘ Kongar, E.(2019). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*.(22. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi, s71’’

¹⁵⁴ Ergül, E.(2018), a.g.e.,s33

¹⁵⁵ Apak, A.(2016), a.g.e.,s43

¹⁵⁶ Apak, A.(2016), a.g.e.,s49

Dolayısıyla devleti bir arada tutan hepimizi kucaklayan bu “biz” duygusudur. Ve bu duygu, devleti devlet yapan temel unsurdur. Devletin anlamı ve değeri bu duygu etrafında şekillenebilmekte ve devlet, bu “biz” duygusunu sağlayabildiği ölçüde meşruiyet kazanmaktadır.

Burada İbn Haldun’un asabiyet kavramına yüklediği anlamın sadece siyasi içerikli olduğunu söylemek doğru olmaz. İbn Haldun’un asabiyet kavramı devletin oluşum süreci içerisinde göz önüne alındığında, onun siyasi olduğu kadar sosyal ve ekonomik boyutlarının da olduğunu görmekteyiz.¹⁵⁷ Devletin oluşum süreci içerisinde siyasi, ekonomik ya da sosyal anlamda meydana gelebilecek olumsuz bir durumda asabiyeğin zayıflayıp, bozulduğunu görmekteyiz. Bu bozulma ise akabinde devletin zayıflaması veya çökmesine sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla asabiyet kavramı kapsamı ve çerçevesi itibarıyla, yapısında siyasi, ekonomik, sosyal, ahlaki gibi faktörleri barındırmaktadır.

Asabiyet kavramının genel olarak hangi anlamlarda kullanıldığı Kayapınar tarafından¹⁵⁸ etraflıca ele alınmıştır. Biz asabiyeğin ne olduğunu bu anlamda ele almayacağız. Amacımız, İbn Haldun’un asabiyet kavramıyla Rousseau’nun genel irade kavramını karşılaştırmak olduğundan ilişkilendirebileceğimiz anlamda asabiyet kavramının kullanacağız.

Asabiyet kavramı yukarıda da ifade ettiklerimizden hareketle, toplumsal yaşamın varlık koşulu¹⁵⁹ olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte asabiyeğin, “toplumsal dayanışma ruhu”, “toplumsal güç” ve “duygudaşlık” gibi anlamlarda da kullanıldığını görmekteyiz.¹⁶⁰

Asabiyet tanımlarından bizimde öncelikle olarak önemseydiğimiz bir tanım Kayapınar tarafından, “Asabiyet kabilelerin tüm boyları ve kollarını kuşatacak ölçekte geniş olabilen, aynı zamanda daha alt siyasi ve sosyal birimlerde de görülebilen, iç içe geçen halkalar misali, farklı ölçeklerde ve farklı derecelerde tezahür edebilen bir unsur”¹⁶¹ şeklinde ifade edilmektedir. Aynı şekilde asabiyeği İbn Haldun, düşman

¹⁵⁷ Kozak, İ. E.(1999). *İnsan-Toplum-İktisat: İbn Haldun’dan Yola Çıkarak Çok Yönlü Bir Tahlil Denemesi*.(2. Basım). Adapazarı: Değişim Yayınları, s166

¹⁵⁸ Kayapınar, A. a.g.e.,s148-150

¹⁵⁹ Ergül, E.(2018), a.g.e.,s30

¹⁶⁰ Ergül, E.(2018), a.g.e.,s31

¹⁶¹ Kayapınar, A. a.g.e.,s148

saldırısından korunma, insanların hak ve hukukuna sahip çıkma, insanları birbirine kenetleyerek güçlü bir toplum meydana getirebilme¹⁶² kısaca devlet olabilmenin koşulu olarak ortaya konmaktadır.

3.1.1. Devletin Kuruluşunda Asabiyetin Rolü

İbn Haldun açısından insan, toplumsal bir varlıktır ve onun toplumsallığı dayanışma ve yardımlaşma ihtiyacından kaynaklanmaktadır. İnsanların bir arada yaşaması zorunlu olduğundan insanların ilişkilerini düzenleyecek, sınırlandıracak, engelleyecek bir güce yani otoriteye ihtiyaç vardır. Bu otoriteyi bedevi ve hadari umran açısından ele aldığımızda, bedevi umranda, insanların birbirlerine yönelik tutum ve saldırgan davranışlarını herkesin gözünde saygın bir konumu olan, herkese sözünü geçirebilen, kabile şeyhleri veya kabile reisleri engeller. Kabile içine dışarıdan gelebilecek saldırıları ise kabilenin güçlü, kuvvetli ve cesaretli gençleri korumaktadır. Bu koruma, daha çok nesep(soy) birliğine dayanmaktadır. Buradaki soy birliği güçlü olan aileler dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı daha çok güvende olmaktadır. Hadari umran söz konusu olduğunda ise, insanların birbirlerine yönelik saldırgan tutum ve davranışlarını yönetici güç engeller. Şehrin dışından gelebilecek saldırıları korumak amacıyla şehrin sınırlarına surlar yapılır ve herhangi bir saldırı anında ülke ya da şehri dışarıya karşı korumak için askerler bulunur.¹⁶³ Dolayısıyla, bedevi umranda içten gelen saldırıları kabile reisi, şeyh ya da aşiret reisi diyebileceğimiz kişi ya da kişiler tarafından sağlanmaktadır. Dışarıdan gelen saldırıları ise, aynı soydan gelen kabilenin gençleri tarafından korunmakta ya da sağlanmaktadır. Hadari umranda ise iç güvenliği yönetici ya da otorite sağlarken; dışarıdan gelebilecek saldırılar şehrin dışına yapılmış olan surlar ya da askerler tarafından sağlanmaktadır.

Söz konusu ister bedevi umran olsun isterse hadari umran, beslenme ve barınma durumlarından kaynaklanan yardımlaşma zorunluluğu veya savunma ve korunma durumundan kaynaklanan yardımlaşma zorunluluğundan dolayı asabiyet, bütün toplumsal varoluş kategorilerinin zorunlu öncülü olmaktadır.¹⁶⁴ Bu anlamda

¹⁶² M,SU, s349; M,AT1, s309; M,TD1, s299

¹⁶³ Cabiri, M. A.(2018). *İbn Haldun Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*.(Çev. Muhammet Çelik).1.Baskı. İstanbul: Mana Yayınları, s202-205

¹⁶⁴ Gökdag, K.(2019). *İktidar Teleolojisi: İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*.(1. Basım). İstanbul: Klasik Yayınları, s111

herhangi bir toplum ya da topluluk veya devlet, asabiyet olmadan meydana gelemez. Asabiyet toplum ya da devletin temelini oluşturmaktadır.

İbn Haldun sisteminde asabiyet sadece toplum içinde bireyleri birbirine bağlayan bağ olarak ele almakla kalmıyor, aynı zamanda grubun/topluluğun veya toplumun savunulmasında önemli bir etken olarak da ele alınıyor.¹⁶⁵ Dolayısıyla asabiyet, topluluk ya da toplumun iç ve dış ilişkilerini düzenleyen grupların kendi içindeki ilişkileri olduğu gibi gruplar ya da toplumların birbirleriyle veya devletle olan ilişkilerini de düzenleyen bir güç olarak ele alınmıştır.¹⁶⁶ Dikkat edilirse asabiyet burada biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Bir grup ya da toplum içinde asabiyet, grup ya da toplum üyelerini birbirlerine bağlaması açısından olumlu/uygun bir anlam ifade ediyorken asabiyyetin dışında kalanlar, yani farklı grup ve toplumlar içinde uygun birleştirici bir şuurdan ziyade yıkıcı bir anlam ifade etmektedir.¹⁶⁷ Gökdağ ise bunu, özellikle bedevi toplum yapısı açısından kurucu asabiye, hadari toplum yapısı açısından ise, kurucu-yıkıcı asabiye¹⁶⁸ olarak ele almaktadır. Her iki durumda da asabiyet, kendi üyesi olduğu grup ya da toplum yapısı için bağlayıcı ya da kurucu, kendi dışında grup ya da toplum yapısı için ise dağıtıcı ya da yıkıcı bir işleve sahiptir.

Asabiyet duygusuyla bir araya gelmiş grup ya da topluluğun üyelerinin bu asabiyet ile ilişkisi de son derece önemlidir. Bu bağ ve fert arasındaki ilişki, karşılıklı dayanışmaya dayanır ve birbirini sömürme, şahsi çıkarlar üzerinden oluşacak farklılık ve sınıflamanın da önüne geçer. Yani grup veya toplum içindeki kişinin şahsi itibar ve çıkarlarından çok grupların menfaati ve çıkarları söz konusudur.¹⁶⁹ Asabiyyetin buradaki önemini Rousseaucu anlamda ifade edildiğinde, özel çıkar yerine genel çıkar veya özel irade yerine genel irade esas alınmaya veya gözetilmeye çalışılmıştır.

Asabiyyetin fertle olan ilişkisinde fert, grubun maslahatlarına saygı göstermesi ve onun menfaatleri için çalışması gerekir. Eğer kişi bu dayanışmayı şahsi çıkarlarına alet ederse, kişi grup dışına itilir ve bu kişi grubun gelenek ve göreneklerine saygısızlık yaptığından dolayı cezalandırılır.¹⁷⁰ Dikkat edilirse, sadece toplum ya da devlet

¹⁶⁵ Cabiri, M. A.(2018), a.g.e.,s204-205

¹⁶⁶ Cabiri, M.A.(2018), a.g.e.,s205

¹⁶⁷ Cabiri, M. A.(2018), a.g.e.,s210

¹⁶⁸ Gökdağ, K.(2019), a.g.e.,s211

¹⁶⁹ Cabiri, M.A.(2018), a.g.e.,s210

¹⁷⁰ Aynı yerler

açısından değil, en küçük gruplarda da olsa, belli bir asabiyet duygusuyla bir araya gelmiş olan insanların belli bir “sözde sözleşme” yaptıklarını görüyoruz. Bu sözde sözleşmede esas olan, kişiden ziyade belli bir amaç için bir araya toplanmış olan grup ya da toplumun çıkar ve menfaatleri ön planda olmasıdır. Dolayısıyla her zaman için özel çıkardan ziyade genel çıkar hedeflenmiştir. Zaten asabiyyetin evrensel bir amaç taşıması da bundan dolayıdır. Her ne kadar asabiyyenin kaynağı kan bağı olsa da, amaç ortak bir ideal uğruna bir araya toplanmak olduğundan, önemli olan ortak/genel çıkardır. Bu açıdan bakıldığında, Rousseau’nun özel/genel çıkar veya özel/genel irade görüşüyle benzerlik oluşturmaktadır. Bu anlamda asabiyet genel irade ile amaç bakımından örtüşmektedir.

İbn Haldun asabiyyetin toplumun veya devletin temelini oluşturduğunu belirttikten sonra, asabiyyenin nihai amacının da mülk olduğunu¹⁷¹ ifade etmektedir. Asabiyyetin mülke dönüşmesi keyfi ya da rıza yoluyla değil, İbn Haldun açısından zorunlu olarak görülmektedir.¹⁷² Bu zorunluluğu anlamak İbn Haldun sistemi içerisinde son derece kolaydır. Asabiyyetin zorunlu olarak mülke dönüşmesini bedevi topluluklardaki iç ve dış saldırılar ile hadari topluluklarda meydana gelen iç ve dış saldırılarda aramak gerekmektedir. Bedevi topluluklarda meydana gelen iç saldırıları topluluğun reisi tarafından engellenir. Buradaki riyaset, liderlikten ibarettir ve riyaset sahibi kişi kendisine tabi olunan kişidir ve hükümlerini zorla kabul ettirmez.¹⁷³ Hadari toplumda meydana gelecek olan saldırıları ise engelleyecek bir güce/otoriteye ihtiyaç vardır. Dolayısıyla bu güç İbn Haldun açısından zorunlu olarak devlet olmaktadır. Ona göre, devlet kurmak insana mahsus bir tabiattır. İnsanlar devlet olmadan yaşayamazlar; çünkü devletsiz insanların toplum halinde yaşamaları zordur.¹⁷⁴

İbn Haldun devletin kuruluşunda asabiyyetin ve güçlü kabilelerin yardımına muhtaç olduğunu¹⁷⁵ belirtmektedir. İbn Haldun bunun sebeplerini birçok yerde açıklamıştır. Badiyede ancak asabiye sahibi kabilelerin yaşayabileceğini¹⁷⁶ söylerken bunu açıklamak istemiştir. O, insanı ele alırken, insanın tabiatında hem iyi hem de kötünün bulunduğunu ve insanların bu anlamda kötülüğe meyilli olduklarını

¹⁷¹ M,SU, s349; M,AT1, s309; M,TD1, s299

¹⁷² Cabiri, M.A.(2018), a.g.e.,s223

¹⁷³ Cabiri, M.A.(2018), a.g.e.,s228

¹⁷⁴ M,SU, s365; M,AT1, s330; M,TD1, s325

¹⁷⁵ M,SU, s373; M,AT1, s339; M,TD1, s337

¹⁷⁶ M,SU, s333; M,AT1, s285; M,TD1, s269

söylemiştir. Eğer insanı engelleyecek bir güç yoksa insan gözü eriştiği her şeye el uzatmak ister. Dolayısıyla şehir ve kasabalarda insanların bir diğerinin hak ve hukukuna tecavüz etmelerine idareciler mani olmaktadır. Bu idareciler sayesinde şehir halkının hak ve hukukuna tecavüzler önlenmiştir. Bedevilerin konakladıkları yerde ise bu tür saldırı ve tecavüzleri kabilenin yiğitleri korumaktadır. Fakat bunların korumaları ancak aynı soydan gelen boyların korumasıyla güven kazanır.¹⁷⁷ Eğer aynı nesepten gelmiyorsa bunlar arasında kardeşlik bağı bulunmadığından savaş zamanlarında başlarına felaket geldiğinde, koruyuculuk şevki ortaya çıkmaz. Bundan dolayı birbirine yardımlaşmaları zayıf olur. Herkes kendi hayatını korumayı düşünür; korkarak savaş meydanından çekilir gidilir. Bundan dolayı bir nesilden gelmeyenler badiyede yaşamak fırsatı bulamazlar.¹⁷⁸ Bu anlamda devletin kurulmasında asabiyete çok büyük önem düşmektedir.

Aynı şekilde milletlerin veya devletlerin güç kazanmaları ancak nesep bağıyla veya buna benzer bir bağ ile olabileceğini¹⁷⁹ söyleyerek de asabiyetin devletin oluşumundaki önemine dikkat çekmektedir. Aynı şekilde başkanlığın asabiyet sahibi olan boylarda devamlı o nesepten gelen sülalelerin elinde olacağını¹⁸⁰ ifade ederek; güçlü olan asabiyetin devleti kuracağı ve bu devletin başkanlığının da bu asabiyetle ilişkili olarak nesep bağı güçlü olanın elinde bulunacağını açıklamaktadır. Bununla ilişkili olarak asabiyet sahibi olmayanların, asabiyet sahibi olanlara başkanlık etmelerinin mümkün olmadığını¹⁸¹ belirtmektedir. Bunun sebebinin yalnızca başkanlığın ancak asabiyet, yani üstünlük bir millet veya boyun himaye, kudret ve yardımı sayesinde olabilir.¹⁸² Dolayısıyla tüm bu alıntılardan hareketle devletin kurulmasında, asabiyetin çok büyük önemi vardır ve devlet ancak asabiyet sayesinde mümkün olmaktadır.

İbn Haldun'un devletin kurulmasında asabiyet hakkında takındığı sıkı tavrı, devlet kurulduktan sonra aynı sıklıkta devam ettirmez. Bunu, devlet kurulduktan ve işler yoluna koyulduktan sonra; devletin asabiyetin varlığına ihtiyaç duymayacağını¹⁸³ ifade ederek belirtmiştir. Bunun sebebinin ise İbn Haldun, devletin ilk kuruluşunda

¹⁷⁷ M,SU, s333-334; M,AT1, s285-286; M,TD1, s269-271

¹⁷⁸ M,SU, s334; M,AT1, s287; M,TD1, s271

¹⁷⁹ M,SU, s334; M,AT1, s287; M,TD1, s273

¹⁸⁰ M,SU, s338; M,AT1, s293; M,TD1, s279

¹⁸¹ M,SU, s339; M,AT1, s294; M,TD1, s281

¹⁸² M,SU, s339; M,AT1, s294; M,TD1, s281

¹⁸³ M,SU, s374; M,AT1, s340; M,TD1, s339

yabancı bir kuvvet gibi olup ona alışılmadığı için halkın hükümete boyun eğmesi zordur. Halk ona ancak kuvvetinden dolayı boyun eğer. Çünkü halk henüz onun yönetimine alışmamış, ona itaat etmeyi alışkanlık haline getirmemiştir. Devlet başkanlığı belli bir düzen üzeri bir soyda kalıp, hükümdarlık nesiller boyu birinden öbürüne geçtikten sonra, insanlar o devletin ilk halini unuturlar. Hükümdarlık o sülaleden gelenlerin doğal hakkı şeklini alır ve onlara boyun eğmenin dini bir görev olduğunu öğretir. Bunun zamanla inanç halini aldığını ve İslam coğrafyasında da bunların örneklerinin olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁴

Fakat biz, İbn Haldun'un bu görüşlerini farklı şekilde yorumluyoruz. Devletin kurulmasında asabiyet bağı yani dayanışma ve yardımlaşma son derece önemlidir. Asabiyeti açıklarken onun hem kurucu hem de yıkıcı bir özelliğinin olduğunu ifade etmiştik. Bedevi umran aşamasında asabiyet kendi kabileleri arasında daha çok kurucu bir özelliğe sahiptir. Oysa devlet ya da toplum aşamasında, devlet/toplum birden çok kabile ve topluluktan, farklı nesep(soy) birliklerinden oluşacağı için yönetim artık nesep birliğine dayanmaktan çıkarak, daha çok ahlaki bir sisteme oturtulmaya çalışılmıştır. Devletin kurulmasında bir güç söz konusudur; fakat bu güç ve zor kullanma devlet kurulduktan sonra devam etmez. Yani devlet, zulüm ya da şiddetle veya zor kullanmayla yönetilemez, varlığını devam ettiremez. Güç ve zor kullanma diğer kabile veya toplulukları kendi himayesi altına alarak gücüne güç katabilir ve bu devlete kadar gidebilir. Ancak devlet düzeni oluşturulduktan sonra, asabiyetin doğasında olan bu yıkıcı unsurla devlet varlığını devam ettiremez. En azından İbn Haldun, ilk başta asabiyetler arası savaşı bir saldırı değil savunma savaşı niteliğinde ele almış. Yani Hobbes'u andırırçasına, kabileler veya soy birliği arasındaki savaş ancak, kendi varlığı tehlikeye girdiğinde söz konusu olur. Cabiri'nin de ifadesiyle ne kan bağı olan akrabalar arasında ne de salt nesep düşmanlığından kaynaklanan bir sebeple gerçekleşir; aksine bu çatışma yaşamını devam ettirme ve geçimini sağlama kavgasıdır.¹⁸⁵

İbn Haldun'un Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde, yapmış olduğumuz yorumu destekleyecek ifadeler kullanmaktadır. Örneğin, iyi hasletlerin devletin var olmasına,

¹⁸⁴ M,SU, s374-375; M,AT1, s340-341; M,TD1, s339-341; Ayrıca, İbn Haldun'un bu konu hakkındaki görüşlerine ilişkin yorumu için Uludağ'ın açıklamalarına bkz. "M,SU, s374, 2.dipnot"

¹⁸⁵ Cabiri, M.A.(2018), a.g.e.,s217

kötü hasletlerin devletin yıkılmasına sebep olacağını¹⁸⁶ ifade ederek, devletin sadece asabiyet bağıyla kurulamayacağına bunun yanında ahlaka da ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde hükümdarın halka karşı sert olmasının genellikle düzeni bozacağına¹⁸⁷ sebebiyet verdiğini belirterek, devlet yöneticilerinin, zulüm yaparak devletin varlığını devam ettiremeyeceklerini belirtmektedir. Devletin kötü ve zalim olmasının halka zarar vereceğini belirtir. Aynı şekilde zulmün umranın yıkılmasına sebep olacağına¹⁸⁸ işaret ederek de devletin zulümle yönetilemeyeceğini, bir devletin ancak ve ancak adaletle yönetilebileceğine işaret etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan biri, İbn Haldun açısından devlet söz konusu olduğunda, öncelikli olanın nesep asabiyeti değil sebep asabiyetinin olduğudur. Devlet gibi içerisinde birçok farklı grup ve topluluğu barındıran bir olguyu, sadece nesep birliğine dayanarak yönetemezsiniz. Böyle bir yönetim ister istemez adaletsizliğe dönüşecektir. Oysa devletin ve genel asabiyetin amacı insanların güven, barış ve huzur içinde yaşayabilecekleri bir ortam sağlamaktır. Bedevi toplumlarda, nesep(soy) asabiyeti size yaşama imkanı verir ve amaçta zaten yaşamaktır. Oysa devlette, amaç yaşamak değil, iyi yaşamaktır. Devletin amacı, bu iyi yaşamı sağlamaktır. Bu da ancak genel bir asabiyetle yani iyi yaşamayı amaç edinmiş bir ilke etrafında toplanmakla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla bedevi ümranda soy birliğine dayanan özel asabiyede amaç hayatta kalmak, yaşamaktır. Oysa devlette yani genel asabiyede amaç iyi yaşamaktır. Burada asabiyet, tüm toplulukları ve grupları ortak bir şemsiye altına toplamamıza olanak veren bir olgudur. Yani devletin devlet olmasını sağlayan şeydir ve bu anlamda evrensel bir değer taşımaktadır. Sonuç olarak İbn Haldun açısından, devleti yönetecek kişinin soy veya nesep birliğinden ziyade adaletli ve ehil sahibi olması gerektiği sonucuna varabiliriz. Hatta İbn Haldun daha da ileriye giderek, eğer bir kişi hükümdarlığı hak ediyorsa asabiyete ihtiyaç duymadan yeni bir devlet kurabilir¹⁸⁹ diyerek, devlet yönetiminde esas alınması gereken şeyin nesep asabiyetinden ziyade hak, hukuk ve adalet olduğuna da işaret etmektedir. Devletin kuruluşunda asabiyetin öneminden bahsettikten sonra, bir adım daha ilerleyerek asabiyet-din ilişkisine bakabiliriz.

¹⁸⁶ M,SU, s355; M,AT1, s316; M,TD1, s307

¹⁸⁷ M,SU, s418; M,AT1, s403; M,TD2, s49

¹⁸⁸ M,SU, s549; M,AT1, s583; M,TD2, s217

¹⁸⁹ M,SU, s376; M,AT1, s345; M,TD1, s343

3.1.2. Asabiye-Din İlişkisi

İbn Haldun devletin kurulmasında asabiyet ve din ilişkisine çok fazla önem vermektedir. Asabiyet ve din güçlü bir devletin kurulması için son derece önemlidir. Özellikle hakimiyet sahası geniş devletlerin din esasına dayandığını¹⁹⁰ belirterek bunu göstermiştir. Burada İbn Haldun açısından dinin işlevi, toplumu bir arada tutma ve kaynaşmayı sağlayan bir olgu olmasıdır. Bu anlamda din, devletin asabiyetine(dayanışma-kaynaşma) güç katacaktır.¹⁹¹ Burada dinin asabiyete olan katkısı daha çok insanların yaşam tarzını düzenleme anlamında da kullanılmaktadır. Şöyle ki asabiyetin dine dayanması demek, insanlar arasında bu dünyaya ait makam, mevki, mal mülk hırsını azaltacağından, toplumsal hayat bağlamında daha barışçıl ve güvenli bir ortam olacaktır. Dolayısıyla İbn Haldun'un burada asabiyetin din ile olan ilişkisinde, dine yüklenen anlam daha çok toplumu ve toplumsal düzeni koruma ve yönetme zemininde ele almaktadır. Bu açıdan bakıldığında dini davet devletin kuvvetini daha da artıracaktır. Çünkü asabiyet sahipleri arasında mevcut olan rekabeti ve hasedi ortadan kaldırır.¹⁹² Burada asabiyet-din ilişkisini İbn Haldun, asabiyetin dinsiz gerçekleşebileceğini; fakat dinin asabiyet olmadan gerçekleşemeyeceğini ifade ederek¹⁹³ dinin asabiyete yardımcı olabileceğini ifade etmektedir. İzmirli'nin ifadesiyle İbn Haldun, cemaat için dini zaruri görmekle beraber, devlet ve memleket kurmak için dinin ve peygamberin zaruri olmadığına işaret ediyor ve bu anlamda bir nevi laik hükümeti caiz görüyor.¹⁹⁴ Dolayısıyla İbn Haldun'un dine verdiği önem, asabiyete ve onun devletin oluşumunda ana etken olmamakla beraber dine, yapıcı ve yardımcı bir işlev olarak yaklaşmaktadır.

3.1.3. Devletin Çöküşünde Asabiye'nin Etkisi

Geçtiğimiz sayfalarda da ifade ettiğimiz üzere, İbn Haldun devlet ve asabiyet arasında çok sıkı bir ilişki kurmaktadır. Ona göre asabiyet devletin oluşumunda en önemli etkidir. Dolayısıyla devletin kurumasında asabiyet etkili olduğu gibi, asabiyetin bozulması da devletin çözülmesinde veya ortadan kalkmasına neden olmaktadır. İbn Haldun asabiyetin zayıflamasını açıklarken liderin doğasını, devletin doğasını,

¹⁹⁰ M,SU, s378; M,AT1, s347; M,TD1, s345

¹⁹¹ M,SU, s378; M,AT1, s348; M,TD1, s347

¹⁹² M,SU, s378; M,AT1, s348; M,TD1, s347

¹⁹³ M,SU, s378; M,AT1, s349; M,TD1, s349

¹⁹⁴ İzmirli, İ. H.(2018). *İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*.(Haz. Melikşah Sezen). İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, s57

şehirleşmenin getirdiği olumsuz etkileri ve bunlarla ilişkili olarak askeri birtakım sebeplerle ilişkilendirerek açıklamaktadır.

İbn Haldun, devletin özelliğinin tek başına şana sahip olmak, refah içinde olmak, rahatı ve sakinliği tercih etmenin¹⁹⁵ olduğunu söylemektedir. Bunun sebebini ise, daha öncede ifade ettiğimiz gibi devletin ancak asabiyetle kurulması ve devam etmesinden dolayı, asabiyet birçok topluluk ve boylardan oluşmaktadır. Bu boylardan ise kuvvetli olanı devletin başına geçmektedir. Üstün gelen devleti idaresine geçirir ve diğer bütün boyları kendi bünyesi altında toplar. Diğer asabiyetleri kendi bünyesinde toplayan bu genel asabiyet ya da büyük asabiyet, eskiden başkanlık etmiş olan asaletli aileler arasında toplanır. Bu aileye mensup olanlardan birinin başkan olması ve diğerlerine üstün gelmesi gerekir. Diğer bütün ailelere üstün geldikten sonra, o kişinin bütün asabiyetlere başkan olması görülecektir. Bu kişi başkan olduktan sonra, hayvani doğası gereği, büyüklenmeye başlar, şehvete kapılır, başkalarının kendi yönetimine karışmasını istemez, kendisinde bir despotik eğilimler görülür. Üstelik başkanların çok olması bozulma ve düzensizliğe yol açacağından idarenin tek kişide toplanması gerekmektedir. İdare tek kişide toplandığından diğer asabiyet sahiplerini egemenliği altına alır. Bu hakimiyet altına alma ise daha çok şiddet ve zorlamayla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla başkan ülkeyi tek başına yönetmeye başlar, bütün ululuğu kendi şahsında toplar ve iktidarı paylaşmaktan diğerlerini uzaklaştırır.¹⁹⁶ Burada dikkat edilirse, asabiyet gücünün devletin kuruluşunda oynadığı etken, devlet kurulduktan sonra yönetici ya da liderin bütün vasıfları kendisinde toplamaya çalışması, şan ve şeref tutkusu zamanla asabiyetin çözülmesine ve devletin dağılmasına neden olduğu saptanmaktadır. Dolayısıyla burada asabiyetin zayıflaması, İbn Haldun açısından daha çok asabiyet sahibi yani liderin, devletin kuruluşundaki tavrı kaybetmesinden kaynaklanıyor. Asabiyet sahibi ya da liderin bozulan doğası, devletinde bozulmasına, zayıflamasına hatta çökmesine neden olmaktadır.

Diğer taraftan İbn Haldun devletin doğasını inceleyerek yapısı gereği bütün devletlerin, lüks, refah ve rahatlığın devletin tabiatı olduğunu¹⁹⁷ ifade ederek de asabiyetin bozulmasını açıklamaktadır. Çünkü güçlü asabiyet diğer asabiyetleri hakimiyeti altına aldığı anda onların mallarına da el koyduğundan bunlar o asabiyetin

¹⁹⁵ M,SU, s388; M,AT1, s363; M,TD1, s365

¹⁹⁶ M,SU, s388-389; M,AT1, s363-364; M,TD1, s365-366

¹⁹⁷ M,SU, s389-390; M,AT1, s365-366; M,TD1, s367-369

gücünü artırır. Bu güçlü asabiyet için artık zorunlu ihtiyaçlar aşılmış bunun yerine lüks ihtiyaçlar devreye girmiştir. Yemekleri, giyimleri, sergileri, tabak ve çanaklarının güzel olmasına özen gösterir, bu boş şeyleri elde etmek onlar için artık gerekli bir ihtiyaç halini almıştır. Devlet yıkılıncaya kadar bu adet ve alışkanlıklarını devam ettirirler.¹⁹⁸ Ayrıca milletler ancak devleti isteyerek ve çalışarak elde ederler. Bu milletlerin istekleri oluştuğunda çabaları artık kesilir. Devlet oluştuktan sonra, milletler artık zorluklarla mücadele etmeyi bırakır ve rahatlık içinde yaşamaya başlarlar. Büyük binalar yapmaya, güzel giyimler giymeye başlarlar, saraylar ve havuzlar yaparak buralarda yaşamaya başlarlar. Bu dünya nimetlerinin rahatlığı onları zorluklardan uzaklaştırarak rahata ve tembelliğe alıştıırır. Bu rahatlık ve lüks kendi çocuklarına, torunlarına aktarılır ve buda giderek devletin zayıflamasına neden olur.¹⁹⁹ İbn Haldun burada şehirleşmenin de beraberinde getireceği olumsuzlukların asabiyetin zayıflamasına ve bununda devletin zayıflamasına hatta çökmesine neden olacağını belirtmektedir.

Aynı şekilde İbn Haldun devlet kurulduktan sonra nimet ve servetleri arttığını, buna bağlı olarak devletin harcamalarının ve masraflarının da arttığını söyler. Masraflar çoğaldığı için gelirler giderleri karşılayamaz, yoksullar mahvolur, zenginler ise gelirlerini bu gereksiz ve lüks yaşam için harcayıp tüketirler. Bunlardan sonra gelen nesillerde nimet ve zevk düşkünlüğü fazlalaşır ve bütün mal varlıklarını bu zevk ve eğlence için harcarlar. Gelirler giderleri karşılamayacağı için devlet daha çok vergi alır, aldığı bu vergiyi kendi akrabalarına, çocuklarına ve yakın adamlarına verir. Bu anlamda devlet vergileri zorla toplar, vergi vermeyenleri cezalandırır, cezalandırdığı insanlar ise durumlarını düzelterek fırsat bulamazlar ve zayıflarlar. Onlar zayıfladıkça devletin başındakilerde zayıflar. Devlette israf çoğaldığı için gelirler giderleri karşılayamadığı için devlet, asker ve memurların maaşlarını artırmak zorunda kalır. Devletin gelirleri giderlerini karşılayamadığı için, memur ve askerlerin maaşlarını artırmaları söz konusu olamaz. Dolayısıyla devlet böyle bir artış sağlayamadığı için asker sayısını azaltmak zorunda kalacaktır. Asker azaldığı için devleti koruma işi zaafa uğrar. Böylece devlet kudretini kaybeder. Ayrıca bu nimetlere dalma, lüks ve refah içinde yaşamakta insanların ahlak ve karakterlerini bozacağı için de devletin dayanağı

¹⁹⁸ M,SU, s389; M,AT1, s365; M,TD1, s367

¹⁹⁹ M,SU, s389-390; M,AT1, s366; M,TD1, s369

olan asabiyeti azalır ve böylece gerileme ve yıkılma başlar.²⁰⁰ Dolayısıyla İbn Haldun asabiyetin zayıflamasını, askeri yapıyla da ilişkilendirerek açıklamaktadır. Burada son derece tutarlı olan İbn Haldun, devletin kuruluş aşamasında asabiyet bütün mal ve serveti bölüştüğünden asker olmak ya da savaşmak bütün asabiyet sahipleri için ortak bir amaç olmaktaydı. Oysa devlet kurulduktan sonra lider, bütün vasıfları kendisinde topladığından, kendisini diğerleriyle bir ve eşit olarak görmekten hoşlanmadığı için devletin savunulması ancak paralı askerler sayesinde olacaktır. Devlet ise lüks harcamalar yüzünden bu paralı askerlerin maaşlarını ödeyemediğinden asker sayısını azaltma gereği duymaktadır. Bu ise devletin zayıflamasına veya çökmesine neden olmaktadır. Burada asabiyetin gerek devletinin içinde gerekse dışında aynı ölçüde kurucu ve yıkıcı bir göreve sahip olduğunu görmekteyiz. Bu anlamda asabiyet devletin varlık sebebini oluşturmaktadır. Ayrıca burada hükümdarın halka karşı sert olması, ağır vergiler gibi ahlaki çözümlerde asabiyetle ilişkilendirilerek ele alınmakta, bunlarda meydana gelen bozulmalarda asabiyetin zayıflamasına neden olmaktadır.

İbn Haldun'un her devletin tabi ömrü vardır²⁰¹ derken kast ettiği şeyi aslında bu çerçevede düşünmek gerekiyor: Devletin kuruluşu, gelişmesi ve yok olması şeklinde. Yani asabiyetin güçlü olması, asabiyetin amacına ulaşması ve sonrasında da zayıflamasıdır. Çünkü devletin ilk kuruluş aşamasında, devleti kuran asabiyetin hayatın çetin ve zorlu şartlarını göğüslemeyi, bahadırılık, yırtıcı hayvan gibi saldırganlık şan ve şeref gibi göçebelik tabiatını muhafaza eder. Asabiyetin etkisi kendilerinde saklı kalır. Kılıçları keskin olur. Bundan dolayı millet ve boylarca korkunç tanınırlar. Diğer milletlere boyun eğdirmeleri, üstün gelmeleri kolay olur. İkinci nesilde ise, bu nesil refah içinde yaşama, göçebe hayatı bırakarak yerleşik hayata geçilir, darlıktan kurtularak bolluğa kavuşulur, bu nesil şan ve şerefi ortaklaşa toplamaktan çıkartarak bireyselleştirir. Bunlar devleti korumada tembelleşir. Asabiyet kuvveti kırılır, zayıflar. Fakat bu nesilde asabiyet tamamen ortadan kalkmamıştır. Sonuncu nesilde ise, bunlar bedeviliği ve kabalığı tamamen unuturlar. Lüks ve refah içinde yaşadıkları için çocuklar gibi güçsüz olup devletin korumasına ihtiyaç duyarlar. Bunun üzerine asabiyet tamamen kaybolur. Bunlar giyim kuşamlarında, ata binmelerinde ve kılıç kullanmalarında askerlere benzeseler de bu bir dış gösteriştendir.

²⁰⁰ M,SU, s390-392; M,AT1, s367-368; M,TD1, s371-373

²⁰¹ M,SU, s392; M,AT1, s370; M,TD2, s15

ibaret olup gerçek asker olmaktan çok uzaktırlar. Düşmana karşı koymaktan acizdirler ve bundan dolayı devlet gittikçe zayıflar ve yok olur.²⁰²

Burada dikkat edilirse insan ömrüyle devletin ömrünün ortalama üç kuşak olması arasında kurulan ilişkiyi İbn Haldun, asabiyetin oluşum ve dönüşümüyle açıklamaktadır. İbn Haldun devletin ömrünü asabiyet varlığıyla özdeşleştirdiğinden böyle bir açıklama yapmaktadır. Doğası gereği her devlet doğar, gelişir ve ölür ifadesi, aslında asabiyetin doğması, gelişmesi veya amacına ulaşması; amacına ulaştıktan sonra zayıflaması anlamına gelmektedir. Burada devlet döngüsünü asabiyet döngüsü²⁰³ olarak ele aldığımızda İbn Haldun'a yöneltilen birtakım kadercî anlayışların da yersiz ve tutarsız oldukları anlaşılmaktadır.

²⁰² M,SU, s393-394; M,AT1, s371-372; M,TD2, s16-17

²⁰³ Bu üç nesli Cabiri kısaca şu şekilde açıklamaktadır. Ona göre ilk nesil, bedevi toplumda doğmuş ve özelliklerini orada kazanmış bir nesildir. Bu nesil hadari topluma yerleşse de, bu neslin özelliği ve yapısı yerleştiği için, hadari toplum bu neslin yapısını bozamaz. İkinci nesil ise, hadari toplumda doğmuş, özelliklerini orada kazanmış bir nesildir. Fakat birinci nesilden tamamen ayrılmış da değildir. Bozulma söz konusu olsa da, bu bozulma külli bir bozulma değildir. Üçüncü ve son nesil ise, bedevilik dönemi ve onun sertliği hiç yaşanmamışçasına unutulmuş ve baskıcı yönetim altında, yaşayan bu nesil izzet ve asabiyetini tamamen kaybetmiştir. Ayrıca bu nesil, lüks ve zenginlik içinde doğduğundan da iyice bozulmuştur. Bu nesil korumaya muhtaç bir kadın ve çocuk gibi devletin sırtına binmiş bir nesildir. (Cabiri, M.A.(2018), a.g.e.,s274-275)

Ayrıca Cabiri, devletin tavırlar teorisindeki döngünün sosyal ve tarihsel bir döngü olmayıp, bunun asabiyet döngüsü olduğunu ifade etmektedir. Asabiye genel ve özel asabiye olarak ikiye ayrılan Cabiri, devleti genel asabiyeyle eş tutarak, döngünün ancak özel asabiyede olduğunu söylemektedir. Yani devlet baki kalırken, hükümet sürekli el değiştirerek yerine daha güçlü olan asabiye geçmektedir. Bu anlamda asabiye'nin el değiştirmesi ya da şahısların el değiştirmesi umranın değişmesine ya da yok olmasına etki etmez. Devlet ancak genel asabiye yok olduğunda ortadan kalkar. Umranın yıkılması, kendisiyle hiçbir asabiye bağı olmayan başka bir genel asabiye'nin eline geçtiğinde ortadan kalkar. Örneğin, Rum Devleti, Arap Devleti gibi genel devletler birbirini ortadan kaldırdığında umran ortadan kalkar. Dolayısıyla devletin ömrü 120 yıldır derken ifade edilen şey, devletin değil, asabiye'nin döngüsüdür. Bu anlamda döngü Vico'nun tasvir ettiği bir döngüden ziyade, genel bir asabiye'nin çatısı altındaki asabiye'lerin elden ele değişmesidir. (Cabiri, M.A.(2018), a.g.e.,s270-271)

Ayrıca, işaret etmemiz gereken önemli bir nokta "mendus senescit" yani "dünya yaşlanıyor" ifadesinin, bütün ortaçağ boyunca yaygın bir görüş olduğudur. Ve bu, 18. yüzyıla kadar "ilerleme" fikrinin doğmasını engellemiş olmasıdır. (Goff, J. Le.(2017). *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*(Çev. Ali Berktaş). 2. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s8) İbn Haldun'un özellikle tarihi bir döngü olarak ele alıp ifade etmesi bu çerçevede değerlendirilmesi gerekir. Döngüsel tarih anlayışına sahip olan İbn Haldun, toplumların da canlılar gibi doğup, büyüyüp ve ölmesini benimsemesi, bu "ilerleme" fikrinin henüz olgunlaşmamış-gelişmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Onun bu döngüsel tarih anlayışı oldukça katı bir belirlenimcilik, hatta kadercilik içerdiği ise sık sık dile getirilmiştir. Ve bu anlamda kendisinden çok sonra gelecek olan Vico, Spengler ve kısmen de Tonybee'de benzer görüşler tekrardan gün yüzüne çıkacaktır. İbn Haldun döngüsel tarih anlayışı ve yapılan açıklamalar için bkz." Özlem, D.(2018). *Tarih Felsefesi*.(4. Baskı). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, s40-48"; "İplikçi, A.- Macit, H. M.(2017). *Tarif Felsefesi*.(1. Baskı). Ankara: Pegem Akademi Yayınları, s39" adlı eserlere bakılabilir. Daha öncede belirttiğimiz gibi, gerek döngüsel tarih anlayışı, gerekse toplumların doğması, gelişmesi ve ölmesini toplumsal, sosyolojik ve tarihsel bağlamda ele aldığımız zaman, ona yönelik yapılan eleştiriler doğru olabilir. Ancak biz burada onun döngüsel tarih, toplum ve sosyal anlamda kast ettiği şeyin asabiye döngüsü olduğunu ifade ederek; katı belirlenimcilik veya kadercilik gibi yakıştırmaların doğru olmadığını düşünüyoruz. Bu anlamda ele alındığında İbn Haldun sisteminde "ilerleme" fikrinin de yer aldığı rahatlıkla görülecektir. Dolayısıyla

Buraya kadar İbn Haldun'un asabiyet kavramının ne olduğunu, tanım ve çerçevesini, onun din ile olan ilişkisini, devletin kurulmasında ve çökmesinde oynadığı rolü, evrensel bir değer taşıdığına ve önemine işaret ettik. Şimdi ise Rousseau'nun genel irade kavramını açıklamaya geçebiliriz.

3.2. Genel İrade Tanım ve Çerçevesi

Baktığımızda genel irade(İng. General will; Fr. volonté générale),

“Toplum ya da devletin sahip olduğu, o toplumdaki bireylerin ya da bireylerden meydana gelen grupların eylemlerini başlatan, yönlendiren ve eylem tarzlarıyla ilgili kararlar veren, özerk ve egemen kişilik ya da güç. Her bir insanın iradesini yansıtmak ya da ifade etmekle birlikte, insanların iradelerine aşkın olan ve bütünün iyiliğini gözeten siyasi bilinçtir.”²⁰⁴ Ayrıca, “Bir toplumu meydana getiren, insanlar arasında söz konusu olan ahlaki, siyasi, toplumsal ve ekonomik değerler ve amaçlarla ilgili görüş birliği. Toplumdaki insanlar arasında var olan ve siyasi ve ahlaki kararların temelini oluşturan genel ve nesnel uzlaşım.”²⁰⁵

Genel irade kavramını Rousseau, Toplum Sözleşmesi'nde ortaya koyduğu ideal devlet biçiminin yasalarının kaynağını oluşturan sivil otorite ve iktidarın meşruiyet kazanmasının temelini oluşturmaktadır.²⁰⁶ Ayrıca onun, sözleşme yapmak, yapılan bu sözleşmenin yükümlülüklerini yerine getirmek ve belli zaman ve dönemlerde toplanan yurttaşlar tarafından yapılacak olan yasaları belirlemek²⁰⁷ gibi işlev ve fonksiyonlara sahiptir.

3.2.1. Devletin Varlık Sebebi Olarak Genel İrade

Rousseau, genel iradeye ilişkin görüşlerini genel olarak “Ekonomi Politik” ve “Toplum Sözleşmesi” adlı yapıtlarında ele almıştır. Genel irade kavramı, Rousseau düşüncesinin en önemli kavramlarından biri hatta en önemlisi olduğu söylenebilir. Çünkü o, toplumun ve devletin, devlet olmasının koşulu olarak genel irade kavramını görmektedir. Siyasal toplumu açıklarken Rousseau, siyasal toplumu, iradesi olan

ortaçağa atfedilen “dünya yaşıyor” fikrini ifade ederek, mevcut ortaçağ tarih anlayışını kadereci bir kategoriye sokmak en azından İbn Haldun açısından tutarlı gözükmemektedir. İbn Haldun bu anlamda çağının çok üstünde fikirler ortaya koymuştur. Bu anlamda İbn Haldun hakkında yapılan kadereci ve determinist tutumların gerçeği yansıtmadığını, İbn Haldun'un doğru şekilde anlaşılmadığını göstermektedir.

²⁰⁴ Cevizci, A.(2017). *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*.(1. Baskı). İstanbul: Say Yayınları, s861

²⁰⁵ Cevizci, A.(2017), a.g.s.,s861

²⁰⁶ Dent, N.J.H. *Rousseau Sözlüğü*.(Çev. B. Gözkan, N. Ilgıcıoğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya). İstanbul: Sarmal Yayıncılık, s185. Genel irade ve onun diğer iradelerle olan ilişkisine hakkında detaylı bilgi için bkz. a.g.e., s185-189

²⁰⁷ Urhan, V.(2020). *Siyaset Felsefesi; Kavramlar, Klasik ve Modern Dönem*.(1.Baskı). Ankara: Fol Yayınları, s303

ahlaksal bir olgu olduğunu, her zaman hem toplumun bütünün hem de toplumu oluşturan her parçanın korunmasına yönelik olarak, yasaların da kaynağını oluşturan ve devletin bütün üyeleri için haklılık ve haksızlığın ölçütünü oluşturan şeyin genel irade²⁰⁸ olduğunu belirtir. Baktığımızda devletin amacı olan vatandaşları korumak, barış ve esenliği sağlamak, hukuk zemininde haklı ve haksızı belirlemek gibi işlevleri Rousseau, genel irade kavramıyla sağlamakta, onun varlığıyla, bunların yani devlet olabilmenin koşulunu açıklamaktadır. Genel irade bu şekilde ele alındığından dolayı yasa koyucunun görevinin Rousseau açısından, yasaları genel iradeye uydurmak olduğunu belirtir.²⁰⁹ Bu ise genel irade kavramının ilk başta, Rousseau açısından siyasi ve hukuki bir kavram olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte Rousseau, genel iradenin, toplum ve devlet idaresinin(kamusal ekonomi) baş ilkesi ve yönetimin temel kuralı²¹⁰ olduğunu belirtmektedir. Böyle olduğundan, yönetimin amacının halkın iyiliğini gözetmek olduğundan, onun izlemesi gereken yolun da genel irade²¹¹ olduğunu ifade ederek “yönetici ne yapmalı?” sorusunun da cevabını vermiş bulunmaktadır. O halde bir adım daha ilerleyerek sormamız gereken soru: Genel iradeyi gerçekleştirmek istiyorsak ne yapmalıyız? Rousseau, “genel iradenin yerine getirilmesini mi istiyorsunuz? Öyleyse bütün özel iradeleri, genel iradeyle bağlantılı olmasını sağlayın ve erdem de özel iradenin genel iradeye uygunluğundan ibaret olduğuna göre, aynı şeyi bir sözcükte ifade edelim, erdemin hüküm sürmesini sağlayın”²¹² diye genel iradenin nasıl sağlanabileceğini ifade etmektedir. İlk başta genel irade kavramını hukuki ya da siyasi bir terim olarak kullanan Rousseau, artık bu kavrama, erdem olması bakımından ahlaki ve sosyal bir zemin ya da içerik kazandırmıştır. Burada Rousseau, genel irade kavramıyla erdem kavramı arasında sıkı bir ilişki kurarak bunu göstermektedir. Dolayısıyla Rousseau açısından, genel iradeyi sağlamanın, erdemi sağlamak; erdemi sağlamanın ise Platoncu anlamda adaleti sağlamak olduğu söylenebilir. Çünkü kendisi genel iradeyi aynı zamanda hak ve adaletin de ilkesi²¹³ olarak ifade etmektedir. Ayrıca, yasaların olmadığı her durumda genel iradeye

²⁰⁸ Rousseau, J.-J.(2015). *Ekonomi Politik*.(Çev. İsmet Birkan). (Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları). 2. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, s12

²⁰⁹ Rousseau, J.J.(2015), a.g.e.,s20

²¹⁰ Rousseau, J.J.(2015), a.g.e.,s15

²¹¹ Rousseau, J.J.(2015), a.g.e.,s16

²¹² Rousseau, J.J.(2015), a.g.e.,s22

²¹³ Rousseau, J.J.(2015), a.g.e.,s13

danışmak gerektiğini ve adaletli olduğunda genel iradenin de sağlanmış olacağını²¹⁴ belirterek adalet, erdem ve genel iradenin birbiriyle ilişkisini de göstermiştir. Bu durumda Rousseau, devleti, adalet zemininde ele aldığını ifade edebiliriz.

Devletin kuruluşunda, hatta devletin varlık sebebi olarak genel iradeyi gösterdikten sonra, genel iradenin(volonté générale) ne olup ne olmadığını daha iyi anlamak için onun özel irade ve herkesin iradesinden(volonté de tous) farkına bakmamız gerekmektedir. O, genel irade ile herkesin iradesi arasında ciddi bir ayrım yaparak bunu çıkar ilişkisi üzerinden açıklamaktadır. Genel iradenin yalnızca ortak çıkarı temele alırken diğeri yani herkesin iradesi, özel çıkarları dikkate aldığını ve tek tek çıkarların toplamı olduğunu²¹⁵ söylemektedir. Bu anlamda Rousseau, genel çıkarı ya da kamu çıkarını özel iradeyle; özel çıkarı veya kişisel çıkarı ise, özel irade veya herkesin iradesiyle bir tutmaktadır. Fakat Rousseau değişik yerlerde özellikle halk sözcüğünü hem herkes anlamında hem de halk anlamında kullandığını görüyoruz. Bu ayrımı, hatta çoğu zaman Rousseau açısından çelişkili görünen bu noktayı Ağaoğulları, biri somut diğeri soyut olacak şekilde halk kavramını iki farklı anlamda kullandığını belirtmektedir. Soyut anlamıyla halk, yurttaşların oluşturduğu halk anlamına gelir ve bu anlamda tamamen genel iradeyi yansıtır. Buna karşın somut halk, yurttaş olamamış kişilerden oluşur ve bu anlamda kalabalık veya herkes anlamında kullanılır. Bu kişiler bireysel iradeleri ile çeşitli topluluklara özgü(vakıf, cemaat, kurum ve kuruluşlar, vs.) özel iradelerin hükmü altında yer alırlar. Ve bunların iradeleri çoğu kez genel irade ile ters düşer.²¹⁶ Bu anlamda özel irade somut halka karşılık gelir ve o, tek tek herkesin iradesidir. Genel irade ise soyut halka karşılık gelir ve tek tek bireysel iradelerin toplamı olmaktan çok daha fazlasıdır. Bu durumda Rousseau açısından genel iradeyi irade yapan şeyin, oy sayısı değil oyları birleştiren ortak çıkarın olduğu²¹⁷ söylenebilir. Buradan çıkan başka bir sonuç ise toplumu oluşturan şeyin insan olduğu düşündüğümüzde, toplum ya da devletin veya eğitimin temel amacının öncelikli olarak vatandaş yetiştirmek olduğu söylenebilir. Vatandaş olmanın ise, her zaman tek olmak, özü sözü bir olmak, kararlı olmak, kendi

²¹⁴ Rousseau, J.J.(2015), a.g.e.,s20

²¹⁵ R,TS(2019), s43; R,TS(2014), s49

²¹⁶ Rousseau, J.J.(2015), a.g.e.,s62, 12. Dipnot; Ayrıca, Ağaoğulları, M.A(2010), a.g.e.,s97

²¹⁷ R,TS(2019), s47; R,TS(2014), s56

olabilmek²¹⁸ olduğunu, yani kendi bireysel iradesini, genel irade dışındaki özel iradelere tabi kılmaması gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla ne ölçüde vatandaş yetiştirmiş olursak o ölçüde genel iradeyi yansıtmış olup, adalet ve erdemi de sağlamış oluruz.

Ortak çıkar göz önüne alındığında, genel irade sözleşmeye imza atan her ferдин iradesinin toplamı değildir. Genel irade ancak bütün yurttaşların kendiliğinden desteklendiği²¹⁹ zaman söz konusu olabilir. Bu anlamda genel iradeyi istemek, yurttaşlar açısından sadece çıkar meselesi değil o, aynı zamanda bir ödev meselesidir de. Bu anlamda Rousseau, genel irade ile ödevi eş anlamlı olarak ele almakta ve kişisel çıkarın ödevle ve dolayısıyla genel irade ile daima ters orantılı olduğunu söylemektedir.²²⁰ Kişisel çıkarın söz konusu olduğu yerde ödevden yani, genel iradeden söz edilemez. Buraya kadar genel iradenin ne olup ne olmadığını, onun herkesin iradesi ve özel iradeden farkını ele aldık. Şimdi de genel iradenin amacına ulaşmasının önünde bulunan engel veya engellerin neler olduğuna bakalım.

Rousseau genel iradenin kendini ifade edebilmesi için, devlet içinde kısmi toplulukların(derneklerin, cemaatlerin, partilerin, vs.) olmaması her yurttaşın görüşünü kendisinin belirtmesi²²¹ gerektiğini söylemektedir. Genelde Rousseau'nun bu tavrı eleştiri konusu olmuştur. En azından demokrasi dediğimiz şeyin olabilmesi için, çok sesliliğin yani, sendikaların, partilerin, cemaatlerin, üniversitelerin vs. gibi kısmi kurum ve kuruluşların var olabilmesi gerektiği görüşü²²² ifade edilmektedir. Bu nokta, Rousseau'nun savunmuş olduğu özgürlük düşüncesiyle çelişkiliymiş gibi görünmektedir. Fakat biz bunun Rousseau bakış açısından herhangi bir çelişki oluşturmadığını düşünüyoruz. Rousseau, genelde bu noktada eleştirilirken devlet

²¹⁸ Rousseau, J.J.(2019). *Emile ya da Eğitim Üzerine*.(Çev. Yaşar Avunç). 12.Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s9

Rousseau'nun Emile kitabı, özellikle çocuk eğitimi üzerine yazılmış felsefe tarihi açısından en kapsamlı çalışmadır. Onun çocuk eğitimi üzerine görüşleri özellikle natüralizmin eğitim görüşleri içerisinde değerlendirilerek incelenmiştir. Natüralizmin modern eğitim ve felsefe tarihinin dönüm noktasını temsil ettiği düşünülürse, Rousseau'nun Emile kitabının önemi daha da anlaşılacaktır. Rousseau'nun eğitim anlayışı hakkında detaylı bilgi için, "Manav, F.(ed.), Eğitim Felsefesi(2018). 1. Baskı. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, s49-65" adlı esere bakılabilir

²¹⁹ Thomson, D.(2000), *Siyasi Düşünce Tarihi*.(Çev. Ali Yaşar Aydağan ve Diğerleri). 3. Baskı. İstanbul: Şule Yayınları, s117

Rousseau'nun, özellikle toplum sözleşmesi ve genel irade düşüncesi üzerine yazılmış olan geniş ve detaylı eleştiriler için bkz. "Althusser, L.(1987). *Politika ve Tarih*.(Çev. Alaeddin Şenel- Ömür Sezgin). 1. Baskı Ankara: V Yayınları"

²²⁰ Rousseau, J.J.(2015), a.g.e.,s14

²²¹ R,TS(2019), s45; R,TS(2014), s51

²²² Thomson, D.(2000), a.g.e.,s120

içinde her türlü kısmı yapılanmaya karşı çıkması delil gösterilirken aynı paragrafta geçen “her yurttaşın sadece kendi görüşünü belirtmesi gerekir” ifadesi üzerinde pek durulmaz, yorumlanmaz bile! Oysa biz, Rousseau’nun bu ifadesinin bizzat özgürlüğün temeli olduğunu düşünüyoruz. Onun bu ifadesinin günümüz açısından da geçerliliğini hala koruduğunu, bu anlamda yerinde bir tespit olduğunu düşünmekteyiz. Şöyle ki, günümüz dünyasına baktığımızda bunu görebilmek son derece mümkün. Herhangi bir parti, cemaat, sendika, hatta üniversiteler bile, yönünüzü ne tarafa çevirirseniz çevirin, göreceğiniz şey özünde kendi çıkarını korumaktan başka bir şey olmayan kurum ve kuruluşlardır. Herkesin kendi partisi, kendi cemaati veya ait olduğu grup; onun için tek gerçek, tek hakikat kendisi olmuş durumda. Grubun ya da toplumun veya topluluğun genel fikirleri var. Oysa grup veya topluluğun bireylerinin kendilerine ait bir düşünceleri yok. Kimsenin ne düşündüğü birinci derecede önemli olmamıştır. Önemli olan parti, cemaat, sendika veya üniversiteler olmuştur. Şimdi soralım kendimize: Bu özgürlük mü? Hayır. Kimsenin, kendisi hakkında kararlar vermediği, kendisinin bağımlı olduğu bir grupta özgürlükten bahsedilemez. Aslına bakılırsa Rousseau’nun eleştirisi tamda budur. Dolayısıyla günümüz açısından Rousseau’nun bize söyleyecek sözünün olup olmadığı bu çerçevede değerlendirildiğinde anlam bulacak, belki de birçok sorunumuzu çözmede yardımcı olacaktır. Rousseau’nun devletin içindeki kısmi kuruluşları, genel iradenin önünde engel olarak görmesi, her şeyden önce özgürlükle alakalıdır. Bu kısmi kuruluşlar, özel irade olduğu ve bu anlamda özel çıkara dayandığı için, Rousseau açısından eleştirilmiştir.

Özel irade ve genel irade üzerinde bu denli duran Rousseau’nun özel irade ve bununla ilişkili olarak özel çıkarın eleştirilmesinin aslında devletin bütünlüğü açısından da haklı sebepleri vardır. Rousseau açısından her zaman için, özel irade ve genel iradenin çatışması diye bir şey söz konusu değildir. Bu açıdan özel irade ile genel irade daima uyumsuz olmak zorunda değildir. Bazen uyumlu olabilirler ancak söz konusu itiraz bunların sürekli olarak uyum içerisinde olamayacakları²²³ noktasındadır. Bu noktada da Rousseau haklı, en azından kendi felsefesi açısından tutarlı gözükmektedir. Şöyle ki, toplum ya da devletin kuruluş amacına baktığımızda Rousseau açısından bunun temel gerekçesi doğa durumunda herkesin her şeye hakkının olduğu idi. Bu anlamda herkes özel çıkarını korumak zorundaydı. Ve bu özel

²²³ R,TS(2019), s39; R,TS(2014), s44

çıkar savaşın da bizzat sebebi olmaktaydı. Özel çıkarın egemen olduğu böylesi bir ortamda ortak çıkardan yani devlet olabilmekten bahsetmek olası değildi. Dolayısıyla toplumların veya devletin kuruluşunu mümkün kılan şey bu özel çıkarların çatışması olduğu gibi, bunu mümkün kılacak şey yine bu özel çıkarların bir uyumunun olmasıdır. Toplumsal bağı oluşturan şey de bu farklı çıkarlardaki ortak noktalardır. Toplumu bir arada tutacak ortak bir nokta yok ise, toplum oluşamaz.²²⁴ Dolayısıyla toplumu toplum yapan şey bu ortak çıkar, yani genel iradedir.

Bu noktadan sonra haklı olarak akla gelebilecek soru: Genel iradenin evrensel anlamda bir geçerliliğinin olup olmadığı? Veya bir devlet için geçerli olan genel iradenin, diğer devletler açısından da geçerli olup olamayacağına ilişkindir? Baktığımızda Rousseau, bu noktaya özellikle dikkat çekmiştir. Kendi cümleleriyle:

“Bütün yurttaşlara göre kesin ve yanılmaz olan bu hak veya adalet ilkesi(genel irade), yabancılar için yanlış olabilir... Çünkü devletin iradesi kendi üyelerine göre genel olmakla birlikte, yabancı devletler ve onların üyeleri için genel olmaktan çıkıp, özel ve bireysel bir irade haline gelir ki, bunun kuralı doğa yasasıdır... Zira o zaman dünya denen büyük kent doğa, yasası her zaman genel irade, çeşitli devletler ve halklar da bireysel üyeleri olan siyasal toplumdur.”²²⁵

Alıntıdan anlaşılacağı gibi genel iradenin bütün devletleri kapsayacak evrensel bir değeri yoktur. O, üyeleri için genel olmakla birlikte barış, uyum ve düzen anlamında toplumun yapı taşıyken diğer devletler için çıkar çatışması oluşturacağından dolayı savaş nedeni yani yıkıcı bir unsur olarak da görülmektedir. Bu açıdan baktığımızda genel irade hem yapıcı hem de yıkıcı bir işleve sahip olmaktadır.

²²⁴ R,TS(2019), s39; R,TS(2014), s43

²²⁵ Rousseau, J.J.(2015), a.g.e.,s13

Buradaki doğa yasası kavramının Hobbes’un doğal hak kavramına verdiği anlamda kullanıldığı ifade edilmektedir. Bkz. “Rousseau, J.J.(2015), a.g.e.,s61, 10.dipnot”

Thomas Hobbes doğal hak dediği bu doğa yasasını:” kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakeme ve akli ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapma özgürlüğüdür.” Hobbes, T.(2007). *Leviathan*.(Çev. Semih Lim). 6.Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s96.

Bu konu gerek İbn Haldun gerekse Rousseau açısından son derece önemli bir konudur. Özellikle uluslararası ilişkiler açısından baktığımızda İbn Haldun’un asabiyet kavramı ve Rousseau’nun genel irade kavramı; bu iki düşünüründe uluslararası alanda incelenesine kaynaklık etmiştir. Özellikle evrensel bir barış sağlanabilir mi sağlanamaz mı konusunda veya medeniyetler çatışması konularında bu iki kavram bir hayli önemi olmuştur. İbn Haldun için özellikle bkz. Seyfi Say’ın “İbn Haldun Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler” kitabının asabiyet-uluslararası ilişkiler kısımlarına bakılabilir. J.J. Rousseau için: “Yalvaç, F.(2008). *Rousseau ve Uluslararası İlişkiler*.(3. Baskı). Ankara: Phoenix Yayınevi” adlı esere bakılabilir.

Genel iradenin toplum veya devleti oluşturan en önemli görevlerinden biri de onun ekonomiyle olan ilişkisidir. Devletin varlığının iki temel sebebi vardı: Bunlar can ve mal güvenliğini korumaktı. Genel irade özel çıkarı ortadan kaldırarak genel çıkarı veya ortak çıkarı yakalamaya çalışmasındaki amaç, insanlar arasında oluşabilecek savaş ortamını bitirmek ve güvenliğini sağlamaktı. Aynı şekilde genel irade sadece yurttaşları korumakla kalmaz aynı zamanda onların geçimini sağlamak ve kamu ihtiyaçlarını karşılamakta genel iradenin amaçları arasında ²²⁶ yer almaktadır.

Buraya kadar anlattıklarımızdan görüleceği üzere, genel irade devletin var olma sebebi olarak, onun varlığı sayesinde devletin varlığı söz konusu olabilmektedir. Bunun yanında genel iradenin sadece hukuki veya siyasi bir kavram olarak değil, ahlaki, sosyal ve ekonomik olmak üzere, devleti oluşturan temel yapı taşlarıyla iç içe olduğunu görmekteyiz. Devleti oluşturan şeyin insan olduğunu düşündüğümüzde, genel iradenin bu anlamda bir insanlık duygusu ve ahlaki vicdan²²⁷ olduğunu söyleyebiliriz. Aslında tüm bunlar bize Rousseau açısından politikanın ahlakla iç içe olduğunu, ikisini birbirinden ayırmanın pek mümkün olmadığını, toplumu insanlar aracılığıyla, insanları da toplum aracılığıyla incelemek gerektiğini söylemektedir. Toplum ve insanları ayrı ayrı ele alarak incelendiğinde bunların ikisini de anlamayacaklarını belirtmektedir.²²⁸

Buraya kadar anlattıklarımızda hareketle genel iradenin özelliklerini sıralayacak olursak, her şeyden önce Rousseau genel iradenin devredilmez²²⁹ olduğunu söyleyecektir. Burada Rousseau, egemenliği genel iradenin uygulaması olduğundan asla devredilemeyeceğini ve kolektif bir yapı olan egemenin ancak kendisi tarafından temsil edileceğini, bu anlamda iktidarın devredilebileceğini buna karşın, genel iradenin halkın kendisi anlamına geldiğinden devredilemeyeceğini söyler.²³⁰ Egemenliğin devredilemeyeceğini söyleyen Rousseau, aynı sebeplerden dolayı genel iradenin yani egemenliğin bölünemeyeceğini de ifade eder.²³¹ Ona göre, irade ya geneldir ya değildir. İrade genel olduğundan, bu irade halkın egemenliği anlamına

²²⁶ Rousseau, J.J.(2015), a.g.e.,s36

²²⁷ Volpe, G. della(1991). *Sosyalizm ve Özgürlük*.(Çev. Hasan Ataol). 1. Baskı. İstanbul: Belge Yayınları, s23

²²⁸ Rousseau, J.J.(2019), a.g.e.,s321

²²⁹ R,TS(2019), s39; R,TS(2014), s43

²³⁰ Aynı yerler

²³¹ R,TS(2019), s40-41; R,TS(2014), s45-46

gelir ve bundan dolayı asla bölünmez²³². Bölünemediği gibi egemenlik başka bir şey ile de temsil edilmez.²³³ Son olarak Rousseau, genel iradenin daima doğru olduğunu, genel olduğunu, hata yapmadığını, yanılmadığını; onun her zaman halkın yararına yönelik olduğunu bundan dolayı da daima haklı olduğunu belirtmektedir.²³⁴ Şimdi genel iradenin devletin yıkılmasında ne tür etkiye sahip olduğuna geçebiliriz.

3.2.2. Devletin Yıkılışında Genel İradenin Etkisi

Genel irade Rousseau sisteminde özellikle devletin kurulmasında çok büyük öneme sahip olmuştur. Genel iradenin bu kurucu özelliğinin hukuki, sosyal, siyasi, ahlaki ve ekonomik boyutlarının olduğunu görmüştük. Dolayısıyla bunların yapısında meydana gelebilecek herhangi bir bozulma devletin yani egemenliğin bozulmasına da etki edecektir. Bu anlayış aslında hem Rousseau hem de İbn Haldun açısından devletin bir organizma olarak ele alındığını göstermektedir. Şimdi devletin yıkılmasında genel iradenin ne gibi etkileri var bunları görmeye çalışalım.

Yukarıda ifade ettiklerimizden de rahatlıkla anlaşılabileceği gibi devletin kuruluşunda temel dayanak olan genel iradenin önündeki en büyük engelin özel irade olduğunu söylemiştik. Bu özel iradeden kaynaklanan özel çıkarlardan dolayı devletin kurulması zorunlu görülmüş, bu özel çıkarlar ortak çıkara altında toplanmadığı zaman devletin veya toplumun meydana gelebileceğini ifade etmiştik. Devlet demek aynı zamanda halkın egemenliği anlamına geldiğinden bu anlamda genel irade halkın iradesi olup daima genel çıkarı amaçlamaktadır. Devletin devlet olarak varlığını sürdürebilmesi, bu ortak çıkarı yani genel iradeyi ne ölçüde sağladığıyla doğru orantılıdır. Buradan hareketle özel çıkar, genel çıkarın yerini aldığı anda kamusal kötülük ve hataların yasaları gevşetip zayıflatma gücünün artacağını²³⁵ bu ise, zamanla devletin çözüleceğini, zayıflayacağını göstermektedir.

Genel iradenin ahlakla olan ilişkisi düşünüldüğünde Rousseau, devletin zayıflamasında ahlakın da etkili olduğunu söylemektedir. Genel ve özel irade

²³² Aynı yerler

²³³ R,TS(2019), s47; R,TS(2014), s55. Ayrıca genel iradenin ahlaksal anlamda iyi olsa da kimi zaman yanılabilirliği de söylenmiştir. Bkz. “Cohen, M.(2020). *Platon'dan Mao'ya Siyaset Felsefesi*.(Çev. Hamdi Bravo). 1. Baskı. Ankara: Fol Yayınları, s198” Burada ifade edilen genel iradenin yanılır söylemi; genel iradenin herkesin iradesi olarak düşünüldüğünde ifade edilebilecek bir söylemdir. Rousseau açısından genel iradenin yanılması söz konusu değildir.

²³⁴ R,TS(2019), s43-46-47-55; R,TS(2014), s49-54-55-66

²³⁵ Rousseau, J.J.(2015), a.g.e.,s23

çerçevesinde düşünüldüğünde, özel çıkarın genel çıkar veya özel iradenin genel irade yerine geçmesi, ahlakın çökmesine ve zayıflamasına yol açacağını söyler.²³⁶ Bunun sebebinin Rousseau sistemi açısından anlaşılması son derece basittir. Şöyle ki, genel irade daima halkın iyiliğini, yararını ve çıkarını amaçladığından; bunun özel çıkarla yer değiştirmesi, bu ortak çıkar, yarar ve iyiliğin özelleşeceği anlamına gelir. Burada ise amaç, genel değil bireyseldir. Bu bireysellik, örneğin ekonomi açısından, bir tarafın aşırı zenginleşmesine sebep verirken, diğer taraftan aşırı fakirleşmeye neden olacaktır. Rousseau'nun bu tavrı ülke içinde aşırı zenginleşme ve fakirleşmeyi engellemek için verilmiş bir karardır.

Rousseau aşırı vergilerinde insan ahlakını bozacağını ve devletin zayıflamasına neden olacağını söylemektedir. Özellikle tarımcılar üzerinden vergi alması üzerinde durarak Çin, Hollanda ve İngiltere gibi ülkeleri örnek vererek pek az hatta hiç vergi alınmayan bu ülkelerde verimlerin en iyi şekilde olduğunu belirtir. Buna karşın çiftçinin ağır şekilde vergilendirildiği yerlerde çiftçi toprağı işlemeyi bırakmakta, sadece kendi geçimini sağlayacak şekilde üretim yapar.²³⁷

Rousseau arazi ve ürün üzerinden alınan vergilerin aşırı olduğunda bunun sakıncaları olduğunu söyler. Bunlardan biri nakit sıkıntısı olup, kırsal kesimin bütün parasını büyük kentlere çeker. Vergiler çiftçinin ihtiyacıyla ürünün fiyatı arasındaki oranı bozduğundan, nakit para kırsal kesime geri dönmez ve kent zenginleştikçe kırsal kesim gittikçe fakirleşir. Vergiler ağırlaşır, çiftçinin üretimi ise gittikçe düşer.²³⁸

Aşırı vergilerin diğer bir sakıncası ise, tahılın üretildiği ülkede, miktarı azalsa bile fiyatı yükselmeyen bir nesne olmasıdır. Tahıl ucuz kalmaya devam ettiği halde, birçok kişinin açlıktan ölmesi ve çiftçinin de satış değerinden düşemediği vergiyi ödeyen tek mükellef olarak kalmasıdır. Ürünü satılsın veya satılmasın vergi ödemek zorunda olan çiftçi, ürününü istediği fiyata satamasa da vergi borcunu ödemek için mecbur satmalıdır. Bu ürünün fiyatının düşük olmasının nedeni ise, verginin yüksek olmasıdır.²³⁹ Özetle Rousseau burada aşırı verginin iki temel sakıncasına işaret etmiştir. İlk olarak aşırı vergilerden dolayı ülkede meydana gelen nakit sıkıntısı ve bunun sonucu olarak bu nakit paranın belli bir kesimde toplanarak geri kalan kesim

²³⁶ Rousseau, J.J.(2015), a.g.e.,s31

²³⁷ Rousseau, J.J.(2015), a.g.e.,s50

²³⁸ Aynı yerler

²³⁹ Rousseau, J.J.(2015), a.g.e.,s51-52

için problem oluşturmaları. Bunun sonucunda az emek harcayarak fazla para kazanmaya dayandığı ve zengin-fakir ayrımını güçlendirdiğini ifade etmektedir. Diğer taraftan ise, aşırı vergiler olmasına rağmen, çiftçi satamadığı ürünün vergisini de ödemek zorunda bırakıldığından, çiftçi bu vergileri ödemek için, ürettiği ürününü değerinin çok altında satmak zorunda kalacaktır. Bu ise, sosyal düzensizliğe, çökmeye neden olacaktır. Baktığımızda Rousseau'nun bu tespitlerinin günümüz açısından geçerliliği tartışmasız olarak geçerliliğini korumaktadır. Gerek İbn Haldun gerekse Rousseau bu tarz vergilerin gerek asabiye gerekse genel irade açısından, devletin veya toplumun zayıflamasına neden olduğunu söyleyerek toplum doğasında olan sosyolojik bir gerçeğe işaret etmişlerdir. Rousseau'nun bu tespitlerinin onun sistemi içerisinde yani genel çıkar ve özel çıkar çerçevesinde düşünüldüğünde son derece anlamlı ve tutarlı olduğu gözükmemektedir. Dikkatlice incelendiğinde görüleceği üzere, ister ekonomik, ister siyasi, ister ahlaki olsun; bütün bunların hepsi onun sisteminde genel irade-özel irade veya genel çıkar- özel çıkar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere, genel irade demek, erdem demek, adalet demek idi. Genel iradenin bozulması ise, adaletin ve erdemin bozulması anlamına gelecektir. Tüm bunlar ise ortak çıkarı gözetmekle mümkün olmaktadır. Ortak çıkarı yok ettiğinizde bunları da kaybetmiş olursunuz.²⁴⁰

3.3. Karşılaştırma

- Gerek Rousseau gerekse İbn Haldun insanın devlet olmadan yaşamasının çok zor hatta imkansız olduğunu ifade etmektedir. Devletin var olma sebebi yani gerekliliği açısından iki düşünüründe aynı sebeplere dayandığını belirtmiştik. Ancak bu devletin var olabilmesi yani devletin oluşumu İbn Haldun açısından asabiye'nin varlığıyla mümkün olabilirken Rousseau açısından genel iradenin varlığıyla mümkün olabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında gerek asabiye gerekse genel irade devletin geçerlilik kaynağı olması bakımından, devletin kurucu-temel ögesi olmak durumundadır.
- Bu iki kavram devletin kurucu ögesi olması yanında amaç bakımında da aynı şeyi ifade etmektedirler. Asabiyette amaç giderek mülke yani devlete ulaşmaktır. Genel irade de ise amaç devlet olabilmektir. Daha net bir şekilde ifade edecek olursak, asabiyet nihai noktada ulaşacağı devlet; insanların barış,

²⁴⁰ R,TS(2019), s47; R,TS(2014), s56

huzur, güven içinde; eşit ve özgür olabilecekleri, iyi yaşam dediğimiz yaşamı sağlama amacı gütmektedir. Genel irade de ise Rousseau her şeyden önce doğa durumunda eşit ve özgür olan insanın, toplumsallaşmayla(mülkiyetle) kaybettiği eşitlik ve özgürlüğünü ona tekrardan bu hakkın verilmesini amaçlar. Mülkiyetin bozduğu eşitlik ve özgürlük, genel irade sayesinde eski anlam ve değerini kazanabilmektedir. Bu bakımdan her iki düşünürün kullanmış oldukları kavramlar nihai amaç olarak, insanların eşit, özgür, huzur ve güven içinde yaşayabilecekleri iyi bir yaşam sağlayabilme noktasında birleşmektedirler.

- Gerek İbn Haldun gerekse Rousseau genel irade ve asabiye kavramını genel-özel asabiye ve genel-özel irade olarak ele almakta ve kavrama ilişkin değerlendirmelerini bu ayrımlar üzerinden yürütmektedirler. Bununla paralel olarak da genel ve özel çıkar ayrımına gitmekte, genel çıkar her iki düşünür içinde devletle, özel çıkar ise devleti oluşturan kısmi grup veya topluluklarla ilişkilendirilmektedir.
- Bu şekilde düşündüğümüzde, bu iki kavramı kullanmalarındaki başka bir gerekçe, devletin oluşması için özel çıkardan genel çıkara ulaşabilme, onu sağlayabilme amacı taşımalarıdır. Asabiyet ilk kuruluşunda daima grup/topluluk içinde her zaman için kendi özel çıkarını düşünmek zorundadır. Bu asabiye hadarileşince veya devlet seviyesine geldiğinde, sadece kendi grup/topluluğun çıkarlarını değil, bünyesindeki bütün grup/toplulukların çıkarlarını yani genel çıkarı gözetmeye başlar. Dolayısıyla devlet olabilmenin koşulunu İbn Haldun özel asabiyeye dayanarak özel çıkar ile değil, genel asabiyeye bağlı olarak genel çıkar çerçevesinde ele almaktadır. Aynı şekilde Rousseau'da devletin ancak genel çıkar gözetildiğinde mümkün olabileceğini söylemektedir. Bu yüzden İbn Haldun birçok asabiyenin olduğu yerde güçlü bir devletin kurulamayacağını ifade ederken, aynı şekilde Rousseau'da devletin içerisinde kısmi kurum ve kuruluşlara pek sıcak bakmamaktadır. Çünkü iki düşünür açısından da bu azınlık veya kısmi irade-asabiye, nihai noktada özel çıkarı hedeflemektedir. Oysa iki düşünür açısından da söz konusu devlet olunca, her zaman için genel çıkar öncelikli olmuştur. Dolayısıyla iki düşünürün de kavrama yüklediği anlam genel ve evrensel bir içerik kazanmış;

bu açıdan aralarındaki tek fark biçimsel bir farktan öteye gitmez. Her iki kavramda içerik bakımından aynıdır.

Bu iki kavram arasında ufak bir fark vardır. Genel iradenin her zaman için, genel çıkarı hedeflediğini söyledik. Ancak Rousseau açısından genel irade demek herkesin iradesinin toplamı anlamına gelmediği açıklamıştık. Burada genel iradeyi genel irade yapan şeyin güdülen ortak amaç, çıkar olmasıydı. Fakat İbn Haldun, Rousseau gibi böyle bir ayrım yapmamaktadır. Ancak çıkar veya amaç üzerinden düşünüldüğünde iki düşünüründe ortak bir noktada buluştuğunu söylemek mümkün. Bu anlamda asabiye başlangıçta daha çok duygusal bağa karşılık geliyorken, devlet kurulduktan sonra bu duygusal bağ zayıflar ve yerini çıkar ilişkisi almaya başlar. Yani duygusallıktan rasyonel bir zemine geçme söz konusudur. Oysa genel irade açısından böyle bir duygusal bağ söz konusu değildir ve o, rasyonel bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla genel irade ve asabiye nihai noktada devleti oluşturma süreci içerisinde rasyonel bir zemin teşkil etmektedir.

- Hem genel irade hem de asabiye bağlamında ele aldığımızda, grup ve birey ilişkisi noktasında da benzerlikler söz konusudur. İbn Haldun'da asabiye sadece bireyleri birbirine bağlayan bağ olarak değil aynı zamanda grup ya da toplumun savunulmasında da önemli bir role sahip olduğunu belirtir. Asabiye, grup ya da topluluğu veya devleti birbirine bağlayan bağ olduğu gibi bunun savunulmasında da etkilidir. Şöyle ki asabiye, grup/topluluk içinde duygusal bir bağlılık söz konusudur. Bu bağ kendi içerisinde yapıcı bir unsura sahipken; diğer grup/topluluklara karşı ise savunma amacı gütmektedir. Aynı şekilde Rousseau açısından benzer yaklaşım söz konusudur. Rousseau'ya göre bir genel irade grup/topluluk veya devlet için genel olabilirken, başka bir grup/topluluk veya devlet için özel irade olabilmektedir.

Bu anlamda kendi içerisinde bireyleri birbirlerine bağlayan bağ iken, dışarıya karşı grup/toplum veya devletin savunulması söz konusu olduğundan, yıkıcı bir işleve sahiptir.

Buradan hareketle İbn Haldun ve Rousseau açısından genel irade ve asabiye kavramı kendi içinde ele alındıklarında, yani grup/topluluk veya devlet/toplum açısından, bu kavramlar kendi içerisinde evrensel veya genel bir anlam taşıyor iken; diğer grup/topluluk veya toplum/devlet açısından özel bir anlam

taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında da iki kavramın paralel bir kullanımı söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla Rousseau ve İbn Haldun'un bu kavramlarının evrensel bir değer veya anlam taşımaları aynı yapı içerisinde söz konusu olabilecek bir durumdur. Yoksa dünyadaki tüm grup/topluluk veya toplum/devletleri kapsayacak evrensel bir tasavvur söz konusu değildir.

- Aynı şekilde iki düşünüründe ele almış oldukları bu kavramlar hem yapıcı hem de yıkıcı birer işleve sahip olmak durumundadır. Baktığımızda asabiye, kendi ait olduğu grup veya toplumun üyeleri açısından bağlayıcı, yapıcı bir işleve sahipken; diğer grup veya toplumlar açısından her an onların varlığını ortadan kaldıracak bir potansiyel tehlike arz edebilmesi nedeniyle yıkıcı bir işleve sahiptir. Aynı şekilde genel irade kavramı da kendi grup ve toplum yapısı için, bağlayıcı birleştirici bir yapıya sahipken, kendi dışında grup veya toplumlar için tehlike arz eden yıkıcı bir işleve sahiptir. Dolayısıyla her iki düşünüründe kavramlara yükledikleri anlam yapıcı-yıkıcı olması açısından benzerlik göstermektedir.
- Her iki düşünürün kullanmış oldukları bu kavramlar sadece siyasi bir kavram olmaktan öte ahlaki, ekonomik ve sosyal boyutları olan birer kavram olarak da karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi ahlaki açıdan ele alacak olursak o, bu kavramın ahlaki boyutlarını genel çıkar ve özel çıkar bağlamında ve devlet kurulduktan sonra asabiyete bakış açısının değişmesinde kendini göstermektedir. İbn Haldun'un asabiyet kavramı, özellikle bedevi toplum yapısında grup veya topluluklar bir bütün olarak yardımlaşma ve dayanışma zemininde ele alınmaktadır. Grup veya topluluğa ait olan bütün bir mal varlığı grup veya topluluğun bütün üyeleri arasında eşit olarak paylaştırılırdı. Yöneten ve yönetilen arasında organik bir bağ vardı ve bu bağ özel veya bireysel çıkardan çok ortak çıkarını gözetmekte idi. Oysa hadari umran aşamasına gelindiğinde yöneten ve yönetilen arasındaki bu tutum değişmektedir. Yönetici, bu dönemde bütün şan ve şerefın kendisinde toplanmasını ister ve buna göre davranmaya başlar. Aynı şekilde herkesin olan mülk, bu defa sadece kendisine ve çevresindekilere dağıtılarak sosyal eşitliğinde bozulmasına neden olur. Ortak çıkar değil, bireysel veya özel çıkar korunmaya başlanmış; ortak çıkar yerini özel çıkara bırakmıştır. Bu ise temelde lüks ve zenginlik getireceği için asabiye'nin zayıflamasına ve devletin çökmesine neden olacaktır. Bu

açından bakıldığında İbn Haldun çıkar üzerinden ve onun insan doğasını ahlaki açıdan bozduğunu ve bununla çöküşe sebebiyet verdiğini belirtir. Bu açıdan asabiyet, devletin kurulmasında önemli olduğu kadar, devleti ayakta tutacak olan asabiyyetin varlığı ise bir o kadar ahlakla ilişki içerisinde.

- Asabiyyetin ahlakla olan başka bir ilişkisini de İbn Haldun açısından şu şekilde de ifade etmek mümkündür. Devletin kuruluş aşamasında güçlü olan asabiyyenin güç kullanarak diğer asabiyyeleri alt etmesiyle devletin kurulacağını söylemektedir. Bunun için soy asabiyyeti son derece önemlidir. Fakat devlet kurulduktan sonra İbn Haldun soy asabiyyetine bu denli önem vermemektedir. Bu aşamadan sonra devletin varlığını devam ettirecek olan soy asabiyyeti değil ahlak ve adalet ilişkisinin gözetilmesi olacaktır. Çünkü devlet her ne kadar zorla kurulmuş olsa da devletin ayakta kalması ve devam etmesi zor kullanarak devam edemez. İbn Haldun bu noktadan sonra takındığı tavır devletin ne tür bir devlet yapısı olursa olsun adalet ve ahlak temelinde bir süreklilik sağlanabileceğidir. Aksi durumda, devletin varlığının devamı söz konusu olamaz.

Aynı yaklaşım tarzı Rousseau açısından da söz konusudur. Devletin varlık sebebi olarak genel irade, temelde halkın menfaat ve çıkarlarını düşünen, ona göre hareket eden bir sistemdir. Nasıl ki, kendi grup açısından asabiyet ve onun fertle olan ilişkisi bütün grup üyeleri arasında sömürü, şahsi çıkar ve sınıflaşmanın önüne genel çıkarı gözeterek geçmeyi engelliyorsa; genel irade de aynı amacı gütmektedir. Rousseau açısından bu genel çıkar her hangi bir durumda yerini özel çıkara bırakması durumunda ahlakın zayıflamasına ve devletin çökmesine neden olacaktır. Dolayısıyla gerek İbn Haldun gerekse Rousseau açısından, devletin varlık sebebi olarak genel irade ve asabiyye, ahlaki bir zemine oturtulmaktadır. Buradan hareketle iki düşünür içinde ahlak ve siyasetin ayrı olamayacağı sonucuna varılabilir.

- Aynı şekilde iki düşünür içinde, asabiyet ve genel irade kavramlarının ekonomik boyutları da mevcuttur ve birbirinden ayrılmayacak şekilde iç içe geçmiş durumdadır. Devletin kuruluşunda ekonomiye çok büyük önem veren İbn Haldun, ekonominin zayıflamasının da devletin çökeceğine neden olacağını belirtmektedir. Devletin kuruluş aşamasında servet bütün asabiyyet sahiplerinin idi ve bütün herkese eşit dağıtılmaktaydı. Kimsenin kimseyi

sömürme, malına zorla el koyma vs. gibi şiddetle tahakküm altına alması söz konusu değildi. Devlet bu elde ettiği ekonomik güç ile ilk başta, gücüne güç katmıştır. Devletin doğası gereği lüks ve konfor yaşamı, aşırı masraflar ve israf, bu ekonomik gücün zayıflamasına neden olmuştur. Başta amacı zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak olan asabiye, devlet kurulduktan sonra lüks harcamalara başlamış, saraylar yapmasından, giyimden yeme içmeye her alanda israf ve savurganlık hakim olmuştur. Devlet ilk başta çok çalışarak, mücadele ederek devlet olabilmıştır. Oysa devlet lüks ve zenginliği elde edince üretimden çok tüketim yapmaya başlamıştır. Zamanla artan tüketimi üretim artık karşılayamaz olmuştur. Devlet bu açığı halka ağır vergiler yüklemeye başlamıştır. Bu ağır vergiler nedeniyle halk iyice fakirleşmiş devlette bütün serveti kendine ve yandaşlarına dağıtınca ekonomik bir çözüme başlamıştır. Bu ekonomik çözüme ise asabiye'nin zayıflamasına ve devletin çökmesine neden olmuştur.

- Aynı durum Rousseau açısından da söz konusudur. Rousseau'da ekonomik nedenlerin genel iradeyi zayıflatacağını düşünmüştür. Rousseau'ya göre aşırı vergiler devletin zayıflamasına ve çökmesine neden olacaktır. Devletin aşırı vergi almasının kent-köy nüfusu ve yerleşmesi açısından dengeyi bozacağını belirtmektedir. Vergilerin çoğalmasıyla ülkede nakit sıkıntısının artacağını; bütün nakit paranın kentte belli kesimlerde toplanacağını bu durumun ise köylü açısından sorun yaratacağını ifade etmektedir. Aynı şekilde aşırı vergiler üretimin azalmasına ve vergilerin artmasından dolayı gelir ve gider arasında da bir dengesizlik söz konusu olacaktır. Çiftçi ürettiği ürünü satsın ya da satmasın her ürünün vergisini vermek zorunda olduğundan, bu çiftçi'yi iyice fakirleştirirken belli kesimlerin iyice zenginleşmesine neden olmaktadır. Bu durum ise, ortak çıkarı düşünen genel iradenin zayıflaması ve bunun yerine özel çıkarın egemen olması anlamına gelmektedir. Bundan dolayı her iki düşünür içinde genel ve özel çıkar bağlamında düşünüldüğünde ekonominin, toplumun temel yapı taşlarından olduğunu; her daim genel çıkarı gözetken asabiye ve genel iradenin yerini özel çıkar ve iradeye bırakmasının ekonomiyi bozacağını ve bunda devlet yapısının çökmesine neden olacağını belirtmektedirler.

- Her iki düşünür içinde asabiye ve genel iradenin zayıflaması askeri nedenlere de dayandırılmaktadır. İbn Haldun açısından bakıldığında, devlet kurulduğu zaman ülke güvenliğini sağlayacak olan paralı askerlere ihtiyaç vardır. Yalnız devlet ilk kurulduğunda gelirler fazla olduğundan çok fazla harcama ve masrafa gidilir. Masraflar çoğaldığı için gelirler gideri karşılayamaz duruma gelir. Yoksullar gittikçe fakirleşir, zenginler ise gittikçe lüks yaşam için harcama yaparlar. Devletin harcamaları gittikçe arttığı için halktan zorla vergi toplamaya başlar. Vergi vermeyen halk cezalandırılır. Verecek bir şeyi kalmadığı için halk, devlette bu giderleri karşılayamamaya başlar. Gelirler giderden az olduğu için devlet maaşla çalışan askerlerin ve memurların maaşlarını artıramaz duruma gelir. Devlet böyle bir artış sağlayamadığı için asker sayısını azaltmak zorunda kalır. Asker azaldığı için devleti koruma işi zaafa uğrar ve asabiyetin zayıflamasıyla gerileme ve çökme başlar.

Aynı sorun Rousseau açısından da ele alınmaktadır. O, askerlik değerlerinin bozulmasını bilim ve sanatların gelişmesiyle, rahatlığın artmasıyla, lükse düşkünlüğün gelişmesiyle ilişkilendirmektedir. Sürekli rahata ve lükse alışan askerler, en ufak bir zorluk karşısında hemen pes edeceklerdir. Rahata ve lükse alışkın olan bu askerlerin, susuzluk, açlık, yorgunluk, tehlike ve ölüm karşısında bütün dayanıklılığını ve mücadelesini kaybedeceklerdir.²⁴¹ Yani şehirleşmeyle lüks ve rahata alışan askerler savaşı özelliklerini kaybedeceklerdir. Kaybedilen bu özellik genel iradenin zayıflamasına neden olacaktır.

Baktığımız zaman, gerek İbn Haldun gerekse Rousseau, hadarileşmenin veya uygar toplum aşamasına geçmenin sonuçları bakımından askeri açıdan bir dezavantaj oluşturduğunu söylemektedirler. İlk olarak bu askerliğin bir görev olarak değil de meslek olarak yapılıyor olması, diğer taraftan askerlerin başlangıçtaki savaşı özelliklerinin kaybedilmesi etkili olmuştur. Bu iki açıdan da zayıflayan askeri sistem, hem genel iradenin hem de asabiye'nin zayıflamasına neden olmaktadır.

- Son olarak bu iki düşünüründe ele almış oldukları genel irade ve asabiye kavramları, uluslararası ilişkiler alanında incelenme konusu olmuştur. Biz

²⁴¹ Rousseau, J.J.(2018). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*.(Çev. Sabahattin Eyüboğlu). 8. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s25-26

bunun sebebi olarak gerek asabiye kavramının gerekse genel irade kavramının yapıcı-yıkıcı işlevlere sahip olması nedeniyle ele alındığını düşünmekteyiz. Devlet bazında düşünüldüğünde asabiyet açısından ele alacak olursak, asabiyet her devlet açısından kendi içerisinde, daima genel çıkarı düşünen, barış, huzur ve güvenlik ortamı sağlamayı amaçlayan bir yapıya sahiptir. Ancak bu durum diğer devletler açısından düşünüldüğünde onlar için her zaman potansiyel bir tehlike olarak görülmüştür. Bu açıdan bakıldığında asabiyet, savaşın geçerli bir sebebiymiş gibi görülebilmektedir. Diğer taraftan bakıldığında, tüm dünya tek bir asabiye düşüncesi altında olacak şekilde düşünülüp, evrensel anlamda bir barışın sağlanıp sağlanamayacağını konusu da uluslararası anlamda tartışma konusu olmuştur.

Aynı şey Rousseau'nun genel irade kavramı içinde söz konusudur. Bir devlet için genel irade bağlayıcı, birleştirici ve kapsayıcı bir anlam ifade edebiliyorken; diğer devletler için potansiyel bir tehlike olarak görülebilmektedir. Çünkü genel irade daima ortak çıkarı amaçlamaktadır. Bir devlet için söz konusu olan bu ortak çıkar başka bir devlet için özel çıkar olabilmektedir ve bu anlamda onun varlığının ortadan kaldırılması gerekir. Dolayısıyla genel irade bu açıdan ele alındığında savaş nedeni olarak görülebilmektedir. Diğer taraftan, “evrensel barışı sağlayabilme için, tüm dünya devletleri genel bir irade çatısı altında toplanabilir mi?” sorusunun da düşünülmesine sebebiyet vermiş ve bu anlamda uluslararası ilişkiler anlamında ele alınıp incelenmiştir. Dolayısıyla gerek İbn Haldun'un asabiye kavramı gerek Rousseau'nun genel irade kavramı, yapıcı-yıkıcı işlevinden dolayı, uluslararası ilişkiler açısından savaş-barış ilişkisi bağlamında ele alınıp incelenmiştir. Bu iki kavramın böyle bir incelemeye tabi tutulması, bu kavramların yapı ve işlev açısından benzer özelliklere sahip olduklarını da bize göstermektedir.

Sonuç olarak İbn Haldun ve Rousseau'nun asabiye ve genel irade kavramlarını ele alarak karşılaştırmış bulunmaktayız. Bu karşılaştırmamız genel olarak devlet bazında ele alınmış olup, devletin meşru bir zemini olmak bakımından incelenmiş ve bu kavramlar devletin kurulabilmesinin şartı olarak görülmüş aynı zamanda onların yapısında meydana gelen her hangi bir olumsuzluğunda devletin zayıflamasına neden olacağını belirtmiş bulunmaktayız. Bu kavramlar sadece kurucu ve yıkıcı bir özelliğe

sahip olmanın ötesinde, ahlak, ekonomi, sosyal, siyasi ve askeri yapılar açısından da benzerlikler taşıdığı gösterilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla İbn Haldun'un asabiye kavramı ve bu asabiye kavramının devlet bazındaki yapı ve işlevi, Rousseau'nun genel irade kavramına karşılık gelmektedir. Çok az farkları olmakla birlikte, çok fazla benzer özelliklere sahip oldukları da açık bir şekilde ortaya konmuştur. Şimdi de birinci ve ikinci bölümle ilişkili olarak devletin kurulması sonucunda, insan ve devletin doğasında meydana gelen ahlaki çöküşü, uygarlık ve ahlak ilişkisi bağlamında açıklamaya geçebiliriz.



4. İBN HALDUN VE ROUSSEAU DÜŞÜNCESİNDE UYGARLAŞMA-AHLAK İLİŞKİSİ

Gerek İbn Haldun açısından gerekse Rousseau açısından uygarlığın insan ahlakı üzerinde olumsuz etkilerinin olduğu ifade edilmiştir. Genel olarak İbn Haldun ve Rousseau araştırmacıları bu benzerliği fark etmiş²⁴² olmakla beraber özel olarak inceleme konusu yapmamışlardır. Biz bu çalışmamızda sadece uygarlığın gelişmesinin insan ahlakını bozduğu noktasını değil aynı zamanda insan ahlakı üzerinde etkili olan iklim, yeme içme vs. gibi alanlarda da İbn Haldun ve Rousseau'nun benzer şeyler söylediklerini göstermeye çalışacağız.

4.1. İbn Haldun'da Uygarlaşma-Ahlak İlişkisi

İbn Haldun, Mukaddime adlı eserinde uygarlaşma veya hadarileşmenin insan ahlakı üzerinde olumsuz etkilerinin olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda ahlaki açıdan bedevi umranda yaşayan insanın hadari umrandaki insana kıyasla daha ahlaki olduğunu ifade edecektir. İbn Haldun, bu durumu umranın gelişme aşamasına göre ele alarak açıklamaktadır. Ona göre devletin geçireceği evrelere göre, bu evrelere paralel olarak halkın ahlak ve tabiatının da değiştiğini²⁴³ belirtmektedir. Değişen bu evrelerde insanların huy ve karakterlerinin bir öncekine benzemediğini dile getirmiştir.

Birinci devre, zafer, galibiyet ve istila dönemidir. Bu devirde devleti yöneten kişinin vergi toplamak, devletin sınırlarını korumak gibi konularda halkı için bir örnek teşkil eder. Lider halkın fikrini almadan bir iş yapmaz. Bu şekilde hareket etmek asabiyetin gereğidir.²⁴⁴ Liderin yapacağı işlerde halkla bilgi alış verişinde bulunması, onların istek ve önerilerinin dikkate alınması bu dönemin ayırıcı özelliğini oluşturmaktadır. Halkında söz sahibi olduğu bir döneme işaret etmektedir.

İkinci evre, istibdat ve infirad dönemidir. Bu dönemde hükümdar halkı baskı altına almaya zorlar ve devleti kendi başına, halka danışmadan yönetmeye başlar. Hükümdar veya devlet başkanı bu dönemde köleler edinmeye ve onları besleyerek kendisine destek sağlamaya önem verir ve bu amaçla bunların sayılarını çoğaltmak amacı güder. Bunu yapmaktaki amacı hükümdarlığı veya devleti kendisiyle paylaşan

²⁴² Kızılcıkelik, S.(2011). *Sosyoloji Tarihi 1*.(2. Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık, s367; Üzümcüoğlu, A.(2019). İbn Haldun.(1. Baskı). İstanbul: Parola Yayınları, s6

²⁴³ M,SU, s399; M,AT1, s378; M,TD2, s25

²⁴⁴ M,SU, s399-400; M,AT1, s379; M,TD2, s25

diğer güçlere üstünlük sağlamaktır. Hükümdar onları devletin idaresinden kovar, devlet hazinesinden meneder ve bütün serveti kendi yakın sülalesine devreder.²⁴⁵ Birinci evrede halk yönetimde söz sahibi olduğu veya halkında yönetime katıldığı demokrasi anlayışı diyebileceğimiz bir yapı söz konusuydu. İkinci evrede ise, yönetimle ilgi halkın söz sahibi olma noktasında giderek daraldığını aristokrasi diyebileceğimiz, soylu veya asabiye sahibi veya sahiplerinin söz hakkının olduğu bir evre söz konusudur. Hükümdar bu çerçeveyi daraltmak için gerek köle edinir gerekse kendi yakın nesep asabiyesine dayanan çevreyi, mal ve servet kullanarak elde etmeye çalışmaktadır.

Üçüncü evre, dinlenme ve rahatlık dönemidir. Hükümdar bu evrede servet toplayarak yerleşmeye geçmektedir. Bu anlamda büyük binalar, köşkler, saraylar, şehirler ve sanat eserleri meydana getirmektedir. Kendisine gelen milletlere ikram ve ihsanda bulunulur. Ayrıca askerlerin sayısını artırmak, onları yetiştirmek, düzenlemek ve her ay düzenli olarak maaşa bağlar. Bu askerlere aylık verilmesindeki amaç onları süsleyerek, belirli törenlere hazırlamak, diğer devletlere karşı övünmek ve düşman devletleri korkutmak amacından dolayıdır. Bu devirde devletin başında bulunan bütün hükümdarlar tek başlarına karar verir, kendi düşünceleriyle iş görürler. Bu dönem onların şan ve şeref içinde yaşadıkları bir dönemdir.²⁴⁶ Bu dönem artık kısmen de olsa yönetimde söz sahibi olan yakın çevrede ortadan kalkmış ve tam bir tek adam yönetimi diyebileceğimiz, diktatör tarzı bir yönetim anlayışı benimsenmiştir.

Dördüncü evre, kanaat ve barış dönemidir. Bu dönem barış dönemi olup, hükümdar atalarının izinden giderek onların yolundan sapmazlar. Onların yolundan ayrılmanın devletin düzenini bozacağına inanılır ve bundan dolayı bu yoldan sapmamaya özen gösterilir. Kendilerinin değil de atalarının kendilerinden daha bilgili olduklarına inandıkları için, atalarını örnek almaya özen gösterirler. Ataların bilgi ve tecrübeleri sayesinde devlete şan ve şeref kazandırmış olduklarına inanırlar.²⁴⁷

Beşinci dönem israf dönemidir. Bu dönemde hükümdarlar kendilerinden önce hüküm sürmüş olan atalarının topraklarını şehvet ve zevkleri dağıtırlar. Yakınlarını ve kötü dostlarını işin içinden çıkamayacakları, yönetemeyecekleri büyük memuriyetlere

²⁴⁵ M,SU, s400; M,AT1, s379; M,TD2, s25-26

²⁴⁶ M,SU, s400; M,AT1, s380; M,TD2, s26

²⁴⁷ M,SU, s401; M,AT1, s380; M,TD2, s26-27

atar, ehli olmadıkları işlerde onları görevlendirirler. İşin ehli olanları bu görevlerden uzaklaştırırlar. Bundan dolayı işin ehli olan devlet adamlarının yardımından mahrum olurlar ve askere ayrılan masrafları da kendi zevk ve isteklerine göre harcarlar. Hükümdar onlarla bizzat iç içe olup, denetleyemediği için ordu yönetimi de işin ehli olmayanların yönetiminde olduğundan iyice bozulur. Böylece atalarının kurmuş olduğu devlet gittikçe zayıflamış ve yıkılmış olur. Devlet geri dönüşü olmayan bir hastalığa bulaşır ve yıkılıncaya kadar bu şekilde devam eder.²⁴⁸

Hanedanlıktan devlete geçişi bu şekilde ele alan İbn Haldun, hükümdarın ve buna bağlı olarak da halkın ahlaki yapısının değiştiğini bizlere göstermektedir. Başlangıçta kabile başkanının sağlık, zeka, vahşilik, ahlaki saflık, asabiyet ve askeri becerilerinin yerleşik yaşamı deneyimlemesiyle yavaşça köreldiğini ve ortadan kalktığını²⁴⁹ ifade ederek hükümdarın doğasının değiştiğini bize göstermektedir. İbn Haldun bozulan bu devlet düzenine Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde işaret etmektedir. Özellikle devlet yönetimiyle ilgili rütbe ve unvanları anlatırken, devlet yöneten kişinin yani hükümdarın, başkalarının yardımına muhtaç olduğunu²⁵⁰ ifade ederek hükümdarın her şeyde, tek başına söz sahibi olmasının sakıncalarını açıklamıştır. Çünkü devlet, içerisinde birçok kurumu barındıran bir olgudur ve bu anlamda bütünsel bir organizmadır. Bu organizmanın doğru düzgün işleyebilmesi için, her organın üzerine düşen görevi yerine getirmesi gerekmektedir. Devlet açısından düşünüldüğünde, asker askerliğini, eğitim kurumları eğitimle ilgili konuları, sağlık kurumları ise sağlıkla ilgili konular hakkında bilgi vermelidir. Devleti yöneten kişi ayrı ayrı bütün bu kurumların bilgisine sahip olmadığından ve olamayacağından,²⁵¹ hükümdarın yapması gereken şey, bu kurumların düzgün bir şekilde işleyebilmesi için gereken şartları sağlamaktır. Bu şartlar ise, her bir kuruma işinin ehli olan kişileri getirmek olacaktır. Bu şekilde, Platoncu anlamda bir adalet sistemi sağlanmış

²⁴⁸ M,SU, s401; M,AT1, s380-381; M,TD2, s27

²⁴⁹ Dale, S. F.(2018). *Marakeş'in Portakal Ağaçları- İbn Haldun ve İnsan Bilimi*.(Çev. Ayşecan Ay, Canan Coşkun). 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, s206

²⁵⁰ M,SU, s482; M,AT1, s496; M,TD2, s131

²⁵¹ M,SU, s728; M,AT2, s852;

İbn Haldun burada belli bir sanatta usta olan birisi diğer sanatlarda da aynı ustalığı gösteremeyeceğini ifade etmektedir. Biz onun bu düşüncesinden hareketle, yönetme işinin de bir sanat olduğunu düşünüyor ve bu sanatın yönetici açısından, devletin bütün kurum ve kuruluşlarının bir düzen içerisinde işleyebilmesini sağlaması olarak düşünüyoruz. Bu açıdan ele aldığımızda, hükümdarın görevi sadece yönetmek, var olan düzenin, düzgün bir şekilde işleyebilmesini sağlamaktır. Yoksa bütün kurumlarda tek bir söz sahibi olması değildir. Böyle bir durumun İbn Haldun açısından devlete zarar vereceği kaçınılmazdır.

olmaktadır. Bu durumda ise, hükümdarın tavrı ve tutumu hem adaletli hem de ahlaklı olmuş olacaktır. Aksi halde, ne adaletten ne de devleti ayakta tutacak olan ahlaktan bahsedilebilir. İbn Haldun açısından bu sistem- devlet doğası gereği şana sahip olmak, refah içinde olmak, rahatı ve sakinliği tercih etmek²⁵² vs. gibi özelliklerinden dolayı, şehirleşmeyle beraber bozulmaktadır. Bozulan bu sistem ise, insan ahlakını da olumsuz yönde etkilemiştir.

İbn Haldun burada şehirleşme veya hadari umrana geçişle beraber devletin doğası gereği, yöneticinin ahlaki açıdan bozulduğunu ifade etmektedir. Devleti kuran organizma ilk başta bir asabiye topluluğu olduğu için, devlet kurulduktan sonra, yine devletin doğası gereği, bu topluluğunda bozulduğu sonucuna varır. Bu anlamda hadarileşme veya şehirleşme daha geniş anlamıyla uygarlaşma insan ahlakı üzerinde olumsuz bir etki yaratmaktadır.

İbn Haldun özellikle bedevi ve hadari toplum yapısındaki insani özellikleri anlatırken iyi olan insani özellikleri genelde bedevi toplum yapısındaki insanlara atfetmektedir. Hatta insana ait bütün iyi özellikleri bu toplum yapısındaki insana atfettiğini söyleyebiliriz. Bunlara bakacak olursak ilk önce, bedevilerin hadarilere oranla hayır ve iyiliğe daha yakın olduklarını²⁵³ söylemektedir. Burada şehir halkını kötülerken onların her türlü lezzet, genişlik, bolluk içinde yaşamaya alıştıkları, dünyevi ve kendi heveslerinin peşine düştükleri için bunlar birçok kötü huy edindiklerini ve kendilerini bozduklarını söylemektedir.²⁵⁴

Aynı şekilde İbn Haldun, bedevilerin hadarilerden daha cesur olduklarını²⁵⁵ da söylemektedir. Bunun temel sebebinin ise şehirlilerin lüks hayata alışmış olmaları, bolluk ve zenginlik içinde yaşamaları, kendilerinin ve mallarının güvenliğini ise idarecilere bırakmış olmalarından kaynaklanmaktadır.²⁵⁶ Şehirlilerin bu yaşantısını, göçebe veya kırsal kesimde yaşayan halkla karşılaştırdığımızda daha rahat gözlemlemekteyiz. Söz gelimi bedevi toplumlarda insanlar, bolluk içinde yaşamazlar.

²⁵² M,SU, s388; M,AT1, s363; M,TD1, s365

²⁵³ M,SU, s326; M,AT1, s278; M,TD1, s259

İbn Haldun bedevi ve hadari toplum yapısındaki insanları karşılaştırırken, özellikle bu karşılaştırmayı, dini bir zeminden hareketle ele almaktadır. Bu açıdan bakıldığında gerek bu konuda gerekse diğer konularda, Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde çok fazla ayet ve hadisten yola çıkarak düşüncelerini temellendirmektedir. Özellikle onun Mukaddime'sinde kullanmış olduğu ayetler için:” Toptaş, M.(2002). *İbn-i Haldun'a Yön Veren Kur'an Ayetleri*. İstanbul: Cantaş Yayınları” adlı esere bakılabilir.

²⁵⁴ M,SU, s327; M,AT1, s278; M,TD1, s259

²⁵⁵ M,SU, s330; M,AT1, s281; M,TD1, s263

²⁵⁶ M,SU, s330; M,AT1, s281; M,TD1, s263

Onların yiyecek ve giyecekleri ancak zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilecek orandadır. Aynı şekilde onları koruyacak kale, sur veya askerler yoktur. Onların bizzat kendileri askerlik yapar ve bu anlamda doğayla, doğanın etin koşullarıyla mücadele ederek cesur, savaşçı ve güçlü yapılarını korumakta ve geliştirmektedirler. Oysa şehirli insan yeme içme ve giyim konusunda son derece lüks bir yaşantı içerisindedir. Aynı şekilde kendisini korumak için askerlere ve kalelere sahiptir. Bedevi dönemdeki bu zorlu yaşantı onların yürekli, cesur ve ahlaklı olması üzerinde olumlu bir etkiye sahipken, şehir yaşamında bunlardan geri kalan insan için olumsuz bir etkiye sahip olmaktadır.

şehirli insanın ahlakı açıdan bozulmasının bir diğer önemli nedenini de İbn Haldun, yöneticinin halkı üzerindeki baskıcı yönetiminin onların kuvvet ve cesaretini de kırdıęını²⁵⁷ ifade ederek belirtmektedir. İnsanların bu zorba yönetime boyun eğmeleri, onların koyduğu kanunlara uyma zorunluluğu ve hadarileşme geçişin insanların cesaret ve dayanıklılıklarında azalma bařladı²⁵⁸ diyerek bedevi insan yapısını ve anlayışını da ortaya koymaktadır.

İbn Haldun'un hadari umran yapısındaki bu bozulmayı onun, asaletin bir nesilden gelenlerin dört atada sona erecek²⁵⁹ demesiyle de anlamak son derece mümkündür. İlk nesil, bedevi toplumda doğmuş, özelliklerini, ahlakını, cesaretini burada kazanmıştır. Bu neslin kişiliği oturmuş olduğundan, hadari topluma geçse bile bu neslin kişilik özellikleri bozulmaz. İkinci nesil, hadari toplumda doğmuş özelliklerini orada kazanmış bir nesildir. Birinci nesilden tamamen ayrı olmadığından tam anlamıyla bir bozulma söz konusu değildir. nc ve son nesil ise hadari toplumda doğan bu nesil, bedevi topluma ait bütün özelliklerini kaybetmiş, onun sertliğinden, cesurluğundan, izzet ve cazibesini yitirmiştir. Baskıcı yönetim altında doğan bu nesil cesurluk özelliğini yitirdiği gibi, bolluk ve zenginlik içinde de doğduğundan ahlaki açıdan da iyice bozulmuştur. Bu nesil korumaya muhtaç bir kadın ve ocuk gibi devletin sırtına binmiş bir ailedir.²⁶⁰ Dolayısıyla buraya kadar anlatılanlardan da görüleceği üzere İbn Haldun, insanın birçok hatta çoğunlukla tüm olumsuz özelliklerini hadari toplumla yani şehirleşmeyle birlikte kazanmaktadır.

²⁵⁷ M,SU, s330; M,AT1, s282; M,TD1, s265

²⁵⁸ M,SU, s332; M,AT1, s284; M,TD1, s267

²⁵⁹ M,SU, s345; M,AT1, s303; M,TD1, s293

²⁶⁰ Cabiri, M. A.(2018), a.g.e.,s274-275

Gerek devletin yöneticisi veya onun uygulamış olduğu politikalar gerekse lüks ve bolluk insan karakterini olumsuz yönde etkilemiş onun ahlakını bozmuştur.

4.1.1. Hava ve İklimin İnsan Yapısı ve Ahlakı Üzerindeki Etkisi

İklimin ve havanın insan ahlakı üzerinde etkili olduğu düşüncesi, İbn Haldun sisteminin en önemli parçalarındandır. Onun bu konu hakkındaki görüşleri, insan ve insanı tanıma noktasında son derece anahtar rol oynamaktadır. İbn Haldun Mukaddime’de iklim konusu başlarda ele alarak açıklaması ve bu konuya uzunca bir yer ayırması da bunun önemine işaret etmektedir. Ancak, burada iklim hakkındaki görüşlerini detaylı olarak ele almayacak, bunların ahlak ile olan ilişkisini belirtmekle yetinecek iklim ve havanın insan ahlakı üzerindeki etkisini göstermeye çalışacağız.

İbn Haldun, genel olarak dünyayı, yedi iklim bölgesine ayırmaktadır. Kuzey ve güney olacak şekilde iki kutup bölgesi belirler. Bu kuzey ve güney birbirinin tam zıttı olarak tasvir edilmektedir. Güneyin çok sıcak, kuzeyin ise çok soğuk olduğunu belirtmektedir. Bu iki bölgeden ekvatora yaklaştıkça, çok sıcak ve çok soğuk olan iklim etkisini azaltarak, ılıman bir iklim bölgesine dönüşmektedir.²⁶¹

En kuzeyden başlayarak ekvatora, ekvator da doğudan batıya ve aynı şekilde en güney noktasına kadar yeryüzünü yedi iklim bölgesine bölmektedir. En kuzeyde birinci iklim bölgesi, onun altında ise ikinci iklim bölgesi yer almaktadır. Ekvatora geldiğimizde en doğuda üçüncü iklim bölgesi, ortada dördüncü iklim bölgesi ve en batıda da beşinci iklim bölgesi yer almaktadır. Kuzey noktasına doğru devam ettiğimizde, ekvatorun hemen kuzeyinde altıncı iklim bölgesi, en kuzeyde ise yedinci iklim bölgesi yer almaktadır. Bu iklim bölgelerinde, dördüncü iklim bölgesi en itidal iklim bölgesi olup, doğu ve batısında yer alan üç ve beşinci iklim bölgeleri ise dördüncü iklim bölgesine en yakın olan yerlerdir. Bunlardan iki ve altıncı iklim bölgesi, itidal bölgesine yakın olup; bir ve yedinci iklim bölgeleri itidalden en uzak bölgeler olmaktadır.²⁶²

Yeryüzünü bu şekilde iklim bölgelerine ayıran İbn Haldun, insana ilişkin inceleme ve açıklamalarını bu zeminde ele almaktadır. Bu zeminden hareketle İbn Haldun, zanaatların, güzel yapıların, giysilerin, yiyecek ve içeceklerin, maddelerin,

²⁶¹ M,SU, s259; M,AT1, s195; M,TD1, s185

²⁶² M,SU, s259; M,AT1, s195; M,TD1, s185

bitkilerin ve hayvanların en iyi, en güzel ve itidal üzere olanlarının orta kesimde yer alan üç, dört ve beşinci iklim bölgelerinde yer aldığını söylemektedir. Aynı şekilde bu iklimlerde yaşayan insanların, renk, ten, çehre, ahlak ve dini gibi yönlerinden diğer iklim bölgelerinde olan insanlardan ayrıldığını ifade etmiş, hatta peygamberlerin bile bu bölgelere geldiğini söylemiştir.²⁶³

Bu bölgelerin iklimleri ılıman olduğundan, bu iklimlerdeki insanlar, en mükemmel insanlardır. Bunların meskenleri, giyim kuşamları, yeme içmeleri sanatları son derece ılıman ve mutedildir. Ayrıca bu insanlar mimaride son derece iyi olup, güzel ve alımlı binalar dikmektedirler. Bunlar işlerinde itidalden ayrılmaz, bütün işlerini itidal üzere yaparlar.²⁶⁴

Birinci, ikinci, altı ve yedinci iklim bölgelerinde ise insanlar, bunlar her türlü yaşantıda itidalden uzaktırlar. Yeme içme giyim ve kuşamları ılıman iklimdeki insanlara kıyasla gelişmemiştir. Yapıları genelde çamur ve kamıştan olup, yemekleri, darı ve ottan oluşmaktadır. Giyimleri ağaç yaprakları olup, yaprakları vücutlarına yapıştırırlar. Hatta çoğu giyinmez ve çıplak bir şekilde yaşamaktadır. Özellikle birinci iklim bölgesinde olan insanlar, çoğunlukla mağaralarda ve ormanlarda yaşarlar, ot yiyerek beslenirler. Hatta vahşi olup bir birlerini yiyenleri de vardır.²⁶⁵ Burada İbn Haldun itidalden uzak olan iklimlerde yaşayan insanların aynı şekilde itidalden uzak olarak yabanileşip, insanlıktan uzaklaştığını ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında üç, dört ve beşinci iklim bölgeleri en itidal olan iklim bölgeleridir. Dördüncü iklim bölgesi ise, itidalin tam ortasıdır. Üç ve beşinci iklim bölgesi kısmen kuzey ve güneye yakın olduğu için dördüncü iklim bölgesi kadar itidale sahip değildir. Geri kalan dört iklim bölgesi ise itidalden son derece uzaktır. Bu anlamda itidale yakın ve uzak olmalarına göre bölgenin halkıda ahlaklı olması bakımından, itidale yakın bölgelerdekiler daha ahlaklı, itidalden uzak olan bölge halkıda ahlaktan o ölçüde uzaktır.²⁶⁶ İbn Haldun'un iklimin insan ahlakı üzerindeki etkisini özetleyecek olursak

²⁶³ M,SU, s259; M,AT1, s195; M,TD1, s185

²⁶⁴ M,SU, s260; M,AT1, s196; M,TD1, s186

²⁶⁵ M,SU, s260-261; M,AT1, s196; M,TD1, s186

²⁶⁶ M,SU, s262; M,AT1, s198; M,TD1, s188-189

İbn Haldun, özellikle bu ahlak coğrafya ilişkisi üzerine yapmış olduğu saptamalarının yanında, günümüzde tartışılmakta olan insan ırkı hakkındaki konulara da ayna tutacak şekilde açıklamalarda bulunmaktadır. Konumuz dışı olduğu için burada onu ele almıyoruz. Ahlak coğrafya ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, buna paralel olarak, ırk kavramında coğrafyayla ilişkisi olduğunu, biyolojik hiçbir anlam ifade etmediğini söylemektedir. Dolayısıyla İbn Haldun'un bu görüşleri günümüz problemleri açısından da son derece önemlidir.

eğer, nasıl ki iklimler itidal derecesi olarak sınıflandırılmaktaysa, bu bölgede yaşayan insan ahlakları da aynı şekilde itidal üzerine kurulmuştur. Burada İbn Haldun coğrafya, tıp ve ahlak arasında bir ilişki kurmaktadır. Burada önemli olan ahlakın değerlendirilirken bir olgu olarak tek başına değil, onun coğrafi koşulları da dikkate alınarak incelenmiş olmasıdır. Şimdide buna paralel olarak havanın insan üzerinde ahlaki açıdan nasıl bir etkiye sahip olduğuna bakabiliriz.

İbn Haldun iklimlerin insan ahlak ve davranışları üzerindeki etkisine paralel olarak havanın da insan yapısı üzerinde etkisi olduğunu söylemektedir. Bu konuyu İbn Haldun genelde sıcak ve soğuk iklimler olarak tasnif ederek açıklamalarda bulunmaktadır. Sıcak iklimde yaşayan insanların, soğuk iklimde yaşayan insanlardan davranış, karakter, ahlaki vb. gibi özelliklerden ayrıldıklarını söylemektedir. Ona göre sıcak iklimde yaşayan insanların, havası sıcak olduğu için bu insanlar genelde çabuk sevinir, neşeli olurlar. Günü birlik yaşar, yiyecek ve içecek stoklama gibi bir alışkanlıkları yoktur. Uzun vade de planları yoktur. Alışverişlerini günlük olarak karşılırlar. Buna karşın, çok soğuk bölgelerde yaşayan insanlar, daha tutumlu, planlı programlı, yiyecek ve giyeceklerini, aylık hatta yıllık olarak stoklayarak yaşarlar. Bu insanlar hüznü, tedbirli ve düşüncelidirler. Sıcak havanın etkisiyle, sıcak yerlerde yaşayan insanlar, ahlak bakımından soğuk bölgede yaşayan insanlara oranla daha az ahlaklıdır.²⁶⁷

Ayrıca onun, yeryüzünü yedi iklim bölgesine ayırarak, ulusların gelişmesini coğrafya ile ilişkilendirerek ortaya koyması, günümüz açısından, özellikle medeniyet çatışması ve doğu-batı çatışması temelinde, batının tek uygarlık olduğu, medeniyeti temsil ettiği anlayışına da, İbn Haldun'un bu sistemiyle cevap vermek son derece mümkündür. Dolayısıyla günümüzdeki ırk, doğu-batı veya medeniyet çatışması gibi hayati önem taşıyan konular, İbn Haldun düşüncesinden hareketle cevap verilebilecek niteliktedir.

²⁶⁷ M,SU, s266-267; M,AT1, s201-203; M,TD1, s193-194

İbn Haldun'un iklim ve havanın insan yapısı üzerindeki etkisi Montesquieu'nun "*Kanunların Ruhu Üzerine*" adlı kitabında da ele alınmıştır. O da tıpkı İbn Haldun gibi, özellikle soğuk iklimlerde yaşayan insanların daha cüsseli, yürekli ve cesur olduklarını, sıcak iklimde yaşayan insanların ise daha korkak ve cılız olduklarını belirtmektedir. Aynı şekilde, soğuk ülkede yaşayan insanların hazlara karşı daha az meyilli, sıcak iklimde yaşayan insanların ise hazlara daha meyilli olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda kuzey iklimlerinde yaşayan insanların daha ahlaklı ve erdemli olduklarını, güney iklim bölgelerinde yaşayan insanların ise, daha az ahlaklı ve erdemli olduğunu belirtmektedir. " Montesquieu(2017). *Kanunların Ruhu Üzerine*.(Çev. Berna Günen). 1. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s290-293." Bu anlamda İbn Haldun Montesquieu'nun öncüsü olduğu söylenebilir.

Montesquieu'nun, Romalıların yükseliş ve çöküşünü ele aldığı bir diğer önemli eserinde ise, aynı şekilde İbn Haldun ile benzer görüşler ileri sürdüğü görülmektedir. Özellikle Romalıların çöküşünü ele alırken dayandığı gerekçeler benzerlik açısından bir hayli önemlidir. Özellikle askerlerin yurttaşlık duygusunu yitirmeleri, onların vatan sevgisinin azalması Romalıların çöküşünün nedenleri arasında değerlendirilmiştir. Bu görüşler İbn Haldun sisteminde asabiye'nin zayıflaması ve tutulan paralı askerlerin görevlerini sadece para karşılığı yapıyor olması, vatan ve yurttaşlık sevgisinin ikinci planda

4.1.2. Bolluk ve Kıtlığın İnsan Yapısı ve Ahlakı Üzerindeki Etkisi

İbn Haldun, tıpkı, iklim ve havanın insan yapısı ve ahlakı üzerinde etkili olduğu gibi, bolluk ve kıtlığın da insan yapı ve ahlakı üzerinde olumsuz etkisinin olduğunu söylemektedir. İbn Haldun'un bu düşünceleri de, temelde iklimle ilişkili olarak ele alınmıştır. O, genel anlamda ılıman iklimlerin iyi olduğunu söylerken, bu iklimlerin hepsinin aynı olmadığını, bunlarda ekilen ve elde edilen ürünlerin her bölgede aynı ölçüde yetişmediğini, bu anlamda ılıman bölgeler arasında da az ve çok verimli olan bölgelerin bulunduğunu belirtmektedir.²⁶⁸ Bu bölgeler arasında ürünleri iyi olan bölgelerin halkı rahat ve zenginlik içinde yaşarken, iklimden dolayı az ürünün yetiştiği bölgelerdeki halklar, kıtlık ve zorluk içerisinde yaşamaktadırlar. Az ve orta seviyede yiyecek bulan halkların veya göçebelerin vücut ve ahlakları, refah içinde yaşayan halk veya şehirli insanların vücut ve ahlaklarından iyidir. Bu anlamda göçebelerin ahlakları daha iyi, vücutları düzgün, canlı ve diridir. Zihinleri son derece keskin ve anlayışlı insanlardır. Çünkü alınan çok gıda vücutta işe yaramaz, vücutta fazlalıklar ve kötü atıklar meydana getirir. Bu şekilde kötü atıklardan vücut oransız bir şekilde genişler ve insanların şekli çirkinleşir.²⁶⁹ Vücuda alınan gıdalarla birlikte meydana çıkan kötü sıvılar beyne iletilir. Bunların beyne iletilmesiyle beyin ve zihin körleşir. İdraksizlik, kötülük, itidalden ayrılma halleri ortaya çıkar.²⁷⁰

İbn Haldun bu açıklamalarını genelde insan ve hayvan vücut yapıları arasındaki benzerlikten hareketle açıklamıştır. O, bu durumu çöl ve kıtlığın olduğu bölgelerde yaşayan hayvanlarla, bol otun ve verimliliğin yüksek olduğu yerlerde yaşayan hayvanlar arasındaki fiziksel özellikleri gözlemleyerek ele almaktadır. Şöyle ki, kıt ve çöl bölgelerde yaşayan hayvanlar İbn Haldun'a göre, verimli alanlarda yaşayan hayvanlardan yapı ve fizik olarak, daha düzgün ve canlılık özelliklerine sahiptir. Açlık bu hayvanların yapılarını güzelleştirirken, diğer hayvanların yapılarını

kalmasından kaynaklanan görüşleriyle paralellik göstermektedir. Aynı şekilde Montesquieu, devletin büyümesiyle şahsi servetler artmıştır. Artan bu servet lüks ve israf yaratmıştır. Yaşanan bu lüks ve israf ise önce devletin yozlaşmasına sonrada çökmesine neden olmuştur. Onun bu görüşü de aynı şekilde, İbn Haldun'un düşüncesiyle benzerlik göstermektedir. Çünkü İbn Haldun'a göre devlet kurulduktan sonra, onun doğası gereği lüks ve israfa meyilli olması, devletin zayıflayıp çökmesine neden olacaktır. "Montesquieu(2019). *Romalıların Yücelik ve Çöküşünün Nedenleri Üzerine Düşünceler*.(Çev. Berna Günen). 1. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s63-65-70"

Dolayısıyla Montesquieu'nun bu iki önemli eserinde ele almış olduğu, iklim ve havanın insan ahlakı üzerindeki etkisi ve devletin zayıflayıp çökmesi gibi düşünceleri İbn Haldun düşüncesinde mevcuttur.

²⁶⁸ M,SU, s269; M,AT1, s204; M,TD1, s195

²⁶⁹ M,SU, s269-270; M,AT1, s204-205; M,TD1, s195-196

²⁷⁰ M,SU, s270; M,AT1, s205; M,TD1, s196

tokluk bozmaktadır.²⁷¹ Buradan hareketle İbn Haldun, insanların bolluk ve kıtlık içerisinde yaşamalarının aynı sonuçları verdiğini söylemektedir. Verimli iklimlerin ekinleri, hayvanları, meyveleri, bol olan ülkelerin halkı genelde zihinleri ve fikirleri zayıf olan insanlardır. Oysa kıtlığın ve çölün olduğu bölgelerde yaşayan veya aşırı verimli topraklarda yaşamayan insanların, genelde zeki, bedenleri güzel, hafif ve öğrenme yetilerinin çok yüksek olduğunu²⁷² ifade etmektedir.

Çok yemenin veya bolluğun beden ve ahlak üzerindeki olumsuz etkisi, İbn Haldun'a göre kendisini din ve ibadet alanında da göstermektedir. Lüks ve bolluk içinde yaşayan insanlara göre, kıtlık ve az yiyerek yaşayan insanların daha fazla dindar ve ibadetlere daha fazla meyilli oldukları görülür. Bu çok yeme ve zevke olan düşkünlükten dolayı hadariler arasında ibadete düşkün olanlar daha azdır.²⁷³

İbn Haldun açlık ve tokluğun insan üzerindeki etkisi bakımından başka bir konuya da dikkat çekmektedir. Refah ve bolluk içinde yaşayan insanlar, herhangi bir kıtlık veya darlıkla baş başa kaldıklarında, kıtlık içerisinde yetişmiş olan insanlara kıyasla, bu kıtlık ve darlık durumuna dayanmaları çok zordur. İbn Haldun açısından bunun sebebi, refah ve bolluğa alışan insan bedeni birden bire kıtlıkla karşılaştığında ve beden buna hazır olmadığında, onun bu kıtlığa dayanması zor hatta imkansızdır. Oysa kıtlık içinde yetişen bir halk veya insan, böyle bir durumda çok fazla zorlanmayacak, bolluğa alışan insana kıyasla daha dayanıklı ve uzun ömürlü olacaktır.²⁷⁴

Bunun yanında İbn Haldun insanın, yeme içme konusunda ölçülü davranması gerektiğini, çok yemek yemenin zararlı olduğu gibi az yemek yemenin de itidalden uzaklaştığı için, insan sağlığına zararlı olacağını belirtmektedir. Aşırı derecede açlığa alışkın olan bir insan birdenbire çok yemek yerse bu onun için ölümcül sonuçlar doğurabilir. Aynı şekilde çok yemek yemeye alışkın bir vücut, birdenbire çok fazla açlığa maruz kalırsa buda o insan açısından tehlikelidir ve ölümle sonuçlanabilir. Bundan dolayı insanın açlık veya tokluk gibi konularda, belli bir ölçü tutturması ve onu gözetmesi gerekmektedir.²⁷⁵

²⁷¹ M,SU, s271; M,AT1, s205; M,TD1, s196

²⁷² M,SU, s271; M,AT1, s205-206; M,TD1, s196-197

²⁷³ M,SU, s271-272; M,AT1, s206; M,TD1, s196-197

²⁷⁴ M,SU, s272; M,AT1, s206-207; M,TD1, s197-198

²⁷⁵ M,SU, s273; M,AT1, s207-208; M,TD1, s198-199

İbn Haldun çok yemek yemenin insan vücudu üzerinde olumsuz etkisinden bahsederken, görüleceği üzere bunu daha çok sağlık ve ahlak açısından ele almaktadır. Çok yemenin insan yapısı ve ahlakı üzerinde doğrudan bir etkisinin olduğunu söyleyen İbn Haldun, çok yemek yeme insan sağlığını bozduğuna işaret etmektedir. Ayrıca bu çok yemek yeme alışkanlığının ise genelde şehirli halka has bir özellik olduğunu, bundan dolayı şehirli halkı için tababet sanatının gerekli olduğunu belirtmiştir.²⁷⁶ Bu anlamda göçebelerin yiyecek türleri asgari ve az çeşitli olduğundan dolayı, onlarda çok fazla hastalanma meydana gelmez. Oysa şehirli halkının tüketimi asgari ihtiyacın üzerinde olduğundan ve yemekleri çeşit çeşit olduğundan, şehirli halkının hastalanması daha fazladır ve bu anlamda tababet sanatı şehirde gelişmiştir. Bu sanatın şehirde gelişmesinin İbn Haldun açısından, bedevi ve hadari toplum yapısındaki insan anlayışını kıyaslayarak, insanların hareket halinde olması, yerleşim yerlerinin pis koku veya havası gibi nedenlerle de gerekli görmektedir.²⁷⁷

Dolayısıyla tüm bunlardan hareketle İbn Haldun, uygar yaşam biçiminin, iklimin, havanın, yeme içmenin, yaşanılan coğrafyanın vs. gibi olguların insan yapısı ve ahlakı üzerinde olumsuz bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Bizim buradaki temel amacımız İbn Haldun ve Rousseau'nun görüşlerini karşılaştırmak olduğundan ikisi açısından ilişkilendirilebilecek konuları ele aldık. Bu konular görüleceği üzere Rousseau'da da işlenmektedir. Ancak Rousseau, İbn Haldun'un aksine bilim ve sanatların da insan ahlakı üzerinde olumsuz etkisinin olduğunu söylemektedir. İbn Haldun'un temelde böyle bir iddiası olmadığı için onun, sanat hakkındaki düşüncelerini burada ayrıca bir başlık altında ele almayacak, Rousseau'yla karşılaştırma bölümünde kıyaslamalı olarak açıklayacağız.

²⁷⁶ M,SU, s740; M,AT2, s869

²⁷⁷ M,SU, s741-742; M,AT2, s872-873

İbn Haldun'un iklimin, havanın ve yeme içmenin insan ahlakı üzerindeki olumsuz etkileri, insan sağlığını bozması gibi düşünceler, ilk kez İbn Haldun tarafından ortaya atılmış olan görüşler değillerdi. Özellikle tıp tarihiye baktığımız zaman, bu görüşlerin Eski Mısırlılarda olduklarını görmekteyiz. Onlarda yeme içmenin, özellikle ham şeyler yemenin; aynı şekilde havanın insan sağlığı üzerinde önemli hastalıklara neden oldukları yaygın olarak bilinmekte; buna ilişkin tedavi ve yöntem geliştirdikleri dile getirilmektedir. Bu anlamda doğal etkenlerin insan ahlak ve sağlığı üzerinde etkisinin olduğu bilinmekteydi. "Erdemir, A. D.(2014). *Tıp Tarihi*. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri, s28"

Ancak şunun hakkını teslim etmek gerekir ki, İbn Haldun'un yeme, içme gibi beslenme düzeni; hastalık, sağlık, zeka ve beden üzerindeki görüşleri temelde, Galen'in üç parçalı ruh görüşüne dayanmaktadır. Ve bu düşünce özünde Platon'dan alınmıştır. Bundan dolayı İbn Haldun'un bu görüşleri öncesinde gerek tıp tarihi açısından gerekse filozoflarca bilinmekteydi. Açıklamalar için bkz. "Dale, S. F.(2018), a.g.e.,s190"

4.2. Rousseau'da Uygarlaşma-Ahlak İlişkisi

Rousseau'nun uygarlık eleştirisi hemen hemen bütün kitaplarında kendisini göstermektedir. Özellikle İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Bilim ve Sanatlar Üzerine Söylev'inde bunu bariz bir şekilde görmekteyiz. Üstelik "Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev" in ana temasına baktığımızda, medeniyetin insanlığın yıkımını getirdiği ve bilim ve sanatların mükemmelleşmesinin her daim ahlakın yozlaşmasına neden olduğu ve olacağı kanaatini²⁷⁸ taşıdığını görmekteyiz. Dolayısıyla, onun bu eserlerine baktığımızda, çok rahatlıkla söyleyebileceğimiz ilk şey, bir toplum eleştirisinin²⁷⁹ yapılmış olmasıdır. Rousseau açısından bu eleştirinin, haklı birtakım gerekçeleri vardır. Ona göre, eşitsizlik, özel mülkiyet, özgürlüğün kaybı, haksızlık, tembellik, yalan gibi insana ait bütün olumsuz özellikler, toplumla yani uygarlaşmayla ortaya çıkmıştır. Uygarlaşmayla ortaya çıkan bu özellikler insan doğasında olan, insanın insan olmasını sağlayan en temel duyguların da kaybolduğunun bir işaretiydi. Toplumun temelini oluşturan vicdan ya da merhamet²⁸⁰ diye ifade edebileceğimiz bu duyguların, en azından Rousseau açısından zayıflamış olması, onun uygarlığa yönelik sert eleştirilerinin de temelini oluşturmaktadır.

Özellikle bilim ve sanatlara ilişkin eleştiri ve açıklamaları son derece çarpıcıdır. Çünkü onun yaşadığı dönemde bilim ve sanatlar, geçmişe kıyasla insanlara daha çok mutluluk ve yarar sağladığı yaygın bir görüştü.²⁸¹ Oysa Rousseau, bu bilim ve sanatların insanın yararına ve mutluluğuna değil, zararına ve mutsuzluğuna kaynaklık ettiğini iddia ederek, bilim ve sanatları eleştirmekteydi. Ona göre bu ilerleme ve gelişme iyi yönde olmamıştır. Aksine, toplumlar ilerledikçe bozulmuş ve kötüleşmiştir. Bu anlamda bütün kötülüklerin kaynağını uygarlık oluşturmuş, bu uygarlığın doğuşu, insan istek, arzu ve gereksinimlerini artırmış böylece insanın nefret, hırs, rekabet, öfke gibi kötü ve olumsuz duygularını doğurmuştur.²⁸² Rousseau'nun saymış olduğu bu özellikleri genelde lüks²⁸³ kavramı altında değerlendirebiliriz. Bu kavram, onun uygarlık eleştirisinin, özünde çıkış noktasını

²⁷⁸ Wokler, R.(2020). *Rousseau*.(Çev. Emrah Günok). Ankara: Dost Yayınevi, s.42

²⁷⁹ Acar-Savran, G.(2003). *Sivil Toplum ve Ötesi*.(İkinci Baskı). İstanbul: BELGE YAYINLARI, s56

²⁸⁰ Bravo, H.(2020). *Vicdanın Sessizliği*.(1.Baskı). Ankara: Fol Yayınları, s28

²⁸¹ Mosca, G.(1968). *Siyasi Doktrinler Tarihi*.(Çev. S. Tiryakioğlu). İstanbul: VARLIK YAYINEVİ, s183-184

²⁸² Kızılcıkelik, S.(2013). *Frankfurt Okulu*.(3. Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık, s331

²⁸³ Dent, N.J.H. a.g.e., s236-237. Rousseau'nun lüks kavramına karşı duyduğu nedenleri genel olarak ele almaktadır. Detaylı okuma ve açıklamalar için, -adı geçen eserde- lüks maddesine bkz.

oluşturmaktadır. Çünkü uygarlık yaşamı ile doğa durumundaki yaşam arasındaki farkı bu kavram çerçevesinde ele alarak incelemektedir. Bu anlamda lüks, uygarlığın en temel simgesini oluşturmaktadır. Doğa durumundan toplum durumuna geçişin ve doğa durumunda eşit ve özgür olan insanın, bu özelliklerini kaybetmesi toplumsallaşmayla ve özel mülkiyetle açıklamaktadır. Fakat bu süreç daha önceki bölümlerde ele alındığından burada tekrar yer verilmeyecek sadece bilim ve sanatların ahlak üzerindeki etkisi gösterilmeye çalışılacaktır.

Ona göre sanat modernliğin temel göstergelerinden biri²⁸⁴ hatta en önemlisidir. Onun sanat eleştirisi ilk eseri olan *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*'de başlamaktadır. Öyle ki eserin başında Rousseau, "Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine mi bozulmasına mı yardım etmiştir?"²⁸⁵ sorusuna cevap aramakla başlar. O, her şeyden önce insanın gelişen bir varlık olduğunu kabul eder. Bu anlamda bilim ve sanatların gelişmesi son derece doğaldır. Onun burada eleştirisi daha çok bilim ve sanatların sonuçlarıyla ilgili bir durumdur. Ona göre, bilim öyle bir bilim halini almıştır ki gerçek bilimle alakası yoktur.²⁸⁶ İnsanların bu sahte bilimden, acayiplikten kurtulması için bir devrim yapması gerekiyordu ve bu devrim kendisini edebiyat alanında göstermiştir. Edebiyatı bilimler izledi, bilimlerden sonra yazma ve düşünme sanatı gibi²⁸⁷ sanatlar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla burada Rousseau, çok

²⁸⁴ Kızılcıkelik, S.(2005). *Batı Barbarlığı I: Rousseau, Marx ve Nietzsche Üzerine*. Ankara: Anı Yayıncılık, s30

²⁸⁵ Rousseau, J.J.(2018), a.g.e.,s5

²⁸⁶ Rousseau, J.J.(2018), a.g.e.,s7.

Burada üzerinde durmamız hatta açıklamamız gereken önemli bir soru yer almaktadır: Rousseau'nun eleştirilerinin odağını bilim ve sanatların kendisine mi yapmakta; yoksa bilim ve sanatların sonuçlarına mı? O, her ne kadar bilim ve sanatları eleştiriyor gibi gözükse de, özünde eleştirisi bunların sonuçlarına yöneliktir. Belki de, Montesquieu'nun ünlü *İran Mektupları*'nda dediği gibidir. Sanat her ne kadar bazı halkları zayıflatsa da veya çökmesine neden olsa da, bu; bizzat sanatın kendisinden kaynaklanmaz. Onun nasıl kullanıldığıyla alakalı bir durumdur. Bkz. "Montesquieu.(2017). *İran Mektupları*.(Çev. Berna Günen). 2. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s173-176." Aslında Rousseau'nun eleştirisinin temeli Montesquieu'yla aynı noktada buluşmaktadır. Çünkü o, gerek krallıkların, gerek imparatorlukların veya hükümetlerin, kendi rejim ve çıkarları uğruna bilim ve sanatları kullandıklarını biliyor ve bundan duyduğu rahatsızlığı dile getiriyordu. Bkz. "Berman, M.(1999). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*.(Çev. Ü. Altuğ, Bülent P.). 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, s240" bu anlamda onun genelde uygarlığın, özelde ise modern şehrin, bilim ve sanatlar ile ilişkilendirilerek, nasıl ortaya konulduğunu, dolayısıyla bilimler ve sanatın ahlaki alandaki bozulmasının nedeni bilim-erdem ve iktidar ilişkilerinin birbirinden kopmasında aramalıyız. Bkz. "Erdem, H. "Rousseau", *Özne*. 17-Güz.(2012). s15-28." Dolayısıyla onun kendi ülkesine yönelik eleştirilerin de temelinde aynı gerekçeler yer almaktadır. O, sanatın veya tiyatronun yasaklanmasının gerekliliğini bu sebeplerden dolayı, yani kullanım alanları ve sonuçları itibarıyla eleştirmektedir. Bkz. "Sennet, R.(2019). *Kamusal İnsanın Çöküşü*.(Çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz). 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s160."

²⁸⁷ Rousseau, J.J.(2018), a.g.e.,s7

detaylı olarak açıklamasa da bilim ve sanatın gelişiminin insanlığın ilerleyişinin zorunlu sonucu olarak ortaya çıktığına işaret etmektedir.

Onun bilim, sanat ve edebiyata yöneltilecek eleştirisi özünde, özgürlükle ilişkili olarak ele alınmıştır. Ona göre bu bilim, sanat ve edebiyat dışardan veya şekil olarak iyi gözüküyor olsa da insanın özgürlüğüne vurulmuş olan engellerin apaçık görünmesi önünde birer engel oluşturmaktadır. Bunlar, insanı yanıltarak özgür yaşamak için doğmuş olan insanın özgürlük duygusunu bitirir.²⁸⁸ Bilim, sanat ve edebiyat insana, özünde onu köleleştiren, özgürlüğünü elinden alan, onu insanlığından insan olmasından uzaklaştıran nedenleri insana sevdirep, iyi gösterir. Bu anlamda bilim ve sanatların özü itibarıyla kötü olmasa da işlev ve sonuç bakımından olumsuz bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Rousseau sadece bilim ve sanatları gerçeğin üzerini örtmesini değil, aynı zamanda çağının insanların da ikiyüzlü, oldukları gibi görünmemesini, dürüst davranmamasını eleştirmektedir. İnsanlar hep nezaket ya da kibar olarak görünmek gibi bir derdimiz var. Sürekli başkalarının koyduğu kurallara uymak zorundayız. Kimsenin olduğu gibi görünmeye veya kendi ruhuna uyma gibi bir derdi yok.²⁸⁹ Oysa insan neyse o olan, içinden geldiği gibi yaşayan; özgür, mutlu, kendi kurallarını kendisinin koyabileceği bir varlıktır.

Dolayısıyla Rousseau açısından uygarlık ve ahlak ilişkisi tıpkı İbn Haldun'da olduğu gibi, ahlaksızlığın ve çöküşün nedeni kent yaşamı²⁹⁰ veya uygarlığın bizzat kendisi olarak görülmektedir. Uygarlığın ilerlemesi, insanın ahlaki anlamda

²⁸⁸ Rousseau, J.J.(2018), a.g.e.,s8

²⁸⁹ Rousseau, J.J.(2018), a.g.e.,s9

Rousseau burada geleneklere, kurallara uymayı eleştirmesi özgürlükle ilgili bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan başkasının koyduğu kurallara değil, kendisinin koyduğu kurallara uymalıdır. İnsanın koyduğu kurallara uyması onu hem özgür hem de ahlaklı yapmaktadır. Rousseau'nun bu düşüncelerini daha iyi anlamak için Fromm'a başvurmak zorundayız.

Fromm, otoriter ahlak ve insancı ahlak arasında bir ayrım yapmaktadır. Otoriter ahlak koyulmuş olan kural ya da normlara bireyi uymak zorunda bıraktığı ahlak anlayışıdır. Burada ahlak denen olgu, bireyin üzerinde yer alan, kural ya da normlara uyma anlamına gelmektedir. Karar veren daima otoriter güçtür. Bireyin ona uyması özgür iradesiyle değil, korkuyla gerçekleşmektedir. Onun kararları hiçbir zaman tartışma konusu olamaz. İyi ya da kötünün belirleyicisi daima otoriter güçtür. Oysa insancı ahlak bunun tam karşısında yer almaktadır. Merkezde otoriter güç değil bireyin kendisi vardır. İnsanın otoriter ahlakta olduğu gibi başkasının koyduğu kurallara uyması değil, kendi koyduğu kurallara uyması; baskı, zorlama, insanın özgür olduğu bir ahlak anlayışıdır. “ Fromm, E.(2019). *Kendini Savunan İnsan*.(Çev. N. Arat). İstanbul: Say Yayınları, s39-44.”

Bu açıdan bakıldığında Rousseau'nun yaşadığı dönem daha çok otoriter ahlak anlayışına sahip bir ahlak anlayışına karşılık gelmektedir. Bu ise, özünde insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla Rousseau'nun tüm eleştirisi özgürlük zeminine dayanmaktadır.

²⁹⁰ Hançerlioğlu, O.(2019). *Düşünce Tarihi*. (24. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi, s188

zayıflamasına, insani değerlerinin azalmasına neden olmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Rousseau'nun uygarlığın göstergesi olan bilim ve sanatların bizzat kendisini değil, onların sonuçlarının insan ve toplum üzerindeki etkisini esas almış olmasıdır. Yoksa edebiyat ve sanatın bizzat kendisi kötü olarak değerlendirilmemiştir. Zira o, “kitapların kötüye kullanımı bilimi öldürür”²⁹¹ derken de bunu ifade etmeye çalışmaktadır. Bu anlamda onun uygarlığa karşı doğayı savunmasının²⁹² nedeni de budur. Bu durumda Rousseau, gerçek anlamda bunları söyleyerek üstü kapalı bir şekilde doğa durumuna mı dönmek istemektedir? Elbette hayır. Bunu Cassirer, Kant'tan şöyle aktarmaktadır:

“Rousseau'nun doğa durumunun dışına çıkmayı göze almış insan soyu hakkında yaptığı, hastalık hastası tarzındaki betimlemeyi, yeniden bu duruma, ormanlara geri dönmesini tavsiye etmesini, onun gerçek görüşü olarak kabul edemeyiz. Onun yazıları aslında insanın yeniden doğa durumuna dönmesini değil, şimdi bulunduğu durumdan oraya geri bakmasını ister”²⁹³

Dolayısıyla Rousseau'nun gerçek hedefinin uygarlık eleştirisi olduğu, bunu eleştirirken de kıyaslama konusu olarak doğa durumunu örnek gösterdiğini görmekteyiz. Bu anlamda o da, İbn Haldun gibi bilim ve sanatların zorunlu olarak gelişip ilerlemeye ortaya çıktığının ve çıkacağına farkındadır. İbn Haldun'un böyle bir eleştiri yapmamasının nedeni olarak yaşadıkları dönem göz önüne alındığında daha iyi anlaşılabilir.

4.2.1 İklim ve Havanın İnsan Davranışı Üzerindeki Etkisi

İbn Haldun gibi Rousseau da iklim ve havanın insan davranışları üzerinde etkili olduğunu belirtmektedir. Nasıl ki İbn Haldun insanı tanımlarken iyi özelliklere sahip insanın ılıman iklim kuşağında(3-4-5 iklim bölgeleri) yer aldığını söylüyor idiyse, Rousseau da aynı yaklaşımı benimsemektedir. Ona göre insanlar olabilecekleri en iyi şeyi ılıman iklim kuşağında olurlar. Bunun nedeni ise insan beyin yapısının uçlardan ziyade ılıman iklim bölgelerinde daha iyi geliştiğini ve bu anlamda bilim ve sanatlarında buralarda ortaya çıktığını ifade etmektedir.²⁹⁴ Aynı şekilde Rousseau, iklimin, havanın, toprağın, suyun, denizin ve denizlerden elde edilen yiyeceklerin;

²⁹¹ Rousseau, J.J.(2016). *İçimizde Gezinen Sessizlik –Aforizmalar-*.(Çev. Rabia Elif Özcan). 1. Basım. İstanbul: Zeplin Kitap, s43

²⁹² Rousseau, J.J.(2008). *Anayasa Projeleri*.(Çev. İsmail Yerguz). 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, s7

²⁹³ Cassirer, E.(2017). *Rousseau, Kant, Goethe*.(Çev. Mustafa Tüzel). 2. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s11

²⁹⁴ Rousseau, J.J.(2019), *Emile*, s28-29

insan huy ve karakteri üzerinde son derece etkili olduğunu, onun eylemlerini belirlediğini ifade etmektedir.²⁹⁵

Rousseau, insan aklının gelişmişliği bakımından ılıman iklimlerde yaşayan insanların daha gelişmiş olduğunu söylese de, o da tıpkı İbn Haldun gibi çok sıcak ve çok soğuk iklimlerde yaşayan insanların yapılarında farklılık gözükmemektedir. Soğuk ülkelerde yaşayan insanların daha dayanıklı²⁹⁶ yapılı, mücadeleci ve güçlü olduğunu; bunun yanında sok sıcak iklimlerde yaşayan insanların ise daha tembel ve uyuşuk olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda Kuzey halkları ile Güney halkları kıyaslandığında aşırı soğuğa aşırı sıcaktan daha çok dayanan insanların, diğerlerine göre daha güçlü ve kuvvetli olduğu bilinmektedir.²⁹⁷

Temelde İbn Haldun'un iklim ve coğrafyanın insan davranışları üzerinde etkili olduğu düşüncesi ve bu düşüncenin gerek Montesquieu gerekse Rousseau tarafından kullanılmış olması, düşüncelerinin önemine işaret etmektedir.²⁹⁸

4.3. Karşılaştırma

- Ele aldığımız konulardan ve açıklamalardan hareketle, rahatlıkla anlaşılabileceği üzere, gerek İbn Haldun gerekse Rousseau, bilim ve sanatları, uygarlığın bir göstergesi veya simgesi olarak ele almaktadır. Her iki düşünür için de ne doğa durumunda ne de bedevi umranda, uygarlığın göstergesi olan bilim ve sanatlar yer almaz. Bu anlamda her iki düşünür açısından bilim ve sanatların ortaya çıkması zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Bu anlamda İbn Haldun bilim ve sanatları kötü veya olumsuz olarak değerlendirmese de Rousseau, bilim ve sanatların yol açtığı olumsuz sonuçlara şiddetle saldırmaktadır. Fakat unutulmaması gereken nokta; Rousseau'nun eleştirisinin bilim ve sanatların kendisinden ziyade sonuçlarına yönelik olmasıdır.

²⁹⁵ Rousseau, J.J.(2008). *Siyasal Fragmanlar, Ekonomi Politik Üzerine Söylev*.(Çev. İsmail Yerguz). 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, s86

²⁹⁶ Rousseau, J.J.(2008), a.g.e.,s89

²⁹⁷ Rousseau, J.J.82019), *Emile*, s149-150.

Aslında Rousseau'nun ifade etmiş olduğu, iklim ve coğrafyanın insan üzerindeki etkisi, doğal olarak toplum üzerinde de etkili olmaktadır. Nasıl bir toplum olacağı, bu toplumun yönetim biçiminin ne olacağını belirlemede iklim ve coğrafyanın da etkisi olduğunu ifade etmektedir. Bkz.” Russell, B.(2017), *Batı Felsefesi Tarihi*, Cilt.3, (Çev. Ahmet Fethi). 2. Baskı. İstanbul: Alfa Yayınları, s368-369” Bu anlamda İbn Haldun ile de benzerlik göstermektedir.

²⁹⁸ Demircioğlu, A.(2018). *İbn Haldun'da İnsan ve Medeniyet*. (1. Baskı). Ankara: Gece Kitaplığı, s147

- Baktığımızda bilim ve sanatların gelişmesi noktasında her iki düşünüründe coğrafyayı temele aldıklarını görmekteyiz. Bu anlamda toplumsal değişme ve gelişmede coğrafi faktörler önemli bir rol oynamaktadır.²⁹⁹ Hem İbn Haldun hem de Rousseau, bilim ve sanatların daha mutedil, ılıman iklim diyebileceğimiz iklim bölgelerinde geliştiğini ifade etmektedirler. Bedevi umran ve doğa durumunda bilim ve sanatlara rastlanmadığı gibi, çok soğuk ve çok sıcak iklim bölgelerinde de bilim ve sanatlara rastlanmaz.
- Her iki düşünür açısından da bilim ve sanatların ilerlemesi doğal karşılanmıştır. Tek başına insanın yaşaması mümkün olmadığı gibi insanın da belirli bir topluluk ya da toplum içinde yaşaması zorunludur. Bu toplum içinde yaşama veya birlikte hareket etme aynı zamanda insanlar arasında işbölümünü de ortaya çıkartacaktır. Ortaya çıkan bu iş bölümü ise ürün fazlasına neden olacak ve bu da boş zaman(leisure) yaratacaktır. Bu boş zaman, gerek İbn Haldun gerekse Rousseau açısından, bilim ve sanatın ortaya çıkmasının ve gelişmesinin nedeni olmaktadır. O halde, her iki düşünür içinde bilim ve sanatların gelişiyor olması ve gittikçe de gelişecek olmasında şaşırarak hiçbir neden yoktur. Her iki düşünürde bu durumu olağan ve doğal karşılamaktadırlar. Doğal karşılanma nedenini ise onların iki toplum yapısını incelediğimizde daha iyi anlamaktayız. Fakat arada ufak bir fark vardır: Baktığımızda İbn Haldun için bedevi ve hadari umran birbirinin zıttı olarak değil tamamlayıcısı olarak ele alırken; Rousseau ise bu toplum yapılarını, daha çok birbirinin zıttı imiş gibi ele almaktadır. Onun doğa durumu tasvirini dikkate aldığımızda bu tasvirin hayali olduğu varsayılırsa; doğa durumu ve uygarlığın zıtlıktan ziyade birbirlerinin tamamlayıcısı olarak ele aldığı da söylenebilir. Fakat burada şunu da ifade etmek gerekir ki, İbn Haldun'un sanatları ele alması ve değerlendirmesi emek³⁰⁰ ile ilişkilendirilmiştir. Bu anlamda Rousseau'nun eleştirdiği bilim ve sanatları eleştirmemesi, bu

²⁹⁹ Okumuş, E.(2015). *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*.(5. Baskı).İstanbul: İnsan Yayınları, s31. Burada dikkat etmemiz gereken ve adı geçen eserde de vurgulandığı üzere, İbn Haldun'un toplumsal değişim ve dönüşümlerde coğrafyayı tek etken olarak görmemiş olmasıdır. Onun tek etken olarak görenler genelde, İbn Haldun'un "coğrafya kaderdir" ifadesini kullananlardır. İbn Haldun, böyle bir tabir kullanmadığı gibi toplumu inceleme söz konusu olduğunda coğrafyayı etkenlerden birisi olarak ele almıştır.

³⁰⁰ Sağsöz, O.(2018). *İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Maişet Yolları*. (1. Baskı). İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, s118

sanatların emek ile olan ilişkisinden dolayıdır. Dolayısıyla Rousseau'nun bilim ve sanata yönelik eleştirisini de emek üzerinden düşündüğümüzde, eleştirilerinin odağının bilim ve sanatların sonuçlarıyla ilişkili olması daha iyi anlaşılacaktır.

- Her iki düşünüre baktığımız zaman, insani özellikleri açısından uygarlığa yüklenen kötü anlam, temelde lüks kavramından hareketle yapılmıştır. İbn Haldun için bedevi toplumdaki insan, arzu ve ihtiyaçlarının dengede olduğu bir insandır ve bu insanın zorunlu ihtiyaçları dışında lüks diyebileceğimiz hiçbir ihtiyacı yoktur. Buna ihtiyacı da yoktur. Aynı şey Rousseau açısından da söz konusudur. Ona göre de doğa durumundaki insan, ihtiyaç ve arzuları dengede olan insan olarak betimlenmiştir. Dolayısıyla iki düşünüründe eleştiri açısından temel aldıkları nokta lüks kavramı olmuştur.
- Uygar insan eleştirisinde iki düşünür içinde, hadari veya uygar insan bedevi veya doğa durumundaki insana oranla daha mutsuzdur. Bunun sebebi bir önceki maddeyle ilişkili olarak açıklayacak olursak gereksinimlerle ilişkilidir. Bu anlamda insanı kötü yapan şey, onun gereksinimlerinin fazla olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında iki düşünürde sıkı bir modernizm eleştirisi yapmaktadır. Bu anlamda modernizm insanı, zorunlu gereksinimleri dışında her şeye bağlı, bağımlı hale getirmektedir. Hem Rousseau hem de İbn Haldun için eleştirinin ana nedeni aynıdır. Her iki düşünür içinde mutluluk ne çok fazla ne de çok az olan ihtiyaçla sağlanır. Mutluluk, ancak yeteri kadar gereksinimden elde edilebilmektedir.
- Görüleceği üzere insani özellikleri karşılaştırırken iki düşünürde, coğrafya yapısını dikkate almışlardır. Daha ılıman ve itidal üzere olan bölgelerde yaşayan insanlar, çok soğuk ve çok sıcak bölgelerde yaşayan insanlara kıyasla daha iyi ve sağlıklıdır. Söz gelimi çok soğuk bölgede yaşayan insan daha sağlam, güçlü ve dinç olurken; çok soğuk bölgede yaşayan insanlarda bu özellik pek gözükmemektedir. Bu insanlar belli özellikleriyle ön plana çıksalar da, gerek İbn Haldun gerekse Rousseau açısından bu durum pek sağlıklı değildir. Olması gereken ideal insan modeli, ılıman kuşakta yaşayan insan modelidir. Her iki düşünür açısından da burada bir çelişki varmış gibi görülebilir. Şöyle ki, ideal insan modeli olarak ılıman iklim insanı gösterilmekte, ancak bu insan modelinin bilim ve sanatı oluşturduğu da kabul

edilmektedir. O zaman bu durumu nasıl açıklamak gerekiyor? Böyle kaderci bir bakış açısı doğru mudur? Zor ya da çelişkili gibi görünen bu soruların cevabı; gerek Rousseau gerekse İbn Haldun açısından basitçe verilebilir. İnsan doğuştan ya da bulunduğu coğrafya itibarıyla iyi ya da kötü olamaz. Olmamalı da. Fakat burada çok daha temel bir sorun yer almaktadır: İnsanın nesneyle olan ilişkisi. Bu iki düşünür ele almış oldukları düşünceler itibarıyla, nesnenin bizzat kendisinin değil; o nesnenin insanla olan ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde iyi ya da kötü olarak değerlendirilmekte, ona göre bir anlam kazanmaktadır. Bu anlamda bilimi veya sanatı iyi anlamda kullanmak her ne kadar insanın elindeyse, kötü yönde kullanmak da insanın elindedir. Bu açıdan uygarlık eleştirisine bu şekilde bakmak gerekir. Böyle bakıldığında düşünürlerin daha doğru en azından çelişkili olmadıkları kolaylıkla anlaşılmış olup; eleştiri noktalarının insanın nesneyle olan ilişkisi, onun kullanımı ve insan üzerindeki etkisi yönündedir.

- İki düşünür açısından baktığımızda uygarlık eleştirisinin nedeni olarak eşitliği de sebep olarak gösterdiklerini görmekteyiz. İbn Haldun açısından baktığımızda, bedevi toplum yapısında insanlar eşittir. Fiziki anlamda olmasa da siyasi ve haklar bakımından bir eşitlik söz konusudur. Asabiye sahibi reis, elde ettiği ganimeti, herkesle eşit şekilde paylaşmakta, kabile içinde zengin ya da fakir diyebileceğimiz iki aşırı uç noktası bulunmamaktaydı. Ne zaman ki, bedevi toplumdan hadari topluma geçildi, o zaman bu eşitlik bozuldu. Asabiye sahibi kabile devlet halini aldı ve bu devlet yapısı içinde, reis ya da hükümdarın yakın çevresi zenginleşirken, halk fakirleşmeye başladı. (Nedenleri daha önce ifade edildi.) Rousseau'ya baktığımız zaman aynı durumu onda da gözlemliyoruz. Ona göre, doğa durumu tam bir eşitlik durumuydu. Fiziki anlamda eşitsizlik olsa da bu önemli değildi. Bu dönemde her hangi bir siyasal anlamda eşitsizlik yoktu. Ne zaman ki, doğa durumundan toplum durumuna geçildi, yani mülkiyet hakkı doğdu, o zaman eşitlik bozuldu. Artık toplumda kendine yetecek kadar mülkiyeti olan insanlar değil; zengin ya da fakir anlamında mülkiyet mevcuttu. Bu eşitsizlik durumu, her iki düşünür içinde haksız bir şekilde elde edilmişti ve haksız mülk elde edişi toplumda parçalanma ve çökmeye neden olmaktadır. Dolayısıyla gerek Rousseau açısından gerekse İbn Haldun açısından uygarlık eleştirisi kapitalist bakış ya da anlayışın bir

eleştirisi olmak durumundadır. Bu anlamda onların, bedevi umran yapısına bakarak hadari umran yapısını eleştirmesi veya doğa durumundaki insana bakarak uygar insan eleştirisi bu eşitliğin yerini eşitsizliği bırakmasından dolaydır.

- Bir diğer uygarlık eleştirisinde ortak noktaları, eşitlikten hareketle özgürlük temelinde ele alınmaktadır. Özgürlük filozofu olarak da adlandırılan Rousseau'nun uygarlığa yönelik sert eleştirilerini anlamak zor olmasa gerek. Rousseau doğal insanı tanımlarken onun en temel özelliğinin, özgürlük olduğunu neredeyse bütün eserlerinde dile getirmektedir. Buradaki özgürlüğü arzu ve ihtiyaçlarının dengede olması olarak tanımlamaktadır. İnsanın yaşamını devam ettirebileceği kadar şeye ihtiyacı vardır. Bu anlamda insan yaşamında *daha fazlası* olsun diyebileceğimiz bir şey bulunmamaktadır. Oysa uygar toplumlarda böyle bir şey söz konusu değildir. İnsan her anlamda bir şeye veya şeylere bağımlıdır. Bu bağımlılık onun özü olan özgürlüğünü elinden almış ve onu köle durumuna getirmiştir. İbn Haldun'a baktığımızda aynı yaklaşım tarzını onda da görmekteyiz. Bedevi toplumda insanın arzuları ve gereksinimlerinin dengede olması onu hem özgür hem de mutlu kıldığını söylemekteydi. Hadari toplumda ise bu durum kendisini bağımlılığa bırakmıştır. Bu bağımlılık; askere, güce, paraya, servete, şan ve şerefe vb. şekilde ifade edebileceğimiz bağımlılıklar. Uygarlıkta veya hadari toplum yapısında, bunlar her ne kadar özgürlüğü elde edebileceğimiz vasıtalar olarak görülse de bunlar köleliğin de işaretidir. Asıl özgürlük köle sahibi olmanız değil, köleye sahip olmamanız veya ona gereksinim duymamamızdır. Baktığımızda, her iki düşünür içinde, hadari veya uygar insan eleştirisi, günümüz insanının nesneye veya şeylere olan bağımlılığının da bir eleştirisidir. Bu anlamda Rousseau ve İbn Haldun'un aynı şeyleri söylemesinin de ötesinde, günümüz insanını anlama ve yorumlamada da son derece iki önemli figür olduğunu belirtmek gerekir. Böyle bir yaklaşımla ele alındıklarında günümüz insanını yorumlamada bizlere söyleyecekleri çok şey vardır. Sonuç olarak İbn Haldun ve Rousseau'nun uygarlık eleştirisi, özgürlükle ilişkili olarak da ele alınmıştır.
- Bir diğer uygarlık eleştiri noktasında ise, her iki düşünüründe eleştirilerinin ahlak zemininden hareketle yapıldığını görmekteyiz. Yer yer değindiğimiz

üzere, hem İbn Haldun hem de Rousseau farklı iki toplum yapısındaki insanı kıyaslarken, bütün ahlaki anlamda olumlu özellikleri doğa durumundaki ve bedevi toplum yapısındaki insana atfetmişlerdir. Bunun nedenine baktığımız zaman, önceki maddelerle ilişkili olarak, eşitlik ve özgürlük zemininden hareketle ifade ettiklerini görmekteyiz. Eşitlik ve özgürlüğü, insanın ihtiyaçlarıyla arzularının dengede olması olarak anlayan düşünürler; bu dengenin bozulmasına paralel olarak, eşitlik, özgürlük ve nihayet ahlakın da bozulduğunu ifade etmiştir. Hadari toplum veya uygar toplum demek, iki düşünür açısından da bolluk, israf, ve lüks anlamına geldiğinden; bu durumda insanın ahlaki bakımdan zayıflaması anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla her iki düşünür içinde uygarlık eleştirisinin nedenlerinden birisi de ahlak ve ahlakın bozulması yüzündendir.

Sonuç olarak ifade edecek olursak İbn Haldun ve Rousseau'nun uygarlık eleştirilerinin aynı nedenlerden kaynaklanarak ortaya konulduğunu görmekteyiz. Her iki düşünürde, coğrafyanın ve iklimin insan yapısı üzerindeki etkisinden hareketle insanı etik veya erdem temeli üzerinde ele almış incelemiş ve bu anlamda bedevi veya doğa durumundaki insanın, ideal insan olduğunu belirtmişlerdir. Bundan hareketle hadari toplum veya uygar toplumdaki insan ise, bu ideal insan tipine kıyasla ele alınarak incelenmiştir.

Bunun yanında bilim ve sanat anlayışlarında da benzer yaklaşımlar söz konusudur. Her iki düşünüründe bilim ve sanatları uygarlığın bir göstergesi olarak ele almaları ve bunlara gerek bedevi gerekse doğa durumunda rastlanılmadığını söylemişlerdir. Bunların insanın özelliklerinden hareketle(gelişme ve ilerleme) zorunlu ve doğal olarak ortaya çıktığını; eleştirilerinin ise bilim ve sanatın bizzat kendisine değil sonuçlarına yönelik olduğu, her iki düşünüründe paylaşmış oldukları ortak görüşlerdir.

Son olarak her iki düşünüründe uygarlığa yönelik ana eleştirilerinin; bilgi ve erdem ilişkisi temelinde; eşitlik, ahlak ve özgürlük zemininden hareketle ortaya konulduğu söylenebilir. Uygarlığın, insanın en temel özelliği olan erdem, eşitlik, özgürlük ve ahlak gibi temel özelliklerini bozduğunu; bunlarında temelinde yatan sebebin insanın nesne ile olan ilişkisinden kaynaklandığını söylemişlerdir.



5.SONUÇ

Ele almış olduğumuz İbn Haldun ve Rousseau karşılaştırmalarını temelde üç ana konu etrafında inceleme yapmış bulunmaktayız: İlk bölümde İbn Haldun ve Rousseau'nun sosyal hayat veya toplumsal yapı anlayışları, ikinci bölümde asabiye-genel irade karşılaştırması, üçüncü bölümde ise uygarlaşma-ahlak ilişkisi.

Sosyal hayat açısından baktığımızda İbn Haldun toplumu bedevi ve hadari toplum yapısı olarak ikiye ayırmış ve bunların ikisini, birbirinin zıttı olarak değil devamı olarak ele almış ve bunları umran ilmi altında incelemiştir. Bu anlamda onun umran ilmi bugünkü medeniyet diyebileceğimiz olguya karşılık gelmektedir. Gerek bedevi umran gerekse hadari umranın İbn Haldun açısından toplumsal hayatın betimlenmesidir. Her toplum yapısı veya durumunun kendine özgü birtakım özellikleri mevcuttur. Bu özellikler ekonomi, ahlak, yaşam biçimi, barınma gibi değişik alanlarda kendisini göstermektedir. İbn Haldun'un ortaya koymuş olduğu ilmi umran, ütöpik bir kavram değildir. O, bu kavramı kendi döneminde ve öncesinde bulunan devlet ve toplulukları inceleyerek elde etmiştir. Ulaşmış olduğu sonuçların günümüzde hala geçerliliğini koruyor olması, analizlerinin doğru ve evrensel nitelikte olduğunu da bizlere göstermektedir.

İbn Haldun nasıl bir devlet yapısı olması gerektiği üzerinde çok düşünmez. O, sadece olanı inceler ve bu incelemeler sonucunda genel varsayımlara ulaşmaya çalışır. Eksik tarafları olmakla birlikte, büyük ölçüde kendisinden sonra gelecek olan düşünce dünyasını uzun süre etkileyecektir. Özellikle tarih alanında Osmanlı dönemi aydınları üzerindeki etkisi bir hayli hissedilecektir.³⁰¹ Bu anlamda onun, umran ilmiyle birlikte tarihe ve coğrafyaya getirmiş olduğu yeni soluk son derece önemlidir. Önemli olmasının yanında, kendisinden önce Yunan, Roma ve Ortaçağ'da göremeyeceğimiz bir anlayışa sahiptir.³⁰² Bu yeni tarih anlayışı, 19. Yüzyıla kadar etkisini gösterecektir. Onun önemi sadece tarih alanında değil aynı zamanda sosyolojiden ekonomi; mimariden uluslararası ilişkiye kadar birçok alanda da etkisini göstermektedir. Tüm bu alanlarda etkili olması, onun incelemiş olduğu olgunun toplum olmasından

³⁰¹ İnalçık, H.(2020). *THE OTTOMAN EMPIRE; Sultan, Society and Economy*. (Third Edition).

İstanbul: Kronik Books, p17

³⁰² Köprülü, M.F.(2016). *Türk Edebiyatı Tarihi*.(2.Baskı). İstanbul: Alfa Yayınları, s134

kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu olguyu meydana getiren her şey onun inceleme alanına girmektedir.

Rousseau'nun sosyal hayat anlayışına baktığımızda, o da tıpkı İbn Haldun gibi toplumu iki ana guruba ayırarak incelemiştir: doğa durumu ve uygarlık. Doğa durumunun var olup olmadığı tartışma konusu olmakla birlikte, Rousseau açısından uygarlık durumunu tanımlamak amacıyla ortaya atılmıştır. Bu anlamda birbirlerinin karşıtı gibidirler. Bunu bir tarafa bıraktığımızda doğa durumunda, ilk insanın bir araya gelmeleri, aşamalı olarak toplumsallaşmaya geçilmesi ve bunun bir toplum sözleşmesiyle devlete bağlanması İbn Haldun'la benzerlik göstermektedir. Çünkü İbn Haldun'da bedevi toplumu aşamalı olarak nihai noktada bir hadari topluma dönüştüğünü belirtmektedir. Dolayısıyla iki düşünürde sosyal hayat açısından incelendiğinde, bu sosyal hayatın başlaması, oluşum aşamaları, gelişmesi ve çökmesine dair bütün bileşenler aynı zemin ve anlayış içerisinde ele alınmış ve incelenmiştir. Bu da bize, iki düşünürün sosyal hayat anlayışlarının yani toplumun evrimleşme sürecinin benzer olduğunu göstermektedir.

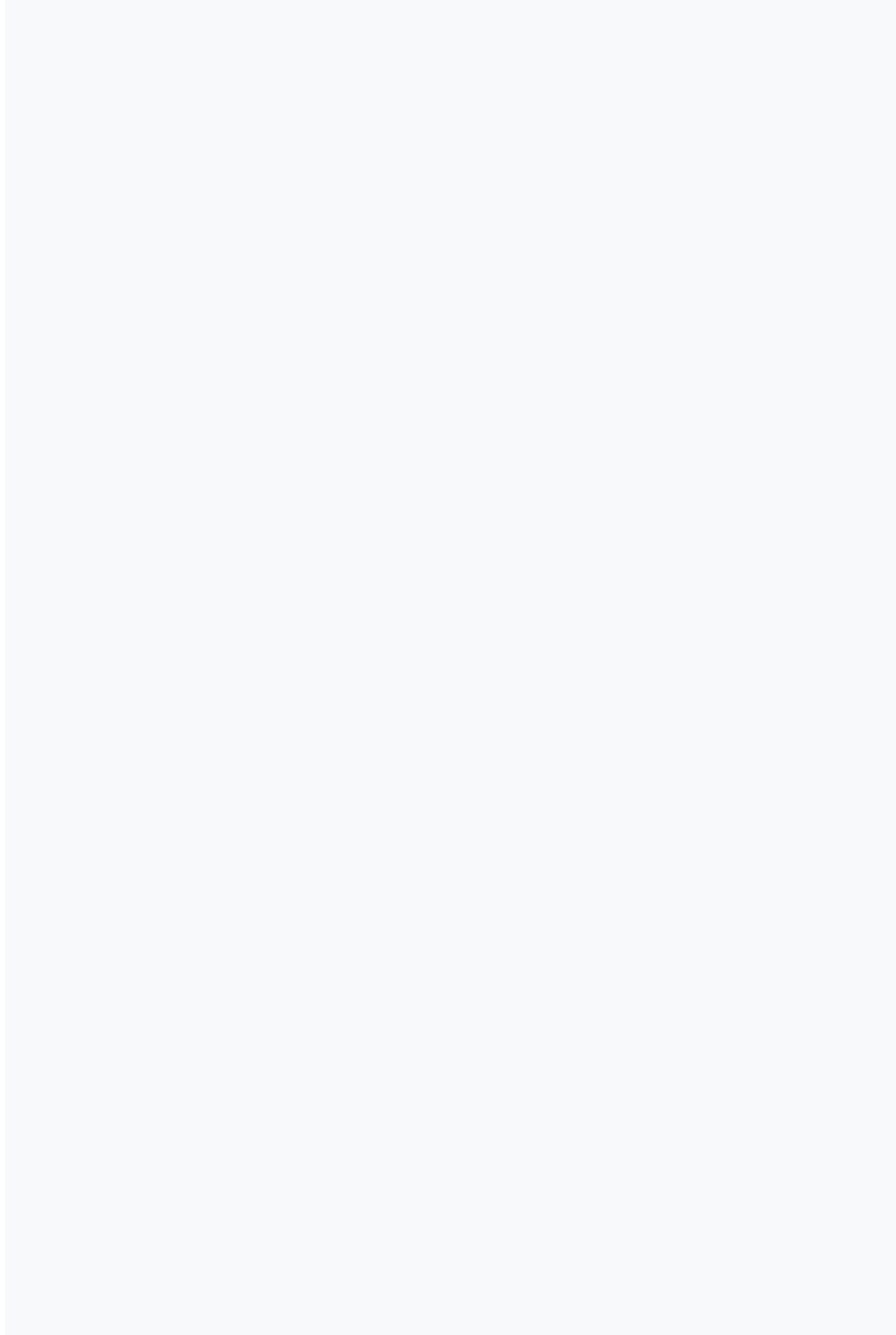
Asabiye ve genel irade açısından baktığımızda, bu kavramlar arasında ilişki kurulması zorlama görünse de, düşünürlerin genel sistemleri açısından ele alındığında, içerik ve oynadıkları rol bakımından benzerlik gösterdikleri rahatlıkla görülecektir. Şöyle ki, İbn Haldun'un asabiye kavramı, onun sisteminin en önemli parçasıdır. Toplumun en başından devletin kurulması, gelişmesi ve çökmesine kadar bütün olgular bu kavramla ilişkili olarak ele alınmaktadır. Böylesine geniş bir çerçevede kullanılan bu kavram, sadece siyasi bir kavram olmanın da ötesinde ahlaki, sosyal ve ekonomi gibi alanlarla da sıkı bir ilişki içerisindedir. Bu ilişki ise, bu kavramın İbn Haldun sistemindeki önemine işaret etmektedir. Bu anlamda asabiye kavramı devletin varlık sebebi, onun kaynağıdır. Aynı şekilde Rousseau'nun genel irade kavramı da benzer işlevi görmektedir. Sosyal hayat açısından baktığımızda bu kavram, devletin var olması, gelişmesi veya çökmesinde yer alan en önemli kavram olmaktadır. Bu kavramın da siyasi bir kavram olmaktan ziyade, ahlaki, ekonomik ve sosyal boyutlarının olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla tıpkı asabiye kavramı gibi, devletin var olabilmesinin en önemli sebebi, kaynağıdır.

Son olarak uygarlık ve ahlak ilişkisi bakımından ele alındığında, insanı tanımlama ve onu ele alış biçimleri olarak, genelde her iki düşünüründe kriter olarak

ilk dönem insanını, ideal insan tipi olarak örnek aldıklarını ve uygar insanı ona göre tanımladıklarını görmekteyiz. Özünde bu insanın nesneyle olan ilişkisi; bilim ve sanatların gelişmesi ve bunların sonuçlarının insan üzerindeki etkisi, iklim ve coğrafyanın ise bilim ve sanatların gelişmesinde ne derece etkili olduğu ve bunların birbirleriyle olan ilişkileri inceleme alanlarını oluşturmaktadır. Her iki düşünüründe, bu incelemeler sonucunda vardıkları sonuç, eleştirilerinin uygarlığın simgesi olan bilim ve sanatların kendilerine yönelik olmayıp, onların sonuçlarına yönelik bir eleştirisinin var olduğudur. Dolayısıyla insanın nesneyle olan ilişkisidir. Bu ilişki ise her iki düşünür açısından, eşitlik, özgürlük ve ahlak zemininden hareketle yapılmıştır.

Biz, bu çalışmamızda İbn Haldun ve Rousseau'nun belirlemiş olduğumuz noktalarda, ortaya koymuş oldukları görüşlerin benzerliklerine işaret etmeye çalıştık. Burada, Rousseau'nun belirttiğimiz tüm konuları İbn Haldun'dan aldığını veya onun eserini okuduğunu iddia etmiyoruz. Zaten böyle bir iddiayla da karşılaşmadık. Ancak ele almış ve incelemiş olduğumuz konular çerçevesinde değerlendirdiğimizde, doğrudan veya dolaylı bir şekilde, bağlantılarının olduğunu da görebilmekteyiz. Buradaki amacımız sadece aradaki benzerlikleri göstermeye çalışmaktır. Her hangi bir şekilde iki filozof arasında kıyaslama yapmak değildir. Şüphesiz İbn Haldun, kendi dönemi için olduğu kadar günümüz içinde çok önemlidir. Bugün İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinin, birçok farklı alanda inceleniyor olması ve bu alanlara kaynak sağlaması bunun en büyük delilidir. Bu açıdan bakıldığında günümüz dünyasını anlamak İbn Haldun'u anlamakla eşdeğerdir. Onu anlaya bildiğimiz ölçüde yaşadığımız toplumu, içinde bulunduğumuz ortamı daha iyi analiz edebiliriz. Aksi halde böyle bir analiz söz konusu değildir. Fakat bu, İbn Haldun'un söylediği her şeyin de doğru olduğu anlamına gelmez. Eksikleri ve kusurlarını bir tarafa bıraktığımızda bize söyleyecek birçok şeyin olduğu rahatlıkla görebiliriz. Bu anlamda İbn Haldun çok değerlidir. Aynı şey Rousseau açısından da söz konusudur. Onun eleştirilerini kendi dönemini göz önüne alarak incelediğimizde, ne ölçüde değerli ve anlamlı olduğunu, Fransız devrimine yaptığı katkı ve etkiden anlayabiliriz. Teknolojinin, bilim ve sanatın insan tarafından nasıl kötüye kullanılarak; insanın özü olan özgürlük, eşitlik ve ahlakı ortadan kaldırdığını eleştirmesi, söylediklerinin günümüzde ne kadar doğru ve değerli olduklarını göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında iki düşünüründe fikirlerinin son derece güncel ve evrensel olduğu söylenebilir. Cemil Meriç'in iki

ustam vardır: İbn Haldun ve Rousseau' derken söylemek istediği, onların görüşlerinin evrensel, son derece güncel ve benzerlik taşıdıklarını da bize göstermektedir.



KAYNAKÇA

Acar-Savran, G.(2003). *Sivil Toplum ve Ötesi*.(2. Baskı). İstanbul: BELGE

YAYINLARI

Ağaoğulları, M. A.(2010). *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*.(2. Baskı). Ankara: İmge kitabevi yayınları

Ağgöl, M.(2019). *İbn Haldun -Toplum, Devlet ve Medeniyet Tasarımı-*. (1.Baskı). Ankara: Dorlion Yayınları

Ahu, T.- Kurtul G.(Ed.).(2017). *Siyaset Felsefesi Tarihi -Platon'dan Zizek'e-*. 3. Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları

Aksoy, H.(1994). *Devlet ve Demokrasi*.(1. Basım). İstanbul: Yön Yayıncılık

Ali Efendi, K.(2010). *Devlet ve Aile Ahlakı*.(1. Basım). İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları

Althusser, L.(1987). *Politika ve Tarih*.(Çev. Alaeddin Şenel- Ömür Sezgin). 1. Baskı. Ankara: V Yayınları

Alver, K.(Ed.). *Kent Sosyolojisi*.(2017). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları

Andıç, F.- Andıç, Suphan- Koçak, M.(2014). *İbn Haldun Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler*.(3.Basım). Ankara: Hitabevi Yayınları

Apak, A.(2016). *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet*.(3. Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat Yayıncılık

Aristoteles(2016). *Ekonomi*.(Çev. Furkan Akderin). 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları

Aristoteles(2018). *Politika*.(Çev. Furkan Akderin). 4. Baskı. İstanbul: Say Yayınları

Arslan, A.(2017). *İbni Haldun*.(3. Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

Bağdatlı, Ö.(2018). *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*.(1. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları

Barthol, W.(2014). *İslam Medeniyet Tarihi*.(Çev. Mehmet Fuat Köprülü).1. Baskı. İstanbul: Alfa Yayıncılık

Bayrakdar, M.(1989). *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*.(2. Baskı). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Bell, C.(1998). *Uygarlık*.(Çev. V. Günyol, M. Urgan, M.C. Anday, H. Yavuz, H. Çakır). 3. Baskı. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları

Berman, M.(1999). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*.(Çev. Ü. Altuğ, Bülent P.). 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları

Boer, T. J. DE(1967). *The History of Philosophy in Islam*(çev. EDWARD R. JONES B. D). First Edition. New York: Dover Publications

Bravo, H.(2020). *Vicdanın Sessizliği*.(1.Baskı). Ankara: Fol Yayınları

Breisach, E.(2012) *Tarihyazımı*.(Çev. Hülya Kocaoluk). 2. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Bülbül, K.(2019). *Siyaset Bilimi: Kavramlar, Kurumlar, İdeolojiler*.(1.Baskı). Ankara: Liberte Yayınları

Cabiri, M. A. El-(2003). *Felsefi Mirasımız ve Biz*(Çev. A. Said Aykut).1. Baskı. İstanbul: Kitabevi Yayınları

Cabiri, M. A. El-(2018). *İbn Haldun Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*.(Çev. Muhammet Çelik).1.Baskı. İstanbul: Mana Yayınları

Canatan, K.(2017). *Mukaddime Sözlüğü*.(2. Baskı). Ankara: Eskiyei Yayınları

Cassirer, E.(2017). *Rousseau, Kant, Goethe*.(Çev. Mustafa Tüzel). 2. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Cevizci, A.(2008). *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*.(2. Baskı). Bursa: Asa Kitabevi

Cevizci, A.(2017). *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*.(1. Baskı). İstanbul: Say Yayınları

Childe, G.(1993). *Tarihte Neler Oldu?*(Çev. M. Tunçay- A. Şenel). 5. Baskı. İstanbul: Alan Yayıncılık

Cohen, M.(2020). *Platon'dan Mao'ya Siyaset Felsefesi*.(Çev. Hamdi Bravo). 1. Baskı. Ankara: Fol Yayınları

Collingwood, R.G.(2017). *Tarih Tasarımı*.(Çev. Kurtuluş Dinçer). 7. Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları

Comte, A.(2001). *Pozitif Felsefe Kursları*.(Çev. Erkan Ataçay). 1. Baskı. İstanbul: Sosyal Yayınları

Critchley, S.(2014). *Ölü Filozoflar Kitabı*.(Çev. Talip Kabadayı). 1. Baskı. Ankara: BilgeSu Yayınevi

Cündioğlu, D.(2018). *Bir Mabel İşçisi*.(6. Basım). İstanbul: Kapı Yayınları

Çlingir, L.(2009). *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*.(1. Baskı). Ankara: Araştırma Yayınları

Dale, S.F.(2018). *Marakeş'in Portakal Ağaçları- İbn Haldun ve İnsan Bilimi*.(Çev. Ayşecan Ay, Canan Coşkun). 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları

Damrosch, L.(2017). *Jean-Jacques Rousseau*.(Çev. Özge Özköprülü). 2.Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Demircioğlu, A.(2018). *İbn Haldun'da İnsan ve Medeniyet*.(1. Baskı). Ankara: Gece Kitaplığı

Dent, N.J.H. *Rousseau Sözlüğü*.(Çev. B. Gözkan, N. Ilgıcıoğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya). İstanbul: Sarmal Yayıncılık

Durkheim, E.(2019). *Rousseau ve Toplum Sözleşmesi*.(Çev. Özge Bilge Kara).1. Baskı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık

Engels, F.(2019). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*.(Çev. Mustafa Tüzel). 2.Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Erdem, H. ‘‘Rousseau’’, Özne. 17-Güz.(2012):15-29

Erdemir, A. D.(2014). *Tıp Tarihi*. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri

Ergun, D.(2015). *100 Soruda Sosyoloji Elkitabı*. (12. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları

Ergül, E.(2018). *Hukukçu ve Siyaset Bilimci Kimliğiyle İbn Haldun*.(3. Baskı). Ankara: Adalet Yayınevi

Falay, N.(1978). *İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri*. İstanbul: Güryay Matbaacılık

Fromherz, A.J.(2018). *İbn Haldun: Hayatı ve Dönemi*.(Çev. Yusuf Selman İnanc). 1.Baskı. İstanbul: Ketebe Yayınları

Fromm, E.(2019). *Kendini Savunan İnsan*.(Çev. N. Arat). İstanbul: Say Yayınları

Goff, J. Le(2017). *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart Mı?*(Çev. Ali Berktaş), 2. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Goody, J.(2019). *Tarih Hırsızlığı*.(Çev. Gül Çağalı Güven). 6. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Gökdağ, K.(2019). *İktidar Teleolojisi: İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*.(1. Basım). İstanbul: Klasik Yayınları

Göze, A. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. 9. Baskı. Beta Basım

Gültekin, V.(2001). *Rousseau*.(1.Baskı). İstanbul: Kastaş Yayınları

Gümüşçü, O.(Ed.).(2014). *Temelleri, Gelişimi ve Yapısıyla Tarihi Coğrafya*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi

Haldun, İ.(2017). *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*.(Çev. Vecdi Akyüz). 3. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları

Haldun, İ.(2017). *Mukaddime*.(Çeviri ve Önsöz. Turan Dursun). 8. Baskı. (2. Cilt). Ankara: Kaynak Yayınları

Haldun, İ.(2017). *Mukaddime*.(Çeviri ve Önsöz. Turan Dursun). 9. Baskı. (1. Cilt). Ankara: Kaynak Yayınları

Haldun, İ.(2017). *Mukaddime*.(Haz. Süleyman Uludağ). 15. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları

Haldun, İ.(2018). *Mukaddime*.(Haz. Arslan Tekin). 4.Baskı. (1. Cilt). İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları

Haldun, İ.(2018). *Mukaddime*.(Haz. Arslan Tekin). 4.Baskı. (2. Cilt). İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları

Hançerlioğlu, O.(2019). *Düşünce Tarihi*.(24. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi

Hart,H. M.(2019). *Dünyaya Yön Veren En Yetkin 100*.(Çev. Nurşan Üstüntaş). 1. Baskı. İstanbul: Güneykitap Yayınevi

Hassan, Ü.(1998). *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*.(2.Baskı). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları

Hassan, Ü.(2015). *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*.(5. Baskı). Ankara:Doğu Batı Yayınları

Hobbes, T.(2007). *Leviathan*.(Çev. Semih Lim). 6.Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

İrğat, M.(2017). *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun*.(1. Basım). İstanbul: Hiperyayın

İnalcık, H.(2018). *Halil İnalcık'ın Merceğinden Tarih Bilinci*.(3. Baskı). İstanbul: Profil Kitap Yayıncılık

İnalcık, H.(2020). *THE OTTOMAN EMPIRE; Sultan, Society and Economy*. Third Edition. İstanbul: Kronik Books

İplikçi, A.- Macit, H. M.(2017). *Tarif Felsefesi*.(1. Baskı). Ankara: Pegem Akademi Yayınları

İzmirli, İ. H.(1997). *İslamda Felsefe Akımları*.(Hazırlayan. N. Ahmet Özalp). 2.Baskı. İstanbul: Kitabevi Yayınları

İzmirli, İ. H.(2018). *İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*.(Haz. Melikşah Sezen). İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları

Kayapınar, A. “İbn Haldun’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, Recep Şentürk(2017). *İbn Haldun Güncel Okumalar*.(İçinde). 4. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık

Kızılçelik, S.(2005). *Batı Barbarlığı 1: Rousseau, Marx ve Nietzsche Üzerine*. Ankara: Anı Yayıncılık

Kızılçelik, S.(2011). *Sosyoloji Tarihi 1*.(2. Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık

Kongar, E.(2019). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*.(22. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi

Kozak, İ. E.(1999). *İnsan-Toplum-İktisat: İbn Haldun'dan Yola Çıkarak Çok Yönlü Bir Tahlil Denemesi*.(2. Basım). Adapazarı: Değişim Yayınları

Köprülü, M.F.(2016). *Türk Edebiyatı Tarihi*.(2.Baskı). İstanbul: Alfa Yayınları

Lacoste, Y.(2012). *İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu*.(Çev. Mehmet Sert). 1. Basım. İstanbul: İdeaAyrıntı Yayınevi

Machiavelli, N.(2004). *Prens*.(çev. Işitan Gündüz). 2. Baskı. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları

Manav, F.(ed.). *Eğitim Felsefesi*.(2018). 1.Baskı. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık

Maslow, A. H.(1970). *Motivation and Personality*. Harper&Row

Meriç, C.(2008). *Umrandan Uygarlığa*.(14. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları

Meriç, C.(2016). *Işık Doğudan Gelir*.(10. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları

Meriç, C.(2017). *Saint-Simon İlk Sosyolog İlk Sosyalist*(Yayına Hazırlayan: Mahmut Ali Meriç). 20. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları

- Meriç, C.(2018). *Mağaradakiler*.(29 Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları
- Montesquieu.(2017). *İran Mektupları*.(Çev. Berna Günen). 2. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Montesquieu.(2017). *Kanunların Ruhu Üzerine*.(Çev. Berna Günen). 1. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Montesquieu.(2019). *Romalıların Yücelik ve Çöküşünün Nedenleri Üzerine Düşünceler*.(Çev. Berna Günen). 1. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Morgan, L. H.(2015). *Eski Toplum*.(Çev. Ünsal Oskay). İstanbul: İnkılap Kitabevi
- Mosca, Gaetano.(1968). *Siyasi Doktrinler Tarihi*(Çev. S. Tiryakioğlu). İstanbul: VARLIK YAYINEVİ
- Okumuş, E.(2015). *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*.(5. Baskı).İstanbul: İnsan Yayınları
- Özlem, D.(2018). *Tarih Felsefesi*.(4. Baskı). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi
- Özgül, O.(1991). *Pozitivizm ya da Mantık Olarak Felsefe*.(1. Baskı). İstanbul: Us Yayınevi
- Proudhon, P.J.(2018). *Mülkiyet Nedir?*(Çev. Devrim Çetinkasap). 7. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Ricardo, D.(2018). *Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri*.(Çev. Barış Zeren). 4. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Rousseau, J.J.(2008). *Anayasa Projeleri*.(Çev. İsmail Yerguz). 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları
- Rousseau, J.J.(2008). *Siyasal Fragmanlar, Ekonomi Politik Üzerine Söylev*.(Çev. İsmail Yerguz). 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları
- Rousseau, J.J.(2011). *Yalnız Gezenin Düşleri*.(Çev. Nilüfer Velieçoğlu). 1. Basım. Ankara: Nilüfer Yayıncılık
- Rousseau, J.J.(2014). *Toplum Sözleşmesi*.(Çev. Banu Kaynak). Ankara: Nilüfer Yayıncılık
- Rousseau, J.J.(2015). *Ekonomi Politik*.(Çev. İsmet Birkan). (Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları). 2. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları

Rousseau, J.J.(2016). *İçimizde Gezinen Sessizlik –Aforizmalar-*.(Çev. Rabia Elif Özcan). 1. Basım. İstanbul: Zeplin Kitap

Rousseau, J.J.(2016). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*.(Çev. Rasih Nuri İleri). 14.Baskı. İstanbul: Say Yayınları

Rousseau, J.-J.(2016). *İtirafılar*.(Çev. Kenan Somer). 1. Baskı. İstanbul: Isık Yayınları

Rousseau, J.-J.(2018). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*.(Çev. S. Eyüboğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Rousseau, J.J.(2019). *Emile ya da Eğitim Üzerine*.(Çev. Yaşar Avunç). 12.Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Rousseau, J.J.(2019). *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişkisi İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*.(Çev. Ömer Albayrak). 8. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Rousseau, J.J.(2019). *Toplum Sözleşmesi*.(Çev. Işık Ergüden). İstanbul: Koridor Yayıncılık

Russell, B.(2017), *Batı Felsefesi Tarihi*, Cilt.3, (Çev. Ahmet Fethi). 2. Baskı. İstanbul: Alfa Yayınları

Sağsöz, O.(2018). *İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Maişet Yolları*.(1. Baskı.) İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları

Say, S.(2011). *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*.(1. Baskı). İstanbul: İlk Harf Yayınevi

Sennet, R.(2019). *Kamusal İnsanın Çöküşü*.(Çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz). 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Silier, Y.(2013). *Özgürlük Yanılsaması Rousseau ve Marx*.(4. Baskı). İstanbul: Yordam Kitap

Sorokin, P.A.(1997). *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*.(Çev. Mete Tunçay). 2. Baskı. İstanbul: Göçebe Yayınları

Şulul, K.(2015). *İbn Haldun'a Göre İslam Medeniyeti*.(3. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları

Şulul, K.(2015). *İslam Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usulü*.(3. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları

Thomson, D.(2000). *Siyasi Düşünce Tarihi*.(Çev. Ali Yaşar Aydağan ve Diğerleri). 3. Baskı. İstanbul: Şule Yayınları

Togan, A.Z. V.(2019). *Tarihte Usul*.(1. Basım). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Tokuroğlu, B.(Derleyen)(2013). *Sosyoloji Okumaları*.(1. Baskı). Ankara: Binyıl Yayınevi

Topakkaya, A.(2014). *Sistematiik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*.(1. Baskı). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık

Toptaş, M.(2002). *İbn-i Haldun'a Yön Veren Kur'an Ayetleri*. İstanbul: Cantaş Yayınları

Tunçay, M.(2002)(Derleyen). *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar, Yeniçağ*.(1. Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

Tümer, G.(1986). *Birüni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

Uludağ, S.(2015). *İbn Haldun: Hayatı-Eserleri-Fikirleri*.(2.Baskı).Ankara: Harf Yayınları

Urhan, V.(2020). *Siyaset Felsefesi; Kavramlar, Klasik ve Modern Dönem*.(1.Baskı). Ankara: Fol Yayınları

Ülken, H. Z.(2015). *İslam Felsefesi*.(6.Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları

Üzümcüoğlu, A.(2019). *İbn Haldun*.(1. Baskı). İstanbul: Parola Yayınları

Volpe, G. D.(1991). *Sosyalizm ve Özgürlük*.(Çev. Hasan Ataol). 1. Baskı. İstanbul: Belge Yayınları

Wokler, R.(2020). *Rousseau*.(Çev. Emrah Günok). Ankara: Dost Yayınevi

Yalvaç, F.(2008). *Rousseau ve Uluslararası İlişkiler*.(3. Baskı). Ankara: Phoenix Yayınevi

Zweig, S.(2018). *Kendi Hayatının Şiirini Yazarlar*.(Almanca Aslından Çev. Gülperi Sert). 14. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : BAYRAM, Doğan

Uyruğu :

Doğum tarihi ve yeri .

Medeni hali

Telefon

e-mail



Eğitim

Derece	Eğitim Birim	Mezuniyet tarihi
Yüksek Lisans	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	2021
Lisans	Gazi Üniversitesi, Felsefe	2017
Lise	Hürriyet Anadolu Lisesi	2010

Yabancı Dil

İngilizce



