



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sosyoloji Ana Bilim Dalı

**İBN HALDUN VE MACHIAVELLİ’NİN GÖRÜŞLERİ
ÇERÇEVESİNDE DEVLET VE YÖNETİM ANLAYIŞI
BAKIMINDAN DOĞU BATI FARKLILAŞMASI**

Yüksek Lisans Tezi

Nurettin DAYAN

Sivas
Kasım 2019

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sosyoloji Ana Bilim Dalı

**İBN HALDUN VE MACHİAVELLİ’NİN GÖRÜŞLERİ
ÇERÇEVESİNDE DEVLET VE YÖNETİM ANLAYIŞI
BAKIMINDAN DOĞU BATI FARKLILAŞMASI**

Yüksek Lisans Tezi

Nurettin DAYAN

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Metin EROL

Sivas
Kasım 2019

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Sosyoloji
Tezin Başlığı : “İbn-İ Haldun ve Machiavelli'nin Görüşleri Çerçevesinde Devlet ve Yönetim Anlayışı Bakımından Doğu-Batı Farklılaşması”
Savunma Tarihi : 18.10.2019
Danışmanı : Prof.Dr. Metin EROL

Unvanı - Adı Soyadı

İmza

Jüri Başkanı : Prof.Dr. Metin EROL

Üye : Prof.Dr. H. Bayram KAÇMAZOĞLU

Üye : Dr.Öğr.Üys. Güney NAİR

Oy Birliği

Oy Çokluğu

Nurettin DAYAN tarafından hazırlanan “İbn-İ Haldun ve Machiavelli'nin Görüşleri Çerçevesinde Devlet ve Yönetim Anlayışı Bakımından Doğu-Batı Farklılaşması” başlıklı tez, kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

07.11/2019
N. Dayan
Nurettin DAYAN

TEŞEKKÜR

“İbn Haldun ve Machiavelli'nin Görüşleri Çerçevesinde Devlet ve Yönetim Anlayışı Bakımından Doğu Batı Farklılaşması” isimli bu çalışma Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisans tezi olarak tarafımda hazırlanmıştır.

Yüksek lisans öğrenimim sırasında ve tez çalışmam boyunca her türlü desteği ve yardımı esirgemeyen, bu tez çalışmasının her aşamasında bana yol gösteren değerli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Metin EROL'a en içten dileklerle teşekkür ederim.

Yine gerek yüksek lisans öğrenimim gerekse tez çalışmam esnasında bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün tüm değerli hocalarına teşekkür ederim.

Ayrıca yüksek lisansa başlamam ve yüksek lisansı tamamlamam için bana her zaman cesaret veren, hayatımın her aşamasında yanı başımda duran, bana her konuda destek olan, hayattaki zorlukları aşmam için her türlü fedakarlığa katlanan sevgili eşim Özlem DAYAN'a teşekkür ederim.

Nurettin DAYAN

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
ÖZET	iii
ABSTRACT	v
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	17
İBN-İ HALDUN’UN VE MACHIAVELLİ’NİN DEVLET ANLAYIŞINI ETKİLEYEN DÜŞÜNÜRLER	17
1.1. Doğuda Siyasal Düşüncenin Gelişimine Katkı Veren Düşünürler ve Görüşleri.....	17
1.1.1. İbn Mukaffa (720/724-756)’nın Siyasal Düşünceleri.....	17
1.1.2. Farabi (870-950)	19
1.1.3. Maverdi (974-1058).....	22
1.1.4. İbn Rüşd (1126-1198).....	24
1.1.5. İbn Teymiyye (1261/1263-1327/1328).....	26
1.2. Batıda Siyasal Düşüncenin Gelişimine Katkıda Bulunmuş Fikir Adamları ve Görüşleri	28
1.2.1. Platon (M.Ö 427- M.Ö 347)’un Siyasal Düşünceleri	28
1.2.2. Aristoteles (Ö.384- M.Ö.322)’in Siyasal Düşünceleri	32
1.2.3. Cicero (M.Ö.106-44)’nun Siyasal Düşünceleri	34
1.2.4. Augustinus-Aziz Augustine (354-430)’in Siyasal Düşünceleri	37
1.2.5. Aquinumlu Thomas (1224/1225-1274)’ın Siyasal Düşünceleri.....	38
II. BÖLÜM	43
İBN-İ HALDUN VE MACHIAVELLİ’NİN DEVLET ANLAYIŞI	43
2.1. İbn-i Haldun’un Devlet Anlayışı.....	43
2.1.1. İbn Haldun’un Hayatı ve Yaşadığı Dönemde İslam Coğrafyasının Hali.....	43
2.1.2. İbn Haldun’un Devlet Kuramında Kullandığı Bazı Kavramlar.....	52
2.1.2.1. Asabiyet.....	52
2.1.2.2. Bedevilik-Hadarilik.....	57
2.1.2.3. Umran ve Umran İlmi.....	62

2.3. İbn Haldun'a Göre Devlet Kuramı	67
2.3.1. Toplumda Yaşama Mecburiyeti ve Devletin Gerekliliği.....	67
2.3.2. Devletsiz Toplum ve Riyaset.....	71
2.3.3. Mülk ya da Devlete Geçiş.....	76
2.3.4. Hilafet ya da İslam Devleti	87
2.4. İbn Haldun'un Devlet Kuramının Genel Özellikleri	99
2.5. Machiavelli'nin Devlet Kuramı.....	104
2.5.1. Machiavelli'nin Hayatı ve Yaşadığı Dönem	104
2.5.2. Machiavelli'nin Devlet Kuramında İki Ana Kavram: Virtu ve Fortuna.....	110
2.6. Machiavelli'ye Göre Devlet Kuramı	113
2.6.1. İnsan Doğası ve Devletin Kuruluşu-Devletin Kökeni	114
2.6.2. Devletin Şekilleri	117
2.6.2.1. Monarşi ya da Prenslük.....	119
2.6.2.2. Cumhuriyet ya da Karma Yönetim	128
2.7. Machiavelli'ye Göre Devletin İlkeleri.....	134
2.7.1. Laiklik	134
2.7.2. Ulus Devletin Habercisi.....	137
2.7.3. İyi Yasa İyi Ordu	139
2.7.4. Asıl Olan Devlettir ve Devletin Devamı İçin Her Yol Mubahtır Düşüncesi ve Ahlaki Davranmanın Zorunlu Olmaması	143
2.8. Machiavellizm Ya Da Devlet Aklı	146
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	151
KAYNAKÇA	177
ÖZ GEÇMİŞ.....	183

ÖZET

Bu çalışmada amacımız Doğu'da ve Batı'da devletin nasıl algılandığını ortaya koymak; Doğu'da, Batı'dan farklı olarak bir devlet modeli oluşturulup oluşturulmadığını incelemek; farklı zaman dilimlerinde ve farklı kültürler içerisinde biri Doğu'da biri Batı'da yaşamış ve devlete dair fikirler ortaya koymuş olan İbn Haldun ve Machiavelli'nin devlet kuramlarının analizini yaparak iki düşünürün görüşleri arasında ne tür benzerlikler olduğunu tespit edebilmektir.

Bunun için de öncelikle ana hatlarıyla devleti tanımaya çalışacağız. Bunu yaparken de devletin ortaya çıkışını, var oluş gerekçelerini ve devlet şekillerini diğer bir ifade ile devlette yönetim şekillerini kısaca inceleyeceğiz.

Farklı zaman dilimlerinde ve farklı coğrafyalarda yaşamış bu iki büyük düşünürün, devlet kuramlarını ortaya atarken kendilerinden önce yaşamış ve devlete dair fikir ortaya atmış düşünürlerden etkilenmemesi mümkün değildir. Bu gerekçeyle Batı'da Machiavelli, Doğu'da İbn Haldun öncesi yaşamış devlete dair fikir ortaya atmış, bu konuda köşe taşı olarak kabul edilebilecek isimlere yer verilmesini de bir zorunluluk olarak gördük.

Takdir etmek gerekir ki; Machiavelli'nin ve İbn Haldun'un, devlet kuramlarını ortaya koyarken farklı saiklerle yola çıkmaları, devlet kuramlarını belirledikleri çerçevenin farklı olması kaçınılmazdır. Bu yüzden de ikisinin ortaya attığı devlet modelini kıyaslayabilmek için ortak kriterler bulunması zaruridir. Bu kriterleri belirlerken de Antik Yunan'ın "Kent Devleti" anlayışından "Modern devlet"e gelinceye dek devletin olmazsa olmazları olan unsurları esas aldık.

Anahtar Kelimeler: Devlet Kuramı, İbn Haldun, Machiavelli,

ABSTRACT

The aim of this study is to reveal how the state is perceived in the East and West; To examine whether a state model has been established in the East, unlike the West; The aim of this course is to analyze the theories of Ibn Khaldun and Machiavelli, who lived in the East and the West in different time periods and in different cultures and presented ideas about the state.

For this, we will first try to recognize the state outlined. In doing so, we will briefly examine the emergence of the state, the reasons for its existence and the forms of state, in other words, the forms of government in the state.

It is not possible for these two great thinkers who lived in different time periods and in different geographies to be influenced by thinkers who lived before them and put forward ideas about the state. For this reason, we put forward an idea about the state that lived in the west before Machiavelli and in the east before Ibn Khaldun, and we considered it necessary to include names that could be considered as cornerstones.

It should be appreciated that; it is inevitable that Machiavelli and Ibn Khaldun set out with different motives in revealing state theories and that the framework in which they determined state theories was inevitable. Therefore, it is essential that there are common criteria for comparing the state model proposed by both. In determining these criteria, we have taken as basis the elements that are indispensable of the state from Ancient Greece's "City State" understanding to "Modern State".

Keywords: State Theory, Ibn Khaldun, Machiavelli.

GİRİŞ

İnsan sosyal bir varlıktır. Yeryüzünde görüldüğü tarihten itibaren hep belli bir fiziki mekan üzerinde topluluklar halinde yaşamışlardır. Bir arada yaşamak, insana büyük avantajlar sağlamış, onları, hem sorunlarla baş etmede, hem doğaya ve hem de diğer canlılara ve özellikle de yırtıcılara karşı verdikleri mücadelelerde daha güçlü kılmıştır. İlk insan toplulukları, aynı kandan gelen 20-30'ar kişilik topluluklar halinde yaşamaktaydılar. Bu topluluklara genel olarak "Klan" adı verilmektedir(Şenel 2017: 17-26). İşte yüzbinlerce yıl önce ortaya çıkmış olan klanlar, devleti önceleyen ilk topluluklar olmuşlardır.

Yüzyılımızda dahi devlet olgusu, anlamaya ve araştırılmaya değer olguların başında gelmektedir. Bunun belki de en önemli nedeni, toplumların refah düzeyinin, şahısların yaşama standartları ve mutluluklarının devlet olgusunun nitelikleriyle bağlantılı olduğu görüşleridir. Farklı devletlerin vatandaşı olarak hayatını sürdürmekte olan 7.5 milyar insanın(2017 yılı itibariyle) mutluluk, yaşama standardı ve refah düzeyleri arasında büyük farklılıklar olduğu gerçeğini dikkate alacak olursak devlet olgusunun, aksine görüşler olmakla birlikte doğal bir oluşum olarak değil, insan dehasının ürünü olarak ortaya çıktığını kabul etmek gerekecektir. Devletin de aynen aile ve topluluklar gibi biyolojik süreçler, yani nüfus artışı ve insanların temel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kurdukları insan ilişkileri sonucunda oluştuğu görüşünden yola çıkarak doğal oluşumlar olduğunu düşünenlerin başında platon ve Aritoteles gelmektedir¹. Ancak devletin, kendiliğinden olmayıp insanlar tarafından oluşturulmuş bir olgu olduğu görüşü de oldukça eskiye dayanmaktadır. Örneğin Antik Yunan düşünürü Demokritos(M.Ö 460-370)'a göre devlet (ya da polis), toplumda iyi bir yaşam biçimini ve düzeni sağlamaya yönelik yasaları yapması ve koruması amacıyla insanlar tarafından yapay bir kurum olarak

¹ Platon, devletin doğal bir niteliğe sahip olduğunu savunmuştur. Platon, bu şekilde düşünmesinin nedeni şöyle açıklamaktadır:

İnsanlarda toplumsal yaşama doğru bir eğilim vardır; hiç kimsenin kendi kendine yeterli olamaması ister istemez insanları bir arada yaşamaya yöneltmiştir. Çünkü bir insan bir eksikliği için bir başkasına başvurur, başka bir eksikliği için de bir başkasına. Böylece birçok eksik birçok insanın bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir birliktelik içinde yaşarlar. İşte bu yaşam biçimine polis deriz'(Ağaoğulları, 2013.216).

Benzer şekilde Aristoteles de, devletin doğal bir olgu olduğunu düşünmektedir. Ona göre devletin kökeni ailedir. Ancak devlet, kendini oluşturan parçalardan, yani bireylerden, ailelerden ve kurumlardan bağımsız bir bütündür ve doğanın yarattığı canlı bir varlıktır (Ağaoğulları, 2013.341).

oluşturulmuştur (Ağaoğulları 2013: 76). Yine bir Yunan düşünürü olan Protagoras(M.Ö.481-411) da, devletin, insanlığın belli evrelerden geçerek siyasal toplum yani polis (kent devleti) aşamasına gelmesi sonucu ortaya çıktığını, o nedenle insanlar tarafından oluşturulmuş yapay bir olgu olduğunu ve toplum sözleşmesine dayandığını belirtmiştir (Ağaoğulları 2013: 91). Denilebilir ki devlet olgusunun, inşa edilmiş bir olgu olduğu görüşünde olanların sayısı çok daha fazladır. Öyle ki bu görüş, yeniçağdan itibaren hemen tüm düşünürler arasında üzerinde uzlaşmış bir fikir haline gelmiştir. Bu düşünürler arasında Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau sayılabilir. Gerçekten de Althusser(2008: 127) Vico ve Montesquieu hariç tüm 17. ve 18. yüzyıl siyaset teorisyenlerinin hepsi, devletin doğal bir olgu olmayıp insanlar tarafından toplumsal sözleşmeye dayalı olarak oluşturulması sonucu ortaya çıkan bir olgu olduğu konusunda hemfikir olduklarını belirtmiştir. Hatta 1588-1679 yılları arasında yaşamış olan Hobbes, hangi sosyal olgunun doğal, hangisinin inşa edilmiş olduğunu tanımlamak amacıyla bir ölçüt geliştirmiştir. Ona göre(Çaha 2016: 101), bu ölçüt, örgütlenme durumudur. Başka bir ifadeyle doğal olarak ortaya çıkmış ya da doğa durumundaki sosya olgulardan, insan kalabalığı şeklindeki örgütlenmemiş sosyal oluşumları anlamaktadır. Ona göre doğa durumu, bir vahşilik ve barbarlık durumudur. Böyle bir ortamda ne gelişme, ne kültür, ne de herhangi bir medeniyet söz konusu olabilir.

Tarih boyunca insanlık, “klan”, “aile”, “grup”, “örgüt”,“topluluk”, “toplum” sözcükleriyle kavramlaştırılan birçok sosyal oluşumlar inşa etmişlerdir. Ancak bunların en kapsamlısı ve karmaşık olanı “devlet” sözcüğüyle kavramlaştırılan olgudur. Devlet olgusunun ortaya çıkabilmesi için insanlığın daha çok bilgiye ve deneyime ihtiyacı olmuştur. O yüzden devlet olgusu, uygarlık tarihinin daha ileri aşamasında, ya da Eroğul (2002: 61)’un ifadesiyle belirli bir toplumsal gelişim düzeyinde ortaya çıkmıştır. Çünkü devletin inşa edilebilmesi için insanoğlunun hem üretimi hem de işbölümünü öğrenmesini gerekmiştir. Üretim, profesyonel yöneticilerin ortaya çıkmasını mümkün kılarken işbölümü, normatif sistem ve örgütlenme bilincini geliştirmiştir.

Devlet, en genel tanımıyla bir toplumun, kendisine vatan olarak kabul ettiği belli bir coğrafya üzerinde hem siyasi, hem de idari olarak örgütlenmesinden ortaya

çıkmiş olan olguya verilen addır. Bununla birlikte ilkçağdan itibaren birçok düşünür, devlet olgusuyla ilgilenmiş ve devleti, kendi varsayımlarından ve önem verdikleri niteliklerden yola çıkarak çeşitli şekillerde tanımlamışlardır. Örneğin Antik Yunan düşünürü Demokritos(M.Ö 460-370)'a göre devlet (ya da polis), toplumda iyi bir yaşam biçimini ve düzeni sağlamaya yönelik yasaları yapması ve koruması amacıyla insanlar tarafından yapay bir kurum olarak oluşturulmuştur (Ağaoğulları 2013: 76). Yine bir yunan düşünürü olan Protagoras (M.Ö.481-411), devletin, insanlığın belli evrelerden geçerek siyasal toplum yani polis (kent devleti) aşamasına gelmesi sonucu ortaya çıktığını, o nedenle insanlar tarafından oluşturulmuş yapay bir olgu olduğunu ve toplum sözleşmesine dayandığını belirtmiştir (Ağaoğulları 2013: 91). Aristoteles de devleti, ailelerin ve köylerin kusursuz ve kendi kendine yeterli bir yaşamda, yani mutlu ve onurlu bir yaşamda birleşmesi olarak tanımlamıştır(Şenel 2017:342). Hegel ise devletin sadece bir inşa değil, aklın bir ürünü olarak oluşturulduğuna vurgu yapmıştır. Ona göre devlet genel istencin gerçekliği, ahlak fikrinin gerçekliği, aklın imgesi ve gerçekliğidir(Kızılçelik 2017: 81-84). Hegel, devletin soyut gerçeklik olduğunu ve devletin sosyal ilişkileri açıkladığını, bireylerin gerçek koşullarının ve maddi hayatlarının devlet tarafından yaratıldığını savunmuştur(Kızılçelik 2017: 84-85).

Devlet olgusuna ilişkin tanımlar incelendiğinde, tarih boyunca devletin niteliklerinin, işlevlerinin neler olduğu konusunda çok çeşitli fikirlerin geliştirilmiş olduğu görülmektedir. Örneğin Bodin, devletin bütünleştirici işlevine ve bu işlevini yerine getirebilmesi için gerekli olan güce vurgu yapmıştır. Ona göre(Bodin 2016: 183) devlet, bütün üyeleri ve bunların parçalarını, bütün aileleri ve dernekleri tek bir beden şeklinde birleştiren en büyük örgüttür. Devletin bu işlevini, egemenlik gücü ile sağladığını ileri sürmüştür. Bodin, “bir devlette egemenlik, yurttaşlar ve uyruklar üstündeki en yüksek, mutlak ve en sürekli güçtür.” der. Devletin anlaşılabilmesi için egemenliğin mahiyetinin anlaşılması gerektiğini ancak kendi zamanına kadar bunun yapılmadığını da şöyle ifade eder: “Önce, devletin mahiyetinin anlaşılabilmesi için temel ve en zorunlu nokta olmasına rağmen bugüne kadar hukukçuların da siyaset felsefecilerinin de tanımlamamış oldukları egemenlik kavramını tanımlamak gerekmektedir”(Bodin, 2016: 183).

Bodin'in görüşüne benzer şekilde Max Weber de devletin güç kullanma özelliğine dikkat çekmiştir. Weber'e göre (Vergin 2016: 32) bir siyasal kurum olarak devletin başlıca özelliğinin şiddeti bir araç olarak kullanma yetkisine sahip bir örgütlenmedir. Ona göre (Seçilmişoğlu 2004: 1), devlet “şiddet kullanma hakkını elinde bulunduran yegane güçtür”. Weber, ayrıca devlet olgusunun siyasi ve örgütsel özelliği üzerinde de durmuştur. Ona göre devlet toplum üzerinde hakimiyet kuran siyasal bir örgütlenmedir. Bu hakimiyeti belirli sınırlara sahip bir toprak bütünlüğü üzerinde kuran devletin egemenliği kalıcı ve süreklidir, çünkü yaptırım gücüne sahiptir. Devletin bu hakimiyetini hayata geçiren ise, devletin kuruluş felsefesinin amacına uygun eğitim görmüş ve uzmanlaşmış olan bürokrasiden, yani kamu görevlilerinden başka kimse değildir (Vergin 2016: 32,33). Giddens (1999: 56), ise devleti, “gücün cisimleşmiş hali” olarak değerlendirmektedir. Devlet, gerek egemenliğin tesis edilmesi ve gerekse sürdürülmesi amacıyla gücün her türünün kullanıldığı bir olgudur. Öyle ki bir eyleyen, bir değişiklik yaratma, yani bir biçimde güç uygulayabilme yeteneğini yitirirse, artık eyleyen olmaz demektir. Giddens (1999: 56), egemenlik olgusunun, gücü kullanan bir kişi, bir zümre ya da bir sınıfın ortaya çıkmasıyla oluştuğunu belirtmektedir. Dolayısıyla güç kullanma biçimleri, aynı zamanda devletin hem yönetim biçimlerinin, hem de işlevlerinin tarihsel gelişme süreçlerinin oluşmasında rol oynayan önemli bir faktör olarak önem kazanmaktadır.

Bourdieu (2015: 50-51) ise ‘devlet’ kavramının iki anlamına vurgu yapmıştır. Bunlardan birisi, devletin, müşterek çıkarları yöneten bürokratik bir aygıt olduğu anlamıdır. Diğeri ise bu aygıtın otoritesini tatbik ettiği yetki alanı anlamıdır. Devlet sözcüğünün bu farklı anlamlarına karşılık gelen tanımları da şu şekilde olmaktadır. Devletin ortaya çıkması için bir oluşum ya da inşa süreci gerekmektedir. Bu süreç, hem maddi, hem de sembolik örgütsel kaynakların bütününe inşa etme sürecini içermektedir. Sembolik inşanın en önemli kısmını da, aynı dili konuşan birleşmiş bir halkın oluşturulması gelmektedir (Bourdieu 2015: 51). Devletin kuruluşunda yer alan çalışmalardan bir diğeri de kurumların oluşturulmasıdır. Çünkü iktidarın, iktidar alanının güçlendirilmesi için emir-komuta zincirini mümkün kılacak görev ihdasları ve hiyerarşiler ile insanların otomatik olarak uyacaklara norm ve değerler sistemine ihtiyaç vardır. Bourdieu, toplumsal kurumların örgütlü itimat üzerine kurulmuş olan

oluşumlar olduğunu düşünmektedir. Ona göre itimat, bir kez örgütlü hale geldi mi, adeta bir mekanizma olarak yani otomatik olarak çalışmaktadır. O yüzden Bourdieu, kurumu, örgütlü itimat, örgütlü güven, örgütlü inanç, inanıldığı için gerçek kabul edilen ve böylelikle gerçeklik kazanan müşterek kurgu olarak tanımlamaktadır (Bourdieu 2015: 57). Zaten ‘Toplumsal Kurum’ kavramı da, toplum nüfusunun çoğunluğunca benimsenmiş olan normlar ve standartlaşmış davranış kalıplarıdır şeklinde tanımlanmaktadır.

Devlet Olgusu Niçin İnşa Edildi?

Eğer devlet, doğal bir oluşum değil de insanlar tarafından inşa edilen bir oluşum ise akla ilk gelen soru şu olacaktır: Acaba insanlar devlet örgütünü niçin inşa ettiler? Nitekim tarih boyunca birçok düşünür, bu soruya cevaplar aramışlardır. İspanyol düşünürü olan Juan de Mariana(1536-1624), devletin kökeninin aile olduğunu ve ihtiyaçtan doğduğunu ifade etmiştir(Ağaoğulları 2018: 143). Ona göre, karmaşık toplumsal yaşama yalnızca aile kümelerinin oluşturduğu ilkel bir yapılanmadan geçilmiştir. Doğuştan zayıf, çıplak, savunmasız, başkalarının yardımına muhtaç olan insanların bu ilkel durumda yaşamalarının zorluğu, onları, aralarında anlaşarak barış ve adaleti sağlayacak yaygın bir siyasal birliktelik oluşturmaya iter. Böyle kurulan bir siyasal bütün de, doğal olarak yasallığını toplum üyelerinin rızasından alacaktır (Ağaoğulları 2018: 143). 1588-1679 yılları arasında yaşamış bir İngiliz düşünürü olan Hobbes da, devletin ihtiyaçtan, özellikle de güvenlik ihtiyacından doğduğunu düşünmektedir. Hobbes(Şenel 2017: 352)’a göre devletin bulunmadığı bu doğa durumunda aynı şeyi elde etmek için uğraşan iki kişiden biri diğerini yok edebilir. Bunu önleyecek kimse yoktur çünkü herkes eşit durumdadır. Kısacası doğa durumundaki eşitlikten güvensizlik doğar. O yüzden herkesin herkesle savaşı vardır ve savaşı durduracak kimse de yoktur (Şenel 2017: 352). İşte bu sorun, devlet aygıtının icat ve inşa edilmesi sürecini başlatılmasında rol oynayan “toplum sözleşmesi” fikrine götüren nedenlerin başında gelmektedir. Hobbes İnsanların bir toplum sözleşmesine neden ihtiyaç duyduklarını şu şekilde izah etmeye çalışır:

“Herkesi itaat etmeye zorlayan ortak bir erkin yokluğunda, adalete ve diğer doğal yasalara hep birlikte uyan büyük bir insan topluluğu düşü kurulabilirse, bütün insanlığın da aynı şekilde davranacağı düşünülebilir; bu durumda hiçbir sivil yönetim, hiçbir devlet var olmayacaktır, var olmalarına da gerek yoktur; böylece uyrukluk olmaksızın barış hüküm sürecektir.” İşte, böyle bir durumun olanaksızlığı nedeniyle, insanlar, haklarını karşılıklı olarak bir üçüncü kişiye devrettikleri bir sözleşme yaparak, kendilerini ortak bir erkin boyunduruğu altına sokmaları gerektiğini kavrarlar” (Ağaoğulları 2018: 211).

Devletin evrimsel bir süreç sonucunda oluştuğu konusunda neredeyse düşün adamları arasında fikir birliği vardır. Buna göre devleti oluşturan en küçük birim, içinde bireyin de yer aldığı hane yapılarıdır. Ancak zaman içinde insanın üretimi öğrenerek yerleşik hayata geçmesiyle birlikte köy toplulukları ortaya çıkmıştır. Köyler, insanların gündelik hayatlarındaki temel ihtiyaçlarını karşılamıştır. Ancak süreç içinde köy nüfusu ve köy sayılarındaki artış, başta iç ve dış güvenlik olmak üzere birçok yeni sorunlar karşısında köy yaşamının yetersiz kalmasına neden olmuştur. Bu tarihsel akış içerisinde kentlerin de ortaya çıkması ve kentlerle köyler arasında işbölümüne dayalı yeni ilişkilerin kurulması, devlet olarak kavramlaştırılan olgunun ortaya çıkmasında başat rolü oynamıştır. Bu rol, gerek Marx ve gerekse Engels tarafından ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Çünkü böyle rolün ortaya çıkması, bir yandan üretime diğer yandan da işbölümüne dayalı olarak sosyal sınıfların ve sınıflı toplum yapısının ortaya çıkması anlamına gelmektedir.

Karl Marx, insanların başlangıçta “avcı-toplayıcı” topluluklar halinde yaşadıklarını, bu ilkel komünal toplumların ilk ve en küçük toplum olduklarını, bu toplumlarda mülkiyet, üretim ve haliyle artı değer olmadığından sosyal sınıf ve devletin de olmadığını; bu sınıfsız ilkel toplumdaki sınıflı topluma geçişin, üretici güçlerin gelişmesinin ve artı değerın ortaya çıkması sonucu ortaya çıktığını ileri sürmektedir(Kızılcılık 2017: 180-201). Anlaşılacağı gibi Marx’a göre devletin oluşumunu artı değer mümkün kıldığından, devletin kontrolü de, artı değerın yaratılmasına önayak olan sınıfın, yani burjuva sınıfının elindedir. Marx, modern çağda oluşan kapitalist sistemin, sınıflı toplumun zirvesi olduğunu, kapitalist toplumlarda, egemen sınıfın, mülkiyeti de elinde bulunduran burjuva sınıfı olduğunu, devletin de özel mülkiyeti koruyan, egemen sınıfların emrinde, sömürüyü ve sömürü ilişkilerini üreten bir aygıt olduğunu belirtmektedir(Kızılcılık 2017: 180-201).

Friedrich Engels de devlet olgusunun, sınıflı toplum yapılarının ortaya çıkmasıyla ortaya çıktığını ve devletin, bu sınıflar arasındaki güç mücadelelerinin durdurulması amacıyla oluşturulduğunu düşünmektedir. Engels, konuyla ilgili olarak görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir:

“Devlet sınıfsal çelişkileri dizginleme ihtiyacından, ama aynı zamanda bu sınıfların çatışmasının tam ortasında doğduğu için, esasen en güçlü, ekonomik açıdan da egemen sınıfın devletidir; bu sınıf devlet aracılığıyla politik açıdan da egemen sınıf olur ve böylelikle ezilen sınıfı bastırmak ve sömürmek için yeni bir araç elde etmiş olur. Böylece, antik devlet her şeyden önce kölecilerin, köleleri bastırma devletiydi; feodal devlet aristokrasinin serfleri ve kendine tabi köylüleri bastırma organıydı ve modern temsili devlet de ücretli emeğin sermaye tarafından sömürülmesinin aracıdır” (Engels 2018: 192,193).

Devleti, Diğer Sosyal Olgulardan Ayırt Eden Özellikleri

Devlet konusunda geliştirilmiş görüşler, devleti, diğer sosyal oluşumlardan ayırt edenen birçok özelliklerinin olduğunu ortaya koymaktadır.

Egemenlik Gücüne Sahip Olma özelliği:

Devletin en önemli özelliklerinin başında, güç ve gücü kullanma biçimleri gelmektedir. Nitekim ‘aile’, ‘sosyal grup’, ‘örgüt’, ‘köy’, ‘kent’ gibi hiçbir sosyal oluşumun başında, mutlak güç kullanma yetisine sahip ‘kral’, ‘Padişah’, ‘Emir’, ‘Başkan’ sözcükleriyle kavramlaştırılan lider ya da yöneticileri bulunmamaktadır. Örneğin ‘kabile’nin lideri, kral değil, bir şef -ama devlet önderine benzemeyen bir şeftir. Çünkü şefin hiçbir otoritesi, insanları buyruklarını yapmaya zorlayacak gücü yoktur. Şef bir komutan da değildir O yüzden kabile üyelerinin ona uymak gibi bir yükümlülükleri yoktur(Clastres 2016: 188-195).

Devleti diğer sosyal olgulardan ayırt eden bir değer özelliği, egemenlik olgusudur. Egemenlik, güç kullanmayı meşrulaştıran bir olgudur. Hobbes’a göre egemenlik devletin ruhudur ve bu ruh gövdeden bir kez ayrıldığında organlar hareket yeteneklerini artık ondan almaz olurlar (Hobbes 2016: 250). Bodin’in de belirttiği gibi(Şenel 2017: 342) egemenlik kavramı en yüksek buyurma gücü, en yüksek erkter öteki bütün erkler öteki bütün buyurma güçleri de ondan kaynaklanır. Egemenliği inceleyen diğer bir düşünür de Rousseau’dur. “Rousseau’ya göre siyasal bütünün ya

da devletin var olabilmesi egemenlikle bezenmiş olmasına bağlıdır (Ağaoğulları 2006: 99).

Bir İktidara ve Otoriteye Dayalı Olma Özelliği:

Devlet, gerçek kişilik olmayıp tüzel kişiliktir. Bu tüzel kişilik, iktidar ve otorite vasıtasıyla cisimleşir. En genel anlamıyla iktidar, yönetme gücü ya da erki anlamına gelmektedir. Aynı zamanda bir toplum hiyerarşisinin en üstünde olan ve devleti yönetme gücünü elinde bulunduran kişi ya da kişiler anlamında da kullanılmaktadır. Otorite kavramı, toplumun ya da halkın güvenini kazanmış iktidar için kullanılmaktadır. İktidar kavramı ise sadece yasal olan siyasal iktidarı tanımlamak için kullanılmaktadır. En genel biçimiyle otorite, iktidar koşullarını yorumlama, bir güç imgesi tanımlamak suretiyle denetim ve nüfus koşullarına bir anlam verme çabasıdır(Sennett 2005: 26,27). Güç kullanma yetisi olarak iktidar ise, bir başkasını ya da başkalarını önemli ölçüde etkilemek suretiyle sonuçlar elde etmek ya da bunların yaratılmasına katkıda bulunma becerisi olarak tanımlanmaktadır (Şentürk 2014: 129).

Akal (2014: 107), iktidarı yasayla sınırlamış ve iktidarı ,“Yasayla uyum içinde ve onun adına kullanılan güç ya da gücün yasal kullanımı” olarak tarif etmiştir. Bunun sonucu olarak “iktidar nedir?” sorusunun kısmen “hukuk nedir?” sorusu olduğunu belirten Akal, “iktidar kavramını -onu olumlu olmadan- salt güç kullanımından ayıran biçimde, hukukiliği de kaçınılmaz olarak güç kullanımıyla birlikte düşündürür.” demektedir (Akal 2014: 107). İktidarın yalnızca bireyler arasındaki bir tür ilişki olduğunu söyleyen Foucault, “İktidarın karakteristik özelliği bazı insanların başka insanların davranışlarını az çok bütünüyle (ama asla tamamen ya da zorlamayla değil) belirleyebilmeleridir. Zincire vurulup dövülen bir adam kendisi üzerinde güç kullanılmasına maruz kalmaktadır ama bu iktidar değildir.” (Foucault 2014: 55) demektedir ve iktidarın salt anlamda güç kullanımı olmadığını ifade etmektedir.

Marti, Canetti ve Arendt’in “iktidar” kavramının “yapmak” sözcüğünden değil “muktedir olmaktan” türetildiğini kabul ettiklerini söyleyerek, Canetti ve Arendt’in fikirlerinden hareketle “insanların şiddet yoluyla belirli davranışlara

zorlandığı özel alanda iktidar mevcut değildir. Şiddet iktidarın yerini alamaz, onu ancak yıkabilir. Bir adım daha atılarak totaliter egemenliğin –sınırsız şiddet tekeline sahip oluşu bir kenara bırakıldığında- iktidarsızlığın egemenliği olduğu ileri sürülebilir”demektedir (Marti 2014: 177). Aslında iradenin, özgürlüğün ve hukukun ortadan kalktığı bu tür ilişkiler artık “iktidar” değil, “tahakküm”dür. İktidarın olabilmesi için özgürlük ve hukuk gereklidir. “Bir iktidar alanı tıkanıldığında, yani yönetim ve yapılandırma ilişkisi tek yönlü, sabit ve tersine çevrilemez hale geldiğinde, artık, yalnızca tahakküm vardır ve tahakkümün olduğu yerde iktidar ilişkisi olamaz. Dolayısıyla iktidar ve özgürlük birbirini dışlayan bir çatışma ilişkisi içinde değil; çok daha karmaşık bir ilişki içinde yer alırlar. Bu ilişkide özgürlük, iktidarın işleminin koşulu hatta önkoşuludur” (Becermen 2014: 258).

İktidar sadece güçten ibaret olmasa da iktidar, gücü içerir. Gücü de “ödüllendirici güç” ve “zorlayıcı güç” olarak ikiye ayırmamız mümkün (Şentürk 2014: 138). Acaba siyasal iktidar söz konusu olduğunda zorlayıcı güç mü yoksa ödüllendirici güç mü daha etkindir. Bunu Machiavelli’ye sorarsanız, zorlayıcı güç her zaman için daha etkilidir: “kimseye bağlı bulunmayanlar, zorlama gücüne sahip olanlar, hemen her zaman başarılı olurlar. Silahlı peygamberlerin zafere ulaşmış, silahsızların yenilmiş olmaları bundandır” (Şenel 2017: 335). “Machiavelli’ye göre korkuya dayanmaksızın insanlar üzerinde kişisel bir otorite kurulamaz. Yerleşik bir hanedanı deviren ya da yeni bir toprak fetheden hükümdarlar korku uyandırma gereksinimi duyarlar; böyle bir hükümdar kaba gücü otoriteye dönüştürmek zorundadır. Bu yeni hükümdarın haşmeti, kendisini halkın gözünde, öfkesi korkunç, ne zaman iyilik yapacağı bilinmeyen, erişilemez üstün bir varlık olarak kabul ettirme yeteneğine bağlıdır. Bunu başaran bir fatihin uyruklarını katletmesine ya da hapislere doldurmasına pek gerek kalmaz; halk korkudan emirlere kendiliğinden uyar. Korkunun yarattığı bu bağı herhangi bir biçimde gevşeten bir otorite bunalımı, ne kadar küçük de olsa, bir motordaki çatlak gibi, otoriteyi tümünden yok eder” (Sennett 2005: 166,167). Hobbes’a göre de kılıcın zoru olmadıkça, yapılan sözleşmeler sözlerden ibarettir, iktidar güvenliği için yeterince büyük değilse herkes kendi gücüne ve kurnazlığına dayanacak, ortada siyasal iktidar kalmayacaktır (Urhan 2014: 229,230). Dolayısıyla Hobbes’ta da zorlayıcı güç esastır. Ancak bugün salt güçle

siyasal iktidarın devam etmesi, tabandan kabul görmesi elbette mümkün değildir. Siyasal iktidarın devamı için otorite yani iktidarın meşruiyeti gereklidir.

Weber ise otorite kullanımını meşrulaştıran şartlarla ilgilenmiştir. Çünkü Weber (Sennett 2005: 30).’e göre insanlar yetkisinin meşru olmadığını düşündükleri kişilere itaat etmezler. Weber, otorite kullanımı meşrulaştıran üç farklı durumdan bahsetmektedir. Bunlardan ilki, çok eski geleneklere yönelik kurumsallaşmış bir inanca’ dayalı geleneksel otoritedir. Bu toplumlarda miras koşulları öylesine eski bir dönemde belirmiştir ki, bunlar pratik ya da günlük yaşamdan çok mitler ve efsanelere dayalı olarak bir anlam taşır. Otorite ve istikrar duygusu bu anın çok uzun bir süre sürekliliğini korumasından ileri gelmektedir; bir adetin gelenek tarafından kutsandığını söylerken kastettiğimiz budur. İkinci otorite kategorisi ise yasal-rasyonel otoritedir. Bu otorite ‘kuralların yasallığına ve bu kurallara göre yönetimi ellerinde tutanların emir verme hakkına inanmaya’ dayanır. Burada otoritenin anlamı bir lider ya da patronun fiilen yaptıklarına bağlıdır; dahası bu otoritenin gerekçeleri açıklanabilir ve iktidar makamını elinde tutan herkes için bu gerekçeler geçerlidir... Son kategori karizmatik otoritedir; bu otorite ‘bir müritler topluluğunun bir bireyin kutsallığına ya da kahramanca gücüne ya da örnek alınacak bir kişi oluşuna ve onun ortaya koyduğu ya da yarattığı düzene olağandışı biçimde kendini adayışına dayalıdır. ‘Weber, bu tür otoriteye Hz. İsa ve Hz. Muhammed’i örnek olarak gösterir’’ (Sennett 2005: 29,30). Weber’in otorite kavramının meşrulukla eş anlamlı olduğunu yukarıda belirttik, dolayısıyla kaynağını belirtilen bu üç otoriteden herhangi birinden almayan iktidar meşru değildir. Ayrıca son olarak şunu da ekleyelim ki, ‘‘siyasi düzenin meşru olarak algılanması istikrarın sağlanmasının adeta bir ön koşulunu teşkil eder’’ (Vergin 2016: 76).

Peki insanlar bir otoriteye neden ihtiyaç duyarlar? Bir görüşe göre otoriteye ihtiyaç duyulmasının en önemli nedeni, her düzeydeki insanların, kendi başlarına üstesinden gelemedikleri bir şeyi yapmak ya da yorumlamak için kendilerinden üst düzeydeki birini aramalarıdır(Sennett 2005: 136). Sennett (2005: 209)’a göre otorite, yapısı gereği hayal gücünün bir ürünüdür. Otorite somut bir şey değildir; başkalarının gücünde, somut gibi görünen bir sağlamlık ve güvenlik arayışıdır.

Ancak bilinmesi gereken odur ki yapının çatısını oluşturan hiyerarşinin işleme için otorite şarttır.

Modern Devletin Hukuki Olma Özelliği

Hukukun en önemli işlevlerinden biri, farklı kültürlere ve hiyerarşilere üye insanların bir arada yaşayabilecekleri ortamı kılmasıdır. Hukukun bu işlevini en açık şekilde Platon ortaya koymuştur. Ona göre (Ağaoğulları 2013: 268), yurttaşları ya inandırarak ya zorlayarak birleştirmek; her yurttaşın toplum içinde göreceği işi belirtmek ve bütün topluluğu mutluluğa götürmek için yasalara ihtiyaç vardır. Aristoteles'e göre de, mülkün temeli olan adaletin gerçekleşmesi, haklıyı-haksızı belirleyen ve aklın iradesi olan yasanın egemen kılınıp ona uyulmasına bağlıdır. Aristoteles böylece hukuk devleti anlayışını getirerek, yasanın egemen olmasını herhangi bir kişinin egemen olmasına tercih etmektedir. Çünkü "yasanın egemen olmasını isteyen başka hiçbir şeyin değil, yalnız Tanrı'nın ve aklın egemen olmasını istiyor demektir" (Ağaoğulları 2013: 348). Montesquieu ise hukuk devleti anlayışının gelişimini evrimsel bir perspektiften ele almaktadır. Ona göre ilkel toplumlarda örfler yasalardan önce ortaya çıkıyor ve yasaların yerini tutuyordu. Başlangıçta örfler toplumun ihtiyacına cevap verebiliyordu ancak toplumun karmaşıklaşması, devletin ortaya çıkmasıyla örflerin de ortadan kalkması ya da ihtiyaçlara cevap verememesi nedeniyle yasalara gerek duyulmuştur(Althusser 2016: 61).

Hobbes da devletin kuruluşunda hukukun önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. Ona göre devlet sadece bir güç olgusu değildir; en üstün ifadesini egemende bulan kamusal erk, gücün kurumsallaşması ve hukuk ile ortaya çıkar. Ona göre(Ağaoğulları 2018: 234), gerçekte devlet hukuk ile ortaya çıkar; çünkü doğa durumundan toplum durumuna geçiş, güvenliğin bulunmadığı gücün hükmünden, hiç olmazsa insan ilişkilerinin daha önceden belirlenip güvenlik içine sokulduğu hukukun üstünlüğüne geçişten başka bir şey değildir. Egemen, yasalara bağımlı olmamasına karşın, yine de yasalarla yönetir.

Spinoza ise devlet-hukuk bağlantısına başka bir perspektiften bakmakta ve devletin kendisi yasalarla bağlı mıdır ve dolayısıyla bu yasalara aykırı davranabilir mi? Sorusunu sormaktadır(Ergün 2017: 83, 84). Verdiği cevap şöyledir:

“Yasa ve yasaya aykırılık sadece devletlerin hukukuyla ilgili değildir, tüm doğal şeylerin ve özellikle de aklın kurallarını da kapsar. Bu nedenle devletin yasalarla bağlı olmadığını ve onları ihlal edemeyeceğini söylemek mümkün değildir. Devlet, onlar olmaksızın devlet olamayacağı yasalar ve kurallara bağlı olmasaydı doğal bir şey olamaz, ancak bir hayal sayılabilir. O zaman denebilir ki aklın emirlerine aykırı bir şey yaptığı zaman devlet suç işlemiş olur. Çünkü bir devlet, ne denli aklın kuralları doğrultusunda hareket ediyorsa o denli bağımsızdır. Akla uygun davranmadığı sürece haksız davranmış olur” (Ergün 2017: 83, 84).

Hukuk kurallarının devletin kuruluşu ve işleyişi bakımından kritik önemde olması, devletin de bağlı olacağı yasaların kim tarafından yapılacağı sorusunun da sorulmasına neden olmuştur². Çünkü yukarıda da değinildiği gibi Hobbes gibi birkısım düşünürler, yasayı egemenin yapacağını, ancak bu yaptığı yasalara kendisinin bağlı olmayacağı düşüncesini taşımaktadırlar.

Düşünürlerce hukuka bu kadar önem atfedilmesinin iki ana nedeni bulunmaktadır. Bunlardan biri, hukukun, temelde düzen anlamına gelmesidir. Hukuk herkese sınırlı, sürekli ve güvenceli bir özgürlük sağlar. Hepsinin ötesinde adil bir toplum düzeninin kurulabilmesi, insanların adil bir yaşam sürebilmeleri temelde yine hukuk düzenine bağlıdır”(Çeçen 2009: 63).

İkincisi ise modern devlette hukukun, meşruiyetin kaynağını oluşturmasıdır. Yasalar neden meşruiyet kaynağıdır ya da yasaya neden uyarız? Durkheim’e göre: “Yasaya, onu biz yaptığımız, şu kadar oyla istediğimiz için boyun eğmeyiz; iyi olduğu, yani olguların tabiatına uygun olduğu, tam olması gerektiği gibi olduğu, ona güvendiğimiz için uyarız. Ve bu güven aynı zamanda o yasayı geliştirmesi gereken organların bize telkin ettikleri güven duygusuna da bağlıdır. Demek ki önemli olan, yasanın yapılış tarzı, görevleri o yasayı yapmak olanların yeterliliği, bu görevin

² Bu soruya günümüzün bakış açısıyla bağdaşacak şekilde cevaplandırılan ilk düşünür, bir italyan ortaçağ düşünürü olan Padova’lı Marsilius(1275?-1343)dur. Ona göre yasama erki halka aittir. “Yasamacı, yani yasanın birincil ve gerçeğe uygun etken nedeni, yoluyla ya da yurttaşların oluşturduğu genel mecliste sözlü olarak açıklanan istenciyle, toplumsal insan eylemlerinde bir şeyin yapılmasını ya da yapılmamasının bedensel ceza tehdidi altında buyuran ya da saptayan halktır(Ağaoğulları, 2013: 61, 62).

yerine getirilmesini mümkün kılmaya yönelik özel örgütün doğasıdır. Yasaya itaat yasa koyucuların ve siyasal sistemin değerine bağlıdır” (Durkheim 2010: 163).

Acaba devletin yasalarının olması onun hukukiliği için yeterli midir? Ya da yasa koyucuyu sınırlayan nedir? Bu konuyu Alev Özkazanç, yasa ile hukukun aynı şey olmadığını ifade ederek izah etmeye çalışıyor. “Biçimsel bir bakışa göre, bir yönetimin yasalara dayalı olması onu hukuk devleti yapmaya yeter. Oysa hukuk devletinin maddi bir içeriği vardır, yani yasalar, belirli bir insan hakları ve demokrasi düzenini korumadıkları sürece, hukuka uygun olarak görülemezler. Dolayısıyla insan haklarına dayalı bir hukuk devletinde şu ilkelerin tümüne riayet edilmesi gerektiği kabul edilir: Yasalar açık, genel ve geriye yürümez olmalı; sık sık değiştirilmemeli, yasaların nasıl yapılacağı kesin kurallara bağlanmalı, yargı bağımsızlığı sağlanmalı, adil yargılanma haklarına riayet edilmeli, siyasal iktidarın tüm eylemleri dahil her şey yargı denetimine tabi olmalı, mahkemeler herkese açık ve adalete erişim tam olmalı, kolluk kuvvetlerinin yasayı ihlal edecek keyfi davranışları önlenmeli, herkesin hukuk karşısında eşit olması sağlanmalı” (Özkazanç 2017: 155).

Çeçen (2009: 66,67) ise bu konuda şunları söylüyor:

“Hukuk devleti yalnızca yasalara uymak değildir. Devletin yasalara bütünüyle uyması hukuk devletinin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için yeterli değildir. Aksi takdirde hukuk devleti uygulamada yalnızca ‘yasa devleti’ olarak kalacaktır. Yasalara uyma adı altında devlet her şeyi yapabildiği zaman, haksızlığa da meşruluk kılığına girebilme şansı tanınmış olur. Hukuk devletinin asıl ruhu. Maddi hakkaniyettir. Gerçek hukuk devleti kuruluşunda ve işleyişinde hakkaniyeti kurmayı ve sürdürmeyi görev edinen devlettir... İnsan kişiliğini korumak, insanlık haysiyetine gereken önemin verilmesi hukuk devletinin esasıdır. Yasalara uygunluk biçimsel bir kuraldır, insan kişiliğinin ve onurunun korunması ise hukuk devletinin varlık göstergesidir”.

Modern Devletin Güçler ayrılığı ilkesine Sahip Olma Özelliği

Daima iktidar sahiplerinin aşırı güçlenerek kontrolden çıkması, hukuktan sapması ihtimali vardır. Çünkü Durkheim (2010: 113)’ın da belirttiği gibi devletin her zaman despotik bir hal alabilmesi mümkündür. Ona göre, “onu(egemen’i) dengeleyecek hiçbir şey yoksa, kuşkusuz olur. O zaman mevcut tek kolektif güç olacağı için, aynı türden hiçbir karşıt kuvvetin dengeleyip etkisizleştirmedeği her kolektif gücün bireyler üzerinde yol açacağı sonuçları o da üretir. O da tektipleştirici

ve baskıcı olur ve uyguladığı baskı, küçük grupların yaptığı baskıdan çok daha katlanılmazdır”(Durkheim 2010: 113). O yüzden iktidarın çağdaş hukuk normlarının dışına çıkmasını engelleyecek mekanizmalar geliştirmiştir. Bu mekanizma, güçler ayrılığı ilkesidir. Bir dengeleme ve denetleme mekanizması olan güçler ayrılığı çözümünü getiren ilk düşünürler, Locke ve Montesquieu’dur. Güçler ayrılığı bir dengeleme ve denetleme düzeneğidir.

Locke’a göre uygar toplumlardan bireylere ve topluluğa yönetimden gelebilecek üç tehlike vardır: “yasaları yapma erkini elinde tutanların, yürütme erkini de ele geçirmeleri ya da bunun tersine yürütme erkinin yasama erkini de ele geçirmeye çalışması; yasaları yapanların ve uygulayanların kendilerini yaptıkları, uyguladıkları yasalara uyma yükümlülüğü altında görmemeleri; bu kimselerin yasaları özel yararlarına göre yapıp özel yararlarına göre uygulamaları”(Şenel 2017: 374,375). Montesquieu da, “yasama yetkisi ile uygulama ya da yürütme yetkisi aynı kişi veya memurlara verildiğinde özgürlükten bahsedilemez demektedir. Ona göre eğer yargılama yetkisi, yasama yetkisi ile yürütme yetkisinden ayrılmazsa ortada özgürlük diye bir şey kalmaz(Kızılçelik 2017: 295,296).

Güçler ayrılığı ilkesi ile egemenlik gücü üçe bölünmekte, böylece siyasal erklerin karşılıklı olarak birbirini sınırlayarak dengelediği bir sistem ortaya çıkmaktadır. Böylece egemenlik yasama, yürütme ve yargının tümünde birden yer alır. Egemen olan bunlardan herhangi birisi değil, fakat üçünü de kapsayan devletin kendisidir(Ağaoğulları 2017: 470). Böylece güçler ayrılığı ilkesi, egemenlik gücünü paylaşan erklerin karşılıklı ilişkisi kuralı olmaktadır. Bu ilişki kuralından, devlet birliğinin gerçek gücü ortaya çıkar.

Devletin Bütünleştirici Olma Özelliği

Devleti, diğer sosyal oluşumlardan ayırt eden bir başka özelliği ise, bütünleştirici olmasıdır. Aile, grup, örgüt, köy, kent gibi sosyal olgular, kendi üyeleri arasındaki ilişkileri sık ve güçlü tutarak aile, grup, örgüt ya da topluluk içi dayanışmayı güçlendirirken, grup, örgüt ve topluluklar arası dayanışmanın zayıflamasına yol açabilmektedir. Örneğin aile, kendine özgü anlamlar, değerler ve normlar aracılığıyla kendi üyeleri ile diğer aile yapıları arasında sınır çizgileri

oluşturmuş olmaktadır. Sadece devlet olgusu, istisnasız olarak bünyesinde yer alan bütün elemanları arasında karşılıklı bağlanmalar ve dayanışmaların kurulması için çaba harcar.

Devlet sınırları içerisinde yaşayan nüfus, homojen olmayıp çok kültürlü bir özellik gösterir. O bakımdan siyasal toplumların ayırt edici niteliklerinden biri ikincil toplulukların varlığıdır. Yani ikincil bir topluluk yani farklılaşmış pek çok aileden, meslek topluluğundan oluşmuş bir yapı yoksa bir otoriteden bir devletten söz edemeyiz. “Başlangıçta kendilerinden daha basit hiçbir toplum barındırmayan basit toplumların var olduğunu varsaymak hakkına sahibiz... Ama buna karşılık bu tür toplumların herhangi bir otoriteye tabi olduğunu düşünmemize izin verecek hiçbir bulgu yok” (Durkheim 2010: 95). Gerçekten de devlet olarak örgütlenmiş en küçük siyasal toplumlarda bile farklılaşmış bir nüfus görürüz. Eski Yunan’a gittiğimizde burada örgütlenmenin kent devleti diğer adıyla polis şeklinde olduğunu görürüz. “Antik Yunan’da birbirinden bağımsız yüzlerce kent bulunurdu. Bunların nüfusları iki üç binle yirmi bin arasında değişirdi... Kentlerin düşük nüfuslu olması genelde tercih edilirdi. Bu bakımdan Aristo, ‘bir kent için on insan az ama yüz bin insan oldukça fazladır.’ der” (Çaha 2016: 15).

Devletin İdeolojisi Olma Özelliği

Bir toplumun devlet şeklinde örgütlenebilmesinin şartlarından biri, toplum nüfusunun çoğunluğunu ortak amaçlarda toplayabilmektir. Bu ancak ortak kültür ya da ideolojiyle sağlanabilir. Nitekim Gramsci (Vergin 2016: 88) de, konuyla ilgili olarak şu beyanda bulunmuştur:

“Devlet toplumu örtük zımnen ifade edilen bir ideoloji vasıtasıyla yönetmektedir ve bu ideoloji de toplumu oluşturan bireylerin çoğunluğu tarafından içselleştirilmiş değerlere dayanmaktadır. Başka bir deyişle, devlet sadece bir baskı aracı değildir. Bastırıcı yönünün ve siyasal iktidar yoluyla sağladığı egemenliğinin yanı sıra, devletin göz ardı edilmesi mümkün olmayan kültürel iktidarı aracılığıyla ideolojik bir hegemonyası da vardır.”

Devletin kuruluş ve işleyişinde ideolojinin önemli bir işlevinin olması, aydınlara biçilen rolü de değerlendirmektedir. Çünkü bir görüşe göre hegemonya, asıl olarak, aydınlar yoluyla ve sivil toplumda kurulabilmektedir(Özkazanç 2017: 159).

Yukarıda geniş olarak yapılan açıklamalardan devletin, diğer sosyal oluşumlardan ayırt edici kendine özgü özellikleri olan, doğal olmayıp, insanlar tarafından inşa edilen bir sosyal oluşum, bir örgüt olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu araştırmanın amacı, doğu siyaset bilimi ve devlet anlayışına önemli katkılarda bulunmuş olan İbn Haldun ile batı siyaset bilimi ve devlet anlayışına gelişimine önemli katkılar vermiş olan Machiavelli'nin devlet anlayışları ve siyasal düşüncelerini karşılaştırmak ve buradan yola çıkarak devletin işleyişi bakımından ortaya çıkmış olan doğu-batı farklılaşmasının kaynakları konusuna bir nebze ışık tutmaya çalışmaktır.

Araştırmaya konu olan düşünürlerden İbn-i Haldun'un ortaçağ ve Machiavelli'in yeniçağ düşünürü olmaları nedeniyle araştırma için seçilen bilimsel yöntem, zaman bakımından tarihsel ve kesitsel, araştırmanın yapıldığı yer bakımından ise dökümantasyon araştırması kapsamına girmektedir.

Araştırma, iki bölümden oluşmaktadır. Bunlardan birinci bölümde, İbn Haldun ve Maciavelli'nin fikri gelişimlerinde etkisi olması muhtemel düşün adamları ve görüşler incelenmiştir. Bundan amaç doğu-batı farklılaşmasında doğuya ve batıya özgü paradigma ve çevresel koşulların etkili olup olmadığını anlamaktır. İkinci bölümde ise her iki düşünürün görüşleri ayrı ayrı ele alınarak incelenmiştir. Değerlendirme ve sonuç kısmında ise düşünürlerin görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıklardan yola çıkarak doğu-batı farklılaşmasının nedenleri anlamaya çalışılmıştır.

I. BÖLÜM

İBN-I HALDUN'UN VE MACHIAVELLI'NİN DEVLET ANLAYIŞINI ETKİLEYEN DÜŞÜNÜRLER

1.1. Doğuda Siyasal Düşüncenin Gelişimine Katkı Veren Düşünürler ve Görüşleri

İbn Haldun'un özgün görüşlerini ortaya koyabilmek için onu etkilemesi muhtemel düşün adamları ve görüşlerini incelemek gerekmektedir.

1.1.1. İbn Mukaffa (720/724-756)'nın Siyasal Düşünceleri

Asıl adı Ruzbih bin Dadaveyh olan Abdullah İbn'ül-Mukaffa İran asıllı bir bürokrattır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 720 veya 724 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Babası Dadaveyh, zalimliği ile meşhur Irak Valisi Haccac bin Yusuf'un vergi tahsildarlığını yapmış, bu esnada görevini kötüye kullandığı gerekçesiyle cezalandırılmış ve bir eli sakat kalmıştır. Bu nedenle kendisine çolak anlamına gelen mukaffa lakabı verilmiştir. Babası Mecusi olup İslam'ı kabul ettiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Dadaveyh'in İslam'ı kabul ettiğine dair herhangi bir bilgi olmamasına rağmen, oğlunu Müslüman Arap geleneğine göre yetiştirmiştir. Kendisiyle ilgili de çeşitli farklı rivayetler varsa da genellikle İbn Mukaffa'nın, hizmetinde bulunduğu Kirman valisi İsa bin Ali'nin teşviki ile 30 yaşlarındayken İslam'ı kabul ettiği kabul edilmektedir (Çaylak, Bakacak 2018: 355,357).

İbn Mukaffa Emevilerin son dönemine şahit olmuş, devleti halk nazarında itibarsızlaştıran ve yıkıma götüren yanlışları gözlemleme imkanı bulmuştur. İbn Mukaffa Emevilerin son dönemi ile Abbasilerin ilk dönemlerinde vali katipliği yapmıştır. Abbasiler dönemindeki görevi esnasında devletin Emeviler döneminde yaptığı yanlışları yapmaması için reçete niteliğinde Risaletü's-Sahabe adlı eseri kaleme almıştır (Çaylak, Bakacak 2018: 357,358). Abbasi Devriminden sonra sultana devletin yeniden yapılanması konusunda sunduğu bu rapor siyasetname geleneğinin ilk örneğidir (Eliaçık 2003: 201).

Emevilerin dini kimlikten ziyade Arap milliyetçiliği yapmaları, bu ayrımcılığın da Emevi içerisinde yer alan Arap olmayan Müslümanları huzursuz etmesi, özellikle daha önce köklü bir medeniyete sahip olan İran asıllı düşünürler ve bürokratlarca ciddi şekilde eleştirilmesi Abbasi ihtilaline giden yolu açmıştır (Çaylak, Bakacak 2018: 358-360).

İbn Mukaffa Fars kültürünü iyi bilen, Fars kültürünü İslam dünyasına taşımış, halifeye tercüme ve telif eserler yazmış, İslam'ın önemseydiği değerleri daha çok akla dayalı olarak yorumlayan bir düşünürdür (Eliaçık 2003: 202). Ancak İbn Mukaffa Arap-İslam geleneğinden çok İslam öncesi İran geleneğini önemsiyor, bütün bilgeliği o zamana atfediyordu. Hatta klasik İslam düşünürlerinin neredeyse tamamının Hz. Muhammed ve Dört halife dönemini altın çağ olarak göstermelerine rağmen, İbn Mukaffa Sasani dönemini altın çağ olarak kabul etmektedir (Çaylak Bakacak, 2018: 362-363).

İslam tarihinde çok önemli bir yere sahip olan Abbasi ihtilali sonrası İbn Mukaffa'nın yeni devletin kuruluş aşamasında karşı karşıya kalması muhtemel sorunları ve Emeviler'in yaptığı yanlışları anlattığı Risaletü's –Sahabe İslam tarihindeki en eski siyasi reform taslağıdır. İbn Mukaffa bu eseri bürokrat kimliğinin de etkisiyle dinin içeriğinden çok sosyopolitik gözlemleriyle ortaya koymuştur.

İbn Mukaffa'nın bu eseri İslam dünyasındaki siyasi meşruiyet sorununa çözüm öneren ilk yazılı islam hükümet teorisidir. İbn Mukaffa eski İran geleneği ve İslam geleneğini harmanlamış, hukuk ve siyaset konularına özgün yaklaşımlar getirmiştir. (Çaylak, Bakacak 2018: 364).

Bu eserde ana hatlarıyla din adamlarının devlete bağlanarak ulemanın resmi hiyerarşi içerisinde tutulması, hukuk birliğinin sağlanması, sultanın bu konuda nihai merci kabul edilmesi, insanların farzları yerine getirmesini engellemediği sürece sultana tam teslimiyet ve itaat içinde olunması gerektiği anlatılmaktadır (Eliaçık 2003: 202).

İbn Mukaffa'nın hukukta birliği sağlama çabası önemlidir. Bilindiği gibi İslamın iki ana kaynağı Kur'an ve Hadis'tir. Kur'an Hz. Ebubekir zamanında kitap haline getirilmiş ve muhafaza altına alınmıştır. Oysa özellikle Emeviler dönemiyle

birlikte birbiriyle çelişen çok sayıda Hadis ortaya atılmış ve bunları ayıklama çabaları zaman almıştır. Ayrıca farklı fıkıh ekolleri oluşmuş, bu da aynı ülkede farklı hukuki sonuçların doğmasına sebep olmuştur. Örneğin Hicaz ve Irak'taki fıkhi ekollerin farklı olması nedeniyle bir şey Hicaz'da haramken, Irak'ta helal kabul edilebilmiştir. İşte bu gerekçeyle İbn Mukaffa, halifenin hukuk yönetimini eline almasını, dini otoriteler tarafından doğruluğu tasdik edilen sünnete, geleneklere ve kendi kararlarına dayanan bir hukuk kitabı yazmasını önermiştir (Çaylak, Bakacak 2018: 370).

İbn Mukaffa güçlü ve merkezi bir otoriteden yanadır ancak hiçbir durumda şiddete dayanmayı öngörmez. Ona göre iyi bir yönetici halkın rızasını almalıdır. (Çaylak, Bakacak 2018: 372).

İbn Mukaffa'nın eseri hukukun düzenlenmesinin yanı sıra bürokrasinin, askeriyenin, maliyenin, istihbarat teşkilatının vb. pek çok düzenlemenin yapılmasını öngörür. Tüm bunları yaparken de “adil sultan” vurgusu yapar. Ancak tüm bunlara rağmen Eliaçık, bu reform taslağının yürürlükteki duruma dini bir kılıf geçirmenin ötesine geçmediğini, devletin başında sultanın olmasının, sultanın babadan oğula geçmesinin hiçbir önem arz etmediğini; uygulamada da “özgür irade” ile iktidara gelen Abbasilerin “bizim ve soyumuzun saltanat hakkı Allah'ın özgür iradesi iledir, insanların bu konuda diyeceği bir şey yoktur” diyerek Emevilerden çok da farklı hareket etmediklerini belirtir (Eliaçık, 2003: 202,203).

1.1.2. Farabi (870-950)

Farabi, 870 950 yıllarında yaşamış bir Türk-İslam filozofudur. Farabi, klasik Yunan siyaset felsefesi ile İslam'ı birbiriyle uzlaştırmaya çalışmış ilk filozoftur. Farabi Platoncu, Aristotelesçi siyaset felsefesini İslam'la bağdaştırmak, uzlaştırmak çabası içerisinde, bu yönüyle kendisinden sonra gelen siyaset felsefecilerini etkilemiştir (Arslan 2016: v). Hatta Batılı araştırmacılara göre Farabi, İslam'da siyaset felsefesinin kurucusudur (Çaylak, Çelik 2018: 393).

Farabi'nin yaşadığı dönemde Abbasi Hilafeti büyük güç kaybına uğramış, İslam coğrafyası da dini, irki, felsefi ve kültürel olarak ciddi parçalanma içerisindeydi. Abbasilerden yeni yeni hanedanlıklar türemekte, hilafet zafiyete

uğramaktaydı, Türk ve Fars devletlerinde iktidarı ellerinde bulunduranlar halifelikle ters düşebiliyorlardı, özellikle Şii hükümdarlar halifeyi zorda bırakacak dini ve siyasi bir tutum içerisindeydiler. İşte böyle bir ortamda, ihtilafli olmakla birlikte, Farabi, Şii Hamdani hanedanının himayesine girerek çalışmalarını sürdürmüştür (Çaylak, Çelik 2018: 390,391).

Farabi, siyaset felsefesine dair iki eser yazmıştır. Bunların birincisi dilimize İdeal devlet olarak çevrilen Medinetü'l-Fadıla; diğeri de Medeni Siyaset olarak Türkçeye çevirebileceğimiz Kitab el-siyaset el-medeniyye'dir. Bu kitaplar birbirini tamamlar mahiyettedir. Siyasette Farabi, Platon'un yolunu tutar ve ütöpisttir fakat onun ütopyası tamamen hayal ürünü değildir. O, ütöpik toplumun yanında gerçek toplumu da kabul eder (Ülken 2017: 77,78).

Farabi, devlet kuramını oluştururken insanların toplumsallaşmaya ve yardımlaşmaya ihtiyacı olduğunu vurgulayarak başlar. Farabi'ye göre, her insan kendini devam ettirmek ve mükemmelliği devam ettirmek için birçok şeye muhtaç bir fitratla dünyaya gelmiştir. Onun tüm ihtiyaçlarını tek başına karşılaması mümkün değildir. Bu yüzden her bir birey kendi ihtiyacını karşılayacak birçok insana muhtaçtır. Bundan dolayı insan mükemmelliğe ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilir (Farabi 2016: 97).

Aristo'da ifade bulan “zoon politikon” yani, “insan doğası gereği politik bir canlıdır” ifadesi Farabi'de insanın “medeniyyun bit'ab” olduğu şeklinde ifade edilir. Yani Farabi'ye göre de insan doğası gereği medeni ve siyasi bir varlıktır (Çaylak, Çelik 2018: 399).

Farabi, mükemmel toplumları büyük orta ve küçük olmak üzere üçe ayırır. Büyük toplumlar oturulabilir dünyanın bütününde tüm milletlerin bir araya gelmesi; orta toplum, yaşanabilir dünyanın bir parçasında tek bir milletin bir araya gelmesi; küçük toplum ise herhangi bir milletin oturduğu topraklar üzerinde tek bir şehir halkının bir araya gelmesidir (Farabi 2016: 97,98).

Farabi, en üstün iyiliğe ve mükemmelliğe ancak şehirde ulaşabileceği iddiasındadır. Ona göre mükemmelliğe şehirde ulaşılabilir ondan daha küçük topluluklarda mükemmelliğe ulaşmak mümkün değildir. İnsanları, kendileriyle

gerçek anlamada mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirine yardım etmeyi amaçladıkları bir şehir erdemli, mükemmel bir şehirdir. Bütün şehirleri mutluluk veren şeyler için birbirine yardım ettikleri bir millet erdemli mükemmel bir millettir. Aynı şekilde erdemli, mükemmel bir dünya da içinde bulundurduğu tüm milletlerin mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım etmeleriyle ortaya çıkar (Farabi 2018: 98).

Farabi'nin devlet kuramı biyolojik-organizmacı bir kuramdır. O, kalbin vücutta diğer organların fonksiyonlarını yerine getirmesini sağlayan, diğer organların da kalbe bağlı çalışmaları örneğinde olduğu gibi şehir hayatında da amir organ vazifesinin şehir yöneticisinde olduğunu ifade eder, diğer tüm çalışanlar, vücudun diğer organlarının kalbe bağlı çalışmaları gibi, yöneticiye bağlı olarak çalışırlar. Yönetici bu pozisyona ya doğuştan sahip olduğu yetenekleriyle, ya da çabalayarak ulaşır (Farabi 2016: 101-106).

Farabi, İdeal Devletin XXVIII. Bölümünde erdemli toplumun yöneticisinin hasletlerini sıralamıştır. Burada da ulaştığı sonuç yöneticinin Platon'da olduğu gibi filozof-hükümdar olmasıdır. Farabi'ye göre en ideal yönetici peygamberdir. Dolayısıyla onun tarafından yönetilen insanlar en mükemmel ve en mutlu insanlardır (Çaha 2016: 78,79).

İlk yönetici filozof-peygamber için on iki özellik belirleyen Farabi, daha sonra gelecek olanlarda da altı özelliğin olmasını şart koşar ve her halükarda filozof olmak bu şartların esasıdır. İlk yönetici filozof-peygamber olduğu gibi daha sonra gelecek yönetici de mutlaka filozof olmalıdır aksi takdirde ideal bir devletin kurulması mümkün değildir (Farabi 2016: 107-110).

Devletleri erdemli ve erdemli olmayan devletler olarak ikiye ayıran Farabi erdemli devletin tersi olan devletleri de cahil şehir, bozuk (fasık) şehir, karakteri değişmiş (mubaddala şehir) ve doğru yolu bulamamış, yanlış görüş içinde (dalla) olan şehir olarak sınıflandırır (Farabi 2016: 123-125).

Erdemli olmayan devletler gerçek mutluluğun farkında olmayan devletlerdir. Bu tür devletler sağlık, zenginlik, zevk, iktidar, şan ve şeref gibi değerleri sağlayabilirler ancak gerçek mutluluğun farkında değildirler (Çaha 2016: 80).

Farabi'nin devlet kuramını değerlendiren Eliaçık, Platon ve Aristo'nun siyasi fikirlerini Yunan toplumunda ortaya çıkan dağılma sürecini akıl, doğa ve Tanrı ile bütünleşmiş bir devlet düşüncesiyle durdurma, böylece yeniden birlik ve beraberliği sağlama ihtiyacı üzerine kurdukları; benzer ortamda olan İslam dünyasının bu bunalımdan kurtulmasının yolunun da Farabi tarafından ortaya konan bu fikirlerde aranması gerektiğini ifade eder. Farabi'nin ortaya koyduğu devlet anlayışında en tepede kral, filozof nebi ya da bir halife bulunur piramidin tabanında ise akıllarına başvurulmayan, beden gücüyle çalışan işçi, çiftçi, üreticiler yer almaktadır. Mutlak sıfatlarıyla bir Tanrıya benzetilen yönetici devlet piramidinin en tepesindedir. Devleti piramitsel olarak değerlendiren bu düşünce teorik ve pratik dinamikleriyle birini zirveye kondurmakta, çoğunluğu ise tabana itmektedir. Haliyle bu devlet düşüncesinden istibdatın ve mutlakiyetçi bir yapının çıkması kaçınılmazdır (Eliaçık 2003: 210,211).

1.1.3. Maverdi (974-1058)

Maverdi, Şafii bir siyaset ve ahlak alimi olup; asıl adı, Ebü'l Hasen Ali bin Muhammed bin Habib el-Basri el-Maverdi'dir.

Yaşadığı dönemde İslam Devleti yani Abbasiler doğuda Şii İmami Büveyhiler, Batıda Mısır'ı hakimiyeti altında tutan Şii İsmaili Fatimiler arasında kalmıştır. Bu dönemde İslam dünyası farklı mezhepler arasındaki ihtilafların çözülemez hale geldiği sıkıntılı bir sürecin içine girmiştir. Abbasi Sultan-Halifesinin yetkileri bazı dış nedenlerle sınırlandırılmış, hatta Bağdat bir süre Şii İmami Büveyhiler'in eline geçmiştir. Bunun sonucu olarak İslam Devleti'nde halifelik makamı hükümlerlik ve meşrutiyet noktasında belli bir dönem için dünyevi iktidar olma anlamında ciddi bir zarar görmüştür. Halifelik, özellikle Türklerin İslam Devleti'nin korumasını üstlenmelerinden sonra, dünyevi iktidarını fiilen kaybederek sadece İslam dünyasının sembolik dini lideri olarak kalmıştır (Çaylak, Çelik 2018: 410,411).

Böyle bir ortamda Bağdat'ta yaşayan ve olaylara Bağdat'ın penceresinden bakan Maverdi'nin devletin denetimini elinde tutan Şii Büveyhilere karşı Abbasi Halifelerinin otoritesini savunarak yürürlükteki duruma teorik bir temel bulmaya

çalıştığı görülür. Maverdi'nin amacı dini otoriteyi temsil eden Abbasi halifeleri ile siyasi otoriteyi kontrol eden Büveyhi emirleri arasındaki otorite alanlarının sınırlarının çizilmesi için gerekli ideolojiyi sağlamaktır. Maverdi Abbasilere o dönemde çok ihtiyaç duydukları bir imparatorluk ideolojisi üreterek Bağdat'ın İslam dünyasındaki merkezi otoritesini pekiştirmeye çalışmıştır. Maverdi'nin halifelik için "Kureyşli olma" zorunluluğu olduğunu ifade etmesi bunun bir sonucudur (Eliaçık 2003: 212).

Maverdi, din devlet ilişkisi üzerinde de durmuş; din ve devletin ayrılmaz bir bütün olduğunu; birinin yardımı olmadan diğerinin ayakta durabilmesinin mümkün olmadığını; dinin temel, devletin ise, onu koruyan bir asker hükmünde olduğunu; devletin mutlaka bir temeli olması gerektiği gibi bu temelin de mutlaka kendisini koruyan bir muhafıza ihtiyacı bulunduğunu; muhafızı olmayan şey nasıl ki yok olmaya mahkumsa temeli olmayan şeyin de yıkılmaya mahkum olduğunu belirterek izah etmeye çalışmıştır.

Din ve devlet birlikteliğini bu şekilde ifade eden Maverdi, İslam'da yönetimin sadece akılla olmasının mümkün olmadığını, vahyin daha da önemli olduğunu, akıl ile vahiy arasında fark olduğunda vahyin emirlerinin yerine getirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bunun sonucu olarak da halifenin sosyo-politik otoritesini yeniden sağlamaya çalışan Maverdi, ilkesel olarak sultanı halifenin astı konumuna getirmiştir (Çaylak, Çelik 2018: 413,414).

Maverdi, Allah'tan aldığı yetki ile doğru olarak hareket eden yöneticiye karşı, toplumun mutlak itaatinin şart olduğunu, idarecinin kesin olarak karar verdiği hususlarda toplumun itiraz hakkı bulunmadığını ifade ederek meşruiyet sorununu bir isyan, bir başkaldırı ve karşı ihtilal tehlikelerine karşı çözmeye çalışmıştır.

Buna rağmen Maverdi'ye göre, bir darbeyle iktidar el değiştirir ve bu iktidar halka iyi davranır ve iyi bir yönetimle halkı idare ederse, bu iktidar halkın isteğiyle iktidara gelmiş meşru bir yönetimdir ve ona itaat etmek de zorunludur.

Maverdi, yöneticinin halefini belirleme hakkının da bulunduğunu, bu hakkın mutlak olduğunu ancak halef belirtilmemişse yöneticiyi belirlemenin seçimle yapılması gerektiğini ifade eder. Ancak Maverdi'ye göre bu seçmenler birkaç kişi

hatta tek bir kişi bile olabilir. Ayrıca imamet için tek uygun aday varsa şura'nın toplanmasına bile gerek yoktur. (Çaylak, Çelik 2018: 416,420).

1.1.4. İbn Rüşd (1126-1198)

Tam adı, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmet b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmet b. Rüşd el- Kurtubi olan kısaca İbn Rüşd olarak bilinen İslam dünyasının büyük düşünürü, Kurtuba'da 1126 yılında doğmuştur, seçkin bir aileye mensup olup babası kadılık, dedesi baş kadılık görevlerinde bulunmuştur.

İbn Rüşd felsefe, din ve tıp alanlarında uzmanlaşmış; Halife Ebu Yakub Yusuf'un doktorluğunu yapmış, halifenin de teşviki ile Aristoteles'in fikirleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bunun sonucu olarak da Aristoteles'in felsefesine yaklaşmış, Aristoteles'in eserlerini şerh etmiştir. Daha sonra İşbiliye ve Kurtuba kadılığı görevlerinde de bulunan İbn Rüşd akıl ile vahyi din ile felsefeyi birbirine kaynaştırarak hakikate ulaşmaya çalışmıştır (Çaylak, Şahbaz 2018: 463,464).

İbn Rüşd'e göre din ile felsefenin amacı aynıdır ve ikisi de hakikatin peşindedir, hakikat ise tektir. Allah, peygamberle neyi göndermişse, felsefede de aynı şey amaçlanmıştır. Bu bakımdan ikisi kardeştir (Çaha 2016: 87)

İbn Rüşd, felsefeyle dini birleştirdiği gibi akıl ile vahyi de birleştirmeye çalışır. İbn Rüşd Kur'an'da defalarca geçen "onlar akıl etmiyorlar mı?" "onlar Allah'ın yarattığı her şeye bakmıyorlar mı?" gibi ayetlerden İslam'ın akla verdiği önemi göz önüne sermeye çalışır. Ona göre akıl ile vahyin ulaşacağı sonuç aynıdır, çünkü hakikat hakikate aykırı olamaz, eğer aklın ulaştığı sonuç ile vahyin belirttiği arasında farklılık varsa vahyin tevil edilmesi gerekir. Tevil konusunda da yetkili olanlar filozoflardır (Çaylak, Şahbaz 2018: 465,466).

İbn Rüşd devlet konusunda Aristo'yla aynı düşüncelere sahiptir. O da Aristo gibi insanı siyasi bir hayvan olarak kabul eder. İnsan doğası itibariyle başkasıyla işbölümü yaparak yaşamak zorunda olan bir varlıktır. Devletin amacı hukukun çerçevesi içerisinde insanları kendi amaçlarına uygun olarak mutlu kılmaktır (Çaha 2016: 89).

Adalet kavramı İbn Rüşd'ün devlet kuramında önemli bir yer tutar. İbn Rüşd'e göre devletteki adalet akıl, yiğitlik ve ölçülülük güçlerinin gerektiği ölçüde ve gereği gibi çalışması demektir. Adaletli bir devlette vücudun her bir organının bir fonksiyonu olduğu gibi, devlet içerisinde her görevlinin görevi de belirli olmalı ve kişi o konuda yeterli olmalı, o konuda uzmanlaşmalı, sadece kendi işine yoğunlaşmalıdır. Çünkü bir insanın birden fazla işte uzmanlaşması mümkün değildir. Herkesin bir işte uzmanlaşmak yerine her işi yapmaya çalışması düzensizlik getirir. Bunun sonucu olarak da yöneticilik yapacak olanların da bu konuda yeterli olmaları, bu konuda uzmanlaşmaları gerekir. Bunun için de en ehil olanlar akli delilleri en iyi kullanan burhan ve hikmet ehli filozoflardır. İbn Rüşd kendi çağındaki devletlerin temel sorununun yöneticiliğe layık olmayan kişilerin yöneticilik yapmaları olduğunu ve bunun da adaletsizlik olduğunu ifade eder (Çaylak, Şahbaz 2018: 469,470).

İbn Rüşd'e göre ideal devlet peygamberin yönettiği devlet, ideal bir devletin anayasası da şeriattır. Peygamber sonrası ideal bir devlete yaklaşmak için ise yöneticinin bilgelik, üstün zeka, iyi tahmin, ikna kabiliyeti ve savaşı yönetme becerisine sahip olması gerekir, şayet yönetici bu özelliklerden yoksunsa, devleti bir filozofun yardımı ile yönetmelidir. (Çaha 2016: 88,89).

İbn Rüşd'e göre ideal devlet Hz. Peygamber ve dört halife zamanını kapsayan dönemdir ve bu dönem "Altın Çağ"dır.

İbn Rüşd, Platon'un ortaya koyduğu ideal devletin hiçbir zaman var olamayacağını ancak Asrı saadette var olan İslam Devleti'nin ideal bir devlet olarak var olduğunu söyler. (Çaha 2016: 90). Ancak İbn Rüşd'e göre ideal bir devlet olan İslam Devleti Muaviye ile birlikte bozulmuştur. Bunun sebebi de Muaviye ile birlikte İslam toplumunun şeref düşkününü bir toplum haline gelmesidir (Çaylak, Şahbaz 2018: 471). İslam dünyasında Muaviye ile başlayan devletler İbn Rüşd'e göre İslam için değil kendi menfaatleri için çalışmışlar, savaşa bile kendi menfaatleri için çıkmışlardır. Dolayısıyla Muaviye ile birlikte ideal devlet faslı kapanmıştır. İbn Rüşd'e göre bundan sonra bozulmuş devlet formu olan; monarşik, aristokratik, timokratik, oligarşik, demokratik, despotik, zorunlulukları giderici ve zevk için çalışan devlet modellerinden biri ile yola devam edilecektir (Çaha 2016: 90).

İbn Rüşd'ün devlet kuramının en önemli yeniliklerinden biri de İslam siyaset düşünce geleneğine aykırı olarak kadınların da yönetici olabileceğine dair görüşüdür. O günkü İslam coğrafyasında kadınların erkeklerden iki kat fazla olmalarına rağmen ikincil konumda olmalarından ideal olma vasfını yitirmiş bozulmuş devletleri sorumlu tutar (Çaha 2016: 90).

1.1.5. İbn Teymiyye (1261/1263-1327/1328)

Şeyhu'l-İslam Takıyuddin Ahmed b. Abdu'l-Halim b. Abdu's –Selam İbn Teymiyye 1263'te başka bazı rivayetlerde de 1261'de Harran'da doğmuştur. İbn Teymiyye Abbasiler'in Moğol saldırılarıyla ortadan kaldırıldığı ve bir türlü bitmeyen Haçlı Seferleri'yle birlikte çok sıkıntılı bir dönem geçiren İslam dünyasında siyasal otorite sorununun yaşandığı, bu boşluğun da tesiriyle şiddetlenen mezhepsel tartışmaların zirveye çıktığı bir dönemde yaşamıştır. İbn Teymiyye böyle bir dönemin sıkıntısını her anlamda yaşamış, daha altı yaşındayken Harran'dan göç ederek Memluk topraklarına yerleşmiş ömrünü Suriye ve Mısır'da geçirmiştir. İslam dünyasının içinde bulunduğu sıkıntılar karşısında İbn Teymiyye hem fikren hem bedenen bu zorlukların aşılması için mücadele etmiş örneğin Moğol saldırılarına karşı bizzat savaşa katılmış; Moğol istilasına karşı, el-Akide el-Vasıtiyye adlı eseri kaleme almış. Bu eserinden dolayı teşbhçilikle suçlanmış ve bir süre hapis yatmıştır (Çaylak, Çelik 2018: 477-480).

Bu koşullar altında yaşayan İbn Teymiyye bu sorunlardan kurtulmanın reçetesi olarak Siyasetu'n Şer'iyye fi Islahi'r-Rai ve'r-Raiyye adında siyasetname türü bir eser hazırlamış ve bunu Memluk sultanı Muhammed b. Kalkavun'a sunmuştur (Eliaçık, 2003: 228).

İbn Teymiyye, felsefe ve kelamın İslam'a zarar verdiğini; felsefe ve kelam tartışmalarıyla birlikte İslam'da karışıklığın baş gösterdiği inancındadır. Bununla yetinmeyen İbn Teymiyye, felsefî geleneği beslediğine inandığı mantık ilmini de eleştirmiş ve reddetmiştir. İbn Teymiyye'ye göre hakikati bulabilmek için İslam'ın saf halinin yaşandığı Asrı Saadet dönemi gitmek gerektiğini, bu saflığa aykırı olan Yunan felsefesi ile ilişkili tüm düşüncelerden kurtulmak gerektiği düşüncesindedir (Çaylak, Çelik 2018: 480-481).

İbn Teymiyye'nin devlet kuramı insanın birlikte yaşamasının zaruriliği üzerine kurulmuştur. İbn Teymiyye'ye göre insanlar birbirlerine ihtiyaç duyduklarından bir arada yaşarlar. Çünkü insanların birbirlerinin yardımına ihtiyaçları vardır. İnsanlar toplum halinde yaşayınca da bir başın yani yöneticinin olması şarttır. İbn Teymiyye'ye göre bu Hz. Peygamber'in buyruğudur. Çünkü Hz. Peygamber “üç kişi yola çıkınca içlerinden birinin baş olmasını” salık vermektedir. İbn Teymiyye buradan da devletin zorunluluğu sonucuna varır. Ona göre “sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir.” Ve yine “zalim bir imamla geçen kırk yıl, sultansız geçen bir geceden daha iyidir.” Devletin zorunluluğunu ve Yöneticiye mutlak itaati bu şekilde izah eden İbn Teymiyye yöneticide bulunması gereken en önemli vasıfları da güç ve güven olarak ortaya koyar. Fakat yönetici işlerini adaletle yapmalı, iyiliği emredip kötülükten alıkoymalı ve istişare ile iş yapmalıdır (Eliaçık 2003: 229-232).

Klasik anlamda Sünni görüşün siyasal fikirlerini tekrarladığı görülen İbn Teymiyye devlet reisinin ya da halifenin Kureyşli olma şartını ise kabul etmez. Buna delil olarak da “Başınıza Habeşli bir köle bile geçse ona itaat ediniz.” Hadisini ortaya koyar.

İbn Teymiyye sultanın neden güçlü olası gerektiğine dair tespitleri de içinde bulunduğu çağın gerekliliklerini ortaya koyar.

İbn Teymiyye'ye göre nasıl ki bir savaş esnasında en güçlünün lider olması gerekiyorsa; İslam devleti yöneticisinin de güçlü olması zaruridir. Çünkü Kuvvetli Müslümanın kuvveti Müslümana fayda verir; o günahkar bile olsa günahı kendisinedir. Oysa zayıf ama salih olan birinin zayıflığı Müslümanlara, iyi hali ise kendisinedir. “Allah, bu dini bir günahkar eliyle de güçlendirir.” Hadisini bu şekilde yorumlayan İbn Teymiyye'ye göre İslam Devletini ayakta tutabilecek olan yöneticinin en önemli vasfı onun güçlü olmasıdır (Çaylak, Çelik 2018: 482-483).

İbn Teymiyye'nin öngördüğü yönetim şekli şeriata dayalı ve şariat yardımıyla yönetim anlayışıdır, İbn Teymiyye'ye göre şariat ilahi kanun ve en yüce otoritedir.

İbn Teymiyye'nin şariat devleti anlayışını yorumlayan Eliaçık bunun dini diktatörlükten farklı olmadığını; çünkü bu yönetim anlayışında yönetici tarafından,

Allah'ın emrettiğini emretmek, yasakladığını yasaklamak adına namaz kılmayanların, oruç tutmayanların cezalandırılması için bile bir nevi günah bekçiliği yapıldığı; oysa Hz. Peygamber döneminde namaz kılmadığı, oruç tutmadığı vs. şahsi günahlar yüzünden cezalandırılan kimsenin bulunmadığını; Kur'an'da da bu ibadetleri yapmayanların devlet tarafından cezalandırılması gerektiğine dair bir hususun bulunmadığını; Şeriat devletinin yanlış anlaşıldığını; İbn Teymiyye'nin yanlışının devletin başındaki kişiyi Allah'ın temsilcisi gibi görüp Kur'an'da her ne yazılmışsa onu devlet eliyle dayatmaya kalkışması olduğunu ifade eder (Eliaçık 2003: 232-235).

1.2. Batıda Siyasal Düşüncenin Gelişimine Katkıda Bulunmuş Fikir Adamları ve Görüşleri

Machiavelli'yi anlayabilmek için onun düşünsel gelişiminde etki etmiş olması muhtemel görüşleri incelemekte fayda görülmektedir. Ancak bu şekilde Machiavelli'nin ögün görüşleri ortaya konabilir.

1.2.1. Platon (M.Ö 427- M.Ö 347)'un Siyasal Düşünceleri

Platon, 427 yılında Atina'da doğdu. Ailesi Atina'nın soylu ailelerinden biridir. Yaşamı Yunan medeniyetinin, kent devleti toplumunun özellikle Atina'nın doruk noktasını izleyen bir gerileme ve çökme dönemine rastlamaktadır. Bu dönemde Atina'da iç savaşlar ve yenilgiler üst üste gelmektedir (Şenel 2017: 151). Böyle bir dönem içerisinde yetişen Platon, nitelikli ve çok yönlü bir eğitim almıştır. Spor, edebiyat, felsefeyle ilgilenmiştir. Yirmi yaşlarında Sokrates'le tanışıp onun yakın çevresine giren Platon onun etkisine kapılmış ve bundan sonraki hayatını felsefeyle uğraşarak geçirmiştir. M.Ö 399'da Sokrates'in demokrat liderler tarafından ölüme mahkum edilmesine kadar sekiz yıl boyunca onun yanından hiç ayrılmamıştır. Platon bir dönem siyasete girmeyi düşünmüştü de özellikle demokratlar tarafından hocası Sokrates'in idam edilmesinden sonra bu düşüncesinden vazgeçmiş, Atina'yı da terk etmiş Güney İtalya ve Sicilya gibi yerleri gezdikten sonra tekrar Atina'ya dönmüştür. Atina'ya döndükten sonra 387 yılında "Akademia" adıyla bilinen okulunu kurmuştur. Bu okul ilk Avrupa üniversitesi olarak kabul edilebilir. Bu okulda felsefe dışında, matematik, gökbilim ve fiziksel bilimler de yer almıştır. Platon'un bundan sonraki yaklaşık kırk yılı burada ders

vermekle geçecektir. Platon bu esnada pek çok eser yazacaktır. Bu eserlerden Politeia (Devlet), Politikos (Devlet Adamı), Nomai (Yasalar) doğrudan siyaset bilimi ile ilgilidir. Platon M.Ö 347 yılında Atina'da vefat etmiştir (Ağaoğulları 2013: 182-189).

Platon, insanların birbirlerine olan ihtiyaçlarından ve işbölümü yapmak zorunda olmalarından dolayı toplum halinde yaşamalarının zorunlu olduğunu devletin de bunun doğal sonucu olduğunu ifade eder. Platon'a göre insanlar tabiatları itibariyle birbirinden farklıdır. Herkesin kabiliyetleri farklıdır ve mutlak bir eşitlik mümkün değildir. Toplumda denge ve muvazaneyi korumak ancak devlet eliyle olur (Çaha 2016: 24).

Platon, Politikos yani Devlet Adamı adlı eserinde bir mitosa dayanarak başlangıçta devleti doğrudan Tanrı'nın yönettiğini daha sonra ise bu işi insanlara bıraktığını ifade eder. Bunun üzerine insanlar ilkin kendilerine bir monark yani yönetici seçmişlerdir. Tek kişinin yönetimi olan bu yönetim başlangıçta olabildiğince kusursuzmuş, çünkü bu yönetim tanrının yönetiminin kopyasıymış ama bu yönetimin yani tekin yönetiminin yerini önce azlığın sonra çokluğun yönetimi almış ve her şey gittikçe artan bir bozulma içerisine girmiş (Şenel 2017: 162-163).

Platon Politikos'ta devlet şekillerini monarşi, aristokrasi, yasalı demokrasi, yasadışı demokrasi, oligarşi ve tiranlık olarak belirtir. Patriarşi Platon'un Nomai yani Yasalar adlı eserinde bahsettiği bir yönetim şekli; timokrasi ise Politeia yani Devlet adlı eserinde bahsettiği bir yönetim şeklidir. Patriarşi tam anlamıyla bir devlet şekli değildir. Patriarşi uygarlığın, zenginliğin olmadığı, küçük topluluklarda, yasaların değil geleneklerin bulunduğu, otoritesini anasından ve babasından almış olan en yaşlının yönetim şeklidir. Bu yönetim şekli insanlığın ilk dönemlerinde var olmuştur, bundan sonra böyle bir yönetimin oluşması mümkün değildir.

Monarşi, devletin tek kişi tarafından belirli kurallar çerçevesinde yönetilmesi; Aristokrasi ise devletin küçük bir grup tarafından yine kurallar dahilinde idare edilmesidir.

Timokrazi, bilgeliğin önemsenmeyip, şan ve şöhrete ağırlık verilmesi, onursever askerlerin iktidarı ele geçirmelerinden sonra halkı boyunduruk altına alıp, halkı güç kullanarak itaat altına aldıkları yönetimin adıdır.

Oligarşi az sayıdaki yöneticinin herhangi bir yasa tanımaksızın, herhangi bir kurala bağlı kalmaksızın devleti idare etmeleridir.

Demokrasi, halkın çoğunluğunun yönetimidir. Bunu da yönetimin yasalara bağlı olup olmamasına göre yasalı demokrasi ya da yarasız demokrasi olarak ikiye ayırmak mümkündür.

Tiranlık ise tek bir kişinin hiçbir kural, kaide, yasa tanımaksızın ülkeyi istediği gibi yönetmesidir (Ağaoğulları 2013: 222-234).

Bu yönetim şekillerinin koşullar doğrultusunda bir döngü şeklinde birbirini takip ettiğini söyleyen Platon'a göre bu devlet şekillerinin hiç biri ideal bir devlet şekli değildir.

Platon, ideal devlet şeklini Politeia yani Devlet adlı eserinde ortaya koyar. Bir diyalog şeklinde olan Devlet, zamanın yönetim şekilleri dışında ideal bir devlet tasarısı olarak ortaya konmuştur. İdeal Devlet'te üç tabaka yer alır. Bu tabakalar; besleyiciler, koruyucular ve yöneticilerdir. Bu toplumsal işbölümünün nedeni kalıtsaldır. Çünkü bu katmanların mayaları altın, gümüş, tunç ve demirden oluşmaktadır; bunun sonradan değiştirilmesi mümkün değildir. Yönetici sınıf da koruyucu sınıf içerisinde çıktığı için Platon Koruyucu sınıfı uzun uzun anlatmıştır. Platon'a göre koruyucular, doğuştan yürekli, güçlü ve çeviktir. Bunlar çocukluktan itibaren iyi bir eğitime tabi tutulur. Koruyucu sınıf için yaşam kolektiftir, aile kurumu mevcut değildir. Aile kurumunun olmamasının gerekçesi, bu sınıfın aile çıkarlarını daha fazla koruma endişesidir. Bu sınıfın mal mülk biriktirmesi de yasaktır. Bunların sonucu olarak insanlar sadece devlet için yaşayacaklardır. Koruyucu sınıfa dahil olmak için kadın ya da erkek olmanın bir farkı yoktur. Kadınlar da uygun öze sahip olmak koşuluyla bu sınıfa dahil olabilirler.

Yönetici sınıf da bu koruyucu sınıf arasından seçilir. Koruyucular içerisinde felsefeye eğilimli olanlar seçilerek filozof- yöneticiler kadrosu oluşturulmak üzere

eğitime alınır. Yirmi yaşından otuz yaşına kadar kendilerine aritmetik geometri ve diğer bilimler öğretilir. Bunlar arasından sivrilenler felsefe eğitimine alınır. Bu eğitim elli yaşlarına kadar devam eder. Bu eğitimin sonunda da sınavı başarı ile geğenler yönetici olarak toplumun başına geğerler. Ancak bu süreç öyle zorlu bir süreçtir ki son aşamaya bir ya da birkaç kişi ancak gelebilir.

Bu filozoflar devlet yönetimine geğtiklerinde kendilerini bağlayan hiçbir yasa yoktur. Çünkü filozof-yöneticiler neyin doğru olduğuna rahatlıkla karar verebilecek yapıdadırlar.

Besleyici sınıfın görevi ise üretmektir. Çiftçiler, işçiler tüm üreticiler bu sınıfa dahildir. Yöneticiler altın cevherli; koruyucular gümüş cevherli iken üretici yani besleyici sınıf demir ya da tunç cevherlidir.

Platon'a göre toplumda üretici de olamayacak, doğuştan özürlü, bedenleri bozuk olanların ise öldürülmeleri gerekir. Çünkü bunların yaşamalarının ne kendilerine ne de topluma bir faydası vardır, sadece devlete yük olurlar.

İdeal devlette dört erdem bulunur. Bunlar; bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve adalettir. Bilgelik yöneticilerin, yiğitlik koruyucuların erdemidir. Ölçülülük hem koruyucuların hem de yöneticilerin erdemidir. Üretici katmanın kendine has bir erdemi yoktur. Dördüncü erdem olan adalet ise tüm katmanların ortak özelliğidir. Bu da herkesin kendi işini yapması, başka tabakaların işine karışmamasıdır. Yani Platon'a göre adalet, herkesin sahip olduğu cevher ne ise o cevhere uygun işi yapmasıdır (Şenel 2017: 157-162).

Platon, ilerleyen yaşlarında İdeal devletin yeryüzünde kurulamayacağına karar verir. Çünkü ideal devlette ifade edilen yönetim ancak tanrılar tarafından oluşturulabilir. Bunun sonucu olarak da Platon ömrünün sonlarına doğru Nomai yani Yasalar'ı yazmış ve burada "İkinci En İyi Yönetim"i anlatmıştır.

Platon'un ikinci en iyi yönetim şekli karma bir yönetimdir. Bu yönetimde egemenlik dağıtılmıştır, kişisel yönetimle halk denetimi birleştirilmiştir.

Bu devlette topraklar yurttaşlar arasında 5040 eşit parçaya bölünmüştür. Topraklar yurttaşlara dağıtılmış olmasına rağmen yurttaşlar kendileri bu topraklarda

çalışmayacak, toprağı köleler ekip biçecektir, yurttaşların görevi işleri yönetmektir. Yurttaşlar gençken savaşçılıkla yaşlanınca toplumun yönetimiyle ilgileneceklerdir.

Bu devlet şeklinde kolektif bir yaşam söz konusu olmadığı gibi, mülkiyet hakkı da tanınmıştır. Bu devlet şeklinde eğitim ve eğitim sonrasında savaşçı, memur ya da yönetici olma hakkı kadın erkek herkes için mevcuttur hatta kölelerin bile temel eğitimden geçirilmesi zorunludur.

Bu devlette halk kurultayı, üç yüz altmışlar kurultayı, şafak kurultayı ile kararlar alınır ve memurlar eliyle de bu kararlar icra edilir (Şenel 2017: 171-175).

1.2.2. Aristoteles (Ö.384- M.Ö.322)'in Siyasal Düşünceleri

Aristoteles M.Ö 384 yılında Selanik yakınlarındaki bir Yunan kolonisi olan Stageiros'ta doğdu. Babası Makedonya kralı II. Amyntas'ın doktoruydu. Aristoteles 17-18 yaşlarında Atina'ya gelmiş ve orada Platon'un Akademia'sına girmiştir. Akademia'daki ilk yıllarında öğrencilik yapan Aristoteles yirmi yıl boyunca Platon'dan hiç ayrılmamıştır. Atina dışından geldiği için Atina yurttaşı olamayan Aristoteles yaşamını metoikos yani özgür yabancı olarak sürdürmüştür. Platon'un M.Ö 347'de vefat etmesinden sonra bugün Türkiye sınırlarında bulunan Assos'a yerleşmiştir. Makedonya kralı, M.Ö 343 yılında, ününü duyduğu Aristoteles'i daha sonra Büyük İskender olarak nam salacak olan oğlu Aleksandros'un eğitimiyle görevlendirmiştir. Yaklaşık üç yıl bu görevi yapan Aristoteles Stageiros'a yeniden dönmüştür. Aristoteles, Aleksandros'un M.Ö.336 yılında Makedonya kralı olmasının hemen ardından Atina'ya geri dönmüştür, M.Ö 335 yılında ise kendi bilim ve felsefe okulu olan Lykeion'u açmıştır. Bu okul gözlem ve deneyi esas almış felsefe dışında matematikten psikolojiye astronomiden botaniğe tüm bilimleri okutmuştur. Aristoteles ölünceye kadar yaklaşık on iki yıl boyunca bu okulun başında bulunmuştur. M.Ö 323'te Aleksandros'un ölümü üzerine Makedon yanlısı olarak tanınan Aristoteles dinsizlikle suçlanmış Euboea (Eğriboz) adasına kaçmış ve bir yıl sonra M.Ö 322 yılında vefat etmiştir. (Ağaoğulları 2013: 313-316).

Bugün mantık, siyaset bilimi ve sosyoloji bilimi disiplinlerinin tarihi Aristoteles'e dayandırılır. Aristoteles, bu üç disiplinin yanı sıra fizik, metafizik,

biyoloji, psikoloji, etik, politika, retorik ve edebiyat alanlarıyla da ilgilenmiş ve bu alanlarda eserler vermiştir.

Aristoteles, Platon'dan farklı olarak gözleme dayalı ampirik bir yöntem benimsemiştir, sosyal ve siyasal konularla ilgili çalışmaları gözleme dayanır. Örneğin Politika adlı çalışması yüz yetmiş civarında kent devleti üzerinde yapılan gözlemlere dayanır (Çaha 2016: 28,29). Yine siyaset bilimi alanında yazılmış olan Atinalıların Devleti'nin yüz elli sekiz devletin anayasalarının incelendiği Aristoteles'in "Siyasal Kuramlar" adı altında yazmayı düşünüp ancak ömrü yetmediği için tamamlayamadığı kitabın Atina anayasası hakkındaki parçası olduğu sanılıyor (Şenel 2017: 183).

Aristoteles'in devlet kuramında insan doğuştan "zoon politikon"dur. Yani insan toplumsal-siyasal bir hayvandır. Bunun anlamı insanın kendi kendine yeterli olmadığı yaşamak için başkalarına gereksinim duyduğudur. Toplum dışında varlığını devam ettirebilecek bir insan yoktur, bu olsa olsa bir hayvandır ya da tanrıdır. Bu nedenle insanın tek başına mutluluğa ulaşması imkansızdır.

İnsan doğası gereği toplumsal bir varlık olduğundan, toplum da doğaldır, yani yapay değildir, kimilerinin iddia ettiği gibi bir toplum sözleşmesi ile ortaya çıkmış değildir. Toplumun belli yasalara göre düzenlenmesi, belli koşullarla yönetilmesi ise devleti meydana getirir.

Devleti oluşturan unsurların en küçüğü birey, bireyin içinde yer aldığı en küçük birim ise ailedir. Aile insanların günlük gereksinimlerini karşılamaya yeterli bir birimdir ancak bunun ötesindeki ihtiyaçları karşılayamaz. İşte bu amaçla ilk önce ailelerin birleşmesiyle köy; köylerin bir araya gelmesiyle de yetkin bir toplum biçimi olan polis yani devlet oluşur (Ağaoğulları 2013: 340-344).

Aristoteles'e göre devlet şekilleri isimlerini egemen sınıftan alırlar. Yönetenler ya tek kişidir, ya küçük bir azınlıktır, ya da çoğunluktur. Yönetim şekli bu kimselerin genel yararı gütmelerine ya da egemen kişinin veya sınıfın çıkarını korumalarına göre doğru yönetim şekilleri ya da bozulmuş yönetim şekilleri olarak sınıflandırılabilir. Doğru yönetim şekilleri monarşi, aristokrasi ve politeia; bozulmuş yönetim şekilleri ise demokrasi, oligarşi ve tiranlıktır.

Genel yararı düşünerek oluşturulan tek kişinin yönetimi monarşi; bir zümrenin yönetimi aristokrasi; çoğunluğun yönetimi ise politeia'dır. Sınıfsal yararın düşünüldüğü ve yukarıda bahsedilen yönetim şekillerinin bozulmuş hali olan çoğunluğun yönetimi demokrasi; bir zümrenin yönetimi oligarşi; tek bir kişinin yönetimi ise tiranlıktır. Bu yönetim şekilleri sürekli bir döngü halindedir. Koşullara göre bu yönetim şekillerinden biri ile devlet idare edilir fakat bu yönetim şekillerinin hiçbiri tüm halklar için iyi ya da kötü değildir. Halkların ve kentlerin yapısına göre iyi ya da kötü yönetim şekli değişir (Şenel 2017: 185-188).

Aristoteles Politika adlı eserinde kurulabilir en iyi devletin nasıl olması gerektiği ile ilgili de fikir beyan eder. Aristoteles'e göre böyle bir devlet olabildiğince eşit ve benzer insanlardan oluşmalıdır, eşit siyasal haklara sahip yurttaşlardan kurulmalıdır. Eşit ve benzer insanlar da orta sınıfta bulunduğundan orta sınıfın egemen olduğu devlet en iyi devlettir. Oysa halkın bir bölümünün çok varlıklı bir bölümünün çok fakir olduğu devletlerde ya aşırı bir demokrasi, ya bir oligarşi ya da bir tiranlık hali mevcuttur ki Aristoteles'e göre bu yönetim şekillerinin hepsi bozulmuş yönetim şekilleridir.

Aristoteles'e göre ideal devlet; erdemli kişilerin erdemi amaç edinerek yönettikleri, yurttaşların iyi savaşçılar olarak yetiştirildikleri, yurttaşların sayısının yönetenlerin yönetilenleri tanıyabileceğinden daha fazla olmadığı, kentin büyüklüğünün bir tellalın yüksekçe bir yerden bağırdığında sesini her yere duyurabildiği büyüklükte olduğu, yöneticilerin tacirlik, zanaatçılık, gündelikçilik gibi erdemi zedeleyici işler yapmadığı, yalnızca savaşçılık ve yönetim işleriyle uğraştığı, hiç kimsenin aç kalmadığı devlettir. Yani Şenel'e göre Aristoteles'in ideal devleti bir "savaşçılar ve bilgeler aristokrasisidir (Şenel 2017: 189-191).

1.2.3. Cicero (M.Ö.106-44)'nun Siyasal Düşünceleri

Roma'nın Cumhuriyet döneminde yaşayan ve Roma siyasal düşüncesinin en önmeli temsilcisi olan Marcus Tullius Cicero M.Ö. 106 yılında Orta İtalya'daki Arpium kentinde doğmuştur. Cicero hukuk ve felsefe eğitimi almış, Roma'da avukatlık yapıp büyük bir ün kazanmıştır, kazandığı ün sonrasında siyasete girmiş konsüllüğe kadar yükselmiştir. Cicero yirmi yıl kadar aktif siyasetin içinde

bulunduktan sonra siyasetten çekilmiş ve kendini tamamen felsefeye vermiştir. Cicero, Kral Sezar'ın M.Ö. 44 yılında öldürülmesinden sonra, Sezar'ın yönetiminin tiranlığa kaydığını ifade ederek, dolaylı olarak Sezar'ın öldürülmesini meşru görmüş, iç savaşta Sezar yanlıları galip gelince ölümüne karar verilmiş, M.Ö. 44 yılında öldürülmüştür (Şenel 2017: 212).

Cicero, Bütün evrenin bir kutsal otorite tarafından yönetildiğini kabul eden, evrende canlı cansız tüm varlıkların bu kutsal yasaya göre işlediğine inanan, insanı, sahip olduğu akıl sebebiyle, yeryüzünde külli iradenin temsilcisi olarak gören stoacı felsefenin (Çaha 2016: 41) ve Platon'dan etkilenmiştir. Öyle ki Cicero siyasal eserlerinden ikisine Platon'un eserlerinin adını vermiştir. Bunlar de Republica ve de Legibus'tur. De Republica dilimize Devlet, Devlet Üstüne ya da Cumhuriyet olarak çevrilmiş; de Legibus ise dilimize Yasalar olarak çevrilmiştir (Şenel 2017: 213).

Cicero'nun siyaset felsefesinde temel çıkış noktası, Stoacıların evrensel yasa anlayışına dayanır. Cicero'ya göre Tanrının evreni yönetmesinden ve insanın akıl sahibi rasyonel bir varlık olmasından kaynaklanan doğal bir hukuk vardır. Bu hukuk tüm zamanlarda ve toplumlarda aynı değerlere sahiptir. Tüm insanları, devletleri ve devlet adamlarını bağlayıcıdır. Hiçbir devlet pozitif hukuk düzenlemesi yaparken onun ilkelerini bir kenara bırakmaz. Doğal hukuk, dünya devletlerinin anayasasını oluşturur, insan aklının tabi olduğu bu evrensel yasa ebedi bir yasa olup hiç kimse onun normlarını değiştirme hakkına sahip değildir (Çaha 2016: 45-46).

Cicero, doğal hukuk kuramından hareketle Stoacılar gibi Kosmopolis düşüncesine varır. Cicero'ya göre insanlar aynı akli paylaştıklarına ve doğal yasa bütün insanları kapsadığına göre tek bir devlet olmalıdır. Çünkü tanrılar yurt olarak insanlara dünyayı vermişlerdir ve her insan bir dünya yurttaşdır. Hakikatte insanlar ayrı ayrı devletlerin değıldoğal yasaların yönetimi altındaki evrensel devletin üyesidirler. Kosmopolis adını almayı hak eden tek devlet de yasaları, kurumları doğal yasalarla uyum gösteren Roma Cumhuriyeti'dir.

Cicero'nun bu görüşlerini değerlendiren Ağaoğulları'na göre Cicero'nun evrensel devlet düşüncesi Roma'nın emperyalist ideolojisine sağlam bir temel oluşturmaktadır (Ağaoğulları 2017: 54).

Cicero, toplumun-devletin kökeni konusunda Aristotelesçi bir bakışa sahiptir. Cicero'ya göre, toplum insanın fitratından yani doğasından kaynaklanır ve toplum doğaldır. İnsanların bir araya gelişinin sebebi de zayıflıktan ziyade insanların toplumsallık içgüdüsüdür. Çünkü insanlar tek başlarına yaşamak için yaratılmamışlardır. İnsanlar bir araya geldikten bir süre sonra da bir yığın, bir kitle olmaktan kurtulup halk durumuna gelirler yani siyasal toplum aşamasına ulaşırlar oluşturmaktadır (Ağaoğulları 2017: 57,58).

Cicero'ya göre devlet bir sözleşme sonucunda ortaya çıkmıştır. Cicero'ya göre devlet “bir grup insanın belli ilkeler ışığında bir araya gelerek oluşturduğu etik bir varlıktır.” Cicero devlet için “res Populi” veya “res publica” kavramını kullanır ki; res populi insanlar tarafından oluşturulan ortak varlığa işaret eder. İngilizce'deki republic yani cumhuriyet de tam olarak bunu ifade eder (Çaha 2016: 46).

Cicero'ya göre devletin amacı toplumsal düzeni koruyup yurttaşların iyi ve mutlu bir yaşam sürmelerini sağlamaktır.

Cicero yine Platon-Aristoteles çizgisini takip ederek yönetim şekillerini yönetimi ellerinde bulunduranların sayısına göre belirler. Yönetimin tek kişinin elinde bulunması krallık yani monarşi; yönetimin seçkin bir azınlığın elinde olması aristokrasi; yönetimin halkın çoğunluğunun elinde olması ise demokrasidir. Cicero'ya bu yalın yönetim şekillerinin hepsi de özlerinde kötülük barındırırlar ve zamanla bozulurlar, halbuki bu yönetim şekillerinin her birinin iyi yanları vardır. İşte Cicero'ya göre iyi bir devlet bu üç yönetim şeklinin iyi taraflarının alınarak, karma bir yönetim oluşturulmasıyla mümkündür. Cicero'ya göre “krallar uyruklarına sevgi besler, seçkinlerde üstün bir bilgelik vardır, halk ise özgürlüğü içerir.” Eğer devlette otorite olarak bir kral bulunur, bazı yetkiler seçkinlerin yani aristokratların elinde bulunur, bazı işler de halkın yargısına bırakılırsa ortaya en iyi devlet şekli çıkar (Ağaoğulları 2017: 60,61).

Cicero'nun yaşadığı dönemde art arda gelen darbeler Roma Cumhuriyeti'ni tehdit etmektedir. Roma Cumhuriyeti'ni devam ettirme düşüncesinde olan Cicero bunun çözümünü ise cumhuriyet değerlerine bağlı otoriter bir kralda arar ve buna da “birinci yurttaş” adını verir. Aslında birinci yurttaş Roma anayasasında “diktatör”

olarak ifade edilen kişidir. Bu vatanın koruyucusu, baba ve tanrıdır . Cicero'nun Roma Cumhuriyeti'ni devam ettirmek için önerdiği çözümlerden biri de, dinsel ceza korkusuyla insanları doğru yola getirmenin kolaylığından hareketle devlet kontrolünde bir dini anlayış oluşturmaktır. Çünkü Cicero'ya göre “din, iktidarın sürdürülmesini sağlayan temel bir araçtır” (Ağaoğulları 2017: 62-66).

1.2.4. Augustinus-Aziz Augustine (354-430)'in Siyasal Düşünceleri

Aurelius Augustinus 354 yılında bugün Cezayir'in doğu sınırında bulunan Roma eyaleti Numidia'nın Tageste kentinde doğmuştur. Augustinus'un babası Roma yönetiminde memur olup pagan dinine bağlıdır; annesi ise katı bir Hristiyan'dır. Augustinus, annesinin yönlendirmesiyle, Hristiyanlığı öğrenmesi için Katolik Kilisesi'ne kaydedilmiştir. Ancak bu dönemde vaftiz edilmemiştir. Daha sonra ise Augustinus, retorik dersleri almak üzere Kartaca'ya gitmiştir. Öğrencilik yıllarında Manesçilik akımına kapılan Augustinus felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışmıştır. 373'te öğrenimini bitiren Augustinus edebiyata merak salmış, bir yıl Tageste'de dilbilgisi öğretmenliği yaptıktan sonra Kartaca'ya dönerek retorik öğretmeni olmuştur; 383 yılında Roma'ya gitmiş, burada aradığını bulamayınca Milano'ya geçmiştir. Burada Milano piskoposundan etkilenmiş ve 386 yılında Hristiyan olmaya karar vermiştir. Hristiyan olduktan sonra birkaç arkadaşı ve öğrencisi ile manastır hayatı yaşamak üzere Afrika'ya dönmeye karar vermiş ve Tageste'ye yerleşmiştir. 391 yılında manastır hayatını sona erdirmiş ve Hippo'ya gitmiştir. Burada piskopos tarafından rahip ilan edilmiş, daha sonra piskopos olmuştur. Yaklaşık otuz beş yıllık piskoposluk hayatında kendini Katolik Kilisesi'ni savunmaya adanmıştır. Piskoposluk döneminde yazmaya da zaman ayıran Augustinus, birçok eser yazmış; 413 yılından itibaren on üç yıl süre ile bir dizi halinde yayımlanan siyaset felsefesine dair görüşlerini yazdığı De Civitate Dei'yi yani Tanrı devleti Üstüne adlı eserini kaleme almıştır. Augustinus, 430 yılında vefat etmiştir (Köker 2017: 140-143).

Roma'nın yıkılışının elle tutulur bir şekilde somutlaştığı bir dönemde yaşayan Augustinus, Pagan inancına sahip olanların romanın yıkılış gerekçesini Roma'nın Hristiyanlığa geçişinin bir sonucu olduğu iddiaları üzerinde durmuş ve bunun sebebinin Hristiyanlıkla alakalı olmadığını, Roma'nın Hristiyan olmadan önce de çok ciddi felaketlerle karşılaştığını, eski imparatorlukların da Hristiyanlıkla alakası

olmadığı halde yıkıldığını; bunun sebebinin paganizmin yarattığı zulüm, zorbalık, kibirlilik, lüks ve sefahatte aranması gerektiğini söylemiştir. Dünyevi egemenliklerin kaderinin yok olmak olduğu sonucuna varan Augustinus, sonsuza kadar yaşayacak bir devlet olup olmadığını sorgulamaya başlamış ve buna olumlu cevap vermiştir. Augustinus'e göre bu devlet Tanrı Devleti'dir (Köker 2017: 147-148).

Augustinus'a göre insanlık tarihi yeryüzü devleti ile Tanrı Devleti'nin mücadelesi ile geçmiştir. Ona göre yeryüzü devleti Şeytan'ın ayaklanmasıyla başlayıp pagan Asur ve Roma imparatorlukları ile gelişen krallılardır. Tanrı devleti ise Yahudi halkında ortaya çıkan varlığını Hristiyanlığın ve kilisenin doğmasıyla devam ettiren İsa'nın krallığıdır. Yeryüzü devleti olan Asur ve Roma yıkılıp sona ermiştir. Çünkü yeryüzü devleti geçicidir. Tanrı Devleti ise hiçbir zaman yıkılmayacaktır ve zafer Tanrı Devleti'nin olacaktır. Tanrı Devleti'nin yeryüzündeki temsilcisi kilisedir (Şenel 2017:262-264).

Augustinus, bu görüşleriyle kiliseyi itaat edilmesi gereken mutlak otorite haline getirmiştir. Bu itaat kişiler için olduğu kadar devletler için de geçerlidir. Çünkü kilise Tanrı Devleti'nin temsilcisidir ve diğer tüm devletler ona itaat etmek durumundadır. Hatta diğer devletlerin meşruiyeti Tanrı Devleti'ne itaat etmelerine bağlıdır. Aksi takdirde bu devletler şeytani otoriteler olarak kalacaklardır. Devletin başındaki imparator da kilise çocuğu olduğundan o da Kilise otoritesine bağlı kalmak zorundadır. Bu bakımdan başta Papa olmak üzere hiçbir din adamı imparatora itaat etmez, aksine imparator papaza itaat eder (Çaha 2016: 55-56).

Augustinus'un Tanrı Devleti üzerinden geliştirdiği bu düşünce Orta Çağ boyunca Kilise-devlet ilişkisini düzenlemiş Papa böylece tüm Hristiyan dünyasının ortak siyasi otoritesi haline gelmiştir bunun sonucunda da imparatorlar taçlarını papanın elinden almak zorunda kalmışlardır.

1.2.5. Aquinumlu Thomas (1224/1225-1274)'ın Siyasal Düşünceleri

Aquinumlu Thomas, 1224'ün sonlarında, bazı kaynaklara göre de 1225'in başlangıçlarında Napoli yakınlarındaki Roccaesecca'da Güney İtalya'nın en büyük ailelerinden birinin yedinci çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Thomas daha beş yaşındayken manastır eğitimine başlamış burada dokuz yıl boyunca eğitim almıştır.

Daha sonra eğitimine Napoli Üniversitesi'nde devam etmiş, burada altı yıl boyunca fen, tarih ve felsefe okumuştur. 1244 yılında ailesinin karşı çıkmasına rağmen, bir dilenci tarikatı olan Dominikenler tarafından kurulmuş olan teoloji okuluna katılmıştır. Daha sonra Paris ve Köln üniversitelerine giden Thomas, Paris'te zamanın ünlü teologlarından Albertus Magnus'tan teoloji dersleri almıştır. Albertus Magnus Aristotelesçiliği ile bilinen bir düşünürdür. Ancak bu dönemde kilise Aristotelesçi fikirlerin yaygınlaşmasına karşı çıkmaktadır. Böyle bir ortamda Aristotelesçi fikirlerle tanışmış olan Thomas, 1248 yılında hocası Albertus Magnus ile birlikte bir Dominiken okulu açmak üzere Köln'e geçmiştir. Buradaki dört yıllık eğitim süresinden sonra hocasının önerisiyle öğretmenlik yapmak ve teoloji masteri yapmak üzere Paris'e geri dönmüştür. Bundan sonraki hayatını hocalık kariyerine adan Thomas büyük bir popülerite yakalamıştır. Bu dönemde bir yandan Dominiken ve diğer Hristiyan tarikatlarına mensup olanların haklarını savunurken diğer yandan da Kilise'nin skolastik tutumuna karşı De Veritate yani Hakikat Üstüne adlı eserini kaleme almıştır. Bir süre sonra Paris'ten ayrılarak İtalya'ya dönen Thomas Napoli piskoposluğu, Monte Cassino başrahipliği önerilerini reddetmiş hocalığa devam etmiştir. 1269 yılında tekrar Paris'e dönen Thomas, daha önce İtalya'dayken yazmaya başladığı Summa Theologica yani Toplu Dinbilim'i tamamlamış ve başka pek çok eser yazmıştır. Thomas, siyasal görüşlerini yazdığı ve 1265-66 yıllarında yazmaya başladığı De Regimine Principum yani Prenslük Yönetimi Düzeni Üstüne adlı eserini ise ömrü yetmediği için tamamlayamamış daha sonra bir öğrencisi tarafından tamamlanmıştır. 1272 yılında üstleri tarafından İtalya'ya çağrılan Thomas 1274 yılında vefat etmiştir (Köker 2017: 225-228). Thomas, ölümünden sonra 1322'de Papa tarafından "Saint" yani "Aziz" ilan edilmiş; 1567'de ise Katolik Klisesi'nin uluları arasına yükseltilmiştir, 1879'da ise Thomasçı öğretisi Katolik Kilisesi'nin resmi görüşü olarak kabul edilmiştir (Köker 2017: 225-228).

Thomas, Yunan düşüncesi ve İslam felsefesinin etkisinde kalmış, insanın ve aklın yeniden ön plana çıkarıldığı bir yaklaşımı Hristiyanlığa kazandırmaya çalışmıştır. Özellikle Müslüman düşünürlerin etkisi altında vahiy-akıl ikilemini açıklarken vahyin akıldan üstün olduğunu kabul etmiş ancak akıl ile vahiy arasında bir sorun olmadığını belirtmiştir. Thomas'a göre akıl ve bilim vahiy yoluyla gelen

bilgiyi tamamlayıcı bir niteliktedir (Çaha 2016: 57,58). Ancak insan akli sınırlı olduğu için, vahiy yoluyla bildirilen bazı hususlar insan aklının kavrayabileceği sınırların dışındadır ve bu gerçekliğe ancak iman ile varılabilir (Şenel 2017: 250). Şenel'e göre Thomas'ın akıl ve vahiy ile ilgili bu tezi Hristiyan teolojisine son derece esnek bir savunma stratejisi kazandırmıştır. Çünkü akılla açıklanabildiği sürece bazı inançlar onunla açıklanacak, akıl ile açıklanamayan hususlar ise aklın sınırlarının dışında olduğu için iman ile açıklanmaya çalışılacaktı. Böylece zamanla akla uymayan ne varsa imana yani vahye havale edilecekti (Şenel 2017: 280-281).

Thomas'a göre evren Tanrı'dan başlamak üzere aşağıya doğru hiyerarşik bir form içinde formüle edilmiştir. Bu yapı içinde olan her şey kendi doğasına uygun hareket eder. Evrendeki her şey birbirine bir bağ ile bağlıdır. Bu sistem içerisinde insanın ise apayrı bir yeri vardır. Çünkü insan akıl ve ruh sahibidir ve bu yüzden de Tanrı ile aynı karakteri taşır. Bu nedenle de insanın akla dayanarak yaptığı her şey ilahi bir özellik taşır. Dolayısıyla akla uygun olarak ortaya çıkan devlet ve yöneticilik de kutsaldır. Yöneticinin gücü Tanrı'dan kaynaklanır. Yönetici bu görevi akla ve hukuka uygun yapar ve genel yarar için kullanırsa Hristiyanlık için çalışan bir papazdan farksızdır (Çaha 2016: 58).

Görüldüğü gibi Thomas'a göre bir yönetimin meşru olmasının şartlarından biri de hukukla yönetilen bir yönetim olmasıdır. Thomas, Summa Theologica yani Toplu Dinbilim adlı eserinde hukuku; ebedi hukuk, doğal hukuk, kutsal hukuk ve insan hukuku olmak üzere dörde ayırır(Şenel 2017: 281):

Ebedi hukuk, kainatı yöneten, kainatın kaderini çizen “evrensel tanrısal akıl”dır. Ebedi yasa insan aklının sınırlarının üstündedir ancak insan küçük de olsa tanrısal akıldan bir pay aldığı için bu yasaya tamamen yabancı da değildir.

Doğal hukuk, evrensel tanrısal aklın yani ebedi hukukun bir uzantısıdır. Bu hukuk akıllı yaratıkları doğal yeteneklerine uygun ve akıllı bir yaşama yönlendirir. Toplumsallık eğilimi doğal hukukun sonucudur.

Kutsal hukuk, vahiyle belirlenen, varlığı akılla değil imanla kavranan hukuktur. Tanrı'nın Yahudilere, Hristiyanlara indirdiği hukuk ile kiliseler tarafından oluşturulan hukuk bu kapsamdadır.

İnsan hukuku ise, insanların doğal hukuktan akıl yoluyla çıkardıkları hukuktur. Tek ölçüsü akıldır

Aquinumlu Thomas, insanların tek başlarına değil de birlikte yaşamalarının doğal bir zorunluluk olduğunu, siyasal iktidar kavramının bu birlikte yaşama zorunluluğundan kaynaklandığını söyler. Thomas, Aristoteles'in felsefesinden hareketle insanın toplumsal ve siyasal bir hayvan olduğunu söyler. Burada dikkat edilmesi gereken husus Aristoteles'in, insanın "zoon politikon" olduğunu söylerken onun toplumsal yönüne işaret ettiği; Thomas'ın ise insanın toplumsal ve siyasal bir hayvan olduğunu ifade etmesidir. Yani insan doğası gereği başkalarıyla bir arada yaşamak zorundadır. Bir arada yaşamak için ise insana yol gösterici bir yönetici gereklidir. Yönetici ile topluluk arasında karşılıklı bir bağımlılık vardır. Yönetici kendi kişisel çıkarı doğrultusunda koşamaz. Yönetici kişisel çıkarlardan farklı ama toplumda bulunan herkesin faydasına olacak ortak yarar, ortak iyilik doğrultusunda yönetir (Köker 2017: 239-241).

Thomas'ın yönetim şekillerini tasnifi de klasik sınıflandırmaya uygun olarak; monarşi, aristokrasi ve demokrasidir.

Hangi yönetim şeklinin daha iyi olduğuna dair ise Thomas, *Summa Theologica* yani *Toplu Dinbilim* adlı eserinde monarşi, aristokrasi ve demokrasinin birleşimi bir karma yönetimin tanrısal yasayla kurulan bir yönetime uygun olduğunu yani iyi bir yönetim şekli olduğunu ifade ederken; *De Regimine Principum* yani *Prenslik Yönetimi Düzeni Üstüne* adlı eserinde ise doğal sürece en uygun sistemin en iyi sistem olduğunu, çünkü doğanın her zaman en iyi işlediğini doğada ise arıların kralının tek olduğunu, evrende her şeyin yaratıcısı ve efendisi olan Tanrı'nın tek olduğunu dolayısıyla monarşinin daha iyi bir yönetim şekli olduğunu söyler (Şenel 2017: 281).

Thomas, yönetim şekillerini incelerken dünyevi ve ruhani yönetimler arasında da bir ayrım yapar. Thomas, dünyevi devleti "insanlar topluluğu" olarak değerlendirirken, Kilise'yi ise "inanınların cemaati" olarak görür (Köker 2017: 242).

Aslında dünyevi devlet ile Kilise ne kökeni itibariyle ne de işleyiş olarak birbiriyle ilişkilidir. Ancak yine de Thomas'a göre dünya devleti toplumu bu dünya mutluluğu için yönetirken, Kilise daha yüksek olan öte dünya amaçları için yönetir. Dolayısıyla Kilise'nin daha üstün olduğu söylenebilir. Ayrıca Thomas'a göre dünyevi iktidar, yönetimi genel yarara ve hukuka uygun yönetmediğinde yani tiranlığa kaydığında onu uyaracak olan Kilise'dir. Yani Kilise dünyevi devletten üsttedir (Şenel 2017: 281).

II. BÖLÜM

İBN-I HALDUN VE MACHİAVELLİ’NİN DEVLET ANLAYIŞI

2.1. İbn-i Haldun’un Devlet Anlayışı

İbn Haldun’un devlet kuramını incelemeyen önce yaşamını, yaşamının geçtiği çağ ve çevreyi kısaca tanımakta fayda vardır. Çünkü her insan ister istemez yaşadığı çağın etkisinde kalır. Bu durumu bizzat İbn Haldun şu şekilde ifade ediyor: “Her çağın kendine has bir hükmü vardır” (İbn Haldun 2018: 452).

2.1.1. İbn Haldun’un Hayatı ve Yaşadığı Dönemde İslam Coğrafyasının Hali

İbn Haldun’un tam adı, Ebu Zeyd Veliyyuddin b. Muhammed b. Haldun el Hadrami olup, 1332’de Tunus’ta doğup 1406’da Kahire’de vefat etmiştir (Uludağ, 2015: 7). İbn Haldun’un “el-Ta’rif” adlı eserini Türkçeye çeviren ve kitabın sonuna İbn Haldun kronolojisi koyan Vecdi Akyüz İbn Haldun’un hayatını, “yetişme dönemi”, “siyaset ve idarecilik dönemi”, “siyasetten uzaklaşma ve yazım dönemi” ve “yargıçlık ve hocalık (müderrislik) dönemi” olmak üzere dört ana bölüme ayırır (Akyüz 2017: 263-275). İbn Haldun’un hayatının safhalara ayrılmasını Süleyman Uludağ da benzer bir şekilde yapar. Uludağ, İbn Haldun’un hayatının birinci safhasının yetişme, talebelik ve tahsil dönemi olduğunu; bu safhanın İbn Haldun’un doğum tarihi olan 1332’den 1351 senesinin sonuna kadar devam ettiğini, yaklaşık yirmi yıl süren bu safhada İbn Haldun’un Tunus’ta yaşadığını ve bu dönemin Kur’an ezberlemek, kıraat öğrenmek ve ilim tahsil etmekle geçtiğini; ikinci safhada İbn Haldun’un siyasi ve idari işlerle meşgul olduğunu, bu dönemin 1351’den 1375 senesinin sonuna kadar devam ettiğini, yaklaşık 25 yıl süren bu dönemde İbn Haldun’un Tunus, Cezayir, Fas ve Endülüs’te yaşadığını ve vaktinin büyük kısmını siyasi işlere ve idari görevlere ayırdığını; üçüncü safhada ise İbn Haldun’un telifle meşgul olduğunu, yedi cilt olarak yayımlanan “el-İber” ve onun giriş kısmı hükmünde olan “Mukaddime”nin bu dönemin ürünü olduğunu, bu dönemin 1375’ten 1383’e kadar yaklaşık sekiz senelik bir dönemi kapsadığını; dördüncü ve son safhanın ise İbn Haldun’un kadılık ve müderrislik yaptığı 1383-1406 yıllarını

kapsayan yaklaşık 24 yıllık bir dönem olduğunu, bu süre zarfında İbn Haldun'un genellikle Mısır'da kaldığını ancak Hacca ve Kudus'e de bu dönemde gittiğini yine bu dönemde Şam'da Timur'la görüşüğünü ifade eder (Uludağ 2018: 15).

İbn Haldun'un yaşadığı çağ Osmanlı'nın yükselmeye başladığı çağ (Eliacıık 2018: 13) olmasına rağmen İslam medeniyetinin genel olarak duraklamaya, gerilemeye, zayıflamaya başladığı sonra da yıkılmaya yüz tuttuğu, buna karşın Avrupa medeniyetinin canlanmaya başladığı çağdır (Uludağ 2018: 18). Bu dönemde Hristiyanlar Müslümanları yenerek Endülüs'ün büyük bir bölümünü ellerine geçirmişler, dar bir alana sıkıştırılan Nasriler'i (Beni Ahmer Devleti)'ni baskı altına almışlardır. İbn Haldun'un hayatının son 24 senesini geçirdiği Mısır'da Memlûklular hüküm sürüyor; Irak'ta Celairiler, Anadolu'da Selçuklu Beylikleri ve Osmanlılar bulunuyordu. Fas'ta Berberler tarafından kurulan Meriniler vardı. Tlemsan'da Abdolvadoğulları tarafından kurulan bir Berber hanedanlığı mevcuttu. Tunus'ta ise Hafsiler hüküm sürmekte idiler (Uludağ 2015: 10,11).

“Sahra'nın Berberi kabilelerinden oluşan Murabitlar, onbirinci asırda yükselmiş ve çökmüşlerdi. Dağlarda yaşayan Berberilerin kurduğu Muvahhidler on ikinci asırda devlet kurmuşlar ve bir asırda yıkılmışlardı. Figig ovasından çıkıp gelen Mariniler de sadece on üçüncü asırda varlık gösterebilmişlerdi” (Fromherz 2018: 225). “Bu duruma bakılınca iki husus dikkati çeker: a) Endülüs'teki küçük ve zayıf Nasri Hanedanlığı istisna edilirse, İbn Haldun'un yaşadığı ve görev yaptığı hanedanlıklar Berber, Kıpçak, Moğol ve Çerkez kökenlidir. Kendisi Arap olan İbn Haldun, Arap soyunun İslam aleminde artık yöneten değil, yönetilen bir kavim durumunda olduğunu görmüştür. b) Bu hanedanlıkların hiçbirinde istikrar yoktur. Hanedanlıklar bir yandan birbirleriyle uğraşır ve savaşırken öbür yandan içlerinde taht kavgası eksik olmuyordu. İbn Haldun'un sosyal ve siyasi görüşleri bu şartlar altında oluştuğu gibi Araplar hakkındaki düşünceleri de yine bu durumun ürünüdür” (Fromherz 2018: 12). Bu dönem İslam coğrafyasında felsefenin sustuğu (Meriç 2006: 67), önceki çağların düşünürlerinin görüşlerinin tekrarlandığı ve şerh edildiği, buna karşın Batı'da tercüme ve Rönesans rüzgarlarının estiği bir çağdır (Eliacıık 2018: 19).

İbn Haldun'un içinde yaşadığı on dördüncü asrın dünyası aynı zamanda siyasi kopuşlara ve salgın hastalıklara şahit olunan ve neyin ne olacağını tahmin edilemediği bir dünya idi (Fromherz 2018: 25). İşte böyle bir ortamda yaşayan İbn Haldun "İslam fikir ve ilim semasında parlayan son yıldız olmuştur" (Uludağ 2018: 15).

İbn Haldun, aslen Yemen'in Hadramut bölgesinden olup Endülüs'ün fethi sırasında buraya yerleşen sonra da Kuzey Afrika'ya göç eden köklü ve tanınmış bir ailenin çocuğudur. Bu soydan olup Endülüs'e ilk giden Halid b. Osman'dır. Bu yüzden bu sülale Endülüs'te "Haldun" olarak isimlendirilmiş daha sonra da bu ismi kullanmaya devam etmişlerdir. Haldunoğulları Endülüs'te buldukları süre zarfında önemli görevlerde bulunmuş ve itibarlı bir hayat yaşamışlardır. Endülüs şehirleri Hıristiyanların eline geçince Haldunoğulları Tunus'a geçmiştir. Hafsiler Emirliğinde yaşayan Haldunoğulları burada da itibarlı bir aileydi, İbn Haldun'un büyük dedesi Tunus'ta valilik yapmıştır. İbn Haldun'un babası ise siyaset ve idare işlerinden uzak kalmış ilim ve öğretimle meşgul olmuş kendisini ibadete vermiştir (Uludağ 2015: 7-9).

Haldunoğulları ilim, yönetim ve siyaset sahalarında köklü bir geçmişe sahiptir. Meşhur tarihçi İbn Hayyan (987-1076), Haldunoğulları ailesinin günümüze kadar asalet ve şeref zirvesinde bulunduğunu, bu durumu muhafaza ettiklerini idari ve ilmi sahada büyük isimler yetiştirdiklerini belirtir (Uludağ 2018: 21). İbn Haldun nesebiyle övünür. Aslen Yemenli ve Hadramutlu olan İbn Haldun "Hadrami" nisbesini özellikle kullanmaya özen gösterir (Uludağ 2018: 16). İbn Haldun sürekli olarak ailesinin 1230'larda bir Hafsi hükümdarı ile Galiçyalı bir cariyenin yaptığı evlilik münasebetiyle Hafsiler ile anne üzerinden sahip olduğu bağı da dile getirir (Fromherrz 2018: 257). Soyuyla övünmeyi seven ve Arap olarak kabul gören İbn Haldun'un Arap aslına mensubiyetinin sıhhatini gösteren bir belge bulunmadığı iddiası da bu anlamda ilginçtir. 10. ve 11. asrın başında yaşayan İbn Hazm İbn Haldun ailesinin Arap olduğu konusunda şüpheler bulunduğunu, çünkü o çağlarda Endülüs ve Mağrip'teki ailelerden bir çoğunun kendi nesebini Arap aslına bağladığını, bunun, kişiye şeref asalet ve itibar kazandırdığını ifade eder (Uludağ 2018: 18). Uludağ, İbn Haldun'un Mukaddime'de Araplara yüklenmesini, el-İber'de

Berberleri övmesini de bu gerekçeye dayandırır ancak yine de İbn Haldun'un doğuda ve batıda eskiden beri Arap olarak kabul edildiğini, Arap olmadığını gösteren kesin bir kanıtın da bulunmadığını söyler (Uludağ 2018:19).

İbn Haldun'un hayatının birinci aşamasını teşkil eden ve yaklaşık olarak 19-20 yaşına kadar süren yetişme talebelik ve tahsil döneminde İbn Haldun ilk eğitimini anne ve babasından almış (Uludağ 2015: 13), devrinin önemli şahsiyetlerinden de faydalanmış, 1347'de İfrikiye'ye hakim olan Sultan Ebul Hasan'la Tunus'a gelen Ebu Abdillah el-Abili, İbn Rıdvan, es-Satti, Abdülmüheymin, Hatip ibn Merzuk gibi isimlerden istifade etmiştir (İbn Haldun 2017: 26-50). Fromherz, İbn Haldun'un tahsil hayatının resmi sınırlara hapsolmediğini, bu yüzden İbn Haldun'un şanslı olduğunu, çünkü eğitiminin siyasetin kontrolüne girmediğini; eğer İbn Haldun resmi bir medreseye gitmiş olsaydı belki yine de dehasının ortaya çıkacağını ancak Mukaddime'nin bu kadar bağımsız ve eleştirel bakış açısıyla yazılamayacağını iddia eder (Fromherz 2018: 83-86). İbn Haldun medreselerdeki gibi sıkıştırılmış eğitim almamış, tecrübe kazanarak, seyahat ederek ve pek çok hocayla tanışarak tahsil görmüştü (Fromherz 2018: 91).

İbn Haldun 18 yaşına gelince onu ilim tahsilinden uzaklaştıran ve hayatı boyunca üzerinde etkili olan iki önemli olay meydana gelmiştir: Bunların birincisi 1348'deki Doğu ve Batı İslam dünyasındaki veba hastalığıdır. İslam coğrafyasıyla birlikte Avrupa'yı da kasıp kavuran ve Tunus'ta günde ortalama 1200 kişinin can vermesine neden olan ve İbn Haldun'un "ocak söndüren" diye tarif ettiği bu illet onun annesinin, babasının ve kendilerinden ders aldığı hocalarının ölümüne sebep olmuştur. İkinci olay da 1349'da vebadan kurtulan alimlerin Meriniler Hanedanlığının sahibi Ebu Hasan ile beraber Tunus'tan Mağrib'e gitmeleridir (Uludağ 2018: 24). Bu hadiselerle birlikte İbn Haldun'un Tunus'ta derse ve tahsile devam imkanı zorlaştı ve hayatının birinci safhası da tamamlanmış oldu. Bundan sonra İbn Haldun kamu hizmetinde bir görev alma, siyasi işlere iştirak etme ve atalarının yolunu tutma maksadıyla uygun bir fırsat kollamaya başlayacaktır (Uludağ 2018: 25).

İbn Haldun'un siyaset ve idarecilik safhası Tunus, Cezayir, Fas ve Endülüs'te yaklaşık 25 yıl süren bir dönemi kapsar. Bu dönemde İbn Haldun farklı emirliklerde mühürdarlık görevinden, bilim kurulu üyeliğine, başvezirlikten, katipliğe, yazışma ve

haberleşme dairesi başkanlığından, elçiliğe pek çok görevler üstlenmiş (İbn Haldun, 2017: 264-269), gücün en tepesine tırmanmış, en aşağı düşmüş, sürgün edilmiş, kovulmuş, hapse düşmüş, ölümle tehdit edilmiş, hastalık, kıskançlık ve siyasi entrikalara maruz kalmıştır (Fromherz 2018: 143.144).

Bu dönemi uzun uzun anlatmayacağız yalnız İbn Haldun'un siyaset ve idarecilik safhasındaki tutumunun ve genel olarak karakterinin ne olduğunun bilinmesi için Uludağ'ın şu tespitleri önemlidir: “Bu sırada İbn Haldun'un bir takım fena temayülleri ve kötü duyguları kuvvetlenmeye başlamıştı. O bu tür duyguları gizlemiyor açıkça, bazen üstü kapalı olarak anlatıyor. Fakat kendisini mazur göstermeyi ve temize çıkarmayı da ihmal etmiyor. Bu temayül hangi vesile ile olursa olsun ortaya çıkacak olan fırsatlardan faydalanma, hangi yoldan olursa olsun maksada ulaştıracak yolları tutmaktır. Şahsi menfaati ve maksadı için veya zarardan korunması için iyilik yapana kötülük yapmakta, ihsana gark edenler aleyhine tertiplere karışmakta ve lütfuna nail olduklarına karşı değişmekte bir beis görmezdi. Karşılaştığı bütün siyasi keşmekeşlerde, görüştüğü ve münasebet kurduğu bütün hükümdarlar, emirler ve devlet büyükleri karşısında ona hakim olan temayül bu olmuş ve bu temayül ölene kadar onun huyu olmuştu. İbn Haldun fırsatçı bir adamdı, pratik hayatında gaye her türlü vasıtayı mubah kılardı. Makam tutkusu güçlü idi. Gözü hep üst mevkilerde idi” (Uludağ 2018: 27).

İbn Haldun'un hayatının üçüncü safhası siyasetten uzaklaşma ve yazım dönemidir. Bu dönemin ilk dört yılı İbn Selame Kalesi'nde diğer dört yılı da Tunus'ta geçmiş; bu dönemde 45 yaşında olgunluk çağındayken 1374 yılında Kitabu'l-İber'i yazmaya başlamış, ilk şeklini 1378'de bitirmiş; 1377 yılının ortalarına doğru beş aylık bir süre zarfında Mukaddime'yi bitirmiştir. Daha sonra başka kaynaklara da başvurma ihtiyacı duyduğundan Tunus'a geçmiş ve 1382'de el-İber'e son şeklini vermiştir (İbn Haldun 2017: 270,271).

El-İber İbn Haldun'a göre üç kitaptan ibarettir ve toplamda yedi ciltten oluşur. İbn Haldun'un birinci kitap adını verdiği önsöz ve giriş bölümleri ile birinci kitap “Mukaddime” ya da “Mukaddime-i İbn Haldun” olarak bilinir (Uludağ 2015: 28). İbn Haldun'a ün kazandıran ve çoğu kez el-İber'den ayrı tutulan ve el-İber'den daha fazla bilinen bölüm Mukaddime'dir. “Mukaddime İslam düşünce tarihinin en

özgün eserlerinden biridir. Böyle bir eserin Müslüman bir kalem sahibinin elinden çıkmış olması her Müslüman için gurur kaynağı ve iftihar vesilesidir” (Uludağ 2015: 31). “İbn Haldun, Mukaddime’yi yaşadığı coğrafyadaki bunalımların, bozulmaların, yozlaşmaların ve çürümelerin çoğaldığı 14. yüzyılda kaleme almıştır. Mukaddime’yi bunalımların bir ürünü olarak görmek gerekir. İbn Haldun’un ‘İslam düşüncesinin alçalma devrinin emsalsiz bir dehası’ olarak tanımlanmış olmasını bu bağlamda düşünmek gerekir” (Kızılcelik 2017: 35).

“Mukaddime” olarak bilinen önsöz, giriş ve birinci kitaptan başka el-İber’in 2,3,4,5. Ciltlerini oluşturan İkinci Kitap ve el-İber’in 6 ve 7. Ciltlerini oluşturan Üçüncü Kitap ile el-İber tamamlanır.

Önsözde İbn Haldun eseri hakkında kısa bilgi verir. Girişte İbn Haldun tarih ilminin önemine, tarih yazımında izlenen usullere ve tarihçilerin düştükleri hatalara değinir ve bu yanlışlıklardan kurtulmak için nasıl davranılması gerektiği hususlarını ortaya koyar “beşeri umran ilmi”ni tanıtır. Birinci Kitap’ta İbn Haldun, dünyadaki ümrânın tabiatına, bedevilik, hadarilik ve benzeri hususlara temas eder. Mukaddime’nin esasını işte bu birinci kitap oluşturur ancak yukarıda da beyan ettiğimiz gibi genellikle önsöz ve giriş kısmı da bu bölüme dahil edilerek, önsöz, giriş ve birinci kitap “Mukaddime” olarak adlandırılır (Uludağ 2015: 27,28).

İkinci kitap dünyanın başlangıcından İbn Haldun zamanına kadar olan Arap kavimlerinin hanedanlıklarının ve onlara komşu olan Nebatlar, Süryaniler, Persler, Yahudiler, Eski Mısırlılar, Yunanlılar, Rumlar, Türkler, Franklar gibi milletlerin tarihini anlatır.

Üçüncü kitap ise Berberlerin ve Kuzey Afrika’nın yani Mağrip’in tarihini içerir. Ayrıca bu kitabın son cildi olan 7.cildin sonuna İbn Haldun’un otobiyografisi olan et-Tarif de eklenmiştir (Uludağ 2015: 29).

İbn Haldun’un hayatının son safhasını Mısır’da geçirdiği 1383-1406 yıllarını yani yaklaşık 24 seneyi kapsayan yargıçlık ve hocalık ya da diğer adıyla müderrislik dönemi oluşturur. İbn Haldun bu süre zarfında genellikle Mısır’da kalmışsa da hac vazifesi ve Kudus ziyareti için kısa bir süre için Mısır’dan ayrılmıştır. (İbn Haldun 2017: 272).

52 yaşında Memlukilerin yönetimindeki Kahire'ye ayak basan İbn Haldun, buraya gelmeden önce de buralarda tanınan biriydi. Kendinden önce buraya eserleri gelmiş, Mukaddime sayesinde bilinirliği epey artmıştı. Bu yüzden İbn Haldun Kahire'ye gelince bura uleması tarafından, bilhassa Ezher hocaları ve talebeleri tarafından çok iyi karşılanmış ve ilminden istifade etmek isteyenler onun etrafında bir halka oluşturmuştur, bu ilgi sonrasında İbn Haldun Ezher'de ders vermeye başlamıştır (Uludağ, 2018: 42). İbn Haldun aynı zamanda 1187'de Kudus'ü Haçlılardan tekrar alan meşhur Selahattin Eyyubi'nin kurduğu vakfa ait Medresetü'l Kamhiye'nin de başına getirilmişti (Fromherz 2018: 160).

Bu arada Maliki başkadısı sultan tarafından görevden alınmıştı (Uludağ 2018: 43). Malik b. Enes (ö.795) tarafından kurulan Maliki mezhebinin tüm hukuki mütalaalarda baskın geldiği Kuzey Afrika'nın aksine Kahire'de dört sünni mezhebin de takipçisi vardı ve bu yüzden sultan her bir mezhep için bir başkadı atardı (Fromherz 2018: 161). Uludağ, bu dönemde Mısır'da dört mezhep başkadılığı arasındaki en yüksek makamın Maliki Başkadılığı olduğunu söylüyorsa da (Uludağ 2018: 43) Fromherz o dönemde en fazla takipçisi bulunan Şafii mezhebinin başkadınının daha fazla öne çıktığını ancak Maliki başkadısının da son derece güçlü olduğunu ifade eder (Fromherz 2018: 161). İster Uludağ'ın dediği gibi olsun isterse de Fromherz'in dediği gibi olsun sonuç itibarıyla Maliki başkadılığı çok önemli bir vazifeydi. Maliki Başkadısı Yüce Divan'a benzer bir mahkemede kendisinin altındaki diğer Maliki kadıların temyiz müracatlarını değerlendirirdi. Baş kadınının diğer önemli bir görevi de yargının alt basamaklarındaki yolsuzluk ile mücadele etmektir (Fromherz 2018: 161).

Bu dönemde güzel, çirkinden ayrılmaz hale gelmiş; kötülükleri bilindiği halde güçlülere dokunulmaz olmuş, yargıda ehil olmayanlar iş başına getirilmeye başlanmış, düzenbazlık hat safhaya çıkmış, işler parayla halledilir olmuş, zulüm artmıştı (İbn Haldun 2017: 159,160).

Uludağ bu durumu şöyle anlatır: “Mısır'da adalet işleri hiç de iç açıcı değildi. Rüşvet, iltimas ve haksızlık almış yürümüşü. Cahil, fasık müftü ve kadılar keyfi fetvalar veriyorlardı” (Uludağ 2018: 44).

Böyle olumsuz bir ortamda başkadılığa başlayan İbn Haldun işini hakkaniyetli yapmaya çalışıyordu. İbn Haldun et- Ta'rif adlı eserinde şöyle diyor: “Bana emanet ettiği bu makamda, Allah’ın hükümlerine göre karar vermeye var gücümle çalıştım. Hak konusunda hiçbir makam ve satvet beni alıkoyamaz. Bu konuda iki tarafı da eşit tutarım. Taraflardan zayıf olanın hakkını alırım. Her iki tarafın şefaathçilerini ve vesilelerini kabul etmem. Kanıtları dinleyerek gerçeği belirlemeye çalışırım” (İbn Haldun 2017: 158).

İbn Haldun’un idari ve siyasi görevlerini yerine getirirken çıkarıcı, bencil ve makyevelist davrandığını söyleyen Uludağ da dahil İbn Haldun’un başkadılık dönemini inceleyen herkes onun bu işi hakkıyla yapmaya çalıştığında hemfikirdir.

Uludağ’ a göre; “İbn Haldun ayan ve eşraftan gelen tavsiye mektuplarını geri çevirdi, aracı ve şefaathçi olanları kovdu. Haklıyı haksızdan ayırmak için araçlara değil, sadece delillere baktı. Zayıfın hakkını kuvvetliden almak için bir engel tanımadı” (Uludağ, 2018: 44). Uludağ, İbn Tağriberdi ve İbn Hacer’in de İbn Haldun’un başkadılığını takdir ettiklerini söylemeyi de ihmal etmez (Uludağ 2018: 44).

Her konuda İbn Haldun’da kusur bulan Sahavi’nin bile “İbn Haldun kadılık vazifesini ifa ederken, hak ve hukuku korumaktan başka bir şeyle meşhur olmamıştır.” demesi İbn Haldun’un bu görevi hakkıyla yaptığının delilidir (Uludağ 2018: 44).

İbn Haldun, kendinden önceki kadılardan farklı yollar izlemiş, insanların makamlarına ve mevkilerine göre karar vermemiş, hiç kimseyi kayırmamış, adaleti ve eşitliği kendine düstur olarak kabul etmiş bu yüzden de başı sürekli belaya girmiştir (Kızılçelik 2017: 39).

İbn Haldun et-Ta'rif’te şöyle diyor: “benim tutumum, öteki yargıç meslektaşlarıma benzemiyordu. Bü yüzden bana karşı hoşnutsuzluk duyular. Beni de alıştıkları kendi yollarına uymaya çağırıyorlardı. Onlar ekabirin rızasını kazanmaya, ayanı gözetmeye, göz göre göre makam ve mevkiye göre karar vermeye alışmışlardı” (İbn Haldun 2017: 160).

Bozuk bir düzende doğru iş yapmaya çalışmak insana çok muhalif, hasım ve düşman kazandırır. Eşit muamele görmeye alışık olmayan ve hakkına razı olmayanlar, başkasının hakkını çiğnemeyi adet haline getirenler bu durumdan rahatsız olacaklardır nitekim böyle de olmuş İbn Haldun hakkında pek çok şikayet söz konusu olmuş ve bunun sonucu olarak da İbn Haldun'un devlet erkani ile arası bozulmuştur (Uludağ 2018: 44).

Bu esnada İbn Haldun'un Tunus'ta bulunan ailesi Mısır'a gelmek için yola çıkmış ancak geminin fırtınaya yakalanması nedeniyle İbn Haldun'un karısı ve beş kızı ölmüş, tüm mal ve kitapları batmış sadece iki oğlu kurtulabilmiştir (İbn Haldun 2017: 161).

Bir yıl kadar başkadılık görevi yapan İbn Haldun, bu hadiseden sonra görevden azlini istemiş, bu talebi kabul edilmiş sonrasında da 1387 senesinde hac için yolculuğa çıkmış, hac görevini yerine getirdikten sonra 1388'de Kahire'ye tekrar dönmüştür (Uludağ 2018: 44,45).

Sultan, İbn Haldun'un ailesinin ölümünden sonra girdiği bunalımdan büyük ölçüde kurtulmuş olduğunu fark edince onu önemli bir Sufi merkezinin başına geçirdi (Fromherz 2018: 165). Bu merkez Baybars Tekkesi idi. Bu tekke Türk hükümdarı Baybars tarafından yaptırılmıştı, pek çok gelire ve vakfa sahipti, Şerefuddin el-Aşkar'ın vefatıyla boşalan Baybars Tekkesi şeyhliğine İbn Haldun getirildi (İbn Haldun 2017: 195). Fakat buna rağmen Uludağ, İbn Haldun'un tasavvufla meşgul olup olmadığı ve züht ve halvete meyledip etmediğinin bilinmediğini ifade eder (Uludağ 2018: 45).

Bu arada Memlukler eşrafından el-Nasiri 1389'da Sultan Berkuk'a karşı isyan etmiş, bu esnada İbn Haldun, el-Nasiri'ye destek olmuş ve Berkuk'u kınayıcı bir fetvaya imza atmıştır, fakat Berkuk iktidarı yeniden ele geçirmişti. Bunun üzerine İbn Haldun, Berkuk'a affedilmesi için yalvardığı bir şiir yazmıştır (Fromherz 2018: 165-167). Fakat İbn Haldun'un, Sultan Berkuk'un gözüne yeniden girmesi çok uzun zaman alacaktı (Fromherz 2018: 168,169).

İbn Haldun'un on dört sene kadar kadılık makamından uzak kalmasının sebebi sultanla aralarındaki soğukluktu. 1399'da Maliki başkadısı Nasıruddin Tunusi

vefat edince Sultan Berkuk onun yerine tekrar İbn Haldun'u tayin etti. Kısa bir süre sonra da Sultan Berkuk vefat etti. İbn Haldun'un bu görevi uzun sürmedi ve 1400'de başkadılık görevinden alındı.

Daha sonraki dönemde 1400-1405 yılları arasında İbn Haldun dört kere daha kadı oldu ve üçünde azledildi.

En son Şubat 1406'da başkadılık görevine tayin edilen İbn Haldun 17 Mart 1406'da başkadılık görevi yapıyorken 76 yaşında vefat etti (Uludağ 2018: 48) Baybars Tekkesi'ne üye olan ve bir zamanlar tekkenin idareciliğini yani şeyhliğini de yapan İbn Haldun sufiler mezarlığına defnedilmeyi hak etmişti (Uludağ, 2018: 53,54) Fromherz de Kahire'de bir Sufi mezarlığına defnedilmenin İbn Haldun için münasip bir defin olduğunu söyler (Fromherz 2018: 179).

İbn Haldun'un hayatını ve yaşadığı dönemi kısaca analiz ettikten sonra şimdi de İbn Haldun'un devlet anlayışını anlayabilmemiz için onun kullandığı bazı kavramları inceleyelim.

2.1.2. İbn Haldun'un Devlet Kuramında Kullandığı Bazı Kavramlar

“İbn Haldun, tarihin somut verilerinden çıkardığı ve teorik bilimin konusu yaptığı çeşitli sosyal olaylar arasındaki ilişkileri anlatırken, teknik terimler geliştirmekte ve kullanmaktadır. Dolayısıyla İbn Haldun'un terimlerinin teknik anlamlarını, bir ya da birkaç teknik olmayan karşılığına indirgemek, düşüncesinin ciddi şekilde yanlış anlaşılmasına neden olabilir” (Hassan 2015: 189). İşte bu yüzden İbn Haldun'un devlet kuramını anlayabilmek için onun kullandığı “asabiyet”, “bedevilik”, “hadarilik” ve “ümran” gibi bazı kavramları açıklığa kavuşturmakta fayda vardır. Aksi takdirde İbn Haldun'un devlet kavramının anlaşılmasını ya da yanlış anlaşılması kaçınılmaz olacaktır.

2.1.2.1. Asabiyet

İbn Haldun'un incelemelerinin ana eksenini devlet konusu oluştururken, devletin varlığını ayakta tutan malzeme “asabiyet”tir (Cabiri 2018: 206). Mukaddime'de öne çıkan en önemli kavram asabiyettir. Asabiyet onun çalışmalarının temelini oluşturur (Kızılcılık 2017: 65). “Asabiyet teriminin

mahiyeti, İbn Haldun'un siyaset teorisinin can damarını oluşturur" (Hassan 2015: 172). "Asabiyet kimine göre 'zümre ruhu', kimine göre 'grup hissi', kimine göre 'cemaat ruhu', kimine göre 'sosyal dayanışma duygusu', kimine göre 'sosyal tutkunluk', kimine göre 'askeri ruh', kimine göre 'kabilecilik' kimine göre 'milliyetçilik'tir" (Uludağ 2015: 76). Rosenthal, asabiyeti "grup hissi", De Slane "zümre ruhu", Vincent Montelli "kabile ruhu", Von Kramer "cemaat hissi" ve "milliyetçilik fikri", H.Ritter "dayanışma hissi" olarak tarif ederken; Turan Dursun "yakın akraba bağı", Zeki Velidi Togan "dayanışma, ideolojik ve dini tesanüt, kavmi ve milli birlik hissi, içtimai tesanüt, devlet kuran milletlerin enerji kaynağı, devlet kuran irade ve kudret, sahibine heyecan veren ve müsbet ideolojilerle beslenen kitlelerin dinamik kudreti" olarak tanımlamaktadır (Uludağ 2018: 95). Ernest Gallner'e göre asabiyet "sosyal iltisak" ya da "askeri ruh", Manfred Halpern'e göre "grup dayanışması", Muhsin Mahdi'ye göre "sosyal dayanışma", Hamide Topçuoğlu'na göre ise asabiyet "tesanüt bağı", "sosyal irtibat bağı", "sosyabilite" anlamlarına gelir (Hassan 2015: 173,174). Cemil Meriç'e göre asabiyet "grup dayanışması, milli duygu, ümmet sevgisi"dir (Meriç 2006: 70). Ahmet Arslan'a göre asabiyet "bir grubun üyelerini birbirlerine bazı yakınlık duyguları ile birleştiren, onları dış bir tehlike karşısında grubu birlikte savunmaya ve korumaya iten, ayrıca bu grup reisine kendisine karşı duyulan büyük saygıdan doğan temelde 'ahlaki' diyebileceğimiz otoritesini veren şey" (Arslan 2017: 96), ya da "her toplumsal birimde onun üyelerinin birbirlerine karşı duydukları bir dayanışma duygusu, bilinci olarak, kelimelerin kendilerinin de gösterdiği üzere bir 'zihin' durumu"dur (Arslan 2017: 106). Cabiri'ye göre ise asabiyet "akrabalık bağı üzerine kurulu bir grubun bireylerini, ancak grubu veya gruptaki bireyleri tehdit eden bir tehlike olduğunda açığa çıkıp keskinleşen fakat her zaman mevcut daimi bir bağla birbirine bağlayan ve bilinç ya da bilinçaltı şeklinde var olan toplumsal-psikolojik bir bağıdır" (Cabiri 2018: 209).

Görüldüğü üzere asabiyet tanımlamasında yer yer benzerlikler varsa da ortak bir tanımlama mevcut değildir fakat her tanımlamada hakikat payı vardır. "Asabiyet teriminin gerçek mahiyetinin bütün boyutlarıyla anlaşılması, bu kelimeyi önceki anlam yüklenimlerinden tamamıyla farklı bir terim olarak yeniden üretilmesi ve İbn

Haldun'un kavramlaştırmasının bütün yönleriyle incelenmesine ve bu yönlerin iç-ilişkilerinin araştırılmasına bağlıdır'' (Hassan 2015: 175).

Asabiyet, İbn Haldun'un devlet kuramının en temel kavramı olsa da bu terim İbn Haldun'un bulduğu bir terim değildir. Bu kelime Arapçada çokça kullanılmaktaydı (Cabiri 2018: 207). İslam öncesinde Araplarda bir kabileyi oluşturan fertlerin gerçekte kendi kabilelerine mensup olan veya öyle kabul edilen birini, haklı haksız mutlak surette ve kayıtsız şartsız başkalarına karşı korumayı, ona destek olmayı temin eden kabilecilik hissi ve gayreti asabiyeti oluşturmaktaydı (Uludağ 2018: 94). Asabiyet kelimesi Arapçada birbirlerine baba tarafından aynı soydan gelmelerinden dolayı, akrabalık kan bağıllığı ile bağlı kişilerden oluşan bir grubu, topluluğu ifade etmek için kullanılmaktadır (Arslan 2017: 96). İslam öncesinde asabiyet kavramı taassup anlamında kullanılmakta olup (Hassan 2015: 198), Lisanü'l Arab'ta da belirtildiği üzere ''asabiyet, kişinin ister zalim ister mazlum olsun kendi asabesiyle yardımlaşmaya, düşmanlara karşı onlarla birlikte hareket etmeye davet edilmesidir'' (Cabiri 2018: 207). Asabiyet bu şekilde anlaşıldığında İslamiyet'e açıkça aykırıdır (Arslan 2017: 97). Ancak İslam öncesi Arapların asabiyetten anladığı mana ile İslam'dan sonra anladıkları mana birbirinden farklıdır. Dolayısıyla da İbn Haldun'un ortaya koyduğu asabiyet daha önce bilinen ve anlaşılan asabiyetten çok farklıdır (Uludağ 2018: 97).

İbn Haldun'a göre İslam'ın asabiyete karşı çıkmasının nedeni İslam öncesinde bunun yanlış anlaşılması, o devirde insanların kendi kabileleriyle övünmeleri, mağrur ve kibirli davranmaları, haklı haksız demeden kendi kabilelerinin yanında yer almaları, sebebiyledir. Bu kötü asabiyettir. Oysa iyi asabiyet de mümkündür. Örneğin Hakkın emrinde olan, İlahi emirlerin gerçekleştirilmesinde çalışan, bunda bir katkısı olan asabiyet böyle bir asabiyettir (Arslan 2017: 178). Hatta peygamberin başarılı olması için güçlü bir asabiyete ihtiyacı vardır, çünkü başarı için onun uğrunda dövüşmek gerekir bu da ancak asabiyetle mümkündür (Arslan 2017: 150). İbn Haldun'a göre Peygamber'in, Araplar arasında en güçlü asabiyete sahip Kureyş kabilesinden gelmesinin mantığı da budur (Arslan 2017: 179) zira ''dini davet, asabiyete dayanmadan gerçekleşmez'' (İbn Haldun 2018: 379).

İbn Haldun'un asabiyet anlayışını klasik anlamda Arapçada kullanılan asabiyetten ayıran diğer bir husus da asabiyetin kaynağıdır. Klasik anlamda Arapçada asabiyetin kaynağı soy iken İbn Haldun bunu genişletmiş ve “nesep asabiyeti” ile “sebeup asabiyeti” olmak üzere ikiye ayırmıştır. Nesep asabiyetinde aynı soydan gelmek ve kandaş olmak şart iken sebep asabiyetinde bu şart aranmaz. İlk toplumlarda yaygın, hakim, kuvvetli ve tesirli olan asabiyet nesep asabiyetiyken, toplumsal gelişmeyle birlikte nesep ve kan bağı ile ilgisi bulunmayan sebep asabiyeti yaygın ve etkili hale gelmiştir (Uludağ 2018: 99). Asabiyetin sadece nesep asabiyeti olarak anlaşılması ırkçı bir yaklaşım iken, asabiyetin genişletilerek sebep asabiyetinin de asabiyete dahil edilmesi bu ırkçı bakışı yok eder (Uludağ 2015: 78).

Sebeup asabiyeti “vela”, “hilf”, “ıstina” ve “iltica” olmak üzere dörde ayrılır. “Vela”, köle ile efendisinin birbirinin akrabası ve hısımlı kabul edilmesi, köle azat edildikten sonra da bu yakınlığın devam etmesidir. “Hilf”, birbirine yardımcı olmak birbirinin imdadına koşmak, samimi dostluk kurmak anlamına gelir. “Istina”, bir kimseyi besleyip ihsanda bulunmak, onu yetiştirmek, onu hususi surette dost edinmektir. Örneğin Halife, Arap olmayan bir kavmi mesela İranlıları ya da Türkleri kendine dost edinir, devletine dahil eder, onları devlet işlerinde ve savaşlarda istihdam eder ve kendilerine maaş bağlar. Bu suretle oluşan asabiyet “ıstina”dır. “İltica” ise baskı ve tehdit altında bulunan kimselerin emniyete kavuşmak için bir kabilenin himayesine sığınmalarıdır (Uludağ 2018: 100,101).

İki kabile arasında kurulan ittifak bir çeşit asabiyet olduğu gibi köle azat edilse bile efendisi ile asabiyet bağı devam eder, başka bir kavimden alınıp yetiştirilen ve kendileri için çalıştırılan kişilerin de asabiyet bağı kurulmuştur. Aynı şekilde bir kabileye iltica eden bir kişiyle kabile arasında da asabiyet bağı oluşmuştur. Bu şekilde oluşturulan asabiyet “sebeup asabiyeti”dir (Uludağ 2015: 78).

İbn Haldun'un asabiyet kavramının sadece soya bağılı olmadığını Ahmet Arslan şöyle izah etmektedir: “İbni Haldun, salt kan bağılılığından başka bazı faktörlerin de insanlar arasında ortak bir dayanışma duygusunun oluşmasına katkısı olabileceğini düşünmektedir. Ona göre insanın, kendileri ile uzun bir zaman süresi içinde aynı çevreyi, aynı hayat tarzını, aynı tehlikeleri paylaştığı diğer insanlara karşı, bu insanlar kendisi ile aynı kanı, aynı ataları paylaşmasalar da, bir yakınlık,

şefkat ve merhamet, bir koruma duygusu geliştirdiği bir gerçektir. Hatta o uzun zaman süresi boyunca bir arada yaşayan birçok kuşak söz konusu olduğunda, insanın kendileri ile aynı soydan geldiklerine inandığı diğer akrabaları ile varlığını kabul ettiği ortak kan bağıllığının daha ziyade ‘hayali’ bir şey olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre böyle bir durumda sözü edilen ortak kan veya ata bağıllığı artık ispat edilemez bir şey halini alır. Onun yerine uzun zamandan beri birlikte ve yakın yaşama, birlikte büyüme, aynı süt annesinden, eğitimden geçme, dostça arkadaşlık ilişkisinin, tek cümle ile hayata ve ölüme ait her şeyi ortaklaşa paylaşma ilişkisinin belirlediği bir bağıllık, yakınlık duygusu geçer... O halde asabiye, kan bağıllığının veya onun yerini tutabilecek birlikte ve uzun yaşama, yakın ilişkilerde bulunma, aynı hayat ve çevre şartlarını paylaşmanın doğurduğu, bu özelliklere sahip her türlü toplumsal birimde ortaya çıkan ve böyle bir grubun üyelerini birbirlerine şefkat merhamet, sorumluluk gibi yakınlık bağları ve bilinci ile bağlayan bir dayanışma duygusu, toplumsallık faktörüdür” (Arslan 2017: 99,100).

“Asabiyetin en önemli sonucu kişiler arasında birlikteliği, kaynaşmayı sağlaması, bir tutkal bir yapıştırıcı gibi fertleri birbirine bağlamasıdır. Asabiyet, tıpkı taşları birbirine yapıştıran bir alçı, bir beton gibi kabile fertlerini yekdiğerine rapteder. O halde bu sonucun gerçekleşmesini sağlayan ittifak, azatlık ve sığınma da asabiyet hükmündedir. Bu görüşüyle İbn Haldun ırkçılıktan uzaklaşır. Çünkü o, birlikte harekete geçmeyi ve ortaklaşa davranmayı sağlayan her çeşit yakınlığa bir tür asabiyet gözüyle bakmaktadır” (Uludağ 2015: 78,79).

Özellikle Ahmet Arslan’ın asabiyet tanımlaması gittikçe milliyetçilik kavramına yaklaşmaktadır. Süleyman Uludağ milli his ve milliyetçiliğin asabiyetin kapsamına dahil edilebileceğini söyleyerek bu kapıyı aralar (Uludağ 2015: 79).

“İbn Haldun’a göre asabiyet, mülkün, iktidarın, hakimiyetin, amme ve idare hukukunun, her çeşit siyasi faaliyetin, hatta dini hadiselerin temelidir” (Uludağ 2018: 101). Asabiyet kolektif aksiyon gücü olarak devlet kurmanın asgari koşuludur (Hassan, 2015: 204). İbn Haldun, asabiyeti devlet ve kuruluş teorisini açıklamada yeni bir teori olarak ortaya atmıştır (Çiftçi 2018: 519,520). Asabiyetin gayesi ve hedefi tek kelime ile mülktür, iktidar olmaktır, hakimiyeti oluşturmak ve devlet

kurmaktır. Asabiyetin hiçbir zaman vazgeçmediği yegane maksat üstünlük kurmak ve herkese hükmetmektir (Uludağ 2018: 101).

Asabiyetin bir ucunun bedevilikte, diğer ucu hadarilikte olduğunu söyleyen Uludağ, asabiyetin bu iki ucu arasında büyük farklar olduğunu belirtir. Ona göre kırlarda göçebe hayatı yaşayan kavimlerde çok kuvvetli ve faal olan asabiyet, gerek yer, gerekse zaman olarak şehirlerdeki hadari hayata yaklaştıkça zayıflar ve burada yok olur. Yani arazide ve sahrada doğan asabiyet şehirlerde ve medeniyet merkezlerinde ölür (Uludağ 2018: 102). Buna karşın Kızılcılık asabiyetin yok olmadığını bedevilerdeki nesep asabiyetinin hadarilerde sebep asabiyetine dönüştüğünü ifade eder (Kızılcılık 2107: 69).

“Asabiyetin ekonomik, sosyal ve siyasal gelişmeyi belirleyen ve değiştiren bu gelişme karşısında değişen bir gerçekliği yansıtması; Mukaddime’de ele alınan üretim ve hayat tarzlarına ‘bedevilik’ ve ‘hadarilik’e daha yakından eğilmemizi zorunlu kılmaktadır” (Hassan 2015: 175).

2.1.2.2. Bedevilik-Hadarilik

Bedevi kelime manası olarak “arazide ve kırdaki ikamet eden, çadır hayatı yaşayan, göçmen göçebe, konargöçer”, hadari ise “şehir, kasaba ve köyde oturan, yerleşik hayat süren” anlamlarına gelmektedir (Uludağ 2018: 103). Bu yüzden de Hilmi Ziya Ülken bedeviliği, göçebe hayat; hadariliği de yerli hayat olarak almıştır (Ülken 2017: 238). Yani göçebelere bedevi; toprağa yerleşen, sabit barınaklarda ve meskenlerde yaşayanlara da hadari demek mümkündür. Arslan da bedeviliğin “çölde yaşayan, göçebe” anlamlarına geldiğini hadariliğin ise bedeviliğe karşıt olarak “şehirli” ve “medenî” anlamlarına geldiğini ancak İbn Haldun’un bedevi kelimesi ile yalnızca göçebeliği, hadari kelimesi ile de sadece şehirliliği kastetmediğini ifade eder. Yani bu kavramlar sadece yerleşik hayata geçip geçmemeye sınırlı değildir. Çünkü İbn Haldun, dağlık bölgelerde yaşayanları hadari olarak sınıflandırabildiği gibi, şehirlerde yerleşik bir hayat sürenleri de bedevi olarak kategorize edebilmektedir (Arslan 2017: 84,85).

İbn Haldun bedevileri tarif ederken, onları “mağaralarda, ormanlarda, sahrada ve çadırdaki, obalarda, köylerde ve daha küçük yerleşme merkezlerinde

oturanlar’’ olarak ifade etmekte; göçebeliği şart olmaktan çıkarmaktadır. Yani ona göre yerleşik hayat süren bedeviler de vardır (Uludağ 2018: 103). İbn Haldun’a göre bedevi kelimesinin özel manası, çöl ve sahralarda göçebe olarak yaşayan Araplardır. Genel manası ise dünyanın neresinde yaşarsa yaşasın, hangi ırka ve kavme mensup olursa olsun, yeryüzünde ilk defa görülen cemiyet şekilleri ve iptidai kavimlerdir. Hadari kelimesi ise kültür ve medeniyet anlamları da taşır (Uludağ 2018: 105). Yani bedevilik ve hadarilik her ne kadar yerleşim yeri ile ilgiliyse de medeni ve kültürlü olup olmamakla da yakından bağlantılıdır.

Aslında İbn Haldun’un bedevilik ve hadarilik kavramları ile ulaşmak istediği nokta medeniyetin doğuşunu temellendirmektir (Eliaçık 2018: 41). Hadarilik ‘‘refah hayatının getirdiği çeşit çeşit zevkler, yaşam standardı yüksek ortamlar, çeşitli sanat ve mesleklere düşkünlük, ayrıca yemeklerden giyim kuşama, binalardan mefruşata ve çeşitli ev gereçlerine kadar her şeye özen gösterme ve her şeyde incelik aramaktır’’ (Cabiri 2018: 294). Dolayısıyla bu özelliklerden yoksun toplumlar da bedevidir.

Bedevilik, çiftçilik ve hayvancılık gibi tabii geçim yollarıyla sınırlı olan ve yeme, içme, giyim kuşam, mesken ve benzeri zorunlu ihtiyacı karşılayacak olanla yetinilen bir yaşam tarzıdır; hadarilik ise lüks ve refah yaşantısı son aşamaya varmış konforlu alışkanlıklar, yeme içmeye düşkünlük, mutfak araç gereçlerinde kaliteli olanı seçme, giyim kuşam konusunda zarif ve pahalı olana yönelme, konforlu evlerde yaşama gibi durumları içeren yaşama tarzı anlamına gelir. Doğası itibariyle bedevilik sert, hadarilik incedir (Cabiri 2018: 333)

Yukarıdaki tanımlamadan da anlaşıldığı üzere bedevilik ve hadarilik aynı zamanda toplumların iktisadi yapıları ile de ilişkili olup toplumun üretim ve hayat tarzını da ele alır (Çiftçi 2018: 515). Örneğin bedevi toplum hayvan yetiştiriciliği ve tarımla uğraşırken, hadari toplum sanayi ve ticaretle uğraşır (Arslan 2017: 90).

Ümit Hassan’a göre bedevilik ve hadariliğin yukarıda ifade ettiğimiz manalardan soyutlanarak izah edilmeye çalışılması bu kelimelerin ifade ettiği anlamları gözden kaçırmaya ve yanlış sonuçlara ulaşmaya sebep olmaktadır (Hassan 2015: 188).

Bedevilik hadarilikten önce gelir ve hadariliğin aslı da yine bedeviliktir. Bu durumu İbn Haldun şu şekilde izah eder: “Bedeviliğin, hadariliğin aslı olduğuna ve ondan önce geldiğine dair bize şahitlik eden hususlardan biri şudur: biz herhangi bir şehrin halkını ele alıp inceleyecek (ve araştırarak) olursak, bunların çoğunun evveliyetlerinin, o şehir civarında bulunan bedevi halka dayandığını, ellerinin genişlemesi üzerine şehre gelip yerleştiklerini, şehirde var olan refaha ve rahata yöneldiklerini görürüz. Bu, hadarilik ahvalinin bedevilik ahvalinden doğduğunun ve hadariliğin kökünün bedevilikte olduğunun delilidir” (İbn Haldun 2018: 326).

İnsan toplumları bedevilikten hadariliğe doğru yol alır ancak bu iki temel toplumsal yaşama kategorisinin her biri kendi içinde derecelere ayrılır. Mesela bedevilik birbirinden belli niteliklerle ayrılan üç alt aşamadan oluşur. Bedeviliğin birinci aşaması deve yetiştiriciliği ile geçinen bazı Arap gruplarının temsil ettiği özü itibariyle göçebelğe dayalı hayat tarzıdır. Bir üst derecede bazı Türk ve Berberi halkların temsil ettiği, koyun, sığır hayvancılığına dayalı göçebe bir hayat tarzı bulunmaktadır. Bedeviliğin en üst aşamasında ise küçük yerleşme birimlerinde, köylerde ve kasabalarda sebze ve tahıl tarımı ile geçinen artık yerleşik bir hayata geçmiş bulunan toplumlar bulunur. Hadarilik ise daha büyük ve daha kalabalık şehir hayatı ile başlar ve bunun en üst seviyesi siyasi egemenliğin kemale erdiği mutlak monarşi aşamasıdır (Arslan 2017: 85, 86).

Bedeviliğin en alt basamağını oluşturan deve hayvancılığı ile geçinilen göçebe yaşamda, çölün güçlükler ve tehlikelerle dolu hayat şartları bu insanları en vahşi, şehir halkları ile karşılaştırıldığında adeta yırtıcı hayvanlar düzeyinde bulunan varlıklar yapmaktadır. Bu insanlar tahrip edici ve yağmalayıcıdırlar. Herhangi bir otoriteye bağlı kalmak istemezler. Bunların hakim oldukları yerlerde adeta anarşi hüküm sürer. Bununla birlikte bu insanlar, dış tehlike söz konusu olduğunda bir otoritenin altına girerler. Yani doğal olarak savunmaya dönük bir asabiyet oluşmuştur. İkinci aşamada cemaat tipi bir kabile hayatı ve bir kabile reisi yani otorite vardır ancak bu otorite kararlarını zorla uygulatabilecek bir güce sahip değildir. Gerçek anlamda asabiyet de bu dönemde ortaya çıkar çünkü cemaat yapılanması “biz” bilinci oluşturur, gruba dışarıdan bir tehlike söz konusu olduğunda eli silah tutan gençler kendiliğinden ortaya atılırlar. Grup üyelerini bir

arada tutan en önemli bağ kan bağıdır. Bu aşamada savunmaya dönük asabiyetin yanında saldırıya dönük asabiyet de mevcuttur. Grup içindeki liderin otoritesi gittikçe belirginleşir. Bu grup uygun şartlar oluşunca diğer grupları da hükmü altına alır kabile reisliği yani “riyaset” zamanla “mülk”e yani devlete dönüşür (Arslan 2017: 101-105).

Ümit Hassan ve Süleyman Uludağ İbn Haldun’un bedevilikten hadariliğe doğru giden bu derecelendirmesini Lewis H. Morgan’ın vahşilik, barbarlık ve uygarlık safhalarıyla örtüştüğünü ifade ederler (Hassan 2015: 177-187; Uludağ 2018: 104).

Gerçekten de Morgan’ın sınıflandırması İbn Haldun’un sınıflandırması ile paralellik göstermektedir. Yani İbn Haldun Morgan’a yaklaşık 500 yıl önceden ışık tutmaktadır.

Bedevilik ve hadariliği birbirinden ayıran başka bir husus iktisadi yapı ve üretim tarzıdır. Bedevi toplumlarda beslenme, giyinme, barınma gibi zorunlu ihtiyaçların karşılanabildiği bir ekonomi söz konusu iken; hadarilikte son derece gelişmiş ve karmaşıklaşmış bir şehir ekonomisi mevcuttur. Bedevi toplumda sadece hayvancılık ve tarıma bağlıyken hadarilikte ticaret ve zanaatlar üzerine kurulu bir ekonomik yapı mevcuttur. Bedeviler hayvancılık ve tarımla uğraştıklarından dolayı otlığa, tarlaya bağımlıdırlar yani şehrin dışında yaşamak zorundadırlar. Ancak asgari ve zorunlu ihtiyaçlarını karşılayan ve fazla üretimde bulunarak “artı ürün” elde eden bedeviler artık daha çok ve daha nitelikli besinler almaya, iyi giyinmeye, daha rahat evlerde oturmaya başlarlar, bu da onları gittikçe yerleşik bir hayata doğru götürür ve zamanla artık hayvancılık yapmamaya başlarlar, geçimlerini sanayi ve ticaretle sağlamaya başlarlar. Böylece bedevilik hadariliğe evrilmiştir. Demek ki bedeviler hayvancılık ve tarımdan, zorunlu ihtiyaçlarından fazlasını elde etmeye başladıkları andan itibaren yeni ihtiyaçlar hissederler ve bu da onları hadariliğe götürür. (Arslan 2017: 86,91).

Bedevilikte basit sade bir yaşam söz konusu iken ve insanlar zaruri ihtiyaçlarla yetinirken, hadarilikle birlikte gereksinimler artmakta, zaruri ihtiyaçlar dışında ihtiyaçlar da doğmakta, bu da pahalılığa ve ekonomik düzenin bozulmasına

yol açmaktadır. Kentin sosyal hayatı yozlaşmakta, lüks ve israf çoğalmaktadır, artan ihtiyaçlarını karşılayamayan insanlar yasal olmayan yollara başvurmakta, daha fazla kazanabilmek uğruna yasadışı kazanç usullerine başvurmaktadırlar. Böylece kentsel hayatta yalancılık, kumar, aldatma hırsızlık, ikiyüzlülük, sahtekarlık hüküm sürmeye başlamaktadır (Kızılcılık 2017: 75).

Görüldüğü üzere İbn Haldun'un hadariliğe bakışı genel olarak olumsuzken bedeviliğe bakışı olumludur. Şimdi de kısaca bedeviliğin ve hadariliğin özelliklerini inceleyelim:

Bedeviler, hadarilere nazaran hayra daha yatkındır. Bunun sebebi bedevilerin fitratlarının bozulmamış olmasından kaynaklanır. Hadariler çeşit çeşit zevklere ve refahın getirdiği menfaatlere yönelerek, dünyevi arzular üzerinde ısrarla durarak birçok kötü ve çirkin huy ile nefislerini kirletirler. Böylece hayır ve faziletten uzaklaşırlar. Hatta hal ve hareketlerinde sıkılganlık bile ortadan kalkar. Hadarilerin bir çoğu toplantılarda büyüklerinin ve mahremlerin aralarında küfürler edebilirler, saygısızca davranabilirler. Bedeviler dünya nimetlerine sadece zaruri ihtiyaçlar için meylettiklerinden nefiste oluşan ve onun tabiatı haline gelen fena melekelerden uzakta bulunurlar. Hadarilik ve şehir hayatı hayırdan uzak olmanın ve şerrin son merhalesidir (İbn Haldun 2018: 326,327).

Bedeviler hadarilerden daha cesurdur. Bunun sebebi hadarilerin rahatlık içerisinde yaşamaları, mallarını ve canlarını savunma işlerini hükümdarlara havale etmeleri, kendilerini kuşatan surların arkasına sığınıp gaflete dalmalarıdır. Bu gaflet içerisinde kendilerini emniyette hissederler. Onun için silahlarını da bırakmışlardır. Bu nesilden nesile devam eder ve adeta kadınlar ve çocuklar seviyesine düşerler ve bu onlarda huy ve karakter haline gelir. Bedeviler ise toplumdan ayrı, tek başlarına yaşadıkları için, koruyucudan uzak kaldıkları ve surlarla çevrili bir yerde yaşamadıkları için kendilerini bizzat müdafaa ederler. Kendilerinden başka kimseye güvenmez, silah taşır, her zaman teyakkuzda bulunurlar, kuvvet ve yiğitliklerine güvenerek çöllerde, ucu bucağı olmayan ıssız arazilerde tek başlarına bulunabilirler. Metanet ve cesaret huyları haline gelmiştir (İbn Haldun 2018: 330).

Hadarilerin, kanuni hükümlerin zorluğu ve baskısı altında bulunmaları onların metanetlerini ve dayanma kabiliyetlerini yok eder. Bunun sebebi hakimiyet ve ondan gelen hüküm ve kanunların zora, baskıya ve korkuya dayanmasıdır. Bu halkın metanet gücünü ve karşı koyma kabiliyetini yok eder. Bu şekilde baskı altında kalan, ezilen kişilerde tembellik ve bezginlik hali belirir. Bu yüzden bedevi Araplardan vahşileşen ve yabanileşenler, kanun hükümlerine göre hareket edenlerden daha gözüpek olurlar, kanunların ve kanun hakimiyetinin baskısı ile karşılaşanlar ise metanetinden çok şey kaybederler. Bunlar kendilerine yönelen saldırılara karşı bile hiçbir şekilde kendilerini savunamazlar. Bunun sebebi sultanların kanunlarının baskıcı olmasındandır. Aynı durum dini kanunlar ile yönetilen yerlerde söz konusu değildir. Çünkü dini kanunlar kalpteki iman akidesine dayanır. (İbn Haldun 2018: 330-333).

Bedevi toplumlarda bireylerin birbirine yardım etmesine ve birbirlerini korumalarına olanak sağlayan asabiyet bağları güçlüdür. İnsani değerler önde gelir. İnsan henüz bozulmamıştır. Hadari toplumlarda ise insani, samimi ve doğal ilişkiler yoktur. Hadari toplumlarda lüks, tüketim ve israf artmıştır. İnsan paranın ve malın tutsağı haline gelmiştir (Kızılcıkelik 2017: 77,78).

İbn Haldun'un önemli kavramlarından olan bedevilik ve hadariliği de kısaca izah ettikten sonra şimdi de yine İbn Haldun'un kullandığı önemli bir başka kavram olan "umran"ı da inceleyip bu faslı tamamlayalım.

2.1.2.3. Umran ve Umran İlmi

Umran, "mamurluk, mamur yer ve abad olmak" (Uludağ, 2018: 112), ayrıca "şenlendirme, gelişme" (Uludağ 2015: 57) anlamlarına gelir. Umranın zıddı "harap, harabe, viran, virane, ıssız ve kimsesiz yer"dir. Herhangi bir nedenle bir yerde şehir ve kasaba kurulur, burası canlı ve hareketli, burası toplumsal, iktisadi, idari, siyasi ve ilmi faaliyetlere sahne olursa bu durum umranın kurulması, ilerlemesi şeklinde ifade edilir aksine bu tür faaliyetler geriler ya da ortadan kalkarsa bu durum umranın azalması ve yıkılması olarak değerlendirilir (Uludağ 2018: 113).

Arslan'a göre umran, "(bir yerde) oturmak, (bir yeri) ziyaret etmek, (bir bina) inşa etmek, (bir yerin kendisi için) insanlar, hayvanlarla meskun olmak, içinde

oturulmak, sık sık ziyaret edilmek, iyi durumda tutulmak” ve “bir yeri veya bir şeyi iyi durumda tutmak, işlemek” anlamlarına gelir (Arslan 2017: 73).

Ancak İbn Haldun bu kelimeyi de asıl anlamını genişletecek şekilde kullanmıştır. Örneğin Ülken’e göre İbn Haldun, umran ve içtima (toplanma, toplantı, topluluk) kelimelerini aynı anlamda kullanmıştır (Ülken 2017: 236). Umran ilmi de umranı yani toplumsal hayatı inceleyen ve İbn Haldun’un ortaya koyduğu bir ilimdir (Uludağ 2018: 113). Umran böylece bir değişim daha geçirerek daha özel ve daha teknik bir anlamda kullanılmıştır ve olayın temeline insanın “toplumsal hayatı ve örgütlenmesi” konmuş, umranın insanın toplumsal hayatından çıktığı ve onunla birlikte yola devam ettiği fikri temele alınmıştır (Arslan 2017: 74).

Meriç’e göre umran “medeniyet ilmi”dir ve “insan cemiyetinin akış halinde devamlı ve fani taraflarını belirtir” (Meriç 2006: 69).

De Slane, Rosenthal ve Montelli, Mukaddime’nin tercümelerinde umran tabirine karşılık olarak “medeniyet” kelimesini kullanmışlar umran ilmine de “kültür ilmi, medeniyet ilmi” demişlerdir. Taha Hüseyin aynı şekilde umran ilmini “medeniyet ve kültür ilmi” olarak tarif etmiştir. Muhsin Mehdi de benzer şekilde umrana “kültür ilmi” demiştir. Vafi, umran ilmine “sosyoloji” derken; S. Pnes benzer bir tanımlamayla umranı “cemiyet ilmi” şeklinde ifade etmiştir (Uludağ 2018: 113).

İbn Haldun’a göre insanlar toplum halinde yaşamak zorundadırlar. Bunun sebebi ihtiyaçların giderilmesi ve korunma güdüsüdür, işte insanların şehirlere ve köylere yerleşmesi, buraları imar ederek geliştirmeleri umran olduğu gibi; insanların toprağa yerleşme şartı olmaksızın yaşadığı sosyal hayat da umrandır dolayısıyla umran, “bedevi umran” ve “hadari umran” olarak ikiye ayrılır. Bu konuları inceleyen bilim dalı da İbn Haldun’a göre umran ilmidir. Görüldüğü üzere umran ilminin sınırları, bütün sosyal faaliyetleri ve kurumları kapsayacak boyuttadır. Bu yüzden de umran ilmine kimisi “sosyoloji” kimisi “tarih felsefesi” derken; kimisi de “medeniyet ilmi” ya da “kültür ilmi” demiştir (Uludağ 2015: 57,58).

Gerçekten de İbn Haldun Mukaddime’de, umran ilmi içerisinde, “umumi hatlarla beşeri umran, bunun sınıfları ve yeryüzünde kapladığı yerleri”, “bedevi

umran, kabileleri ve vahşi (iptidai) cemiyetleri”, “devletleri, hanedanlıkları, halifelîği, mülkü ve devlet teşkilatındaki makam ve mertebeleri”, “hadari umran, memleketler ve şehirleri”, “sanatlar, ilimler, maişet, kazanç ve şekillerini”, “ilimler, ilimlerin kazanılması ve öğrenilmesini” konu edinmiştir (İbn Haldun 2018: 209).

Bütün bu açıklamalar göz önüne alındığında ve burada sayılan konular incelendiğinde bu bilimin bugün sosyolojinin veya bütün sosyal bilimlerin ele aldığı, insanın toplum halinde yaşamasından doğan her türlü olayları, kurumları ele aldığı anlaşılmaktadır. İbn Haldun’a göre bu bilim, insanların içinde yaşadıkları en basit, en küçük, ilkel toplumsal birimlerden en karmaşık, en büyük, gelişmiş toplumsal birimlere kadar her çeşit toplumsal birimi, örneğin aileyi, kabileyi, köyü, şehirleri, devleti inceleme konusu yapar, insanların ortaya koyduğu ekonomik, sınai, bilimsel, siyasi vb. ilişkileri inceler (Arslan 2017: 75, 76).

Yukarıda konu edinen konular bugün sosyolojinin alanına dahil olduğundan pek çok kişi İbn Haldun’un sosyolojinin kurucusu olduğunu iddia etmiştir. Örneğin L. Gumpłowicz, “Avrupa’da sosyolojinin ilk kurucusu olarak ileri sürülen Auguste Comte veya Vico’dan önce, dindar bir Müslümanın ölçülü bir düşünce tarzı ile içtimai meseleleri tetkik ettiğini ve bu konuda derin görüşler ortaya koyduğunu ispat etmek istiyoruz, İbn Haldun’un yazdıklarına bugün sosyoloji adını vermekteyiz” demektedir (Uludağ 2018: 115).

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi umran ilmini sosyoloji olarak çeviren pek çok düşünür daha vardır. Ancak Cabiri bu düşünceye katılmaz. Ona göre, İbn Haldun’un umranı tarif edişi, toplumsal meseleleri ele alırken ve konuları tasarlariken izlediği yöntem, umran ilminin bugünkü sosyoloji olduğunu kısırtacak niteliktedir ancak İbn Haldun’un asıl inceleme konusu devlettir, bunun dışındaki toplumsal olaylar İbn Haldun’u pek ilgilendirmemektedir. Bu anlamda İbn Haldun ne bireyle, ne aileyle ne de toplumsal ilişkilerle ilgilenir. İbn Haldun’un araştırmaları büyük ölçüde kabilevi toplumlar etrafında yoğunlaşsa da o, bu kabilelerdeki sosyal hayatı, sosyal ilişkileri, kabilelerin adetlerini, gelenek ve göreneklerini incelememiştir, onun incelediği şey kabilenin belli bir dönemde var oluşu, güçlü bir siyasi aktör olarak olayların akışında rol oynamaya başladığı dönemdeki varlığıdır. İbn Haldun, dikkatleri kabilelerin

harici ilişkileri, kabilelerin birbiriyle ve devletlerle olan ilişkileri üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Bu ilişkiler siyasi otoriteyi ele geçirmek isteyen asabiyet çekişmelerinde somutlaşır ve asıl gaye devlettir. Bu açıdan bakıldığında da umran ilmi sosyoloji değildir (Cabiri 2018: 157-159).

İbn Haldun'un ortaya koyduğu umran ilmini tarihle daha doğrusu tarih felsefesiyle eş anlamlı olarak gören pek çok düşünür de mevcuttur. Örneğin İngiliz tarihçi Arnold Toynbee, İbn Haldun'un tarih felsefesini inşa ettiğini, İbn Haldun'un çalışmasının tarih felsefesinin en büyük örneği olduğunu söylemiştir. Robert Filint de bu konuda Toynbee ile aynı fikirdedir. Filint'e göre, İbn Haldun'a bir tarihçi olarak bakıldığında, Arap yazarlar arasında bile ondan daha üstün olanların bulunduğunu ancak birtakım nazariyeler ortaya atan biri olarak ona bakıldığında kendisinden üç yüz yıl sonra gelen Vico da dahil onun tüm zaman ve mekanlarda eşine rastlanmamış biri olduğunu belirtir (Cabiri 2018: 159).

Cabiri bu konuda da olumsuz düşünmektedir. Cabiri, İbn Haldun'un nazariyelerinin bir kısmının sosyal disiplinler arasında diğer türlerden ziyade tarih felsefesine yakın görüldüğünü ancak tarih felsefesinin her şeyden önce felsefe kelimesinin içerdiği bütün boyutlarıyla birlikte bir felsefe olduğunu, İbn Haldun'un tasavvur edip kaleme aldığı şekliyle umran ilminin tarihi bir bütün olarak açıklamayı hedeflemediğini, onun hedeflediği şeyin ancak belli bir tarihi döneme tahakküm eden sebepleri açıklamak olduğunu, bu dönemin de İslam tarihi ve özel olarak da Mağrib bölgesinin tarihi olduğunu, İbn Haldun'un hareket noktasının felsefi bir temel olmayıp siyasi ve içtimai bir temel olduğunu belirtir. Cabiri, umran ilminin ne tarih ne de sosyoloji olduğunu ancak ille de birine yaklaştırılacaksa umran ilminin tarihe daha yakın olduğunu da ekler (Cabiri 2018: 159,161).

Arslan, da tarih ilminin İbn Haldun'dan önce var olduğunu, İbn Haldun'un da zaten tarih bilimini kurduğunu iddia etmediğini, onun iddiasının umran ilmini kurduğu yönünde olduğunu; tarih ile umran ilmi arasında benzerlikler bulunsa da ikisinin aynı olmadığını; örneğin umran biliminin ana sorunlarından birinin "egemenlik" olduğunu; tarihçinin bu konuyu ele alırken tarihte gerçekleşmiş, somut, bilfiil var olmuş şekilde, mesela Emevi döneminde Muaviye'nin ya da Abbasi döneminde Me'mun'un egemenliğini hikaye edeceğini; umran ilminin ise

Muaviye'nin ve Me'mun'un egemenliklerinde benzer olan, tekrarlanır görünen bazı nitelikler üzerinde duracağını, asabiyet gibi bazı değişmeyen ilişkiler ortaya koyacağını söyler. O halde tarih, umrana veri malzemesi sağlayacak, umran ilmi de bundan hareketle temel ilkeler ortaya koyacaktır (Arslan 2017: 60-66).

Gerçekten de İbn Haldun, toplumu, toplumdaki olayları incelerken, olayların belli sebep ve illetlerden kaynaklandığını sürekli vurgulamıştır. Bu sebep ve illetler doğrudan umranın tabiatından doğmaktadır. İbn Haldun'un umranın tabiatıyla kastettiği şey değişmez yasalardır. Örneğin tabiatı gereği asabiyet bir toplumu devletleşmeye götürür. Bu zorunludur.

İbn Haldun, her şeyin değişmekte olduğunu ama bu değişmelerin, değişmeyen ve süreklilik gösteren belli kanunlar dahilinde meydana geldiğini, bu durumun “umranın tabiatı” “umranın halleri” ya da “umranın kanunları” olduğunu söyler. İbn Haldun böylelikle fizik ve kimya gibi bilimlerde mevcut olan nedensellik ilkesinin sosyal bilimlerde de mevcut olduğunu ortaya koyar. Bu da İbn Haldun'un bazı düşünürler tarafından determinist olarak eleştirilmesine sebep olur (Uludağ 2015: 60-62).

Cabiri, umran ilminin siyasi bir temele dayandığını iddia etmektedir. Oysa umran ilmi filozofların siyasetinden de farklıdır. Çünkü siyaset bilimi, toplumun ve kurumların ahlak ve hikmet gerekliliklerine uygun olarak ne şekilde idare edilmesi gerektiğini ele alırken, umran bilimi toplumun nasıl idare edilmesi gerektiği konusu ile ilgilenmez. Umran ilmi, ortaya çıkan olayların doğru, ispatlayıcı bilgisini vermeye çalışır (Arslan 2017: 68). Umran ilmi, hükümdarlara ve yöneticilere nasıl davranmaları, idarecilik yaparken ne yapmaları gerektiğine dair tavsiyeler içeren siyasetnamelerden de farklıdır. Çünkü bu nasihatler bilimsel olmaktan ziyade retorik bir üslupla işlenmektedir (Arslan 2017: 69).

Umran ilminine “medeniyet ilmi” diyenler de olmuştur. Medeniyet, şehir anlamına gelen “medine”den türetilmiştir. Yani medeniyet şehirli olmakla eş anlamlı olarak kullanılabilir. Oysa İbn Haldun'un umrana verdiği mana medeniyet tabirinden çok daha kapsamlı ve umumidir. İbn Haldun'da umran, filozofların anladıkları manadaki medeniyet ve temeddünden (şehirli olmak, şehirde yaşamak)

farklı olduğu gibi bizzat kendisinin ortaya koyduğu bir kavram olan hadarilikten de farklıdır. Çünkü hadarilik sadece şehir ve kasabalarda rastlanan bir durum iken umran hem şehir ve kasabalarda yani hadarilerde hem de bedevilerde mevcuttur (Uludağ 2018: 113,114).

İbn Haldun, umranla mülkü yani devleti de birbirinden ayırmıştır. Devlet sadece hadarilikte görülen içtimai bir olay iken, umran farklı şekillerde de olsa bedevilikte de hadarilikte de mevcuttur (Uludağ 2018: 114).

Sonuç itibariyle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki: İbn Haldun'un kurduğu umran ilmi başka bazı ilimlerle benzerlik gösterse de esas itibariyle bağımsız bir ilimdir. Yeni bir ilim olması nedeniyle eksik ve hataları olsa da İbn Haldun genel olarak bu yeni ilmi sağlam temeller üzerine oturtmuş ve usulünü açık bir şekilde göstermiştir. Bu şeref ona kafidir (Uludağ 2018: 115, 116).

2.3. İbn Haldun'a Göre Devlet Kuramı

2.3.1. Toplumda Yaşama Mecburiyeti ve Devletin Gerekliği

İbn Haldun, insanların toplum halinde yaşamalarının şart olduğunu, bunun tabiatları gereği olduğunu ifade eder. Çünkü insan yaradılış itibariyle gıdaya ihtiyaç duyar, insanı yaratan Allah, ona hayatını devam ettirmesi için bunu tedarik etmeyi öğretmiştir, kişinin tek başına, kendisine lazım olan asgari gıdayı bile tedarik etmesi mümkün değildir. İnsan zaruri olarak yardımlaşmaya ihtiyaç duyar (İbn Haldun 2018: 213).

Aynı şekilde insan kendini savunmak için de hemcinsinin yardımına muhtaçtır. İnsanın gücü umumiyetle kendini tek başına müdafaa etmeye yetmez. Rızık temin etmek için nasıl ki insan toplu halde yaşamak zorundaysa, diğer hayvanlara av olmamak için de insan toplum içerisinde yaşamak mecburiyetindedir (İbn Haldun 2018: 214).

Toplum içerisinde yaşamının zorunlu olmasının sonucu olarak ayrıca insanları birbirine karşı koruyacak ve saldırılarını bertaraf edecek bir “vazia”ya da yani kötülük yapmaktan caydırıcı bir güce de ihtiyaç vardır. Bu otorite sahibinin

diğer insanların üzerinde bir üstünlüğü bir hakimiyeti bulunmalıdır. Böyle olmalıdır ki kimse diğerinin hakkına tecavüz edemesin (İbn Haldun 2018: 215).

Böylece açıkça anlaşılmaktadır ki insan için tabii olarak bir hükümdarlık mevcuttur. Hükümdarın toplumda olması zaruridir. (İbn Haldun 2018: 215). Görüldüğü üzere İbn Haldun'a göre insanlar doğuştan bir araya gelmek için yaratılmışlardır. Bu da Aristo'nun "insan politik bir hayvandır" sözünü hatırlatır (Meriç 2006: 70). İbn Haldun'a göre insanların toplu halde yaşaması bir tercih konusu değil, belli bir zorunluluğun ifadesidir. Toplu halde yaşamak zorunludur (Hassan 2015: 140).

İbn Haldun'un yukarıda aktardığımız düşüncelerinin bir diğer sonucu toplumdaki tüm olaylar arasında ekonomik hadiselerin önemine ve onların etkisine vurgu yapmasıdır. İbn Haldun iktisadi olayların bütün toplumsal olaylar arasında en başta geldiğini ve diğerlerini doğurduğunu söyleyerek Karl Marx'ın habercisi sayılabilir (Kızılçelik 2017: 101). Gerçekten de İbn Haldun daha önce hiçbir düşünürün, iktisadi yapının sosyal olaylar üzerindeki etkisini kendisi kadar açık ifade edip ortaya koymadığını düşünür (Çiftçi 2018: 513).

İbn Haldun devletin gerekliliğini izah ederken bir arada yaşama tabiatının iş bölümünü gerekli kıldığını ifade eder. İnsanlar, başkalarının desteği olmadan tüm ihtiyaçlarını karşılayamaz, bu iş bölümünü doğurur. İş bölümünün sonucu olarak da meslekler ve sanatlar doğar. İnsan tek başına güvende de değildir, hemcinsleriyle birlikte kendini dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı koruyabilir. Ama tehlike hemcinslerinden gelecek olursa bunu ancak "kudretli bir el" yani yasak koyucu, baş, başkan, hükümdar, devlet eliyle yapabilir. Burada dikkat çeken husus İbn Haldun'un devletin gerekliliğini tam bir ilim adamı tutumuyla ele almış olmasıdır (Eliaçık 2018: 28). İbn Haldun'un insanların geçimlerini ancak diğer insanlarla bir araya toplanmak ve yardımlaşmak suretiyle yapabileceklerini belirtmesi, farklılık gösteren ve oldukça fazla olan insan ihtiyaçlarının ancak iş bölümüyle olanaklı olabileceğini ifade eden Durkheim'ın görüşleriyle aynıdır (Kızılçelik 2017: 115).

Devlet kurmak fitri yani doğal sosyal bir olaydır. İnsanlar bunu yaparken fayda ve zarar ilkesini gözetirler, faydalarına olanı yapar, zararlarına olandan

kaçınırlar (Kızılc¸elik 2017: 31). İbn Haldun öncesinde devletin gerekliliğini ispata çalışan bazı düşünürler, bu düşüncenin insanlara peygamberler vasıtasıyla iletildiğini iddia ederler. İbn Haldun buna karşı çıkar ve şöyle der: ‘‘dikkat edilmelidir ki, ehl-i kitap olan ve nebilere tabi bulunanlar, Mecusilere (ve putperestlere), nispetle azdır. Ehl-i kitap olmayan gayr-i müslimlerin dünyadaki nüfusun çoğunluğunu teşkil ettiği muhakkak olmakla beraber, bunların yaşayabilmeleri bir yana, devletleri ve (medeni) eserleri de mevcut olmuştur. Zamanımızda da (peygambersiz kalan) kuzey ve güneydeki mutedil olmayan iklimlerde durum böyledir. İnsanlar için tesirli bir yasakçı (güçlü bir otorite) olmazsa beşeri hayat behemehal bir anarşi halini alır, böyle bir hayat ise mümkün değildir. Halbuki kitap ehli olmayan gayr-i müslimlerin cemiyetleri ve devletleri bunun, yani anarşinin aksi olan bir vaziyettedir. (Demek ki şeriat olmadan da bir toplum düzeni ve devlet teşkilatı kurabilmişlerdir.)’’ (İbn Haldun 2018: 216). İbn Haldun bu düşünürlerin kimler olduğunu belirtmemiştir fakat Arslan düşünürlerin fikirlerinden yola çıkararak bunların İbni Sina ve Farabi olduğunu iddia etmektedir (Arslan 2017: 82). İbn Haldun’un bu görüşlerinden ‘‘acaba bir laiklik çıkarılabilir mi?’’ diye soran Eliaçık buna olumsuz cevap verir. Eliaçık, İbn Haldun’un görüşlerinin peygamberliğin gereksizliğini anlatmadığını, tam aksine peygamberliğin Allah’ın bir lütfu gereği fitri değil dini olarak gerekli olduğunu, İbn Haldun’un bu görüşünün Kur’an’ın tutumuna uygun olduğunu zira Kur’an’ın ‘‘mutlaka bir devlet kurun’’ demediğini, devletin zaten fitri ve doğal bir kurum olduğunu, bunun için peygamber göndermeye gerek olmadığını, zaten insanların devlet kurageldiklerini söyler (Eliaçık 2018: 29.30).

İbn Haldun’a göre insan bir toplum içerisinde yaşamak zorundadır, yine İbn Haldun’a göre toplumlar bedevi ve hadari olmak üzere ikiye ayrılırlar. Yukarıda ana hatlarıyla izah etmeye çalıştığımız bedevi ve hadari toplumlar birbirinden farklı özellikler gösterir.

İbn Haldun, bedevilerin ekonomik etkinliklerinin çiftçiliğe ve hayvancılığa dayandığını, bedevilerin fiziksel gleriyle çalıştıklarını, yiyeceklerinin ve giyeceklerinin basit, tüketimlerinin az olduğunu, mağaralarda yaşadıklarını, para kullanmadıklarını, vergi sistemlerinin ve pazar yerlerinin bulunmadığını; buna karşın hadarilerin kentlerde ve kasabalarda yaşadıklarını, büyük evler ve kaleler inşa

ettiklerini, para kullandıklarını, ticaret ve sanayiyle iç içe olduklarını ancak sürekli bir şekilde bedevilikten hadariliğe doğru bir dönüşümün de mevcut olduğunu söyler (Kızılcılık 2107: 102, 103). Ancak bedevi ve hadari topluluklar da kendi içerisinde farklılıklar gösterir.

Cabiri, İbn Haldun'un teorisinde bedevilikten hadariliğe doğru toplum ya da umranın basitten komplekse ve bileşik olana doğru tedrici bir şekilde farklılık gösterdiğini, bu farklılık esasına bağlı olarak insanların geçim yollarının da değiştiğini bu tedrici değişime bağlı olarak insan topluluklarının dört sınıfa ayrıldığını söyler. Bu sınıflar şunlardır:

Birincisi develeriyle birlikte yaşayan, onlara ot bulabilmek için çölde göçebe hayat süren topluluklardır.

İkincisi, verimli arazilere sahip ovalarda, tepelerde dağlarda yaşayan çiftçi topluluklardır. Bunlar koyun ve inek besler ayrıca tarımla uğraşırlar.

Üçüncüsü, ekonomik durumları biraz daha gelişmiş, şehrin varoşlarında, kasabalarda, köylerde yerleşik bir hayat süren ziraatla uğraşan, tarla ve bostanlarında ekip biçtikleri ürünlerle geçinen ayrıca yerleşik hayatın gerektirdiği bazı meslek ve sanatla uğraşan topluluklardır.

Dördüncüsü, geçim konusunda en üstte bulunan, hayatlarında lüks ve refah bulunan, konforlu bir hayat yaşayan topluluklardır (Cabiri 2018: 179,180).

Birinci grupta bulunan topluluklar göçebedirler. Yerleşik hayata en uzak vahşiliğe en yakın olanlardır. Çadırlarda yaşar, deve eti ve sütüyle beslenirler. Ne geçimlerini temin ettikleri bir vatanları ne de gönülden bağlı oldukları bir yurtları vardır. Bütün topraklar onlar için aynıdır. Bu toplulukları birbirine bağlayan tek bağ kan bağıdır. Geçimlerini tedarik için karşılaştıkları çetin koşullar onları sert mizaçlı yapmıştır. Yağmacı bir topluluktur o yüzden “rıziıkları mızraklarındandır”. Vahşi alışkanlıkları umrana muhalif ve taban tabana zıttır (Cabiri 2018: 180,181).

Bu grupta yer alan topluluklar kimseyi dinlemeyen başına buyruk insanlardan oluşur. Bu yüzden de bu topluluklarda devlet yoktur. Biz bu toplulukların halini “devletsiz toplum” olarak değerlendireceğiz. Fakat aşağıda inceleyeceğimiz üzere

şartlar oluştuğunda bu gruba bir şekilde yön veren bir “reis” de bu topluluk arasından çıkacağından başlık olarak devletsiz toplum ve riyaset demeyi tercih ettik.

2.3.2. Devletsiz Toplum ve Riyaset

İbn Haldun’un umranın hemen her bakımdan en ilkel bir seviyesi olarak gördüğü deve hayvancılığı ile geçinen göçebelerin, özellikle de Arapların temsil ettiği topluluklarda hayatın çetin şartları insanları vahşileştirmekte, hatta şehir halkları ile kıyaslandığında onları adeta yırtıcı hayvanlar seviyesine düşürmektedir. Bu topluluklar önlerine çıkan ve kendilerini korumaktan aciz olan diğer halklarla karşılaştıklarında onları sistemsiz bir şekilde yağmalamaktan geri durmamaktadır. Bu topluluklarda siyasi örgütlenme neredeyse yoktur (Arslan 2017: 101). Özellikle göçebe Arapların temsil ettiği bu topluluklarda devlet ve siyaset bilinmez. Göçebe Arapların tabiatı devleti siyasetle idare etmekten uzaklaşmıştır (Kızılcılık 2017: 90,91). Ne kendilerini herhangi bir otoriteye bağlı kılmak isterler, ne de yendikleri yağmaladıkları topluluklarda böyle bir otorite tesis etmek isterler. Kısacası İbn Haldun’a göre bu topluluklar gerek kendi aralarında gerek de hakim oldukları yerlerde tam bir “anarşi düzeni” içerisinde yaşamlarını sürdürürler. İbn Haldun bu yüzden özellikle göçebe Arapların temsil ettiği bu toplumsal örgütlenmeyi toplumsal evrimin ilk basamağı olarak görür. Bir bakıma bu basamak toplum öncesi durumla gerçek toplum arasında bir basamak gibi görünmektedir (Arslan 2017: 102).

Bu topluluklar ister babası, ister kardeşi ya da ailenin diğer bir ileri geleni olsun kimsenin hükmü altına girmeyi kabul etmemelerine ve başına buyruk yaşamayı tercih etmelerine rağmen çok nadir de olsa dışarıdan gelen bir tehlike söz konusu olduğunda geçici olarak içlerinden birinin liderliğini kabul etmektedirler ancak tehlike geçtiğinde yine eski durumlarına dönmektedirler. Bundan da anlaşılacağı üzere bu topluluklarda savunmaya dönük tabii bir asabiyet mevcuttur. İbn Haldun bu topluluklarda saldırıya dönük bir asabiyetin varlığını ise kabul etmemektedir. Bunun sonucu olarak da İbn Haldun, bu toplulukların hiçbir zaman bir mülke erişemeyeceklerini yani devlet kuramayacaklarını belirtir. İbn Haldun’a göre insan toplulukları içerisinde mülke erişmekten en uzak grup bu gruptur. Fakat yine de İbn Haldun’a göre bunun bir istisnası vardır. Bu topluluklar her ne kadar yağmacı, hayvanlar gibi vahşi olsalar da özleri itibarıyla iyidirler çünkü doğaları

bozulmamıştır, Allah tarafından nasıl yaratılmışsa fitratları aynı şekilde temiz kalmıştır. İşte bu yüzden ne zaman kendilerine bir peygamber ya da bir veli gelecek olsa, bu topluluklardaki insanların kalpleri yumuşar, kıskançlıkları, çekişmeleri son bulur, gurur ve kabalıkları ortadan kalkar. İbn Haldun'a göre Arapların İslam öncesinde kurdukları "Ad ve Semud", "Amalika", "Himyar", "Tababi'a" mülkleri bu şekilde kurulmuştur. Hz. Muhammed'in kurduğu İslam Devleti ile Emevi ve Abbasi devletleri de bu şekilde kurulan devletlerdendir (Arslan 2017: 163-165).

İbn Haldun devletin ortaya çıkmasını dini bir nedene bağlamamasına ve devletin doğal, fitri olduğunu belirtmesine rağmen, Bedevi, deve çobanı çöl Araplarının devletleşebilmeleri için dini, bir zorunluluk olarak görmektedir.

Bu bir çelişki olarak görülüyorsa da Arslan, bu durumun İbn Haldun'un "genel mülke erişme ve umranlaşma teorisi"nin istisnası ve özel bir durum olduğunu belirtir (Arslan 2017: 167).

İbn Haldun, İslamiyet sonrası dinin yardımı ile bedevi, çöl Arapları tarafından kurulan devletlere örnek olarak Hz. Muhammed'in kurduğu devlet ile Emevi ve Abbasi devletlerini örnek vermektedir ancak İbn Haldun'a göre Hz. Muhammed'in kurduğu ve ilk dört halife zamanında devam ettirilmiş olan İslam Devleti saf bir dini rejim olarak diğerlerinden farklıdır. Zaten Emeviler ve Abbasiler her ne kadar dinin tesiri ile kurulmuşsa da Emevilerle birlikte mülkleşme de başlamıştır. O halde İslam, toplumunun gelişimi içerisinde birbirinden temelde farklı iki rejime kaynaklık etmiştir (Arslan 2017: 169).

Bedevilerden ikinci grupta olanlar verimli tepelerde ve ağaçlı dağlık alanlarda yaşayan yerleşik ve istikrarlı bir hayat süren çiftçi topluluklardır. Bunlar şehir ve kasabalara yakın oldukları için daima buralarda yaşamak ve şehir hayatının nimetlerinden istifade etmek isterler. Bu bedevi toplulukların hedefi şehirleşebilmektir. Bu toplulukların maddi imkanları artınca şehir hayatının güdümüne girerler. İhtiyaçlarından daha fazla mal ve para biriktiren bu gruptaki bedevilerin bir kısmı şehre taşınırlar, şehir halkıyla kaynaşarak oraların adetlerine uyumlu bir hayat yaşamaya başlarlar. Bu topluluklar, hadari umranın temelini

oluştururlar. Bu bedevi toplumlar zirai alet ve edavat konusunda yani iktisadi anlamda şehre bağımlıdırlar çünkü bu aletler şehirlerde üretilir. Siyasi açıdan da bedevilerin kendilerine ait bir devletleri veya şehirler üzerinde bir hakimiyetleri olmadığı takdirde şehirlilere mağlup olduklarını ve onlara boyun eğdiklerini görürüz. Bedevilerin bu sınıfı hadarete daha yakındır, hepsi hadaretin mertebesine ulaşmasalar da bedevilerin birinci sınıfından ayırıldırlar ve genel olarak bu sınıftaki bedeviler umranın maddesi ve malzemesidirler. Bu topluluk bazen hanedanlık kurmaya veya büyük bir devlet inşa etmeye muktedir olurlar (Cabiri 2018: 185-188).

İbn Haldun'a göre bu devrede "cemaat" tipi özellikler gösteren kabile hayatı mevcuttur. Bu devre siyasi bakımdan bireylerin adeta kendi başlarına buyruk, birbirinden bağımsız olarak yaşadıkları "anarşik" devreden ve bir sonraki bölümde göreceğimiz "mülk" devresinden farklıdır. Bir önceki dönemden farklı olarak burada artık bir kabile reisinin otoritesi mevcuttur. İbn Haldun, reisin bu idaresine "riyaset" adını vermektedir. Ancak bu otorite kararlarını zorla uygulatabilecek bir güce sahip değildir ve bu yönüyle de tam egemen olan ve kararlarını zorla uygulatma gücüne sahip "mülk"ten farklıdır (Arslan 2107: 103).

İbn Haldun'a göre asabiyet asıl olarak bu "cemaat" tipi topluluklarda görülür. Bu topluluklarda "biz" düşüncesi hakimdir. Gruba dışarıdan bir tehlike geldiği zaman eli silah tutan herkes kendiliklerinden ortaya atılmaktadırlar. Grup üyelerini birbirine bağlayan asabiyetin kökeni kan bağıdır (Arslan 2017: 103,104).

Bu tür topluluklarda dışarıdan herhangi bir saldırı olduğunda asabiyet duygusuyla eli silah tutan herkes kendiliğinden ortaya çıkarken, topluluğun kendi içerisinde insanların birbirine saldırmaları halinde ise herkesin gözünde saygın bir konumu olan, insanlara söz geçirebilen kabile şeyhleri ya da büyük şahsiyetler bu saldırılara engel olur (Cabiri 2018: 224). İşte topluma önderlik eden bu kişilere "reis" adı verilir.

İbn Haldun'a göre kabilevi toplumlarda reislik yapabilmek için üç meziyete sahip olmak gerekir:

Birincisi "açık bir nesep"tir. Bu topluluklara ancak kendi içlerinden nesep ya da sebep asabiyeti bulunan biri reis olabilir.

İkincisi “şeref ve hasep”tir. Yani reis olacak kişinin şerefli olarak bilinen atalara sahip olması ve onların soyundan gelmesi gerekmektedir. Reisin, kendisine atalarından intikal eden cesaret, cömertlik gibi hasletlere de sahip olması gerekir.

Üçüncüsü de “galibiyet”tir. Bir kavim üzerinde riyaset kurabilmek için o kavimdeki asabiyetlerin hepsini tek tek yenen kişi ancak reis olabilir. Birbirine zıt ve muhalif olan grupların hepsini kapsayan bir birlikteliğin sağlanması için, asabiyetlerden birinin diğer asabiyetleri emri altına alması gerekir (Cabiri 2018: 225-227).

Riyaset, hayatlarını sürdürmek, anarşiden kurtulmak için gerekli olan temel ihtiyaçları karşılamayı esas alan basit bir siyasal örgütlenme şeklidir. Yiğit, eşitlikçi, doğru ve dürüst olan bu topluluk üyeleri büyüklerine saygılıdır, birbirleriyle yardımlaşır ve tehlike anında birbirlerinin yardımına koşarlar (Hassan 2015: 211). Riyaset, bedevi-barbar toplumlarda görülen ve yatay otoritenin hüküm sürdüğü bir iktidar türüdür. Bedevi-barbar toplumlar demokratik olmalarına rağmen yine de düzenleyici, yasaklayıcı bir otoriteye ihtiyaç hissederler. Çünkü insanların birbirlerine yönelttikleri tecavüzleri engelleyecek bir güç olmadan düzenin devam etmesi mümkün değildir (Çiftçi 2108: 522).

Riyasette zulme engel olunur. Zulüm ve tecavüze uğrayanlar korunur, durumları düzeltilir, gelenek görenekler eşitsizliği giderici yöndedir, adalet esastır. Mülk aşamasının aksine cebir, zor kullanma, baskı yoktur (Hassan 2015: 211).

Riyaset kuvvet, kudret sahibi olan ve diğer asabiyetleri denetim altına alan asabiyetin hakkıdır. Başkanlık şayet güçlü olan asabiyetin elinden çıkıp daha zayıf olanın eline geçerse, bunun devamlılığı mümkün olmaz ve reislik tekrar daha güçlü olanın eline geçer (Hassan 2015: 212).

Riyasette aynı sülaleden gelenler üst üste başkan olabilirler ancak bu başkanlıktaki iktidar üzerinde tekel oluşturulduğu anlamına gelmez. Aynı kabileden başka bir boy’un üstünlüğü ile reisliğin onlara geçmesi her zaman mümkündür. Hatta daha güçlü bir asabiyete sahip olan başka bir kabile her zaman için reislik görevini devralabilir (Hassan 2015: 212,213).

Reis otorite sahibidir, onun emir ve yasaklarına gönüllü itaat edilir, şeref ve asalet sahibi olan reis iktidarını soy ve asaletinden alır. Reisin siyasal ve hukuksal kurumları ve gücü olmadığından, o, kararlarını istişareyle ve toplumu ikna ederek alır, reis eşitler arasında birinci konumdadır. İbn Haldun'da “riyaset yatay otoriteyi, hükümdarlık (mülk) şeklindeki devlet yönetimleri ise dikey otoriteyi temsil etmektedir” (Çiftçi 2018:522). Reisin otoritesi onun ululuğundan ve şerefinden kaynaklanmakta olup zorlamayla hükmünü yerine getiremez; riyaset sevgi, esirgeme ve dayanışma ile yürür (Hassan 2015: 214,215). İbn Haldun, “Riyaset, önderlikten ibarettir ve riyaset sahibi kişi, kendisine tabi olunan kişidir, hükümlerini kendisine tabi olanlara zorla kabul ettirmez.” demektedir. Bu anlamda Reis, her ne kadar tüm toplumun saygı ve takdirini toplamış olsa da, eleştiriden muaf değildir; yönetimi altındaki her bir fert, onu eleştirebilme ve sorgulayabilme hakkına, hatta her türlü kınayıcı, ayıplayıcı sözü gidip reisin yüzüne karşı haykırma hakkına sahiptir (Cabiri 2018: 226).

“Riyaset, geniş bir siyasi ve bürokratik yapıya sahip olmayan, daha açıkçası devlet teşkilatı bulunmayan bir yönetimdir” (Çiftçi 2018: 521).

Bu devrede asabiyet vasıflarını korumaktadır. Asabiyet bu devrede topluluk içerisinde kendisini tasdik etmede ve başkalarına karşı kendini savunmada öne çıkar. Bununla birlikte bir taraftan grup içindeki reisin otoritesinin git gide belirginleşmesi, diğer taraftan bu grup aracılığıyla, uygun şartlar doğar doğmaz, başka grupları hükmü altına alma, kendisini onlara da tasdik ettirmenin yollarını aramaktadır. Yani artık saldırıya dönmektedir. Bunun sonucunda da başka kabileler, başka gruplar da asabiyet altına alınmakta bunun sonucunda da devlete giden süreç başlatılmaktadır. İbn Haldun bunun gerekçesini ayrıntılı vermese de insanların doğuştan başkalarına hükmetmek, güçlü olmak isteği, bunu sağlayacak şartlar doğar doğmaz da bu kudret iradesinin tatminine yöneleceğine dair tespiti bunun gerekçesidir. Yani bir topluluk güçlenince başkasına da hükmetmek ister (Arslan 2017: 104,105). “Kırlarda, saharalarda ve çöllerde yaşayan, onun için de yırtıcı, vahşi ve cesur olan kabilelerden biri diğerlerini etrafında toplama gücüne erişince geniş topraklar üzerinde, kasaba ve şehirlerde egemenlik kurar ve riyaset, mülke dönüşür; kabilenin yöneticisi başkan değil, hükümdardır artık” (Uludağ 2015: 93,94). İbn Haldun'a göre devleti gücüyle-

kudretiyle kuran asabiyetin bütün diğer boyları ve soyları kendi iradesi altında toplayabilecek güçte olması gerekir. Bu asabiyet ise devleti kuran reis in kendi soyundan başka bir şey değildir. Devleti sadece asabiyeti güçlü kavim kurar (Kızılçelik 2017: 80).

İbn Haldun'a göre, bedevilik hadarilikle; asabiyet de mülkle yani devletle sonuçlanır. Çünkü bedevilikte görülen başkanlık, hadarilikte görülen hükümdarlık yani mülk tarzı yönetim beşeri umranın en belirgin özelliğidir. Bedevilikte görülen yönetim şekli olan riyaset, yönetici de reis iken; hadarilikte yönetim, mülk şeklini alır. Sultanların hükmettikleri, sözlerini geçirdikleri, hakim oldukları toprağa mülk; bu toprağa sahip olan kişiye de melik denir (Uludağ 2015: 90,91).

2.3.3. Mülk ya da Devlete Geçiş

“Mülk kelimesi, hükümdarlık, hükümdarlık onuru, hükümet etme, yönetme, yürütme, dünyevi otorite, devlet karşılıklarını taşımaktadır. Genellikle hükümdarlık anlamına gelen mülke İbn Haldun tarafından verilen yüklenimin tam olarak belirlenmesi, kavramın bütün boyutlarıyla incelenmesine bağlıdır. Şu kadarı hemen belirtmelidir ki Mukaddime’de mülkün asıl ifade ettiği anlam evrensel bir siyasi örgütlenme biçimidir. Mukaddime’de mülk, bir ‘temel kurum’u, ‘temel örgüt’ü belirlemektedir. İbn Haldun esas olarak egemenlikle teçhiz edilmiş örgütlenmeyi mülk terimiyle ifade etmektedir” (Hassan 2015: 246). Hassan, pek çok düşünür gibi İbn Haldun’un “mülk” ve “devlet”i eş anlamlı olarak kullandığını söylemesine karşın Cabiri, “Mukaddime sahibi eserinin birçok yerinde mülk ve devlet kavramlarını birlikte kullanmış olsa da bazı araştırmacıların zannettiği gibi, o, bu ikisiyle aynı anlamı kastetmiş değildir. İbn Haldun’da mülkün anlamı, tam olarak bugün bizim ‘hüküm’ (yönetim, iktidar, hakimiyet) ve ‘sulta’ (siyasi otorite, erk, iktidar, hakimiyet) kelimelerinden anladığımız şeyle örtüşmektedir. Devlet kavramına gelince İbn Haldun bununla belli bir hükümdar sülalesinin hakimiyet müddetini, yani yönetimin tek bir asabiyetin fertleri arasında nesilden nesile geçtiği hakimiyet dönemini kastediyor” (Cabiri 2018: 244,245) diyerek görüşünü ispatlamaya çalışır. “Mülk”ün devletle eş anlamlı olduğunu izah etmeye çalışan Hassan adeta Cabiri’ye cevap veriyormuşçasına “din ve devlet (ya da din ve mülk) ikizdirler” hadisinin bazı yerlerde “din ve devlet” bazı yerlerde “din ve mülk”

olarak kullanılmasını da ‘‘mülk’’ ve ‘‘devlet’’in etimolojik açıdan aynı olduğuna delil olarak sunar (Hassan 2015: 246) ve iddiasını, İbn Haldun’un takipçisi Hacı Halife Katip Çelebi’nin devleti çağdaş anlamında kullandığını, İbn Haldun terminolojisine bağlı olan Hacı Halife’nin ‘‘devlet’’inin İbn Haldun’un ‘‘mülk’’ünden başka bir şey olmadığını söyleyerek güçlendirmeye çalışır (Hassan 2015: 246,247). Hassan, Mukaddime’de ‘‘mülk’’ kelimesinden başka ‘‘devlet’’ kelimesinin de geçmesinin, bu kelimelerin farklı anlamlarda olduklarına delil teşkil etmeyeceğini, ‘‘mülk’’ün kelime olarak ‘‘hükümdarlık’’ anlamına gelmesinin ‘‘devlet’’in karşılığı olarak kullanıldığı anlamına geldiğini belirtir (Hassan 2015: 247).

‘‘Kandaş toplumdaki, uygar topluma geçiş ile başkanlık örgütünden hükümdarlığa geçiş, İbn Haldun’un tanımlamalarıyla, bedevilikten hadariliğe, riyasetten hükümdarlığa geçiş genel olarak aynı süreci izler ve paralellik gösterir. hükümdarlık bir devlet örgütünde mülk’te uygulanan rejimdir. Söz konusu geçişin ‘manivela’sı asabiyettir. Asabiyet sayesinde kurulan devlet uygarlığın bir ürünü olduğu gibi, uygarlığı geliştirir-ve çöküşe götürebilir-’’ (Hassan 2015: 236).

Üretim tarzının değişmesiyle ticaretin yerleştiği, üretimin sanayiye yöneldiği, israfın baş gösterdiği hadari-uygar toplumlarda bedevi-barbar toplumun siyasal özellikleri ortadan kalkar ve mülk devlet düzeninin kurulmasıyla iktidar zor kullanma ve baskı uygulamaya başlar (Çiftçi 2018: 522). ‘‘Mülk-devlet örgütlenmesine dayalı hadari-uygar toplumlarda bolluk ve rahatlık arttıkça asabiyet zayıflar, toplum çıkarlarının yerini zümre çıkarları alır. Yönetim tekelci bir sürece girer, devletin baskıcı niteliğinin gelişmesi de otokratik bir yapının doğmasına yol açar’’ (Çiftçi 2018: 522).

Aslında devletin kuruluşunda bedevi hayatın özellikleri tamamen terk edilmemiştir. Çünkü başkanlıkla yönetilen toplumun üyeleri, henüz yeni galip gelmişlerdir. Asabiyet yoluyla üstün gelinerek devlet kurulmuştur. Devlet kurabilecek güçte olan bir asabiyet ise daha bozulmamış yozlaşmamış bir özellik gösterir (Hassan 2015: 236).

Devlet, kuruluş safhasında bedavidir. Hadarilik bedeviliği takip eder ancak bu bir anda olmaz. Mülk kurulduktan bir süre sonra refaha ve bolluğa ulaşır. İnsanlar medeni hayatın nimetlerinden istifade etmeye başlarlar. Bollukla birlikte insanların yaşam şekilleri değişir, kendilerinden önce kurulan devletlerin gelenek ve göreneklerini taklit ederler, onlar gibi yaşamaya başlarlar. İnsan nefsinin hoşuna giden zerafete yönelirler. Mutfak, giyecek, mesken, yatak ve binalarda daha mükemmel olanı tercih ederler ve böylece zaman içerisinde geçmişte sahip oldukları bedevi alışkanlıkları terk ederek hadarileşirler (İbn Haldun 2018: 395).

Bedevilerin gaye edindikleri ve peşinden koştıkları hadaret de kendi içinde farklılıklar gösterir. Bütün şehir hayatının refah içinde yaşaması mümkün değildir. Hadari toplum eşitsizlik üzerine kurulmuştur. İbn Haldun umrana ulaşmış şehirlerde yaşayan insanların tabakalara ayrıldığını, üst tabakanın alt tabaka üzerinde bir kudreti bulunduğunu ve onlardan istifade ettiğini, alt tabakadakiler de üst tabakadakilerin yardımına muhtaç olduklarından bu sistemin sürüp gittiğini belirtir. İş bölümü ve kolektif üretim faaliyetlerinden elde edilen gelir de üreticiye gitmemekte üst tabakada bulunan şan ve makam sahiplerine gitmektedir. Şan ve makam sahibi olarak belirtilenler, diğer insanlar üzerinde izin verme, yasaklama, zorlama ve hakim olma gibi yollarla tasarrufta bulunma kudreti olanlardır. Hadaretin nimetlerinden en fazla istifade edenler, yönetici aristokrat kesim ile devlete yakın olan, devletin çevresinde yer alan küçük bir gruptur (Cabiri 2018: 188-194).

Mukaddime incelendiğinde İbn Haldun'un çoğu yerde bedevi özellikleri övdüğü görülürken, hadariliği çoğu yerde yediği görülür. Aslında İbn Haldun'un yediği hadaret değil, bozulmuş hadarettir.

Refah ve konfor, lüks yaşam tutkusu insanları daha fazla kazanmaya yöneltir. Zamanla daha fazla kazanmak için insanlar her türlü yola başvurur. Bağımlı oldukları her türlü haz, bolluğun getirdiği alışkanlıklar, insanların dünyaya dalmaları ve şehvete aşırı düşkünlük, insanların kalplerini karartıp, nefislerini her türlü kötülüğe alıştıırır. Fesat ve bozgunculuk baş gösterir ve bunun sonucunda da hadaret bozulur (Cabiri 2018: 193-196).

İbn Haldun'a göre "asabiyetin, giderek ulaştığı nihayi gaye mülktür" (İbn Haldun, 2018: 350). Bunun sebebi mücadele ve karşı koymanın sadece asabiyetle mümkün olmasıdır. Mücadele ve karşı koyma yalnızca asabiyetle mümkün olur çünkü yardıma koşmak ve cengaverlik bu sayede mümkün olmaktadır. Asabiyet içerisinde yer alan herkesin birbiri yerine, gönüllü olarak canını feda etmesi de bu suretle meydana gelmektedir (Cabiri 2018: 373).

İbn Haldun, devletin gerekliliğini ve riyasetten farkını şu şekilde izah etmektedir: "Ademoğlu, insani tabiatın gereği olarak içtimai hayatta her vakit, insanların yekdiğerine olan tecavüzlerini menedecek bir sultaya (otoriteye) ve hakime muhtaçtır. O halde sulta ve hakimin, söz konusu asabiyetle öbürlerine galip gelmesi zaruridir. Aksi halde bu hususa tam olarak muktedir olamaz. İşte bu 'tegallüb mülktür'. Bu da riyasetten fazla ve onun ötesinde bir şeydir. Zira riyaset beylikten (şeflik) ibarettir ve reis rehberdir. Verdiği kararları, kendisine tabi olanlara zorla tatbik edemez, onlara baskı yapamaz. Mülk ise tagallüb ve zorla hüküm (ve hükümet) etmektir, (zora ve baskıya dayanan bir idare şeklidir)" (Cabiri 2018: 350).

İbn Haldun'a göre asabiyet sahibi güçlenince, rütbesi ve kademesi artınca onun üstündekini talep eder, bu kişi rehber olma rütbesine ulaşır sonra da tahakküm etme, zorlama ve hükmetme imkanını bulursa artık bunu bir daha terk etmez. Şayet bir kabilede birden fazla asabiyet varsa, bunların arasından daha kuvvetli asabiyete sahip olan, diğerlerine galip gelir ve büyük bir asabiyet imiş gibi hareket eder. Bu güçlü kişi önce kendi asabiyeti, ailesi üzerinde hakimiyet kurar, daha sonra da tabiatının gereği olarak kendisinden uzak olan diğer asabiyetler üzerinde hüküm kurmak ister. Üzerinde hakimiyet kurulmak istenen asabiyet denk güçte ise birbirine denk iki asabiyet birlikte var olmaya devam ederler, bunların her biri kendi bölgesinde hüküm sürmeye devam ederler. Dünyadaki çeşitli milletlerin ve kabilelerin durumu budur. Eğer iki asabiyetten biri diğerini yenerse ve onu kendine tabi kılsa bu durumda mağlup asabiyet galip asabiyetle kaynaşır. Galip asabiyetin gücü daha da artar. Artık bu durumdaki asabiyet ilk gayeden daha yüksek bir tahakküm peşinde koşar. Bu durumda ihtiyarlık durumuna gelmiş bir hanedanlığın kuvvetine denk bir kuvvete ulaşır, şayet ihtiyarlık durumuna gelmiş devletin kendini savunacak ve tecavüzlere karşı koyacak asabiyet sahibi taraftarları ve devlet adamları

bulunmazsa gelişmekte olan asabiyet ihtiyarlayan devletin elinden hakimiyeti alır ve mülk tamamen bu gelişen asabiyete ait olur. Eğer gelişmekte olan asabiyetin kuvveti son aşamasına gelir de ihtiyarlık durumuna gelmiş bir devlete rastlamazsa, sadece asabiyet sahipleriyle kuvvetini artırma ve üstünlüğünü ortaya koyma ihtiyacı içinde bulunan diğer bir devletle karşılaşırsa bu devlet gelişmekte olan asabiyetin sahiplerini kendi taraftarları arasına yerleştirir ve onun vasıtasıyla karşılaştığı zorlukların üstesinden gelir. Abbasi Devleti iğerisindeki Türkler bu konumdadır (Cabiri 2018: 350,351).

Devlet kurma, asabiyetin gayesidir. İçinde bulunulan zamanın verdiği imkan ve şartlar müsaade ederse asabiyet, gayesine ulaşır. Ancak buna engel olan durumlar vardır: Birincisi “Refahın, husulü ve kabile mensuplarının nimetlere dalmaları, asabiyetin mülk haline gelmesine mani olan hususlardandır”. Bunun sebebi sahip olduğu asabiyete dayanarak bir galibiyet elde eden belli bir kabile o nisbette nimete sahip olur, bolluk içinde yaşayanların nimetlerine ortak olur, galibiyeti ve nimetlerinden istifade ettiği devlete verdiği destek oranında nimet ve refahtan kendisine pay verilir. Eğer bu devlet kuvvetli ise söz konusu kabile onun velayetine boyun eğer, onun hakimiyetini kabul eder devletin gelirlerine ortak kılınmasına ve bolca nimetler tahsis edilmesine kanaat eder, mülke ulaşmayı artık istemez, devletin gölgesi altında lüks ve refah içinde yaşamlarına devam ederler. Bolluk ve refahla birlikte bedeviliğin sertliği kırılır, asabiyet ve cesaret zayıflar. Sonunda bu durum bu kabilenin huyu ve karakteri haline gelir, bu kabilenin devlet sahibi olması şurda kalsın, refah ve bolluğa daldıkları nispette yok olmaya doğru giderler (Cabiri 2018: 352).

İkincisi ise “Bir kabile için mezelletin ve başkalarına inkıyad etme halinin husule gelmesi, mülke mani olan hususlardandır”. Bunun sebebi kabilenin zillete düşmesinin ve boyun eğmesinin asabiyetin sertliğini ve keskinliğini kırmasıdır. Zaten kabile mensuplarının içinde buldukları zillet ve itaat etme hali kabilenin asabiyetini kaybettiğinin göstergesidir. Çünkü bir kabile kendilerini savunmaktan aciz kalmadıkça zilletten hoşlanmaz. Bu duruma düşen kabile mukavemette bulunamayacak ve taarruza geçemeyecektir (Cabiri 2018: 352,353). “Bir millet mağlup olup diğer bir milletin hakimiyetine girerse, hızla yok olmaya mahkum

olur”. Bunun sebebi bir milletin, diğeri bir milletin hakimiyetine girmesiyle köleleşmesi ve onun aleti olması, ona bağımlı hale gelmesi ve bu mağlubiyetin de mağlup milletin fertlerinin ruhları üzerinde tembellik ve miskinliğe sebep olmasıdır. Bunun sonucunda mağlup milletin arzuları zayıflar. Oysa mülk için yüksek bir arzu, şevket yani ululuk, insandaki hayvani kuvvet gereklidir(Cabiri 2018: 362,363).

Eğer bir kabile ağır vergi, harç ve cizye gibi yükümlülükler altına girmişse zillet altına girmeyi kabul etmiş demektir, çünkü izzetli olan bir kabile bu yükümlülükler altına girmez. Eğer bir kabilenin asabiyeti kendisine yönelen bu zulmü önleyemiyorsa o kimsenin mukavemet göstermesi ve hak talep etmesi mümkün değildir. Bu kabile ağır vergileri ve harçların ödenmesini kabul ederek zilleti ve boyun eğmeyi kabul etmiştir. Zillet de mülke giden yolun engellerindendir (Cabiri 2018: 353,354). Görüldüğü üzere bir kabilenin devlet kurması için güçlü bir asabiyete, ve güç geçirebileceği, boyun eğdireceği bir devlete ihtiyaç vardır. Eğer bu kabile bu devleti mağlup edemez, devletin nimetlerinden faydalanarak, mağlup etmeye çalıştığı devletin gölgesinde yaşamaya başlar, lükse, bolluğa ve refaha dalarsa onun devletleşmesi mümkün değildir, kabilenin devlete itaat etmesi, devletin istediği vergileri harçları ödemesi ise zillet durumudur. Bu halde devlet kurulamayacağı gibi, bu kabilenin uzun süre varlığını devam etmesi bile mümkün olmayacaktır.

Mülk insan için doğal bir mansıptır. Zira insanlar yaşamak ve var olmak, zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelmek ve diğeri insanlarla yardımlaşmak mecburiyetindedirler. İnsanlar bir toplumda zaruri ihtiyaçlarını diğeri elinden almaya çalışırlar. Çünkü hayvani tabiatı, birbirine zulmetme ve saldırma hususu mevcuttur. Diğeri taraf ise elindekini vermemek için mukavemet gösterir. Böylece toplumda çekişme durumu ortaya çıkar. Bu da kargaşaya, kan dökmeye ve neslin kesilmesine yani insanların ortadan kaldırılmalarına neden olur. Oysa Allah, bilhassa neslin devamını ister. İşte bu yüzden insanların birbirlerine yönelttikleri tecavüzleri ortadan kaldıracak bir güce bir yasak koyucuya ihtiyaç vardır. Bu hükmeden, ve toplumda zor kullanan kişi meliktir. Melikin güçlü bir asabiyete sahip olması şarttır. Asabiyetler de birbirinden farklıdır. Her asabiyet civarındaki kavmi ve aşireti üzerinde tahakküm kurar. Ancak her asabiyetin mülkü

yoktur. Hakiki manada mülk, tebaasını yönetim altına alan, mal ve vergi toplayan, elçiler gönderen, hudutları koruyan ve gücünün üstünde başka bir güç olmayan asabiyete mahsustur. Gerçek ve tam mülk budur. Hudutları koruma ya da vergi toplama veya elçiler gönderme gibi hususlardan bir kısmını yapamayanın hükümdarlığı eksiktir. Buna nakıs mülk denir. Kendi asabiyeti, diğer tüm asabiyetler üzerinde galip ve hakim olmayan, diğer kuvvetleri bertaraf etme seviyesinde olmayan ve kendisinin üstünde diğer birinin hükmü ve hakimiyeti mevcut olan bir şahsın hükümdarlığı nakıs bir mülktür (Cabiri 2018: 417,418).

Görüldüğü üzere İbn Haldun, tebaasına boyun eğdiren, vergi toplayan, elçiler gönderen yani diğer devletler tarafından tanınan, sınırlarını koruyan yani bir orduya sahip olan ve gücünün üstünde başka bir güç bulunmayan kurum ya da şahıs “hakiki ya da tam mülk” iken bu unsurlardan herhangi biri veya birkaçı eksik olan mülk “nakıs (eksik) mülk” tür (Uludağ 2015: 101). Cabiri’ye göre tam mülk halifelik yönetimi iken, nakıs mülk ise belli bölgelerin hakimiyetini ele geçirmiş fakat aynı zamanda Müslümanların emiri olması nedeniyle halifenin otoritesini de tanımış olan kral ve emirlerin yönetimidir (Cabiri 2018: 245).

İbn Haldun, dini davetin, yeterli sayıya dayanan asabiyet kuvvetine ek olarak devletin kuvvetine güç katacağını söyler. Bunun sebebi din unsurunun asabiyetler arasındaki rekabet ve hasedi sona erdirmesi, insanları hakikate yönlendirmesidir. İslamın ilk dönemlerinde örneğin Kadisiye ve Yermuk savaşlarında İslam ordusunun kendilerinden kat kat fazla olan düşmanlarını mağlup etmelerinin nedeni budur (İbn Haldun 2018: 378,379).

İbn Haldun, her devletin tabii bir sınırının olduğunu belirtir. Bunun sebebi devletin temelini atan kavmin, ellerine geçen toprakların sınır boylarına ve illere tevzi edilmesi gerekliliğidir. Çünkü mülk ancak kurucu asabiyetle sürdürülür. Devleti kuran kavmin tüm bireyleri sınır boylarına ve illere gönderilince bunların sayıları tükenecektir. Devlet bu görevlendirmelerin yapıldığı yerlerden fazlasını almaya kalkarsa, buralar himayesiz ve sahipsiz olacağından buraları elde tutmak mümkün olmaz. O halde mülkün ulaşabileceği son nokta kurucu asabiyet sahiplerinin bizzat görevlendirilebildiği yerler kadardır (İbn Haldun 2018: 383).

İbn Haldun, bir devletin büyüklüğünün, alanının genişliğinin ve ömrünün uzunluğunun onu ayakta tutanların azlığı ya da çokluğu oranında olacağını söyler. Bunun sebebi mülkün sadece asabiyetle meydana gelmesidir. Asabiyet sahipleri gittikleri ve aralarında taksim ettikleri hanedanlığa ait memleketlerde ve bölgelerde devletin koruyucusudurlar. Hanedanlığın kabileleri ve asabiyet sahipleri ne kadar çoksa o devlet o oranda kuvvetli, sahip olduğu memleketler ve topraklar o derece fazla olur. Bunun için de mülkü geniş olur (İbn Haldun 2018: 384, 385).

İbn Haldun, çok sayıda kabile ve cemaatin bulunduğu topraklarda, sağlıklı bir devletin kurulmasının zor olduğunu söyler. Bunun sebebi hanedanlık dahilindeki grupların fikir ve isteklerinin farklılığıdır. İslamın ilk dönemlerinden itibaren çeşitli kabile ve asabiyetlere sahip Berberilerin yaşadığı İfrikiye ve Mağrip'te sürekli isyanların çıkması bu nedendir. Kurucu unsur dışında asabiyet bulunmayan topraklarda devleti oluşturmak ise çok daha kolaydır. Çatışma ve kargaşa halleri bulunmadığından devletin sultanı duruma hakimdir. Mısır ve Suriye gibi farklı asabiyetlerin bulunmadığı yerler bu duruma örnektir (İbn Haldun 2018: 386, 387).

Eliaçık, İbn Haldun'un bu tespitini yorumlarken şöyle diyor: “Öyle görünüyor ki onun şikayet ettiği şey çok renkli bir iç muhalefetin ‘devletin işleyişini engellemesi’, ‘muhalif grupların birbirini çelmelemesi’ diye ifade ettiği olaylardır. Yani rejim çalkantıları içinde yaşayan bir devlet haliyle güçlü olamayacaktır. Muhalefetin barışçı yollarla sisteme katıldığı, iç çatışmaların düzene sokulduğu, muhalif grupların enerjisinin devletin yükselmesine yönlendirildiği ülkelerde, iç muhalefet devletin gücünü zayıflatan değil tam tersi artıran bir işleve sahip olacaktır. Bu durumda çok seslilik, İbn Haldun'un tabiriyle ‘çok sayıda kabileler, çeşit çeşit cemaatler’ devletin güç kaynakları haline gelecektir. Bu da ancak katılımcı bir sistem içinde mümkündür. İbn Haldun'un çağında mülkü ilahi bir hak olarak gören hanedanlar ve bu ilahi hakkın kendisinde olduğunu iddia eden karşı hanedanlar kıyasıyla bir çatışma içindeydi. Kim güçlüyse diğerini bastırarak ‘ilahi hakkı’ elde ediyordu. Bir devlette istikrar muhalefetin barışçı yollarla sisteme katılması yoluyla değil, güç ve kuvvetle bastırılması yoluyla oluyordu. Bastırma gevşeyince muhalefet zembereğinden boşalmışçasına patlıyor, iç savaşlar, rejim çalkantıları kaçınılmaz

hale geliyordu. İslam dünyası bunca siyasi tecrübeden, katılımcı, gelişmiş bir demokrasi çıkartamadı” (Eliaçık 2018: 52).

İbn Haldun, tek başına şana sahip olmanın, bolluğa dalmanın, rahatı ve huzuru tercih etmenin mülkün doğasında bulunduğunu söyler. Bilindiği gibi mülk asabiyetle kurulur. Asabiyet ise pek çok gruptan oluşur. En kuvvetli asabiyete sahip grup, diğer grupları kendi yönetiminde toplar. Tüm grupların reisi artık en güçlü asabiyete sahip olan ve diğer grupları emri altına alan kişidir. İnsanlarda bulunan kibir ve gurur hayvani tabiatlardandır. Bu yüzden reis yönetimde eşitlik ve ortaklığı kabul etmez. Nemrud’un ve Firavun’un “ben ilahım” demeleri gibi, insanların doğasında bulunan “ilahlaşma” huyu ortaya çıkar. Bununla beraber yöneticilerin ihtilafa düşmesiyle her şey fesada uğrayacağından siyaset de hükümdarın tek olmasını gerektirir. Hükümdarlığın tek kişide toplanmasıyla diğer asabiyet sahiplerinin burunları yere sürtülür, dizginleri çekilerek iktidara ortak olma heveslerinin önü alınır, öbür asabiyetler bir kenara atılmış olur. Reis hakimiyet konusunda tek başına kalır. Böylece bütün şan ve şeref tümü ile kendisine kalır. Bu durum devletteki hükümdarlardan ilki için gerçekleşebileceği gibi ikinci ve üçüncü hükümdarlar için de gerçekleşebilir ama mutlaka gerçekleşir (İbn Haldun 2018: 388,389).

İbn Haldun’a göre, refah mülkün doğasındandır. Şöyle ki, herhangi bir millet kendinden önceki mülk sahiplerinin elindekilerine sahip olunca nimet ve saadeti artar. Böylece geçim yolunun zaruri ihtiyaçlarını aşarak, sertliği ve kabalığı geçerek hayatın incelik ve zerafetine ulaşırlar. Kendilerinden öncekilerin adet ve alışkanlıklarına tabi olurlar. Yemeklerin, giyimlerin, tabak ve yatakların en iyisini kullanmaya başlarlar ve bunlarla övünürler. Devletin yıkılışına kadar bu böyle devam eder, gider (İbn Haldun 2018: 389).

İbn Haldun, rahatlık ve sükunetin devletin doğasından olduğunu ifade eder. Çünkü millet çalışarak, isteyerek mülkü elde eder. Bu arzu ile zafer ve devlet elde edilir. Devlet kurulduktan sonra bu uğurdaki zorluklar ve zahmetler bir tarafa atılır. Rahat huzur ve sükuntercih edilir. Mülkü elde edenler, saraylar yapmaya, bağ bahçeler kurmaya, güzel elbiseler giymeye başlarlar. Her şeyin en zarifini kullanırlar. Bu alışkanlık sonraki nesile de geçer ve sürüp gider (İbn Haldun 2018: 389, 390).

İbn Haldun, “tek başına şana sahip olunması, refah ve rahatın husule gelmesiyle mülkün tabiatı yerleşince, devlet ihtiyarlamaya yüz tutar” der ve bunu üç gerekçeye bağlayarak izah etmeye çalışır.

Birincisi, şan ve şeref, devleti kuran güçler arasında paylaşılınca, bu güçler, başkalarına hükmetme konusunda ve ülke savunmasında ciddi başarılar elde ederler. Bu şana sahip olmak için canlarını bile ortaya koyarlar. Ne zaman ki şan ve şeref bir kişinin eline geçer, diğerlerinin aşkı ve şevki kırılır, düşmanla savaşmak konusunda tembelleğe düşerler. İkinci gelen nesil de devlet tarafından kendilerine verilen bağış ve ücretle devleti koruduklarından, yaptıkları vazifeye sadece ücret gözüyle bakarlar. Oysa kimse ücret karşılığında kendini ölüme atmaz. Böylece devlet zayıflamaya başlar (İbn Haldun 2018: 390).

İkincisi, bolluk ve refaha dalmak, yöneticilerin tabiatında vardır. Bolluk ve refahla birlikte birtakım alışkanlıklar da ortaya çıkar ve bunların sayısı giderek artar. Bu alışkanlıkların artmasıyla yapılan masraf ve giderler artar, israf had safhaya varır. Zamanla bu masrafları karşılamak üzere maaşın artırılması gerekir çünkü devlet yöneticilerinin, memurların ve askerlerin aldıkları maaşlar, ihtiyaçlarını karşılamaya yetmeyecektir. Bunu karşılamak üzere vergiler artırılırsa da istenen oranda gelir elde edilemeyecektir. Vergileri artırmanın da çözüm olmadığı gören hükümdar masrafları azaltmak için asker sayısını azaltacaktır. Hatta bunu ikinci, üçüncü, dördüncü defa yapacak ve asker sayısını iyice azaltacaktır. Bu durumda ülkenin savunması zayıflayacak, güçlenen asabiyet sahipleri ülkeyi ele geçirmek için fırsat bulacaklardır. Bunun ötesinde lüks yaşam, eğlenceye düşkünlük, kalplerde her çeşit kötülüğe, zayıflık ve gevşeklik göstermeye neden olacaktır. İnsanların karakterleri bozulacak ahlak adeta fesada uğrayacaktır. Kötü huy ve davranışlar karakter haline gelecektir ve böylece bu devletin yok olması kaçınılmaz olacaktır (İbn Haldun 2018: 390, 391).

Üçüncüsü, rahatlık devletin tabiatındandır. Devleti yönetenler rahatlığa ve sükunete ulaştıklarında zamanla bu bir alışkanlık haline gelir. Arkadan gelen kuşaklar da kendilerini bu rahatın içinde bulurlar ve bu hallerini devam ettirirler. Aslı bedeviliğe dayanan bu toplumun vahşi nitelikleri, buna bağlı olarak da savaşçı ruhları ve huyları kaybolur, kuvvetleri zayıflar, metanetleri yok olur bunu gören

hükümdar devleti korumak üzere kendi soyundan gelmeyen sert mizaçlı, savaşçı bir ordu teşkil eder. Bu, devleti bir süre idare etse de çözüm olmaz (İbn Haldun 2018: 391, 392).

İhtiyarlamaya yüz tutan devletin ölmesi de mukadderdir. İbn Haldun tıpkı şahıslar gibi devletlerin de bir ömürleri olduğunu söyleyerek bu durumu teyit eder.

İbn Haldun, devletin ömrünün çoğu zaman üç neslin ömrünü aşamayacağını, her neslin yaklaşık 40 yıl sürdüğünü ifade eder. Birinci nesil devleti kuran nesildir, bedevilik karakteri taşır, zor şartlara alışkındır, mütevazî yaşar, asabiyeti güçlüdür. Savaşçılıkları nedeniyle diğer kabilelere korku salarlar. İkinci nesil, bedeviliğin zor koşullarını görmemişler, şehrin refah ve bolluğu içerisinde doğmuş ve yaşamışlardır ancak yine de bu neslin olumlu tarafı devleti kuran ilk nesli tanımaları, devleti korumak için katlandıkları fedakarlığa şahit olmalarıdır. Bu yüzden de atalarının iyi huylarının bir kısmını bünyelerinde taşırlar. Üçüncü nesil ise bedeviliğe tamamen yabancıdır. Bunlar devletin himayesinde rahat bir şekilde yaşadıklarından kadınlar ve çocuklar gibi bir hal alırlar, kendilerini savunmaktan acizdirler. Asabiyet de tamamen yok olmuştur. Bu durumda da hükümdar, devletin korunması için ücret karşılığında savaşçı özelliklere sahip köle ve hizmetçilerden faydalanmaya başlar. Dördüncü nesille birlikte mülk dönemi sona erer (İbn Haldun 2018: 392-394).

Görüldüğü üzere İbn Haldun'a göre devlet bir şahsa benzer. Devlet canlı bir organizma gibidir. Doğar, büyür, yaşlanır ve nihayetinde ölür. Bu devletin ömrü yaklaşık 120 yıldır ancak bazen devlet ömrünü tamamlamış olmakla birlikte onu istila edecek başka bir güç ya da devlet bulunmazsa bu süre uzayabilir ancak yıkılma her halükarda mutlakdır (İbn Haldun 2018: 394).

İbn Haldun, hanedanlıkların geçirdiği aşamaları ve dönemleri “tavırlar teorisi” ile daha açık ve sistematik olarak izah etmiştir. Şimdi de İbn Haldun'un “tavırlar teorisi”ne bakalım:

Birinci tavır, “zafer, galibiyet ve istila dönemi”dir. Bu dönemde hanedanlık, kendisinin karşısında olan ve savunma durumunda bulunan gücü yener, onlardan mülkü çekip alır. Memleketi asabiyet duygusuyla, hükümdar farklılaştırılmadan birlikte idare edilir, devletin sahibi kavmine örnektir (İbn Haldun 2018: 399, 400).

İkinci tavır, “istibdat ve infırad dönemi”dir. Bu dönemde devlet sahibi, kavmini bir tarafa bırakarak, devleti tek başına yönetmeye başlar. Bütün yetkileri elinde toplar. Kabilesinin yönetime katılmasını önler. Hükümdar, başka milletlerden taraftarlar, köleler, devşirmeler toplar. Bunlar eliyle, kendi asabiyetinden olan, mülkün kuruluşunu birlikte sağladıkları kişileri bertaraf eder onları devletten uzaklaştırır ve hükümdarlığı tek başına yönetmeye başlar (İbn Haldun 2018: 400).

Üçüncü tavır, “dinlenme ve rahatlık tavrı”dır. Bu dönemde mülk sahibi bütün gücünü vergi toplamaya, servet edinmeye verir. Hükümdar, biriktirilen servetlerle ulu anıtlar inşa eder, başkasına ihsanda bulunur. Parlak törenler düzenlenir, hanedanlığın gücü dışarıya gösterilir. Dosta güven, düşmana korku verilir (İbn Haldun 2018: 400,401).

Dördüncü tavır, “kanaat ve barış safhası”dır. Bu dönemde bulunan devlet sahibi öncekilerin tesis ettiği şeye kanaat eder, emsali olan hükümdarlarla barış içinde yaşar. Atalarını taklit eder, törenin dışına çıkmasının devleti fesada uğratacağını düşünür (İbn Haldun 2018: 401).

Beşinci tavır, “israf, har vurup, harman savurma safhası”dır. Bu dönemde devlet sahibi, atalarının topladığı serveti, eş-dost meclislerinde bulunan düşük karakterli kişilerle, dalkavuklarla harcar. Etrafında bulunan, liyakat sahibi olmayan bu kişileri önemli yerlere getirir. Kendi kabilesinden olanların, baba dostlarının kalbini kırar, onları adeta kendine kin besleyen ve yardıma muhtaç olduğunda yardımını esirgeyen bir hale getirir. Hükümdar, askerler için ayrılan paraları kendi şehveti ve arzuları uğruna kullanmaya başlar, ordu mensupları ile temas etmekten, onların sorunlarını dinlemekten kaçınır. Böylece atalarının kurduğu devleti yıkmış olur. Bu dönemde devlette ihtiyarlık tabiatı belirmiştir, devlet kolay kolay kurtulamayacağı ve çökene kadar da şifa bulamayacağı müzmin bir hastalığa kapılmıştır (İbn Haldun 2018: 401).

2.3.4. Hilafet ya da İslam Devleti

İbn Haldun, “mülk”e dair görüşlerini aktardıktan sonra halifelik bahsine geçer. İbn Haldun konuya girerken mülkün gereğinin hayvaniyetin ve gadabın eserleri olan zorla yönetme ve baskı olduğunu, bunun kurallarının bulunmaması

halinde mülk sahibinin haktan ayrılacağını, tabiiyetindeki halkı keyfine göre yönetmeye kalkacağını bunun için de kanunların bulunmasının zaruri olduğunu ifade eder (İbn Haldun 2018: 420).

Şayet söz konusu kanunlar, akıllı kişiler, devlet büyükleri, devlet işlerinden anlayan şahıslar tarafından oluşturulursa bu durum “akli bir siyaset”, eğer kanunlar Allah tarafından tanzim edilmişse, bu, hem bu dünya hayatı hem de ahiret hayatı için fayda gözetilen “dini bir siyaset” olur (İbn Haldun 2018: 420).

İbn Haldun sonra da dini siyasetin üstünlüğünü akli siyasetin ve buna dayanan mülkün kötülüğünü açıklamaya çalışır:

‘İmdi kahrın ve tagallübün ve kendi merasında başıboş bırakılan asabiyet kuvvetinin icabı olan mülk türü haksızlıklar, düşmanlıklar ve Şari nazarında kötü bir şeydir’ (İbn Haldun 2018: 421) Mülkün kötülüğünün sebebi onun Allah’ın nurundan başka bir şeyle idare edilmesidir. Ayrıca Allah, toplumun faydasını herkesten daha çok bilir ve hem bu dünya hem de ahiret için insanlara faydalı olan kaideler koyar. Oysa dünyevi kural koyanlar sadece dünya için kural koyarlar, bu durumda bile dünyanın sadece zahirini bilirler. İşte peygamberler ve sonrasında onların yerine geçen halifeler insanların hem dünyaları hem de ahiretleri için dini siyaset yaparlar (İbn Haldun, 2018: 421).

İbn Haldun, bu açıklamaları yaptıktan sonra yönetim ya da devlet şekillerini “tabii mülk”, “siyasi mülk” ve “halifelik” olmak üzere üçe ayırır:

“tabii mülk, tüm halkı garaz ve şehvetin (belli bir maksadın ve arzunun) icabına göre sevk ve idare etmektir”.

“siyasi mülk, dünyevi maslahatların celbi ve zararların defî hususunda akli düşüncenin gereğine göre tüm halkı sevk ve idare etmektir”.

“hilafet ise, uhrevi maslahatlar bunlara bağlı olan dünyevi maslahatlar hususunda nazar-ı şer’in gereğine göre tüm insanları sevk ve idare etmektir” (İbn Haldun 2018: 421).

Tabii mülk, haktan ayrılma, halkın mahvolmasına neden olacak bir otokratik yönetim, kişisel çıkarlar peşinde koşulması ve kanunsuz keyfi yönetim iken siyasi mülk bütün halkın boyun eğeceği kanunların bulunduğu bir yönetim şeklidir (Hassan 2015: 262,263).

Tabii mülkte adalet zamanla kaybolacak, zulüm baş gösterecektir. Öte yandan siyasi mülk de son tahlilde hükümdarın menfaati doğrultusunda örgütlenecektir ancak devletin ayakta kalması için belirli bir adalet düzenini en azından “asgari adalet”i korumak zorunda kalacaktır (Hassan 2015:.263).

Hilafet ise hem tabii mülkten hem de siyasi mülkten tamamen farklıdır. Bir kere bu yönetim şeklinde kanun koyucu insan değil Allah’tır. İkincisi Hilafet insanların hem dünyası hem de ahireti için çalışmaktadır.

İbn Haldun siyaset şekillerini belirtip mülkü de ikiye ayırdıktan sonra halifeliği izaha başlar. Zaten tüm bu tanımlamalar halifeliği izah içindir. Eliaçık, önceki bölümlerde tam bir sosyolog olarak konuşan İbn Haldun’un konu halifelik olunca Müslüman bir tarihçi olarak konuşmaya başladığını söyler (Eliaçık, 2018: 54). Aslında İbn Haldun, halifeliğin izahını daha çok bir ilahiyatçı olarak bir fıkıhçı ve İslam hukukçusu olarak yapıyor gibidir.

İbn Haldun, “Hilafet dinin muhafaza edilmesi ve dünya işlerinin dini bir siyasetle idare edilmesi hususunda şeriat sahibine niyabettir. Onun için bu mansıba hilafet ve imamet, bu makamı işgal eden zata ise halife ve imam adı verilir” der (İbn Haldun 2018: 423).

İbn Haldun, halifeye, imam denmesini de şu şekilde izah eder: “Halifeye imam denilmesi, kendisine uyulması bakımından halifenin namaz kıldıran imama benzetilmesindedir. Bunun için hilafete İmamet-i kübra denilmiştir” (İbn Haldun 2018: 423).

İbn Haldun, halifenin, Allah’ın halifesi değil Hz. Peygamber’in halifesi olduğunu ise Hz. Ebubekir’in kendisine “Halifetullah” diye hitap edenlere itiraz etmesini ve kendisinin “Peygamberin halifesi” olduğunu söylemesini delil olarak ortaya koyar (İbn Haldun 2018: 423).

Görüldüğü üzere İbn Haldun halifeliği Hz. Peygamber'e niyabet yani vekalet olarak anlamaktadır. “Ona göre halifelik, kişiliğinde Peygamber'den aldığı iki görevi birleştiren bir kişidir. Bu görevlerden biri dini korumak (hıfz al-din), diğeri ise dünyayı yönetmektir” (Arslan 2017: 172).

İbni Haldun'a göre, yukarıda da söylediğimiz gibi, gerek peygamberin gerekse onun vekili olan halifenin dünya işlerini, 'umranın menfaatleri'ne uygun olarak dünya siyasetini yönetmeleri, onların asıl görevleri olan dini teklifleri tebliğ etmek veya halife söz konusu olduğunda dini korumak görevlerinin bir aracıdır (Arslan 2017: 174)

İbn Haldun halife atamanın zaruri olduğunu, Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte tüm sahabenin Hz. Ebubekir'in hilafetini kabul etmelerinin ve sonrasında da halife atanması konusunda ortak bir kararın (icma) olmasının bunun delili olduğunu söyler, ancak halife atamanın dini bir yükümlülükten ziyade akli bir zaruret olduğunu, zira toplu halde yaşamanın bir yöneticinin bulunmasını zaruri kıldığını ifade eder.(İbn Haldun 2018: 424) ancak başka bir yerde de halife atamaya tamamen dini bir gereklilik getirerek halife atamanın “farz-ı kifaye” (yani herkesin ayrı ayrı yapmasına gerek kalmayan bir Müslüman toplumda bir grubun ilgili farzı yerine getirmesi ile diğer Müslümanların yükümlülüğünün kalktığı farz çeşidi) olduğunu söyler(İbn Haldun 2018: 426). İbn Haldun İslam düşünürleri arasında farklı düşünceler varsa da halifelik makamının aynı zamanda birden fazla kişiye verilmesinin caiz olmadığını da sözlerine ekler (İbn Haldun 2018: 427). Sonra da halife olmak için gerekli şartları ilim, adalet, kifayet (yeterlilik), duyu organların ve uzuvların sağlıklı olması şeklinde belirtir (İbn Haldun 2018: 428). İbn Haldun'a göre İslam alimleri arasında halifeliğin şartları arasında bulunup bulunmadığı konusunda ihtilaf bulunan “halifenin Kureyş'den olması” şartı kendi dönemi için artık geçerli değildir. İbn Haldun'a göre Kureyş kabilesinden olmanın ilk dönemlerde bir şart olarak öne sürülmesinin gerekçesi de o kabilenin üstün bir asabiyete sahip olması, böylece diğer Arap kabileleri kendi etrafında toplamasının mümkün olması sebebiyledir. Yoksa Allah kimseye bir imtiyaz vermez. Zaten daha sonra Kureyş Kabilesinin asabiyetinin zayıflamasıyla bu hak başka kabilelere geçmiştir (İbn Haldun 2018: 428-432).

Mülk ve asabiyet, İbn Haldun'un teorisini oluştururken en fazla vurguladığı kelimelerdir. Bu kelimeleri kullanırken İbn Haldun'un yer yer ikilem içerisine düştüğü görülür.

Aslında İbni Haldun Mukaddime'de birkaç yerde İslam hükümlerinin ne asabiyeyi ne de mülkü reddetmediğini gösterme yönünde açık bir çabaya girmektedir (Arslan 2017: 175).

İbn Haldun, mülkün olabilmesi için asabiyete ihtiyaç duyduğunu, İslam milleti için de asabiyetin zorunlu olduğunu, Hz. Peygamber'in "Allah, bir peygamberi, sadece kavminin metin ve bahadır taifesinden gönderir." Hadisinin peygamberlerin bile güçlü bir asabiyete ihtiyaç duyduklarının delili olduğunu, diğer taraftan da İslam'ın ecdatla, soyla iftihar etmeyi men ettiğini, Kur'an'da herkesin Adem'in oğulları olarak ifade edildiğini ve Adem'in de topraktan yaratıldığının vurgulandığını ayrıca; yine Kur'an'da Hucurat Suresi 13. Ayette "en kerim olanınız en muttaki olanınız; en üstün olanınız en iyi olanınızdır" denilerek üstünlüğün asabiyette değil, takvada ve iyi olmada bulunduğunu belirttiğini söyler (Arslan 2017: 439).

İbn Haldun mülk konusunda da ikilem içerisindedir. O, Allah'ın, mülkü yani saltanatı ve krallığı ve mülk sahibini kınadığını, israf ve dünyevi hazlardan bol bol faydalanmayı aşırı israfı kötilediğini; dünyanın ahiretin tarlası olduğunu, asıl olanın ahiret olduğunu asıl maksattan alıkoyan mülkün İslam'a uygun olmadığını belirtir (Arslan 2017: 439) Ancak, Allah'ın insandan tamamen söküp atmak maksadıyla "gadab"ı yasaklamadığını, şayet "gadab" tamamen yasaklanmış olsaydı insanların Allah yolunda cihada, savaşa çıkamayacaklarını; oysa Allah uğrunda savaşmanın dinde teşvik edildiğini belirtir. İbn Haldun iddiasını ispatlamak için, bu duygunun "şehvet" gibi olduğunu, dinde sakıncalı olanın şehvet değil, şehvetin kötü yolda kullanılması olduğunu, dolayısıyla da şehvetin tamamen yok edilmesine gerek olmadığını, onun iyiye kanalize edilmesinin yeterli olduğunu söyler (Arslan 2017: 439,440).

İbn Haldun, ilk dönem Müslümanlarının imkanlar elvermesine rağmen mülkün imkanlarından uzak durduklarını ve sade bir yaşam sürdüklerini ifade eder. Bunu da “İslamın tazeliği” ve “Arap bedeviliği”ne bağlar (Arslan 2017: 441).

Peygamber’in ortaya çıkışı ile Muaviye’nin başa geçişi arasındaki elli yıl içinde Müslümanların örf ve adetlerinde, davranışlarında, Müslüman toplumunun yönetiminde basitlik ve kanaatkarlık hakimdir (Arslan 2017: 181). Bu mahrumiyetten kaynaklı bir durum değildi. Tamamen alışkanlıklarının, bedevi umranın gerekliliğinin ve mütevazi yaşamayı tercih etmelerinin sonucuydu. İbn Haldun şöyle diyor: “Araplarda elek diye bir şey mevcut değildi. Onun için buğday ununu kepeği ve kabuğu ile yerlerdi. Bununla beraber kazançları ve gelirleri, dünyada kimsenin sahip olmadığı bir şekilde mükemmel idi” (İbn Haldun 2018: 442). Örneğin ilk Müslümanların yaşadığı dönemde gazaların birinde her süvariye ganimet olarak 30 bin veya buna yakın altın düşmüştü (İbn Haldun 2018: 441). “Müslüman topluluğun kazanç ve geliri görüldüğü gibi idi. Bu durum dinleri itibariyle onlar için esef edilen ve kınanan bir hal değildir. Ganimet ve haraç suretiyle elde edildiği için bunlar helal mal idi. Ancak bu servetlerdeki tasarrufları da israf derecesine varmıyordu” (İbn Haldun 2018: 442)

İbn Haldun, devletin kuruluşu için, hatta peygamberliğin başarılı olması için asabiyete ihtiyaç duyulduğunu belirtmesine rağmen ilk Müslümanlar için bu şartı değiştirmiş gibidir. İbn Haldun, Müslümanlığın ilk döneminin asabiyete ihtiyaç duymamasını şöyle açıklıyor: “Zira din ve islamda ilgili hususların tümü (mecari-i adetle değil) harikulade şeylerle vücuda geliyordu. Fevkalade bir şekilde kalpler din için birleşiyor ve halk onun uğrunda canlarını seve seve feda ediyordu. Bunun sebebi, sahabenin; kendilerine yardım etmek için meleklerin gelişi, aralarında semavi haberlerin dolaşması ve her hadisede yenilenen ilahi hitapların onlara tilavet olunması gibi halleri müşahade etmekte olmalarıdır. Bu yüzden asabiyetin gözetilmesine ihtiyaç duyulmamıştır. Zira inkıyad etme ve teslimiyet gösterme boyası ve hali halka şamil olmuş, peş peşe gelen harika mucizeler, vaki olan ilahi haller ve gelip giden melekler onların ruhlarına tesir etmiş, bu gibi şeylerin endişesi üzerlerini istila etmiş, bunların art arda gelişinden dehşete düşmüşlerdir” (İbn Haldun 2018: 453).

Daha önce gördüğümüz gibi deve çobanı çöl Araplarının normal şartlar altında mülke ulaşmaları mümkün değildi bu ancak din sayesinde olabilmekteydi, burada İbn Haldun İslam'ın ilk döneminde mülke ulaşmak için asabiyete yer vermemesi ve mülkün insanları rahata ve refaha sürüklememesi de İbn Haldun'un kuramı içerisinde bir çelişki gibi görülmektedir. Konuyu değerlendiren Süleyman Uludağ, İbn Haldun'un devlet kuramında çelişki gibi görülen bu durumun sebebini şu şekilde izah etmeye çalışıyor: “ Büyük içtimai inkılaplar, bazı bakımlardan tabi olacakları esasları kendileri getirir. İbn Haldun büyük inkılaplara ve iman hareketlerine sahne olan cemiyetlerin bu halini mucize ve harika (miracle, wonder) sözleriyle ifade ediyor Bu fevkalade ve harikulade bir hal, buna ait ictimai kanun ve kaideler başka zamanlarda geçerli değildir... Normal hale dönen cemiyetlerin, artık fevkalade hal kanunlarına tabi olmaları tabii bir şey değildir... İbn Haldun'a göre islam cemiyetini, inkılap hareketi içinde fevkalade bir halde tutan manevi unsur, kendilerine yardım etmek için gelen melekleri görmek, semadan haberler almak, her hadise için ilahi bir hitaba muhatap olmak gibi hususlardır. (İbn Haldun 2018: 454 dipnot).

Cabiri, Uludağ'la aynı düşüncede değildir. Cabiri, bu durumun çelişki olduğunu, Kureyş boyunun da içerisinde olduğu Mudar kabilesinde daha fazla izzet ve daha güçlü asabiyetlerin bulunduğunu, İbn Haldun'un mantığına göre halifeliğin daha güçlü asabiyete sahip Haşimi veya Emevi koluna verilmesi gerekirken halifeliğin o dönem Araplarında daha az asabiyete sahip Teym kabilesinden Hz. Ebu Bekir'e verildiğini; asabiyet teorisini ilk doğuşundan yok oluşuna kadar hilafetin tüm boyutlarını kapsayacak şekilde genişletmek isteyen İbn Haldun'un bu çelişkiyi gidermek için “mucize ve harikuladelikler” arkasına sığındığını söyler (Cabiri 2018: 258).

Sebebi her ne olursa olsun görüldüğü gibi Hz. Muhammed ve dört halife döneminde mülk saltanata dönmemiş, insanlar mülkün getirdiği rahat ve refaha dalmamış ve bu dönemde devletin doğuşu için asabiyete ihtiyaç duyulmamıştır. Ancak yine İbn Haldun'un dediği gibi bu dönem Muaviye'nin başa geçmesiyle sona erecektir.

İbn Haldun şöyle diyor: “Bedevilik, sadelik ve tazelik adım adım son sınıra doğru mesafe alınca, söylediğimiz gibi asabiyetin icabı olan mülkün tabiatı ortaya çıktı, tagallüp ve kahr husule geldi, onlardaki mülkün bu hükmü, söz konusu refah ve dünya malını artırma hükmünü ve sonucunu vücuda getirdi” (Cabiri 2018: 442).

İslam’ın saf halde yaşandığı kısa bir dönemden sonra asabiyetin gerekliliği ve mülkün rahata alıştırması dönemi yeniden başlamıştır. İbn Haldun’a göre zaman içerisinde Arapların bedevi tavırları yavaş yavaş kaybolmaya, aşağı hayat tarzları da yavaş yavaş terk edilmeye başlamıştır. İşte bu noktada Ali ile Muaviye arasındaki çatışma ortaya çıkmıştır. İbn Haldun’a göre Ali ile Muaviye arasındaki çatışmanın kaynağında kesin olarak tek bir şey vardır: Asabiyet (Arslan 2017: 182).

İbni Haldun’a göre Hz. Ali ile Muaviye arasında baş gösteren halifelik mücadelesine artık varlığını yavaş yavaş belli etmeye başlayan asabiye ve mülk talepleri açısından bakmak gerekmektedir. İbn Haldun’a göre burada Muaviye daha haklıdır, çünkü daha kuvvetli bir asabiyeyi temsil etmesinden ötürü daha güçlüdür. Mülkün doğası, kişinin bütün şerefi ve yüceliği kendisi ve gurubu için istemesini ve ona sahip olmasını gerektirir. İşte Muaviye’nin de mülkün bu doğal ve zorunlu sonucunu kendisi ve grubu için istemesi en doğal hakkıydı (Arslan 2017: 183).

İbn Haldun Mukaddime’de şöyle diyor: “Her ne kadar Ali haklı, idiyse de, o hususta Muaviye’nin kasdı batıl peşinde koşmak değildi. Onun maksadı sadece hak idi. Ama hata etmişti. Bunların tümü (esas itibariyle değilse bile) maksatları itibariyle hak üzere bulunuyorlardı”(İbn Haldun 2018: 443). İbn Haldun, Muaviye’nin halifeliği, Hz. Ali’den almasını hak olarak gördüğü gibi daha sonra halifeliği oğlu Yezid’e vermesini da bir hak olarak görür: “Aynı şekilde birliğin bozulmasından korkan Muaviye de Yezid’i veliaht tayin etmişti. Zira Emevioğulları, iktidarın ve hakimiyetin kendilerinden başkasına devir ve teslim edilmesine rıza göstermeyecek bir durumda bulunuyorlardı. Şayet başka birini veliaht yapmış olsaydı, ihtilafa düşer ve ona karşı çıkarlardı. Ayrıca Emevioğulları Yezid’in salih ve dürüst bir kişi olduğunu zannediyorlardı. Bu hususta hiçbir kimse şüphe edemez. Zannedilmemelidir ki, Muaviye ve diğerleri fasık olduğunu bile bile Yezid’i veliaht tayin etmişlerdi. Muaviye’yi bundan tenzih ederiz” (İbn Haldun 2018: 443,444).

İbn Haldun bu görüşünü pekiştirmek için başka bir örnek daha verir. Şöyle diyor İbn Haldun: “Ömer b. Abdülaziz (r.a.), Ebu Bekir’in torunu Kasım b. Muhammed’i gördükçe, ‘Elimden gelen bir şey olsa, halifelik vazifesini ona devrederdim’, derdi. İsteseydi onu veliaht yapabilirdi, ama söylediğimiz gibi bir şeyi halletme ve karara bağlama durumunda olan Emevioğullarından çekinmişti” (İbn Haldun 2018: 443).

İbn Haldun Hz. Ali ile Muaviye’nin mücadelesinde Hz. Ali’nin haklı olduğunu tasdik ediyor. Aslında tarihçilerin neredeyse tamamı Hz. Ali- Muaviye arasındaki mücadelede Hz. Ali’nin haklı olduğunu söyleyegelmişlerdir. M. Pervin Gonabadi, bu konuyu tercüme ederken şu notu düşmüştür. “İmamların tam ve kamil olan, hiçbir şekilde itikatlarında tevehhüm görülmeyen, asla ilhada da mütemayil olmayan ve İslamın esaslarına samimi bir suretle bağlı bulunan bir çok milletin ve zümrenin kanaati odur ki; Muaviye’nin Ali’ye ve Ali ailesine olan düşmanlığı sırf mülk tamahı, makam hırsı ve dünyevi saltanat yüzünden idi. Bunun başka bir sebebi yoktu. Hatta tarafsız Avrupalılar dahi bu hakikati tasdik etmektedirler” (Uludağ 2018: 448 dipnot)

Tüm bunlara rağmen ve kendisi de “Ali konusunda mevcut olan icma, Muaviye’nin hatalı olduğunu bize açık ve kesin bir şekilde göstermektedir” (İbn Haldun, 2018: 448 dipnot) demesine rağmen Muaviye’nin daha güçlü bir asabiyete sahip olduğundan halifeliği talep etmesinin ve almasının sonrasında da bu göreve oğlu Yezid’i getirmesini haklı göstermesi İbn Haldun’u devlet kuramını anlamak için önemli bir misaldir.

Muaviye’den itibaren Arap toplumunda mülkün ve sonuçlarının belirmeye başlaması, Müslümanların yönetim biçiminin büyük ölçüde değişmesini doğurmuştur. (Arslan 2017: 184).

Ancak İbn Haldun bu yeni oluşan durumun, yani saltanata ve veliahtlığa geçmenin bir hata olmadığını savunur: İbn Haldun şöyle diyor: “İlk dört halifenin, bu husustaki geleneklerinin dışına çıkarak hilafeti oğulları ve kardeşleri için tercih etmiş olmaları bunlar hakkında bir ayıp ve kusur olarak görülemez. Bunların içinde

buldukları durum başka, ilk dört halifenin durumları daha başka idi. İlk dört halife döneminde daha mülkün tabiatı ortaya çıkmamıştı” (İbn Haldun 2018: 451).

Sonraki dönemi de İbn Haldun şu şekilde tasvir eder: “Dört halifeden sonra ve Muaviye’den itibaren (Arap) asabiyeti kendi gayesi olan mülke ulaşmaya yüz tuttu. Artık dini vazi’ (ve vicdani müeyyide) zayıfladı. Onun için sultani ve asabi (devlet, hükümet, kavim ve millet ile ilgili), müeyyideye ihtiyaç baş gösterdi. Bu şartlar içinde asabiyetin rıza gösterdiği ve izin verdiği kimselerden başkası veliahd tayin edilseydi, bu veliahtlık reddedilir, durum derhal bozulur, cemaat da tefrikaya ve ihtilafa maruz kalmış olurdu” (İbn Haldun 2018: 451). ve bunun gerekçesini de şu şekilde izah eder: “Önce o mucizelerin ve harikaların ortadan kalkması, sonra onları müşahade etmiş olan neslin yok olmasıyla bahis konusu (harika ilahi imdat ve) medet hali açılıp gidince, o zaman söz konusu boya azar azar değişti, harikalar ortadan kalktı. Hüküm, eskiden olduğu gibi normale döndü. Artık bundan böyle maslahat ve mefsedetlerin menşei olması itibariyle normal hallere ve asabiyet hususuna itibar edildi” (İbn Haldun 2018: 453).

Muaviye ile başlayan hükümdarlık son Emevi hükümdarlarına gelince, bunlar mülkün dünyaya yönelik amaç ve arzularına daha fazla önem vermeye, git gide haktan, adaletten, itidalden uzaklaşmaya başlamışlardır. Bu, halkın onlardan soğumalarına ve Abasilerin propagandalarına daha fazla kulak vermelerine yol açmıştır. Bunun sonucunda da Emeviler devrilmiş, yerlerine Abbasiler geçmiştir. (Arslan 2017: 184)

İbni Haldun ilk Abbasi halifeleri hakkında olumlu düşünmektedir. Bunlar da Mu’tasım ve Mütevekkil’e kadar adaletleri ile tanınmış kimselerdir. Mu’tasım ve Mütevekkil’den sonra gelen Abbasi hükümdarları ise dine tamamen sırt çevirerek dünya nimetlerine dönmüşler, mülke gereği olarak zevk ve konfora dalmışlar, sonunda da devletlerini Arap olmayan unsurlara kaptırmışlardır. (Arslan 2017: 184).

İbn Haldun’a göre artık tamamen saf ve basit olarak “mülk” meydana gelmiştir. Halifelik artık tamamen “mülk’e dönüşmüş ve onun sadece adı kalmıştır. O halde başlangıçta mevcut olan saf halifelik ikinci devrede “mülk’le karışmış ve onunla yan yana hüküm sürmüş, üçüncü ve son bir devrede ise tamamen ortadan

kalkarak yerini saf ve basit olarak “mülk”e bırakmıştır (Arslan 2017: 185). İbn Haldun bu süreci şöyle izah eder: “İlk önce mülk bulunmaksızın hilafet mevcut olmuştur. Sonra ikisinin manası arasında bir iltibas, ihtilat ve tedahül hali meydana geldi. Mülkle ilgili asabiyet, hilafetle alakalı asabiyetten (asabiyetu’l mülk, asabiyetu’l-hilafet) ayrıldığı için, daha sonra mülk münferiden ve müstakillen mevcut oldu” (İbn Haldun 2018: 446).

İbni Haldun Hz. Muhammed ve ilk dört halife zamanındaki Müslüman devletinin açık olarak hiçbir bakımdan bir “mülk” olmadığını söylemektedir. Ne Hz. Muhammed, ne ilk dört halife bir hükümdar olmak istemişlerdir. Tersine onlar İran ve Bizans tipi hükümdarlık örneklerine karşı çıkmışlardır. İbn Haldun bunu özellikle belirtmekte, ilk dört halifenin ne örf ve adetlerinde, ne yönetim biçimlerinde “İran Kısraları”nı benimsemediklerini söylemektedir. Yine İbn Haldun’un çok önem verdiği ve her vesile ile daha sonraki düzenlerden farklı olan karakterini belirtmek için hatırlattığı üzere bu ilk dört halife zamanında gerçekten egemen olan halifelerin kendileri değil, Şeriat kanunlarıdır. Bu devredeki Müslümanların “vazı’ hakim”leri bir başkası değil bu kanunları içselleştirmiş olmaları bakımından bizzat kendileri olmuşlardır. Bu Şeriat kanunları diğerleri ile birlikte halifelerin kendileri üzerine de egemen olmuştur. (Arslan 2017: 187)

Muaviye ile birlikte ortaya çıkan rejimin özelliklerine baktığımızda ise, İbn Haldun’un kendi ifadesine göre bu bir “mülk” rejimidir. İbn Haldun’un kendisi, mülklerin ihtiyari olarak değil zorunlu olarak ortaya çıktıklarını söylemektedir. Öte yandan yine o, mülklerin doğaları gereği bazı şeyleri zorunlu sonuçları olarak kendileri ile birlikte getirdiklerini hatırlatmaktadır. Bunlar arasında en önemlileri, mülkün bir “tagallüp” olmasıdır, bütün kudret ve şerefi tek elde toplamayı ve bunlara da istediği gibi, genellikle de dünyevi amaçlar için sahip olmayı istemesidir. Bütün bunlar ise ilk dört halife zamanında gerçekleştirilmesine çalışılan toplumsal-siyasi düzenin ilke ve amaçlarına, değerlerine tamamen ters düşen şeyler olmak durumundadır. (Arslan 2017: 188)

Nasıl bir kaynak suyunun en saf, mükemmel durumu, kaynağından çıktığı andaki durumu ise İbn Haldun, İslam’ın da en mükemmel çağının, başlangıçlarında, Peygamber tarafından tesis edildiği ve ilk dört halife zamanında devam ettirdiği

şeklinde ve devresinde yaşandığı kanaatindedir. Bu dönem İslamın “Altın Çağı”dır. İslam, başlangıçta Müslümanların her şeyi olmuş, onlara varlıklarının anlamını vermiş, bütün değerlerini belirlemiş, her şeylerine damgasını basmıştır. Muaviye ile birlikte en azından Müslüman toplumun yöneticilerinin kişiliklerinde, onların duygu ve davranışlarında mülk, mülkün rahatlığı ve refahı hakim olmaya başlamıştır. Böylece dini siyaset yerini akli siyasete, hem de onun derece bakımından daha aşağıda olan mülk tipine vermek zorunda kalmıştır şüphesiz ki bu durum İslam toplumu için her bakımından son derece olumsuz bir gelişme oluşturmuştur (Arslan 2017: 184,185).

İbn Haldun bu iki dönem arasındaki farklılığı ifade ederken, Hz. Muhammed ve dört halife döneminde insanların dünyalarını bozarak dinlerini düzeltmeye çalıştıklarını sonraki dönemlerde ise insanların dinini yırtarak dünyaya yama yaptığını, öyle olunca da ne dinin ne de dünyanın elde kaldığını söylemektedir. (İbn Haldun 2018: 446).

İslam’da hilafetin kuruluşu, asabiyet çok fazla gözetilmeksizin meydana gelmiş, ayrıca adil ve hakkaniyetli bir şekilde uygulanmıştır. Fakat bu durum “mucize ve harikuladelikler” sayesinde. Daha sonra bu durum ortadan kalkmış yönetim kendi tabiatına dönmüş ve sonrasında da düzenli bir hal almıştır. Bu yüzden de İslam’daki ideal yönetim sistemi olan “İslam Devleti”nin yeniden kurulması, İbn Haldun’a göre reel şartların hem de onun ilk kuruluşunda rol oynayan “ilahi durumların” bulunmayışı sebebiyle imkansızdır. “İslam Devleti” kaçınılmaz bir şekilde mülke dönüşmüştür artık, çünkü umranın tabiatları bunu gerektiriyordu ve bundan dönüş mümkün değildir (Cabiri 2018: 262). “Böylece dinin bir kaidesi ictimai bir kanuna yenilmiştir. Fakat o vakitten bu zamana kadar, samimi ve dindar Müslümanlar, bu hadiseyi hazmedememişler, bir türlü içlerine sindirememişler ve gönüllü olarak kabullenememişlerdir. Ama yapabilecekleri bir şey de yoktur. İşte hala dinmeyen feryatlar ve sonu gelmeyen ah-u zarların sebebi bu ezilme hadisesidir” (Uludağ 2018: 448 dipnot).

2.4. İbn Haldun'un Devlet Kuramının Genel Özellikleri

Bu bölümde İbn Haldun'un devlet kuramında, yönetim şekillerinin neler olduğunu, devletin kökeninin hangi teoriye dayandığını ve en son olarak da İbn Haldun'un ortaya attığı devlet fikrinin “laik” bir özellik taşıyıp taşımadığının analizini yapmaya çalışacağız

Öncelikle İbn Haldun'un devlet kuramına göre devlet şekilleri ya da yönetim şekillerinin neler olduğuna bakalım:

Düşünce tarihinde yönetim biçimlerine ilişkin ilk sınıflandırmayı yapanlardan biri Herodotos'tur. Herodotos üç tür yönetim şeklinden söz etmiştir: monarşi, aristokrasi ve demokrasi. Ancak yönetim biçimlerini çok kapsamlı bir şekilde ele alan ilk düşünür Platon'dur. (Kızılcıkelik 2017: 265). Platon da aynı mantıkla devam etmiş yönetim şekillerini monarşi, aristokrasi, yasalı demokrasi, yasadışı demokrasi, oligarşi ve tiranlık şeklinde sınıflandırmıştır (Şenel 2017: 167). Ve bu sınıflandırma genel olarak bu şekilde devam etmiştir. Ancak İbn Haldun'un sınıflandırmasına baktığımızda bu klasik sınıflandırmanın dışına çıktığını görürüz.

İbn Haldun siyaseti “akli siyaset” ve “dini siyaset”(İbn Haldun 2018: 420) diye ayırdıktan sonra bu siyaset çeşitlerine göre biçimlenen devlet şekillerine de “tabii mülk”, “siyasi mülk” ve “hilafet” diye üçe ayırmıştır. Tabii mülk, belli kanunların bulunmadığı, tamamen hükümdarın keyfine göre idare edilen yönetim şeklidir. Hassan'a göre tabii mülk tiranlıktan başka bir şey değildir (Hassan 2015: 264). Siyasi mülk ise bütün halkın boyun eğeceği kanunların bulunduğu bir yönetim şeklidir (Hassan 2015: 262). Aslında İbn Haldun'un “tek başına şana sahip olmak mülkün tabiatındandır” (İbn Haldun 2018: 388) tespitinden hareketle siyasi mülkün monarşiden çok da farklı olmadığı açığa çıkar. Bu iki yönetim şekli akli siyasete dayanır. Halifelik ise dini siyaset ile yönetilir.

İbn Haldun'un devlet kategorisine koymadığı ancak bedevi toplumlarda görülen “riyaset” ise devletsiz toplumla devlet arasında bir yerdedir. Güney Amerika'nın Kızılderili topluluklarını incelemiş olan Pierre Clastres'in “devletsiz toplumlar”ı ile İbn Haldun'un “riyaset”i benzerlikler taşımaktadır. Her ne kadar “reis”in otorite sahibi olduğu (Çiftçi 2018: 522) belirtilmişse de reisin otoritesinin bir

yaptırımı yoktur ve insanlar ancak ikna edilirlerse reisin sözlerine itibar edeceklerdir, aynı durum Pierre Clastres'in “şef”inde de geçerlidir. Pierre Clastres'in “şef”inin de toplumda barış ve uyumu sağlamak görevi vardır ancak bunu sahip olduğu otoriteden değil yalnızca saygınlığına, belagatine, adilliğine güvenerek yapar (Clastres 2016: 30).

İbn Haldun'un bir başka sınıflandırması da “tam mülk”, “nakıs mülk” ayrımıdır (İbn Haldun 2018: 417). “Tam mülk”, tebaasını yönetim altına alan, mal ve vergi toplayan, elçiler gönderen, hudutları koruyan ve gücünün üstünde başka bir güç olmayan asabiyyete mahsustur, “Nakıs mülk”, bu vasıfların birine ya da birkaçına sahip olmayan mülktür.(İbn Haldun 2018: 417).

Peki İbn Haldun, neden klasik sınıflandırmanın dışına çıkmıştır. Acaba klasik sınıflandırmadan habersiz midir?

Bu soruyu cevap veren Abdurrahman Bedevi, İbn Haldun'un Eski Yunan'dan beri süregelen klasik yönetim sınıflandırmasından haberdar olduğunu ancak İbn Haldun'un gerçekten yeryüzündeki tüm toplumsal sistemleri incelemeyi amaçlamadığı, aksine bu çalışmasında sadece tek bir toplumu incelemeyi hedeflediği; o toplumun da genel olarak İslam toplumu özel olarak da Mağrib toplumu olduğunu ve İslam toplumunun da sadece hilafet ve mülk olmak üzere iki yönetim şekli tanıdığını ifade eder (Cabiri 2018: 250).

Cabiri de aynı görüştedir. Şöyle der: İbn Haldun sosyal yaşamda olması gerekeni değil olanı incelemiştir. İbn Haldun'un kendi asrına kadar şahit olduğu yönetim biçimleri ise mülk ve hilafettir(Cabiri 2018: 250,251).

Cabiri, İbn Haldun'un neden “olması gerekene” dair araştırma yapmadığını da, toplumda bulunması gereken yönetim şeklinin zaten şariat hükümleri (İslam hükümleri) ile belirtildiğini, dolayısıyla İbn Haldun'a göre “olması gereken şey”in halifelik olduğunu, Hz. Muhammed ve dört halife döneminde gerçekleşip tamamlanan şekliyle halifeliğin en üstün ve en değerli yönetim biçimi olduğuna İbn Haldun'un inandığını, ancak İbn Haldun'un onu devam ettirmeyi ve yeniden ikame etmeyi mümkün görmediğini söyleyerek cevap vermeye çalışır (Cabiri 2018: 252).

Devletin kökeninin ne olduğu da devlet kuramcıları için önemlidir. Acaba İbn Haldun bu konuda ne düşünmektedir?

Gözler, devletin kökeni üzerinde çalışanların beş ayrı teori ortaya koyduklarını; bunların da aile teorisi, kuvvet ve mücadele teorisi, biyolojik teori, sosyal sözleşme teorileri ve ekonomik teori olduğunu söylemektedir (Gözler, 2013: 43). Cabiri, bu sınıflandırmayı biraz değiştirerek “ilahi hak teorisi”, “toplumsal sözleşme teorisi” ve “münazaa ve galibiyet teorisi” şeklinde ifade etmektedir. Peki İbn Haldun’a göre devletin kaynağı nedir?

Cabiri, İbn Haldun’un defalarca belirttiği “devlet kurma veya davet gibi insanların yönlendirileceği durumlar, beşerin tabiatındaki isyankar eğilim sebebiyle ancak savaşla tam olarak gerçekleşir, savaşta ise mutlaka asabiyet gerekir” şeklindeki tespiti ile “riyaset ancak galibiyet ile olur, çünkü bir kavim üzerinde riyaset kurabilmek için, o kavimdeki asabelerin her birini tek tek yenilgiye uğratan bir asabiyetin var olması gerekir şeklindeki ifadelerin, İbn Haldun’un devlet teorisinin kökeninde “münazaa ve galibiyet teorisinin” bulunduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir (Cabiri 2018: 245).

İbn Haldun’un, insanın varlık ve bekasını devam ettirmek için yardımlaşma ve bir araya gelip toplumsal bir yaşam kurma zaruretinin bulunduğu dair fikri; yönetim ve hakimiyet meselesi ile ilgili “bir engelleyicinin bulunması” gerektiğine dair tespiti ve devletin kuruluşunun, insanlığın devamını imkansız hale getiren şartların dayatmasıyla oluşan bir zorunluluk olduğuna dair düşüncesi ise devletin kökeni olarak “toplumsal sözleşme teorisi”nin bulunduğu delalet eder (Cabiri 2018: 246).

Cabiri, İbn Haldun’un her ne kadar İslam düşünürlerinin çoğunluğunun fikrine katılarak, halifenin Allah’ın halifesi değil Peygamber’in halifesi demesine rağmen, bu fikrin sadece savunucusu olduğunu, oysa “hilafet, dinin korunması ve dünya işlerinin yürütülmesi hususunda şeriat sahibine halef olmaktır” ifadesinin gereği olarak devletin kaynağının “ilahi hak teorisi”ne uygun düşeceğini söyler (Cabiri 2018: 247).

Marx'ın ileri sürdüğü, ekonomik altyapının üstyapıyı belirleme gücü, değer yaratıcısı olarak insan emeği, artı değer üretimi, sosyal hayat ve işbölümünün zorunluluğu gibi görüşler İbn Haldun'da da mevcuttur (Kızılçelik 2017: 113) dolayısıyla ekonomik temel devletin kuruluşu için çok önemlidir. Bu bakımdan da rahatlıkla İbn Haldun'un devlet teorisinin kökeninin "Ekonomik teori" olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Haldun'un "tek başına şana sahip olunması, refah ve rahatın husule gelmesiyle mülkün tabiatı yerleşince, devlet ihtiyarlamaya yüz tutar"(İbn Haldun 2018: 390) ifadesi, "şahıslar gibi devletlerin de ömürleri vardır"(İbn Haldun, 2018: 392) tespiti ile Mukaddime'de sıklıkla tekrarlanan ve devleti bir canlıya bir insana benzeten hususlar bu devlet teorisinin kaynağının "Biyolojik-organizmacı teori" kapsamında da bulunduğunu gösterir.

İbn Haldun'un devlet teorisinin özünü oluşturan asabiyet, "nesep asabiyeti" olarak kullanıldığında bir soya, bir aileye dayanmak zorundadır. Dolayısıyla İbn Haldun'un devlet teorisinin kökeni olarak "aile teorisi"ni koyabiliriz.

Yukarıda belirttiğimiz gibi İbn Haldun, devletin zaruretini izah ederken bunu tamamen doğal, fitri sebeplere bağlar ve bazı filozofların belirttiği gibi devletin varlığının bir peygamber eliyle olması gerekliliğine karşı çıkar (İbn Haldun 2018: 213-216).

Ayrıca İbn Haldun devlet sınıflandırması yaparken de devletleri "tabii mülk", "siyasi mülk" ve "halifelik" şeklinde kategorilere dahil eder ve dini hükümleri sadece "halifelik" için gerekli görür (İbn Haldun 2018: 421). Her ne kadar dini siyasete göre şekillenen ve insanların hem dünyası hem de ahireti için en ideal devlet sistemi olarak halifelik gösterilirse (İbn Haldun 2018: 420, 421) de yine de dinin müdahale etmediği iki ayrı devlet çeşidi vardır, ayrıca halifelik de zaten Muaviye ile birlikte mülke dönüşmüştür (İbn Haldun 2018: 451). Acaba tüm bunlar İbn Haldun'un devlet kuramının laik olduğu anlamına gelir mi?

Yukarıda gördüğümüz üzere Eliaçık'ın bu konudaki görüşü olumsuzdu (Eliaçık 2018: 29). Uludağ, siyasi mülkü tarif ederken onun "laik bir idare" olduğunu söyler (Uludağ 2018: 422 dipnot).

Ümit Hassan da İbn Haldun'un kurduğu yeni bir bilim dalı olan "umran"ın devlet kavramını bağımsız ve laik incelemeye davet ettiğini söyleyerek İbn Haldun'un laik bir anlayışla devlet kuramını oluşturduğunu söyler (Hassan 2015: 233,234). Hassan, İbn Haldun'un, Halifelik rejiminin İslamiyetin tek ve kaçınılmaz yönetimi olduğu görüşünde olmadığı (Hassan 2015: 261) ancak Halifeliğin, İslam'ın kuruluşundaki siyasal rejim olarak bir "dokunulmazlık" taşıdığını ve Halifeliğin tanımlanmasında İbn Haldun'un uymak zorunda olduğu kesin kuralların bulunduğunu; İbn Haldun'un halifeliği överken bu zorunluluğa uymak durumunda olduğunu söylemektedir (Hassan 2015: 258).

İbn Haldun'un halifelik dışında başka yönetim şekilleri de belirlediği doğrudur, ancak o toplumda "var olanı" incelediği için onun, İslam toplumunda kendi zamanına kadar gelen süreçte yaşanmış siyasal iktidarlardan bahsetmesi ve bunları çeşitlere ayırması gayet normaldir. Mülk tanımlamasında en azından Uludağ'ın ifade ettiği gibi siyasal mülk tanımlamasında, mülkün, "laik bir idare" olarak ortaya konduğu kabul edilebilir bir tezdur. Ancak İbn Haldun'un tek devlet şekli bu değildir. O, dini siyasete bağlı olarak oluşturulan ve insanın hem dünyası hem de ahireti için faydalar sağladığını ve akli siyasete göre belirlenen tabii mülk ve siyasal mülke açık üstünlükleri bulunduğunu söylediği halifeliği her fırsatta övmektedir. Hassan, halifeliğin bir dokunulmazlığa sahip olduğunu İbn Haldun'un da buna bağlı olarak halifeliği övmek zorunda olduğunu söylemişse de bunun gerekçesini belirtmemiştir. Dolayısıyla İbn Haldun'un söylediklerinin inandığı, gerçek fikirleri olduğuna inanmak durumundayız.

İbn Haldun'un gerçek halifelik ya da İslam Devleti olarak kabul ettiği dönemin kısa sürede Emevilerin saltanatıyla birlikte mülke dönüştüğü doğrudur. Ancak yine de İbn Haldun'un tespitini yaptığı "halifelikten mülke dönüşen yönetim biçimi"nde dinin tesirinin olmadığını söylemek doğru değildir. Zira İbn Haldun, halifelikten mülke geçen Emevilerin yıkıldıktan sonra yerlerine Abbasilerin geçtiğini, Abbasilerin ilk dönemlerinde hak olan yollarla devleti idare ettiklerini ancak Harun Reşit'in çocuklarıyla birlikte, mülke ve refaha daldıklarını, dünyaya ve batıl olana yöneldiklerini ve dini arkalarına attıklarını bu yüzden de hakimiyetin tamamen Arapların elinden çıkmasına neden olduklarına dair tespitleri ve özellikle

de bunu ‘‘dini arkalarına atmak’’ gerekçesine bağlamış olması, dinin mülkleşmeyle birlikte devlet yönetimi üzerinde tesiri olmadığı dolayısıyla devletin ‘‘laik bir yönetim tarzı’’ öngördüğü fikrini de çürütmektedir. Dolayısıyla da her ne kadar öyle olduğunu savunanlar varsa da İbn Haldun’un devlet kuramının ‘‘laik’’ olduğunu ortaya koyabileceğimiz yeterli donelerimiz yoktur.

2.5. Machiavelli’nin Devlet Kuramı

Machiavelli’nin devlet kuramını anlatmaya geçmeden önce kısaca hayatını anlatmakta ve içinde yaşadığı ortamı genel hatlarıyla incelemekte fayda olacağını düşünüyoruz. Machiavelli’nin yaşadığı dönemden bahsederken Hümanizm, Rönesans ve Reform’dan söz etmemek büyük bir eksiklik olacaktır. Bu yüzden bu akımlara da kısaca yer vermekte fayda olacaktır.

2.5.1. Machiavelli’nin Hayatı ve Yaşadığı Dönem

Niccolodi Bernado dei Machiavelli (Niccolo Machiavelli), 3 Mayıs 1469’da Floransa’nın Oltrarno semtinde doğar. Orta-sınıf bir aileye mensuptur. Machiavelli, sosyal bilimlerin kurucu isimlerinin başında gelir. Bilhassa sosyolojinin ve siyaset bilimin öncüleri arasında yer alır (Kızılcılık 2017: 124).

Ailesi, Floransa’nın eski, köklü bir ailesi olmasına karşın, zaman içinde soylu sınıftan burjuva sınıfına düşmüştü. Babası Bernardo, dönemin ölçütlerine göre orta halli bir avukattı ve hümanist kültüre hiç de yabancı değildi (Ağaoğulları ve Köker 2013: 165). Baba Bernardo kamu hizmetlerinden yasaklı olduğu için pek istikrarlı bir kazanca sahip değildi (Anıl 2010: 70). Anne Bartolea de’Nelli hassas ruhlu bir kadındı ve mütevazı şiirler yazardı (Anıl 2010: 69,70). Zaman zaman Hz. Meryem’i yücelten şiirler yazacak kadar sanatsever ve dindar bir kadındı (Anıl 2010: 91).

Machiavelli, çocukluğunda Klasik Latin ve Yunan edebiyatı öğrenmiş, babasından hukuk bilgisi almıştır ve Floransa Üniversitesi’nde eğitimini tamamlamıştır (Ağaoğulları ve Köker 2013: 166). Machiavelli de babası gibi Hukuk Fakültesini tercih etmiştir (Kızılcılık 2017: 126).

Bu dönemin İtalya’sına baktığımızda İtalya’nın 1250’de II.Friedrich’in ölümünden sonra 1494’te Fransa Kralı VIII. Charles ülkeye saldırdığı tarihe kadar

yabancı müdahalesinden uzak kaldığını, İtalya’da Milano, Venedik, Floransa, Papalık Devleti ve Napoli olmak üzere beş önemli devletin bulunduğunu; bunların dışında da daha büyük devletlerden birinin boyunduruğu altında olan bağlı ya da onunla ittifak içinde çok sayıda prensliğin mevcut olduğunu görüyoruz (Russell 2017: 17).

Machiavelli’nin doğduğu yıl olan 1469’da Floransa’da Medici ailesinin hakimiyeti vardı. Hükümdar Lorenzo de Medici idi (Anıl 2010: 69). Bu dönemde Floransa dünyanın en uygar kenti ve Rönesansın temel kaynağıydı. Edebiyatta büyük adların neredeyse tamamı, sanatta ise bazı isimler Floransalıydı (Russell 2017: 19). Fakat İtalya’nın genelinde, iktidar siyaseti oyunu inanılmaz derecede karmaşıktı. Çoğu kendi başına bir tiran olan küçük prensler, büyük devletlerden kah birinin, kah diğerinin yanında yer alıyorlardı. Sürekli savaş vardı; ama 1494’te Fransızlar gelene kadar bunlar neredeyse kansız savaşlardı. Askerler; mesleki riskleri en aza indirme kaygısında olan paralı askerlerdi. Devletçiler çoktu ama akıllı devlet adamlığı yoktu. (Russell 2017: 23,24).

Bu dönemde Papalık yozlaşmış, yozlaşmasının yarattığı kötülükler aleniydi, ama hiçbir şey yapılmıyordu. İtalyan birliğinin kurulması arzulandığı halde yönetenler birleşemiyordu. Yabancı egemenliği tehlikesi açıktı. Yine de her İtalyan yönetici, başka bir İtalyan yöneticiyle anlaşmazlığa düştüğünde yabancı bir güçten, hatta Türklerden bile yardım istemeye hazırdı (Russell 2017: 28-29).

Tüm bunların sonucu olarak da 1494’te Fransızlar İtalya’ya girdiğinde, ülke tamamen savunmasız durumdaydı (Russell 2017: 24). 1494’te Fransa Kralı XIII. Charles Floransa’yı teslim alınca halkın isyanı ile Medici ailesi kentten sürülür yerine Savonarola adlı Dominiken rahip dört yıl sürecek teokratik bir yönetim oluşturur. 1498’de burjuvazinin devrimiyle Savonarola iktidardan düşürülüp idam edilir ve Cumhuriyet kurulur (Ağaoğulları ve Köker 2013: 167).

Savonarola’nın teokratik yönetimi 1498’de yıkılınca, Floransa’yı “Onlar kurulu” yönetmeye başlar. Machiavelli işte bu cumhuriyet yönetiminin yazmanlığını üstlenir. Mediciler’in 1512’de dönüp Floransa’da yönetimi yeniden ele geçirmelerine kadar bu görevde kalır. Machiavelli bu arada çeşitli diplomatik görevler üstlenir.

İtalya prensliklerine, Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu'na, Fransa'ya Papalığa elçi olarak gönderilir. Böylece hem İtalya'daki devletlerin, hem de Fransa gibi siyasal birliğini kurmuş mutlak monarşi ile yönetilen bir devletin kurumlarını yakından inceleme olanağını bulmuş olur. Bu görevleri sırasında, Caesar Borgia'yı tanır. Borgia'nın İtalyan birliğini kurma yolunda, gerektiğinde ahlak dışına da çıkarak her yola başvurması, Machiavelli'yi etkiler. İleride Prens'ini Borgia'yı örnek alarak yazacaktır (Şenel 2017: 330).

Machiavelli devlette önemli görevler aldığı dönemde 1501 yılında Marietta di Luigi Corsini ile evlenir ve bu evliliğinden altı çocuğu olur (Anıl 2010: 77).

Bu arada paralı askerlerin ülke için sakıncalarını her fırsatta dile getiren Machiavelli 1506'da paralı askerler yerine ülke yurttaşlarından oluşacak bir milis kuvveti oluşturmakla görevlendirilir. Bu oluşturulan milis kuvvetleri de 1509'da patlak veren Floransa Pisa arasındaki savaşta görevlendirilir ve mutlak bir zafer elde eder (Anıl 2010: 79-81).

1512 yılında İspanyolların Floransa'yı işgal etmesi ve cumhuriyet rejiminin yıkılmasıyla Machiavelli de görevlerini kaybetmiş, Floransa sınırları içinde bir yıllık zorunlu ikamet cezasına çarptırılmış, büyük felaketler yaşamıştır. Machiavelli, 1513'te yeni Medici hükümetine karşı girişilen ancak başarısız olan bir komploda yer aldığından şüphelenilerek tutuklanmış, işkence görmüş ve ağır para cezasına çarptırılmıştır (Kızılcelik 2017: 127).

1512-1525 yılları arası, Machiavelli'nin sürgünde olduğu yıllardır. Önemli görevler almış bu vesileyle Avrupa'yı gezme imkanı bulmuş Machiavelli için bu sürgün yılları oldukça sıkıntılı geçmiştir (Kızılcelik 2017: 128). Machiavelli bu dönemde Floransa yakınlarında babasından miras kalan küçük bir evde yaşamak zorunda kalır (Anıl, 2010: 82). Medici yönetim kadrosu içerisinde yer almak için çok uğraşmasına rağmen buna muvaffak olamaz (Anıl 2010: 83) ve kendini yazmaya verir. Machiavelli 1513'te "Söylevler"i yazmaya başlar ama ilk kitaptan sonra çalışmasını sürdürmez ve "hükümdar"ı diğer adıyla "Prens"i yazmaya başlar (Adabağ, 2017: xiii).

Kızılçelik Prens'in 1515'te bitirildiğini (Kızılçelik 2017: 135) söylüyorsa da Ağaoğulları ve Köker ayrıca Adabağ, 1513'ün sonunda kitabın bitirildiğini ifade eder (Ağaoğulları ve Köker 2013: 169; Adabağ 2017: xiii). Machiavelli'nin 1513'te başladığı ancak o dönem tamamlayamadığı "Söylevler" in ne zaman bitirildiği kesin değildir ancak "Söylevler"i İtalyanca'dan İngilizce'ye çeviren Allan Gilbert, "Söylevler" in 1517'ye kadar uzandığını ifade eder (Gilbert 2017: 15).

Machiavelli kendini affettirmek için "Prens"i önce 1513'te Floransa Prensi II. Giuliano Medici'ye; onun ölümünden sonra da 1516'da II. Lorenzo Medici'ye adar ancak devlette yeniden bir görev alma konusunda başarılı olamaz (Ağaoğulları ve Köker 2013: 169). Machiavelli 1518'de "Adamotu" adlı komediyi kaleme alır ve bitirir (Ağaoğulları ve Köker 2013:169).

1519'da Floransa hükümdarı Lorenzo vefat eder ve yerine Kardinal Gialio de Medici geçer (Anıl, 2010: 85). Machiavelli bu dönemde yazdığı "Savaş Sanatı" adlı eseri hükümdara takdim eder ve kendini affettirir. Ayrıca Giulio de Medici 1520 yılında Machiavelli'yi "Floransa resmi tarihçisi" unvanıyla onurlandırır. Sonrasında da hükümdar onu Capri Fransisken Papazları meclisinde bir sorunun çözülmesi için görevlendirir (Anıl 2010: 86).

Yazmaya devam eden Machiavelli 1525 yılında tamamladığı "Floransa Tarihi" adlı eserini de aynı zamanda 1523'te Papa da seçilmiş olan ve VII. Clemens ya da Cleo adını alan Gioli de Medici'ye takdim eder (Anıl 2010: 86).

Sıkıntılı dönemi atlatan Machiavelli'ye 1526 yılında istihkamları denetlemek için kurulan beş kişilik konseyin sekreterlik görevi de verilir (Anıl 2010: 87).

Tüm işler yoluna girmişken Roma-Cermen İmparatoru Papa'nın tutarsız politikaları yüzünden İtalya'ya girer ve Roma'yı yağmalar Papa VII. Cleo canını zor kurtarır. Medici yönetimi sona erer yeniden cumhuriyet kurulur. Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte Mediciler'le işbirliği yapan kim varsa görevden alınır. Bir kez daha hayal kırıklığına uğrayan Machiavelli hastalanır ve 22 Haziran 1527'de Floransa'da vefat eder (Ağaoğulları ve Köker 2013: 170).

Machiavelli'nin yaşadığı dönemden bahsederken Hümanizm, Rönesans ve Reform'dan söz etmek gerekir. Anıl, Burckhardt'tan yaptığı alınıyla Hümanizm'i şöyle tarif eder: “XIV. ve XV. yüzyıllardan önce İtalya'da belirip kısa bir zaman içinde hemen hemen tüm Avrupa'ya yayılan, klasik kültüre dayalı ve bu kültürün öz değerlerini günün koşulları içinde yeniden yaşatmayı amaç edinen kültür akımıdır” (Anıl 2010: 40).

Antik çağlara ait söylemlerin yinelenmesi Hümanizm'in belirgin özelliğidir. İlk eserlerini edebiyat ve güzel sanatlar alanında veren Hümanist akım Yeniçağ'ın en büyük simgesidir. Kendilerine Hellen ve Roma eserlerini örnek alan sanatçılar duygusallıklarıyla besledikleri eserlerinde hep insanı ön plana çıkaran özgün bir biçim oluşturmuşlardır (Anıl 2010: 40,41).

Matbaanın 1440 tarihinden itibaren kullanılmaya başlanmasıyla da ortaya çıkan eserlerin geniş kitlelere ulaştırılması mümkün olmuştur (Anıl 2010: 41). Rönesans da “Hümanist evrenin; edebiyattan resme, resimden öteki sanatlara ve öteki sanatlardan da doğa bilimlerine doğru tedrici bir yayılışıdır” (Anıl 2010: 41,42). Rönesans laik bir dünya görüşü ile Antik çağ ve Roma geleneklerinden kaynaklanmıştır. Reform ise Yahudi ve Kitab-ı Mukaddes kültürüne dayanır ve dinin yeniden yorumlanmasını ifade eder (Anıl 2010: 45,46).

Hümanizm ve Rönesans İtalya'da ortaya çıkmasına rağmen Reformun ortaya çıktığı ülke Almanya'dır. 1517 yılında Wittenberg Üniversitesi hocalarından Martin Luther 95 maddelik bir bildiri hazırlayarak Hristiyanlığın yozlaşmasına, inançlara aykırı uygulamalarına isyan eder. Tanrı ile kul arasına kimsenin giremeyeceğini, günahı affetme yetkisinin Tanrı'da olduğu haykırır. Reform dinin öze dönüşü ve yinelenmedir. Bunun sonucunda 1525'te Alman köylü ayaklanması başlamış, 1555'te Protestanlık Hristiyan mezhebi olarak kabul edilmiştir (Anıl 2010: 47,48).

“Rönesans bir halk hareketi değildi; liberal patronların, özellikle Medicilerin ve hümanist papaların teşvik ettiği az sayıda bilim insanı ve sanatçının hareketiydi. Bu patronlar olmasaydı, çok daha az başarılı olabilirdi. On dördüncü yüzyılda Petrarca ve Boccaccio zihinsel olarak Rönesansa aittir, ama zamanlarının farklı

siyasal kořulları nedeniyle, dolaysız etkileri, on beřinci yūzyıl hūmanistlerinkinden azdı” (Russell 2017: 25,26).

Rōnesans’ı Reform’dan ayıran çok önemli bazı noktalar vardır. Özellikle Rōnesans’la birlikte gelişen yeni bir insan anlayışı ve bu anlayışa baēlı olarak vurgulanan “özgürlük” kavramı bu çerçevede üzerinde durulması gereken bir konu olarak öne çıkmaktadır (Aēaoēulları ve Köker 2013:155). Rōnesans “dinsel” (veya teolojik) niteliēi pek de ağır basmayan bir “özgürlük” kavramı etrafında oluşan “bireycilik” anlayışının deēiřik bir biçimde gelişimine temel oluşturan bir harekettir. Rōnesans’ı Reform’dan ayıran özgürlük, bireycilik ve bu temelde tanımlanan yeni insan anlayışlarının İtalyan kent-devletlerinin ve özellikle de Floransa’nın özgünlüēüne baēlıdır (Aēaoēulları ve Köker 2013: 156).

Rōnesans’ı, Reform’dan ayıran bu özelliklerin yanında onları birbirine yaklaştıran nedenler de vardır: “Reform’un da Rōnesans’ın da ekonomik arka planı aynıdır: Ticaretin canlanması. Ayrıca, Reform’un beřiēi Almanya ile Rōnesans’ın beřiēi İtalya arasında, toplumsal ve siyasal örgütlenme özellikleri bakımından benzerlikler vardır. İkiisi de o dönemde ulusal nitelikte yani feodalitenin kişişel baēımlılık ilişkilerine deēil de belli bir ũlke üzerinde egemenlik kurma yoluna girmiş İngiltere ve Fransa gibi ũlkelerden farklı olarak prensliklere ve kent devletlerine dayanan küçük ölçekli siyasal birimler arasında bölünmüş toplumlardır” (Aēaoēulları ve Köker 2013:154,155). Dolayısıyla aralarında her ne kadar farklılıklar varsa da Reform ile Rōnesans birbirine baēlı hareketlerdir (Aēaoēulları ve Köker, 2013: 155)

Cemil Meriē Rōnesans’a dair şunları söylüyor: “Tarihin Rōnesans dediēi çağ aslında bir cinayetler çağıydı. Rōnesans feodalitenin can verdiēi bir devir. İnsanın insan için kurt olduēu bir devir” (Meriē 2006: 148). Cemil Meriē’in dediēi gibi, özgürlük ve bireycilik anlayışı kontrolsüz olarak gelişir ve bir amaca matuf olmaksızın ilerlese cinayetlere sebep olması kaçınılmazdır oysa “İtalya’da ‘özgürlük’ kavramı, öncelikle kentlerin siyasal baēımsızlıēı olarak anlaşılıyordu”(Aēaoēulları ve Köker 2013: 162).

“Kent yönetimlerinin bağımsızlığı ve kentlilerin kendi ‘cumhuriyetçi’ (yani seçilmiş meclislere) yönetimlerinin korunması anlamında ‘özgürlük’ (libertas ve liberta) özellikle Floransa’da gelişmişti ve Floransalıların ancak yaşamlarıyla birlikte son verebileceklerini düşündükleri bir değerdi. Bu anlam içeriğiyle özgürlük, ileride ‘modern devlet’in kurumsallaşmasına giden yolda, en büyük adım olan Fransız Devrimi’nin bayraklaştıracağı ‘özgürlük, eşitlik, kardeşlik’ sloganının arka planını da oluşturmaktadır” (Ağaoğulları ve Köker 2013:162).

İşte Machiavelli “özgürlük” seslerinin ayyuka çıktığı ama aynı zamanda Cemil Meriç’in ifadesiyle İtalya’nın iç savaşlarla paramparça olduğu, toprağın ihanet, havanın kan koktuğu bir çağda yaşadı (Meriç 2006: 173). Machiavelli “aslında kalabalıklara hükmetmek için gelmişti. Kader onu mütevazı bir memur olmaya mahkum etti” (Meriç 2006: 148). Kendisi kalabalıklara hükmedemeyince bir Dante bir Petrarque ve İtalya’nın bütün büyük evlatları gibi ülkeyi kurtaracak bir kahraman hayali kurdu (Meriç 2006: 174). Dolayısıyla Machiavelli’nin devlete dair söylediği her şey öncelikle İtalya’nın birliğini sağlama düşüncesiyle ortaya konmuştur.

2.5.2. Machiavelli’nin Devlet Kuramında İki Ana Kavram: Virtu ve Fortuna

“Virtu” yaygın kullanımında erdem anlamına gelir ancak bu kavramı Türkçede tek bir sözcükle karşılamak mümkün değildir. Machiavelli’nin kullandığı anlamda virtu, “insanın (halkın) yaratıcı enerjisini harekete geçiren yetenek ya da beceridir; güç, kurnazlık, yiğitlik, cesaret, azim, kararlılık gibi özellikleri içinde barındırır”(Ağaoğulları ve Köker 2013:192).

“Fortuna” ise Türkçeye şans, yazgı ya da talih olarak çevrilebilir (Ağaoğulları ve Köker 2013: 192).

Machiavelli ve çağdaşları müdahale edemedikleri olaylar karşısında talihin, yazgının diğer adıyla kaderin insanların üzerinde ne denli etkin olduğunu ve “fortuna” ile izah etmeye çalışmışlardır (Skinner 2017: 45). Örneğin Machiavelli, sürgündeyken çok büyük bir karamsarlık yaşar ve bu sürgün yaşamına kendi gücü, yeteneği erdemi yani “virtu”su ile karşı koyamadığından dolayı yılığındır. Aslında

saraylarda olması gerekirken, hiç de dengi olmayan köylülerle zaman öldürmektedir. Olsa olsa bu, onun yazgısı daha doğrusu yazgisizliği diğeri adıyla “fortuna”sıdır. Machiavelli, bu çaresizliğini ve öfkesini yazdığı bir mektupta şu şekilde dile getirir: “Kara yazgım rahatlasın istiyorum. Beni böyle bayağı insanlarla düşüp kalkmaya zorladığı için sonunda yüzünün kızarıp kızarmayacağını görmek dileğimdir” (Adabağ 2017: xx). Şenel, her şeyi yazgıya bağlamanın çaresizliğin göstergesi olduğunu, bunun iktidar sahiplerinin de işine geldiğini ifade ediyor. Şenel’e göre; “Yazgıya inanç, kuşkusuz yerleşmiş ve kendini dine dayamış aristokratik toplumun inancıdır. Aslında ‘düzeni değiştirmeye kalkmayın değiştiremezsiniz’ demeye varır. Yazgıya inanmayıp olaylara insanların yön verebileceğini düşünmek ise, düzeni değiştirme evresine girmiş burjuvaziye yaraşır bir dünya görüşüdür” (Şenel 2017: 332).

Machiavelli, çaresiz kaldığında sebebi “fortuna”ya yüklemişse de onun düşüncesinde her şeyi kontrol eden sadece “fortuna” değildir. “Fortuna”nın karşısına “virtu” çıkar. “Virtu”, sürekli teyakkuz haline karşılık gelir. Machiavelli için “virtu” etkin olmak, meydana çıkmak, pratik hayatın her alanında, örneğin askeri, siyasi, dini, edebi alanda var olmak, mücadele etmektir (Zelyüt 2018: 57). Yani kişi “fortuna” karşısında çaresizliğe düşmeyecek “virtu”ya başvuracak, mücadele edecektir.

Machiavelli; “Çoğu kişinin, dünya işlerini yazgı ve Tanrı’nın yönettiğine ve insanların sağduyusuyla bu gidişi değiştiremeyeceğine, dahası, çaresiz kaldıklarına, bu nedenle çokça ter dökmenin gereği olmadığına ve her şeyi yazgıya bırakmanın doğru olacağına inandıklarını, inanmayı sürdürdüklerini bilmez değilim” der (Machiavelli 2017: 93). Olaylara baktıkça kendisinin de zaman zaman böyle düşündüğünü ifade eden Machiavelli şöyle devam eder: “Ne ki dünya işlerinin yönetiminde yazgının işlevsel payının yarı yarıya olduğunu ve geri kalan yarısını ya da ona yakınına da özgür istencimiz yok olmasın diye insana bıraktığı olasılığını yok saymıyorum. Yazgı, bana göre, taşıdığı zaman her şeyi altüst eden, ortalığı sele boğan, ağaçları deviren, evleri yıkıp harap eden taşkın bir ırmağa benzer. Herkes önünden kaçır, kimse şiddetine dayanıp karşısında duramaz. Durum böyle olunca, insanoğlunun, suyun durgun zamanlarında önlem alarak, bent ve barajlarla suyun

hızını kesmekten başka yapacağı bir şeyi yoktur. Irmak taşıdığı zaman suyunu kanallara akıtacağı için öylesine şiddetli ve başıboş akamayacak ve zararlı olamayacaktır” (Machiavelli 2017: 94). İşte Machiavelli’ye göre yazgı yani “fortuna” da böyledir. Yazgı (fortuna) kendisine karşı koyacak erdemin yani “virtu” var olmadığı yerde gücünü gösterir. Şiddetini erdemin (virtu) olmadığı yere yönlendirir, çünkü bilir ki orada onu engelleyecek setler ve bentler yoktur (Machiavelli 2017: 94).

Machiavelli, “virtu”larına yani güçlerine kabiliyetlerine dayanarak başarılı olan isimlere Hz. Musa, Pers kralı Kyros, Romalıların ilk kralı Romulus, Helenlerin efsanevi kahramanı Theseus’u örnek olarak verir ancak bunların yaşamlarına baktığımızda, yazgının yani “fortuna”nın bunların hayatında da etkili olduğunu, önlerine hep fırsatlar sunduğunu; yazgının bu isimlere ham maddeyi sunduğunu, bu isimlerin de bu ham maddeyi işlediğini; eğer “virtu”su çok güçlü bu isimlerin önüne de “fortuna”nın belirlediği fırsatlar çıkmasaydı, içlerindeki saklı yeteneklerin ortaya çıkmayacağını da ekler (Machiavelli 2017: 21).

Machiavelli, “fortuna” “virtu” ilişkisini hem Prens’te hem de Söylevler’de sürekli irdeler. Machiavelli, Romalıların imparatorluklarını yetenek yani “virtu” ile mi yoksa daha çok talih yani “fortuna” yoluyla mı elde ettiklerini sorar ve aralarında çok saygın bir yazar olan Plutarchus’un da bulunduğu çoğu kişinin Roma’nın imparatorluğunu yeteneğinden çok talihi borçlu olduklarını söylediğini ancak kendisinin buna katılmadığını ifade eder (Machiavelli 2017: 217). Başka bir yerde de Machiavelli şöyle der: “Talihin ve Roma ordusunun Roma’nın bir dünya imparatorluğu haline gelmesinin sebepleri arasında bulunduğunu inkar edemem; ne var ki insanlar bir noktayı gözardı ediyormuş gibi görünüyor: iyi bir ordunun bulunduğu bir yerde mutlaka iyi bir devlet düzeninin de bulunması gerekir ve böylesi bir yerde nadiren talihsizlik hüküm sürer” (Machiavelli 2017: 39).

İktidar için esas olan “virtu” ve “fortuna”nın birlikte var olmasıdır. Sadece yazgisına güvenen hükümdar yazgı değiştiği an yok olur (Machiavelli 2017: 94). Zaten hiçbir zaman “fortuna” tek başına başarı için yeterli değildir. “Tanrı, bizi tümüyle istencimizden ve bize düşen başarı payından yoksun bırakmamak için her şeyi kendisi yapmak istemez” (Machiavelli 2017: 98). Yani hiçbir zaman iktidar

sadece “fortuna” ile sağlanmaz. Hatta yazgısına daha az güvenen hükümdar daha çok iktidarda kalır (Machiavelli 2017: 21).

“Virtu” ve “fortuna” eşit güçlerin karşılaşmasıdır. Durum yarı yarıyaymış gibi eyleme geçilebilir. Eyleme geçmeden sonucun ne olacağını bilemeyiz (Zelyüt 2018: 60). Dolayısıyla iktidar için mücadele etmek, “fortuna”yı zorlamak gerekir. “Fortuna” bizim aleyhimize olsa bile onu lehimize çevirmek için “virtu”yu devreye sokmak lazımdır. Machiavelli şöyle diyor: “Bana kalırsa insanlar kılı kırk yarmak yerine gözü kara olmalı ve işlerin üstüne üstüne gitmeliler. Çünkü yazgı dişidir ve ona egemen olmak isteniyorsa sert davranıp okşamak gerek. O zaman göreceğiz ki kendini soğuk soğuk hareket edene değil, ateşli olana teslim edecektir. Yazgı, kadın olarak gençlerin dostudur, çünkü gençler çok hesap kitap yapmaz ve girişirler, daha büyük bir yüreklilik gösterip ona egemen olurlar” (Machiavelli 2017: 96).

İktidar sahibiyken iktidarını kaybedenlerin de “fortuna”nın arkasına sığınmamaları gerektiğini ifade eden Machiavelli konuyu şöyle izah ediyor: “Uzun süren hükümdarlıklarında iktidarını yitiren hükümdarlar yazgılarını değil, aymazlıklarını suçlamalıdır. Çünkü iyi havalarda havanın değişebileceğini hiç düşünmemişlerdir. (Machiavelli 2017: 93). İktidarın devamı için havanın değişebileceğini düşünmek ona göre davranmak, değişiklik yapmak gerekiyorsa değişiklik yapmak, zamanın ilerleyişine ayak uydurabilmek, her şeyi “fortuna”ya havale etmemek ve “virtu”nun üzerine düşeni de yapmak gerekir. Machiavelli, Söylevler’de şöyle diyor: “Her zaman iyi talihe sahip olmayı uman kişi zamanla birlikte değişmelidir” (Machiavelli 2017: 399).

2.6. Machiavelli’ye Göre Devlet Kuramı

Yukarıda da gördüğümüz üzere Machiavelli’nin asıl amacı parçalanmış, iç savaşların eksik olmadığı İtalya’da siyasi birliği sağlayabilmektir. Bununla birlikte Machiavelli düşünceleriyle İtalya sınırlarını aşmıştır.

Machiavelli’nin siyasi düşünceler tarihinde belirleyici bir yeri vardır. Batı dillerindeki “devlet” yani “statu” sözcüğünü kullanan ilk kişidir.

2.6.1. İnsan Doğası ve Devletin Kuruluşu-Devletin Kökeni

Machiavelli'ye göre insanlar bencildir ve her şeye sahip olmak isterler. Buna güçleri yetiyorsa toplum bunu normal karşılar ama buna güçleri yetmediği halde yine de isterlerse bu durum toplumun diğer üyelerince kınanır. Şöyle diyor Machiavelli: “Geçekte bir mala, bir şeye sahip olmayı istemek insanların en doğal, en olağan hakkıdır; ancak güçleri yettiğinde yapmaları övgüye değerlidir ve kınanmazlar, ama yapamayacakken her ne pahasına olursa olsun diyerek istemeleri yanlıştır ve kınanmaya açıktır” (Machiavelli 2017: 13).

Bunun sonucunda birileri elde etmek isterken, diğerleri elde ettiklerini yitirmekten korkarlar. Üstelik her insan, elindeki yeni şeyler elde ederek korumayı düşünür. Bunun anlamı, herkesin daha fazla güç, daha fazla iktidar peşinde koşmasıdır (Ağaoğulları ve Köker 2013:182).

İnsanlar doğaları gereği kötüdürler. Machiavelli'ye göre; “İnsanlar nankör, değişken, içten pazarlıklı, riyakar, korkak ve çıkarıcıdır; iyilik yaptığın sürece yanından ayrılmazlar; gerekmediğinde sana kanlarını, canlarını, mallarını, mülklerini dahası evlatlarını bağışlarlar. Oysa gerektiğinde hepsi sırtını döner” (Machiavelli 2017: 64).

Machiavelli insanların kötülüğünü Söylevler'de de tekrarlar ve insanların kötü olduklarını ve fırsatını buldukları an ruhlarındaki kötülüğe göre davranacaklarını belirtir. “Herhangi bir kötülük bir süre için gizli kalsa bile, tecrübesizlerin farkında olmadığı bir nedenle ortaya çıkacaktır; çünkü tüm hakikatlerin babası olduğu söylenen zaman, kötülüğün üzerindeki örtüyü er geç açar” (Machiavelli 2017: 36).

İnsanlar mala mülke çok değer verir. Hatta babasını öldüreni unuttur da malına zarar vereni unutmaz (Machiavelli 2017: 64).

Machiavelli'ye göre çoğu insan kamusal iyilikten ziyade kendi çıkarlarına bağlıdır. Zorunlu olmadıkça hiçbir zaman iyi şeyler yapmak istemezler. Bu ise zengin vatandaşların ve güçlü çıkar gruplarının sürekli olarak toplumun dengesini kendi bencil menfaatleri için bozma eğiliminde olmasına ve toplumsal yozlaşmaya neden olur (Anıl 2010: 177).

Yani kısacası insanların yaşadığı her yerde bir iktidar mücadelesi vardır ve bu, insan doğasının gereğidir (Ağaoğulları ve Köker 2013: 182). Zayıf ve korkak bir varlık olan insanın kötü yaradılışlı olan diğer insanlara karşı korunması için devlet gerekli ve zorunlu bir örgütlenme şeklidir (Anıl 2010: 177).

Machiavelli'ye göre yerleşik yaşamın bulunmadığı dönemde insanlar hayvanlar gibi yaşadılar ve bir devlete ihtiyaç hissetmediler. İnsanların sayıları arttığında ve toplu halde yaşamaya başladıklarında ve yukarıda belirttiğimiz doğaları gereği birbirlerine zarar verdiklerinden dolayı, bu zararları önlemek kendilerini daha iyi savunabilmek için içlerinden en güçlü ve cesur olanını ön plana çıkardılar ve kendilerine yönetici yaptılar, onun söylediklerine riayet ettiler. Toplumda haksızlığın önlenmesi, kişilerin birbirine zarar vermemesi için genel kurallar belirlendi ve bu kanunları oluşturdu. Kanunları ihlal edenlerin cezalandırılmasına karar verildi ve böylece toplumda adalet kavramı ortaya çıktı. İlk etapta toplum kendine yönetici olarak en güçlüyü seçmişse de daha sonraki dönemlerde yönetici olarak en adil olan seçilmeye başlandı. Ancak yöneticiler seçimle değil de veraset yoluyla geldiğinden halefler süratle yozlaşmaya başladı. Bu sonradan gelen yöneticiler iktidarı kendi arzuları ve hırsları için kullanmaya başladı. Böylece insanlar hükümdara karşı nefret duymaya başladı. Hükümdar da bu nefretten korkmaya başlayınca zorbalığa başvurdu ve tiranlaştı. Bu da halkın tirana karşı ayaklanmasına, komplolara ve ihtilallere neden oldu. Sonrasında halk yönetimi eline aldı ve demokrasiye geçti. Demokrasi, kurucular hayattayken sorunsuz bir şekilde işledi ancak onu yürürlüğe koyan nesil ortadan kalkınca disiplinsiz bir özgürlük ortamı doğdu. Ne tek tek vatandaşlar ne de yöneticiler hiçbir şeyden korkmamaya başladı. Sonuç olarak herkes dilediğinde yaşadığından insanlar birbirlerine zarar vermeye başladı. Gereksinimler yeniden iyi bir adamın yönetime geçmesine sebep oldu. Böylece yeniden prenslik dönemine geçildi ve yukarıda anlattığımız döngü yeniden başladı (Machiavelli 2017: 31-33).

Yine yukarıda ifade edilenlerden görüldüğü üzere Eski Helen ve Roma döneminden itibaren birçok düşünür tarafından savunulan ve devletlerin yasalarının da üzerinde yer aldığı belirtilen, insanların şerefli yaşaması, başkasının hakkını gasp etmemesi, herkese ait olanının verilmesi gibi hak ve yükümlülükler içeren “doğal

hukuk anlayışı’’ Machiavelli’de yoktur. Machiavelli, insanların doğaları hakkındaki düşüncelerini ortaya koyarken hukukun temellerinden biri olarak kabul edilen doğal hukuk anlayışını yadsıyarak işe başlar. Ona göre, hukuk ancak devletin varlığıyla oluşur. Devletten önce bir hukuk yoktur. Hukukun niteliğini ve kapsamını devlet belirler. İnsanlar doğaları gereği kötü oldukları gibi hak ve hukuka da saygılı değildirler (Anıl 2010: 168).

Machiavelli’ye göre insan doğası dünden bugüne değişmemiştir. Türlü toplumlar ve devletler aynı istek ve mizaca sahiptirler. Dolayısıyla dün devlet nasıl idiye bugün de öyledir ve gelecekte de aynı olacaktır (Machiavelli 2017: 148).

Devletin kaynağı konusuna gelince, Machiavelli’nin bu konuda özgün bir düşüncesinin bulunmadığı, Klasik Yunan ve Roma düşünürlerinden etkilendiği; XV. ve XVI. yüzyıldaki İtalya’nın, Antik Yunanistan’da olduğu gibi küçük kent devletlerine bölünmüş olmasının onun bu uygulamaları örnek almasında rol oynadığı görülür (Anıl 2010: 180).

Machiavelli’ye göre iktidar, özgür bir rekabette onu elde etme becerisine sahip olanlarıdır. İleride görüleceği üzere halk yönetimini tercih etmesi, herhangi bir ‘‘haklar’’ düşüncesinden değil, halk yönetimlerinin tiranlıklardan daha az tutarsız olduklarına ilişkin gözleminden kaynaklanır.(Russell 2017: 39).

Machiavelli, devletin doğuşunu doğal bir olay olarak değerlendirmiş ve bunun ortaya çıkışını kuvvetin gerçekleşmesi şeklinde düşünmüştür. Ona göre, yaradılışları gereği kendilerini korumaktan aciz, zayıf olan ve yoksunluklar içerisinde bulunan insanlar zamanla bir araya gelerek içlerinden en güçlü ve cesur olan kişinin himayesi altına girerek ilk devletin kuruluşunu sağlamışlardır (Anıl 2010: 183). Dolayısıyla Machiavelli’ye göre devletin kökeni ‘‘kuvvet ve mücadele teorisi’’ne dayanır.

Machiavelli’nin devlet kuramını Hristiyan ya da kutsal kitap temeline dayandırmadığını da belirtmek gerekir. Ortaçağ yazarlarının, Papaya ve İmparatora ait olan ya da kaynağını onlardan alan bir ‘‘meşru’’ iktidar kavrayışı vardı. Machiavelli’de böyle bir anlayış yoktur (Russell 2017: 39). Bu anlamda ‘‘Machiavelli siyasal düşünüşte bir dönüm noktasıdır. Ondan önceki tüm düşünürler

(hatta burjuvazinin görüşlerini savunanlar), kendilerini dinsel düşünüşün etkisinden kurtaramamışlardı. Machiavelli ise, siyasal erkin Tanrı'dan değil güçten doğduğunu gözlemleyip, bunu kabul edebildi. Böylece siyasal düşünüşü dinsel düşünüşten arındırarak "laikleşme" yoluna gitti" (Şenel 2017: 334).

2.6.2. Devletin Şekilleri

Machiavelli Söylevler adlı eserinde devlet hakkında yazan bazı kişilerin monarşi (prenslik), aristokrasi ve demokrasi olmak üzere üç devlet şekli öngördüklerini; daha akli başında olan başka bazı düşünürlerin ise üçü çok kötü üçü esas itibariyle iyi ama çabuk bozulan ve yine ilk üçü gibi felaket getirme ihtimali olan toplam altı devlet şekli belirlediklerini; devlet şeklini altıya ayıran kişilere göre de iyi olarak zikredilen üç şeklin monarşi (prenslik), aristokrasi ve demokrasi olduğunu; kötü olan üç devlet şeklinin de iyi olan bu üç devlet şeklinin bozulmuş hali olduğunu; monarşinin bozulunca tiranlığa, aristokrasinin bozulunca oligarşiye, demokrasinin de bozulunca anarşiye çok rahat dönüşebildiğini vurguladıklarını ifade eder (Machiavelli 2017: 30,31).

Aslında Machiavelli, Eski Yunan'dan beri süregelen klasik sınıflandırmaya vurgu yapmış, klasik olarak devletin üç şeklinin bulunduğunu, bunların her birinin bozulunca başka bir şekle büründüğünü ve toplamda altı devlet şeklinin var olduğunu ifade etmiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Machiavelli, toplumsallaşmayla birlikte devletin ortaya çıkmasının zorunluluk olduğunu, devletin şeklinin de toplumun dönüşümüne bağlı olarak değiştiğini ve bu döngünün sürekli devam ettiğini belirtir.

Ancak Machiavelli her ne kadar klasik devlet sınıflandırmasının nasıl olduğunu açıklamışsa da kendisi bu sınıflandırmaya çok bağlı kalmaksızın devletleri monarşiler yani prenslikler ve cumhuriyetler şeklinde ikiye ayırarak inceler (Ağaoğulları ve Köker 2013: 186).

Machiavelli'nin bir sınıflandırma yaparak devlet biçiminin özünü ortaya koymak gibi bir derdi yoktur onun asıl amacı kargaşa içerisinde bulunan, parçalanmış durumda bulunan İtalya'nın siyasi birliğini kurabilmektir (Ağaoğulları ve Köker 2013: 186).

Machiavelli'nin ideal olan devlet şeklini ortaya koyma gibi bir derdi de yoktur. O olması gerekeni değil olanı inceler ve incelediği de İtalya'dır. Bu nedenle Machiavelli devlet şekillerini ortaya koyarken, kendinden evvelki ve kendi çağındaki düşünce adamlarından farklı bir biçimde tahlil yapmış, yani ahlaki bir bakış açısıyla olması gereken üzerinde durmak yerine, tanık olduğu veya gördüğü şekliyle fiili politik hayatı konu almış ve politik olguları incelemiştir. İdeal devletleri açıklama gibi bir amacı olmadığını her fırsatta ifade etmiştir (Kızılcelik 2016: 29).

Machiavelli, devlet şekillerinin tamamını değil, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi sadece monarşi yani prenslikler ile cumhuriyeti incelemiştir ancak bunları incelerken de “diğer filozoflar gibi hiç kimsenin fiilen görmediği ya da tanımadığı cumhuriyetler ve prenslikler hayal etmemiştir. Machiavelli, başta siyaset olmak üzere her alanda insanın hayalinde canlandırabileceğinden çok, şeylerin fiili gerçeğine bağlanmanın daha gerekli olduğunu savunmuştur” (Machiavelli 2017: 29). Machiavelli bu durumu şöyle izah eder: “Çoğu kişi gerçek yaşamda var olmamış, bilinmemiş birçok cumhuriyet, hükümdarlık düşlemiştir. Gerçek yaşamla, düşlenen yaşam birbirinden o kadar uzaktır ki olanı bırakıp olması gerekenin arkasından giden kişi elindekinden de olur” (Machiavelli 2017: 59).

Machiavelli, üzerinde durduğu bu iki devlet şeklini “İl Principe” yani “Prens” ya da diğer adıyla “Hükümdar” ve “Discorsi” yani “Söylevler” ya da diğer adıyla “Konuşmalar” adlı eserlerinde izah eder. Aslında Prens ile Söylevler'de incelenen devlet şekilleri de genelde farklılık gösterir. Machiavelli, Prens'te, monarşi'yi incelerken, Söylevler'de daha çok cumhuriyet üzerinde durur.

Şenel, Machiavelli'nin Prens'te daha çok monarşi üzerine durduğunu; Söylevler'de ise cumhuriyet yönetimi ile ilgili görüşlerini ortaya koyduğunu; Prens'in, Machiavelli'nin İtalya ile İtalyan birliğinin sağlanması aşamasıyla ilgili “özel” kuramı olduğunu, buna karşılık Söylevler'in Machiavelli'nin genel siyasal kuramını, genel siyasal görüşlerini yansıttığı gibi görüldüğünü söyler (Şenel 2017: 336).

Machiavelli'nin “İl Principe” adlı eserini dilimize “Hükümdar” adıyla çeviren Necdet Adabağ da şöyle diyor: “İki yapıtı yan yana getirdiğimizde ikisi

arasında temel bir farkın olduğunu görürüz. Hükümdar ne denli monarşiye yakınsa; Konuşmalar o denli monarşiden uzak, cumhuriyete yakındır. Monarşi o günkü koşullarda kısa vadede tek seçenektir. Bir başka deyişle, ülkenin bağımsızlığını sağlamak bağlamında ilk ağızda tek çözüm yolunun güçlü bir monarşinin tek egemen olarak ülkenin yönetimini ele almasıdır” (Adabağ 2017: xiv).

2.6.2.1. Monarşi ya da Prenslik

Machiavelli, monarşiye yani prensliklere dair görüşlerini dilimize “Hükümdar” ya da “Prens” olarak çevrilmiş olan *Il Principe* adlı eserinde ortaya koyar. Machiavelli’nin *Il Principe* adlı eserin otuz kadar Türkçe çevirisi vardır ve bu çevirilerin bazı baskıları “Prens”, bazı baskıları da “Hükümdar” başlığını taşır (Akal 2018: 164,165).

Aslında Hükümdar, bir devlet kuramı ortaya koymadan ziyade parçalanmış, işgale uğramış, siyasi bütünlüğünü kaybetmiş İtalya için bir çözüm önerisi sunar. Bu konuyla ilgili olarak Adabağ; “Hükümdar adlı eser, ülkesinin bir an önce bağımsızlığını kazanabilmesi için bir çırpıda öğütler vererek ve İtalya’nın değişik eyaletlerini yöneten hükümdarlardan birinin çıkıp, yüreklilikle tüm İtalya’yı sahiplenmesini ve ülkeyi yabancı işgalinden kurtarmasını dileyen bir yazarın bugünden yarına gerçekleşmesini görmek istediği bir rüyasının ürünüdür” (Adabağ 2017: xiii).

Machiavelli, Hükümdar’da, cumhuriyetlerden söz etmeyeceğini çünkü onu *Söylevler* adlı eserinde uzun uzun anlattığını, Hükümdar adlı eserinde hükümdarlıklardan söz edeceğini, hükümdarlıkların nasıl yönetilmeleri ve elde tutulmaları gerektiğini tartışacağını söyler (Machiavelli 2017: 4).

Hükümdar, hükümdarlıkların nasıl kazanıldığını, nasıl elde tutulduğunu ve nasıl kaybedildiğine, tarihten ve çağdaş olaylardan hareketle ortaya çıkarmakla ilgilidir. 15. yüzyıl İtalya’sı Machiavelli’ye bu anlamda büyük ve küçük çok sayıda örnek sağlamaktaydı (Russell 2017: 32).

Machiavelli, Hükümdar adlı eserinde devletin var olması ve yaşamını sürdürebilmesi, iktidarını sürekli olarak arttırabilmesi için ne tür araçlara başvurması

gerektiği üzerinde durur. Dolayısıyla, Machiavelli'nin prenslerden ve prensliklerden söz ettiği Hükümdar'ı da bu doğrultuda okumak gerekir (Ağaoğulları ve Köker, 2013: 185). Machiavelli, Hükümdar'da prenslikleri eski prenslikler, karma prenslikler, dinsel prenslikler ve yeni prenslikler olmak üzere dört ayrı türe ayırır (Ağaoğulları ve Köker 2013:186).

Machiavelli sadece yeni prensliklere önem verir ve ona göre bir prenslik yeni değilse ister adı karma olsun isterse dinsel olsun bu prenslik gerçekte eski bir prensliktir. Eski prenslikler ister yıllardır süregelen soydan geçme şeklinde olsun, ister soydan geçme bir prensin devletine kattığı bir parça nedeniyle karma prenslik özelliği taşıyın, isterse de Papalık devletinde olduğu gibi iktidarın din adamlarının elinde bulunmasıyla teokratik bir yapıda olsun, sonuçta hepsi yeni bir siyaseti uygulama becerisinden yani “virtu”dan yoksun yozlaşmış yapılarıdır. Bu tür prenslikler bir bakıma Max Weber'in sözünü ettiği “geleneksel otoriteyle” donanmış olduklarından, elde tutulması kolay devletlerdir (Ağaoğulları ve Köker 2013:186).

Machiavelli'ye göre; “yeni hükümdarlıklara oranla, soydan gelme ve hükümdarın aile yönetimine alışık hükümdarlıkları elde tutmak çok daha kolaydır. Çünkü atalarının koyduğu düzeni bozmamak ve beklenmedik olaylar karşısında zaman kazanmak yeterlidir. Ve eğer hükümdar olağan bir yeteneğe sahip bir hükümdarsa, olağanüstü ve aşırı bir güç tarafından yerinden edilmediği sürece egemenliğini korumak konusunda hiçbir sorunu olmaz; egemenliğini yitirse de yerine geçen hükümdarın en ufak tökezlemesinde yeniden iktidarı elde eder” (Machiavelli 2017: 4).

Machiavelli'ye göre dinsel prenslikler ya da diğer adıyla ruhban sınıfı prensliğini elde ettikten sonra muhafaza etmek çok daha kolaydır. “Bu devletlerdeki ‘geleneksel otorite’ dinle dinsel ideoloji ve kurumlarla yoğrulmuş olduğundan, dinsel prenslerin iktidarını sürdürmeleri için kollarını bile kıpırdatmaları gerekmez” (Ağaoğulları ve Köker 2013: 187).

Machiavelli dinsel prensliklerle ilgili olarak, “bu hükümdarlıklar iktidarı elde etmeden sorunlarla karşılaşılır, beceriyle (erdem) ya da yazgının yardımıyla elde

edilirler, her ikisi olmadan korunurlar, çünkü bu hükümdarlıklar dinin çok eskiye dayanan kurumlarınca desteklenirler ve hükümdar her ne biçimde bir yönetim süreci geçirirse geçirsün ve yaşam biçimi izlemiş olursa olsun devletin başında kalır. Bir tek bu hükümdarlıkların savunmadıkları devletleri, bir tek bu hükümdarlıkların yönetmedikleri uyrukları vardır; savunulmamalarına karşın devletleri ellerinden alınmamıştır, uyrukları yönetilmemelerine karşın gocunmamışlar ve hükümdarlarından kopmak gibi bir sorunları olmamış, böyle bir şeyi ne düşünmüşler ne de yapabilmişlerdir. Yalnızca bu hükümdarlıklar güvenli ve olanlardır” (Machiavelli 2017: 43).

Prenslikler içerisinde elde edilmesi ve sonrasında da hükümdarlık altında tutulması en zor olan durum, prensin üzerinde egemenlik kurduğu toprakların insanlarını ya silah yoluyla ya da yeni kazanılan topraklarda yaşayan insanlara baskı uygulayarak boyunduruğu altına almaya çalıştığı karma prensliklerde ortaya çıkar (Machiavelli 2017: 5).

Machiavelli tüm zorluklara rağmen karma prensliklerde iktidarı sağlamanın yollarını şu şekilde izah eder: İşgal edilerek işgal eden hükümdarın eski topraklarına katılan bir toprak parçası söz konusuysa bu topraklarda yaşayanlar ya aynı eyaletten olan ve aynı dili konuşan insanlardan oluşmuştur ya da tersidir. Olduklarını varsayarsak, o zaman hükümdarlık kurmak kolaydır. Eğer o toprakların insanları özgürlüğün ne olduğunu bilmiyorlarsa hükümdarlık daha da kolay olur. Ama etkin biçimde o insanlara egemen olabilmek için önceki hükümdarın soyunu kurutmak gerekir (Machiavelli 2017: 7).

Kimi dil farklılıklarına karşın, yaşam şekillerinin benzer olması da aralarında uyumlu ilişkilerin yaşanmasına neden olmuştur. Bir yeri işgal eden ve yitirmek istemeyen hükümdar için eski hükümdarın soyunu kurutmak, yasaları ve vergileri değiştirmemek gibi iki temel kural vardır. Hükümdar böyle yaparsa kısa zamanda yeni aldığı topraklar eski topraklarla bir bütün oluşturur (Machiavelli 2017: 7).

Ama işgal edilen topraklarda yaşayan insanların farklı dil, yaşam şekli ve düzeni varsa orada sorun var demektir. Böylesi bir durumda orada egemenliği sürdürebilmek için yazgıya yani fortunaya çok iş düşer ve çok becerikli olmak yani

virtu sahibi olmak gerekir. En etkin ve en geçerli çare o toprakları işgal eden kişinin gidip oraya yerleşmesidir. Böyle bir yol, egemenliği daha güvenli ve daha sürekli kılar (Machiavelli 2017: 7).

Bir başka çözüm şekli de işgal edilen topraklarda insanların hükümdara bağlılığını sağlamak için bir ya da iki bölgeye koloni yerleştirmektir. Ya böyle yapılmalı ya da oralarda atlı veya piyade güçler bulundurulmalıdır (Machiavelli, 2017: 8). Dili, töresi, geleneği farklı bir eyalete giren biri kendinden zayıf iktidarların savunuculuğunu yapmak, o eyaletin güçlü iktidarlarını zayıflatmak zorundadır, ayrıca kendisi kadar güçlü yabancı bir hükümdarın herhangi bir nedenle o topraklara girmesine müsaade etmemelidir (Machiavelli 2017: 9). Machiavelli, felaket gelmeden alınacak tedbirlerin etkili olacağını ama eğer felaketin gelmesi beklenirse, hastalık ilerlemiş ve tedavi olanağı ortadan kalkacağı için alınacak tedbirlerin yeterli olmayacağını da ekler (Machiavelli 2017: 10).

Machiavelli, güçlü bir yabancının, bir eyalete girer girmez oradaki daha güçsüzlerin kendilerinden üstün olana duydukları kin sebebiyle hemen o yabancıya katılıp bir bütün oluşturmasının insanın doğasında olduğunu söyler. Sorun yalnızca fazla güç ve fazla yetki kazanmamalarına dikkat etmekten geçer ve hükümdar kendi gücü ve onların desteğiyle eyaletteki güçlülerin burnunu kırıp tüm toprakların sahibi olabilir (Machiavelli, 2017: 9). Fakat birinin güçlenmesine omuz veren bir diğer kişi kendi sonunu hazırlar; çünkü o güç, o kişi tarafından ya kurnazlıkla ya da zorla sağlanmıştır; güç kazanan kişi bu iki seçeneğe de kuşku ile bakmalıdır (Machiavelli 2017: 15).

Machiavelli, yeni işgal edilmiş bir devletin hükümdarlıkların iki ayrı yöntemle yönetildiğini söyler. Bunlardan birincisi hükümdarın ve onun gösterdiği inayet ve verdiği izinle bakanı olarak görevlendirdiği emir kullarıyla yönettiği hükümdarlıklardır. Diğeri de gene bir hükümdar ve bu kez hükümdarın kayrası değil, kalıtsal yoldan o unvana ulaşmış derebeyleriyle birlikte yönettiği hükümdarlıklardır (Machiavelli 2017: 15).

Machiavelli, kendi yasaları ve özgürlük içinde yaşamaya alışkın devletler ele geçirildiklerinde ise bu devletleri elde tutmanın üç yolu olduğunu; ilkinin onları

ortadan kaldırmak olduğunu, ikincisinin gidip oraya yerleşmek olduğunu, üçüncüsün de ele geçirilen devletin vergiye bağlanması ve içeride yöre insanının dostluğunu sağlayacak az sayıda kişiden oluşmuş bir hükümet kurarak kendi yasalarıyla yaşamlarına izin vermek olduğunu söyler (Machiavelli 2017: 18).

Machiavelli, işgalden önce kendi yasalarıyla ayakta duran hükümdarlıkların ve kentlerin yönetimi ve sahiplenilebilmesi için yakıp yıkmaktan başka bir çare de olmadığını; özgürce yaşamaya alışık bir kenti ele geçirenin o kenti yakıp yıkmaması halinde, kendisinin o kent tarafından yakılıp yıkılmayı beklemesi gerektiğini; çünkü ayaklanmalarda öne sürülecek gerekçelerin özgürlük ve kendi yaşam kuralları olacağını ve bunların ne kadar zaman geçerse geçsin ve ne iyilikler yaşanırsa yaşansın unutulmayacağını ifade eder (Machiavelli 2017: 19). Ama bir kent ya da bir ülke bir hükümdarın emri altında yaşamaya alışkınsa ve hükümdarın soyu tükenecek olursa; bir yandan boyun eğmeye alışmış oldukları için, öte yandan hükümdarlarını yitirdikleri ve kendi aralarında birini hükümdar seçemedikleri, ayrıca özgürce yaşamasını bilemedikleri için silaha başvurmakta yavaş davranacaklarından herhangi bir hükümdar o halkı elde edebilir ve kendini sağlama alabilir (Machiavelli, 2017: 20).

Machiavelli'nin eski prensliklerin karşısında yer verdiği yeni prenslikler, Rönesans'ta gelişen yeni insan felsefesiyle uyumlu bir biçimde, kişinin, kendi güç ve yeteneği (virtu) doğrultusunda eylemlere girişerek ve yazgısını (fortuna) doğru kullanarak iktidara gelmesi ve böylece yeni bir prenslik (devlet) kurmasıyla ortaya çıkar. Prens, yeni monarşide en üstün emretme gücüne sahiptir ve bu anlamda, egemen kavramını kullanmasa da, "egemen" in ta kendisidir. Egemen, devlete içkin olan egemenliğin kullanıcısı ya da sahibi olarak algılandığından, Machiavelli'nin prensi, aslında ardında kurumlarla donanmış olan bir yapıyı, "stato"yu yani devleti işaret etmektedir. Nitekim Machiavelli Hükümdar'da aynı anda hem hükümdara hem de hükümdarlığa atıfta bulunmaktadır (Ağaoğulları ve Köker 2013: 187).

Yeni hükümdarlıklar ya da yeni prenslikler zorla kurulanlar ve sivil olanlar olmak üzere iki ana grupta incelenebilir. Zorla kurulan hükümdarlıklar, yönetimi en zor olan devletlerdir. Bunlar ister başka devletlerle alınan destek ve silah gücüyle kurulmuş olsunlar, isterse de alçakça usuller ya da yapılan zulümler sonucunda

kurulmuş olsunlar; sonuç olarak zor ve şiddete dayanarak kurulduklarından devamlarının sağlanması da aynı yöntemlerin sürdürülmesine bağlıdır. Kuruluş evresinden sonra uygulanacak itaat ettirici usullerdeki şiddet ve zor unsurlarının ağırlıklarının ayarlanmasında büyük ustalık gösterilmesi gerekir. Gereksiz ve uzun sürecek şiddetin, halkta isyan duygularını tahrik edeceğinin unutulmaması gerekir. Sivil hükümdarlık şeklinde anılan ve yurttaşların istek ve kendiliklerinden biat etmeleri suretiyle kurulan devletlerde, akıllı bir yöneticinin yapması gereken tek şey ise halkın dostluğunu ve sevgisini kazanmaktır (Anıl 2010: 187,188).

Kendi askerleri ve becerisiyle elde edilen hükümdarlıklarda, hükümdarın hükümdarlığı ne ölçüde elinde tutacağı tamamen onun becerisine yani “virtu” suna bağlıdır. Ancak sade bir vatandaşken hükümdarlığa yükselen bu kişinin virtusunun yanında yazgısının yani “fortuna” sının işlevi asla yadsınmamalıdır. Ancak fortunasına, yazgısına değil de virtusuna, gücüne, yeteneğine güvenen daha çok iktidarda kalacaktır (Machiavelli 2017: 20,21). Machiavelli, kendi askerleri ve becerisiyle iktidara gelenlere örnek olarak; Hz. Musa’yı, Pers kralı Kyros’u, Romalıların ilk kralı Romulus’u ve Helenlerin efsanevi kahramanı Theseus’u örnek olarak gösterir (Machiavelli 2017: 21). Bu bahsi geçen peygamber ya da hükümdarlar kendi virtuları ile başarı sağlamışlarsa da fortunaları onlara hep yardım etmiş, onlara fırsat sunmuştur. Örneğin Hz. Musa’nın Mısır’da Mısırlıların baskısı altında yaşayan, başlarında birini görmek ve kölelikten kurtulmak için hazır bekleyen İsrail halkıyla karşılaşması tamamen yazgının, kaderin yani fortunanın sonucuydu (Machiavelli 2017: 21,22). Bu tür hükümdarlıklar zorluklarla elde edilirler ama sonrasında kolaylıkla devam ettirilirler. Zor kurulmasının nedeni insanların çoğu kez eski alışkanlıklarını bırakmak istememeleri, yeni düzenlemelere karşı olmalarındandır. Özellikle eski uygulamalardan yarar sağlayanlar yeni düzenlemelere karşı çıkarlar. Bunun üstesinden gelebilmek için de yenilik girişiminde bulunanlar ya başkalarından yardım alacaklardır ya da zor kullanacaklardır. İlk seçenekte her zaman işler kötü gider ve sonuca ulaşamaz ama kendi güç ve yeteneklerine yani virtusuna dayanarak işlere girişenler, eğer zor kullanabilirlerse tek tük başarısız olurlar. Buna göre tüm silahlı peygamberler galibiyetle sonuca ulaşmışlardır, oysa silahsızlar yenilmişlerdir (Machiavelli 2017: 22,23). Machiavelli, bu duruma örnek olarak da şöyle der: “ Hz. Musa, Kyros,

Theseus ve Romulus silahsız olsalardı, kurdukları devlet düzenine uzun süre halkı bağlı tutamazlardı” (Machiavelli 2017: 23).

Yeni bir hükümdarlık kurmanın başka bir yolu başkalarının silahlı gücü ve fortunanın yani yazgının, kaderin yardımıyla başa geçmektir. Yalnızca fortunayla yani yazgılarıyla sade yurttaşlıktan hükümdar olanlar, çok çaba göstermeden hükümdar olurken hükümdarlığı elde tutabilmek için oldukça zorlanırlar. Tüm güçlükler iktidara ulaşıncaya çıkar karşılıklarına. Böylesi bir durum para karşılığında ya da armağan olarak verilen iktidarlarda görülür (Machiavelli 2017: 24). Machiavelli, buna örnek olarak Perslerin büyük imparatoru Dareios’un güvenliği sağlasınlar diye Ionia ve Hellespontos kentlerinde güvenliği sağlamaları için pek çok prens atanmasını gösterir. Bu tür durumlarda prensler, prensliği kendilerine bağışlayan kişilerin değişken isteklerine ve kendi yazgılarına bağımlıdırlar. Bu tür durumlarda prens akıllı ve becerikli yani virtu sahibi biri değilse hükümdarlık yapamaz. Ayrıca bu tür prensler dost ve sadık güçlerden de mahrumdur. Ayrıca bir anda oluşan bu prensliğin kökü sağlam olmadığı için ilk fırtınada yıkılması gayet normaldir (Machiavelli 2017: 24,25). Machiavelli’nin bu durumda çözüm önerisi şudur: “Böyle birden hükümdar olanlar başlarına konan talih kuşunu kaçırmamak için hazırlıklı olmayı ve kimilerinin hükümdar olmadan attığı temelleri sonradan da olsa atmamayı bilmeleri iktidarlarını koruyabilmeleri açısından önemlidir” (Machiavelli 2017: 25).

Yeni bir hükümdarlık kurmanın başka bir yolu alçakça yollara başvurarak başa geçmedir. Bu tür hükümdarlıkların kurulmasında ne yazgının yani fortunanın ne de yeteneğin yani virtunun önemi vardır (Machiavelli 2017: 32). Machiavelli, bu duruma Sicilyalı Agathocles’i örnek gösterir. Sade, toplumun en alt tabakasından bir çömlekçinin oğlu olan ve Machiavelli’ye göre çirkin ve aşağılık bir yazgıya sahip olan Agathocles, askerlikte başkomutanlığa kadar yükseldikten sonra bir sabah sanki devlet işlerini görüşecekmiş gibi tüm senatörleri ve ülkenin tüm zenginlerini bir araya toplatır ve onları canice katleder sonrasında da Syrakusa’ya hükümdar olur (Machiavelli 2017: 32.33).

Ağaoğulları ve Köker’e göre Machiavelli’nin bu bölümü kaleme almasının sebebi iktidar için cinayet işlenmesini kınamak değil fakat dönemin hakim

ideolojisinin içerdığı “iyi prens” anlayışının aristokratik içerikli bir mitostan öteye gitmediğini ortaya koymak; kamuoyunda yer etmiş olan “iyi prens-kötü prens” ayrımının hiçbir anlamının olmadığını; asıl önemli olanın hükümdarlığı ele geçirdikten sonra başarılı olmak olduğunu vurgulamak istemesidir (Ağaoğulları ve Köker 2013: 190,191).

Machiavelli, bu yolla elde edilen hükümdarlığın nasıl devam ettirileceğine dair de şu tavsiyelerde bulunur: “İktidarı ele geçiren hükümdar gerekli gördüğü şiddeti iyice hesap etmeli ve her gün yinelememek için bir çırpıda uygulamalıdır. Ve yineleyince de halkının güvenini sağlayarak iyilikle kalplerini kazanabilir. Yüreklilik gösteremediği için ya da yanlış hesaptan tersini yapan hükümdar elinden tokmağı düşüremez. Halkı da sürekli baskı altında tuttuğu için onun halkına, halkının da ona bitip tükenmeyen baskı nedeniyle güveni kalmaz. Şiddet tüm hışmıyla ve bir kerede uygulanmalıdır, halk tadına varmamalıdır yoksa canını yakar. Oysa iyilikler azar azar yapılmalı ki tadına varabilsin. Her şeyin ötesinde bir hükümdar halkıyla ilişkilerinde tutarlı olmalı ve iyi ya da kötü her türlü beklenmedik olay karşısında tutarlılığından ödün vermemelidir. Çünkü koşulları zorlar ve halkıyla olan ilişkilerini değiştirmek zorunda kalacak olursa, şiddete başvurmak fırsatını bulamayacaktır. Ve yapacağı iyiliğin de yararı dokunmaz, çünkü istemeyerek yapılmış bir iyilik olarak değerlendirilir ve halk da bundan mutlu olmaz” (Machiavelli 2017: 36).

Machiavelli'nin yeni hükümdarlıklar kurmanın bir yolu olarak gösterdiği sivil hükümdarlıklar, başa geçmek için anlatacağımız son usuldür. Machiavelli, “sivil prenslik”in kişinin yurttaşlarının desteğiyle iktidara geldiği yeni bir monarşi türü olduğunu vurgular. Machiavelli, bu şekilde başa geçmek için ne görülmemiş bir beceriye ne de olağanüstü bir şansa ihtiyaç bulunduğunu belirterek hem virtuyu hem de fortunayı dışlarsa da fortunaya da virtuya da yer verir aslında (Ağaoğulları ve Köker 2013: 189).

Machiavelli, sivil hükümdarların, yalın yurttaşlıktan ayak oyunları olmadan ya da insanlık dışı şiddete başvurulmadan halkının desteğiyle ülkesinde iktidar koltuğuna oturmuş kişiler olduğunu; sivil hükümdarların, hükümdar olmak için ne tümüyle yazgı gücüne ne de tümüyle beceriye ihtiyaç duyduklarını; sivil

hükümdarlık için gerekli olan tek şeyin, rastlantılara dayalı olan uyanıklık olduğunu söyler (Machiavelli 2017: 37).

Machiavelli, sivil hükümdarlığa varmak için halkın ya da seçkinlerin desteğinin gerekli olduğunu; her ülkede bu iki ayrı katmandan insan bulunduğunu; halkın, seçkinler tarafından baskıya uğratılmak ve ezilmek istemediğini; seçkinlerin de tersine, halkı buyruklarına almak ve ezmek istediklerini ve sonuçta bu iki farklı istekten bir ülkede ya hükümdarlık ya özgürlük ya da başıboşluk gibi üç ayrı sonuçtan birinin doğacağını; Fırsatı yakalayana göre hükümdarlığın ya halktan ya da seçkinlerden birinden geleceğini; seçkinlerin halkın baskısına dayanamadıklarından, içlerinden birine saygınlık kazandırıp öne sürerek onu hükümdar yaptıklarını; ardından onun gölgesinde kabarmış iştahlarını doyurduklarını; halkın da seçkinlerin baskısına dayanamayınca kendi içinden birini hükümdar yaparak gücünden yararlanıp ve kendisini güvenceye aldıklarını ancak seçkinlerin desteğiyle hükümdarlığa gelen kişinin iktidarda kalmasının, halkın desteğiyle hükümdar olanın iktidarda kalmasından daha zor olduğunu belirtir çünkü Machiavelli'ye göre halkın desteğiyle iktidar olan kişinin yönetimine dışarıdan müdahale olmaz (Machiavelli 2017: 37).

Machiavelli, halkın desteğiyle hükümdar olan kişinin hükümdarlığını nasıl devam ettireceğini de şöyle anlatır: “Halkın desteğiyle hükümdar olan kişi onun dostluğunu korumak zorundadır. Bu da kolaydır, çünkü halkın bir tek beklentisi vardır. Halk zulme katlanmak istemez. Ama halka karşı seçkinlerin desteğiyle hükümdar olmuş biri, her şeyin ötesinde halkın beğenisini kazanmak zorundadır. Halkın korunmasını üstlendiği sürece zor olmayacaktır. Çünkü insanlar kötülük beklediklerinden iyilik gördüklerinde o kişiye daha çok ısınırlar. Bu nedenle halk sanki hükümdarı saltanata yükselten kendisiymiş gibi ona bağlanır” (Machiavelli 2017: 38,39).

Sonuç olarak Machiavelli, sivil hükümdarlık olarak tanımladığı yeni hükümdarlığın devamı için şöyle der: “Hükümdar halkın dostluğunu kazanmak zorundadır. Tersine, halkı karşısına aldığı anda kötü günlerinde çaresiz kalır” (Machiavelli 2017: 39).

2.6.2.2. Cumhuriyet ya da Karma Yönetim

Machiavelli, Söylevler’de ortaya koyduğu düşünceleriyle cumhuriyetin erken bir kuramcısı olarak kabul edilir. Ancak Machiavelli’nin bahsettiği cumhuriyet, demokratik bir cumhuriyet ya da demokrasi değildir; Machiavelli, cumhuriyet derken tarihteki Roma Cumhuriyeti’ne göndermede bulunur (Ağaoğulları ve Köker 2013: 210,211).

Machiavelli, Söylevler’de cumhuriyetle ilgili ve cumhuriyetten yana görüşlerini aktarır. Machiavelli, bu eserinde Roma Cumhuriyeti’ni örnek alarak “denge ve denet” ilkesini savunur. Cumhuriyet düzeninde, devlet kuruluşlarına prens, soylular ve halk katılacaktır. “Sonra bu güçler birbirlerini karşılıklı olarak denetleyeceklerdir.” Buradan da, onun cumhuriyet dediği, aslında bildiğimiz anlamda demokrasiden farkı bir yönetim olan karma yönetim ortaya çıkacaktır (Şenel, 2017: 337). “Machiavelli’nin Söylevler adlı eseri, Livius’un Roma tarihini anlattığı, yerel rakipler yenilgiye uğratıldıktan, krallar kovulduktan ve bağımsız devlet kurulduktan sonra devletin nasıl yükselişe geçip büyük bir ihtişama kavuştuğunun izlerini süren ilk on kitabın yorumlanmasıdır” (Skinner, 2017: 84) ve bunda da Machiavelli’nin amacı cumhuriyetin doğuşunu mümkün kılan temel düşünceyi keşfetmektir (Skinner, 2017: 85). Yani Machiavelli, Söylevler’de yeni bir devletin ortaya çıkışını değil, mevcut olan bir devlette cumhuriyete nasıl geçildiğini ve cumhuriyetin erdemlerini anlatır. Machiavelli, Söylevler’de (yukarıda bahsedilen) iyi devlet şekillerinin kısa ömürlü, kötü olan üç tanesinin de amaçlarının kötü olması nedeniyle baş belası olduğunu; bu nedenle basiret sahibi olanların bunun farkında oldukları için tek tek bu türlerin her birinden sakındıklarını ve hepsinin katıldığı bir yönetimin daha sağlam ve kararlı olduğu sonucuna vardıklarını ve bu karma devlet şeklini tercih ettiklerini; çünkü eğer bir yerde prenslik, aristokrasi ve halk yönetimi varsa yönetimin dengelendiğini ifade eder (Machiavelli 2017: 33). İşte bu dengelenmiş olan devlet şekli cumhuriyettir (Ağaoğulları ve Köker 2013: 212).

Machiavelli, tezine örnek olarak Sparta’da Lycurgus tarafından oluşturulan, yönetimde krala, aristokratlara ve halka yer veren, sekiz asra yakın hüküm süren devleti örnek verir. Oysa Atina’da solon tarafından oluşturulan devlet yönetimde sadece halka yer verildiği için devletin ömrü çok kısa olmuştur. Daha Solon ölmeden

Peisistraos tiranlığını ilan etmiş, bu tiranlık yaklaşık kırk yıl sürmüş, halkın ayaklanmasıyla tiranın varisleri Atina'dan sürülmüş, sonrasında kurulan devlet de halkın ve zenginlerin gücünü, prensliğin ve aristokratlarınkiyle karma hale getirmediği için çok kısa sürmüştür (Machiavelli 2017: 33,34).

Machiavelli, cumhuriyet için ilham aldığı Roma'yı anlatırken ilk kurulduğu dönemde, devletin uzun ve özgürce yaşayabilmesini sağlayacak düzenlemeler yapabilecek Lycurgus gibi bir ismin bulunmadığını bunun sonucunda da senato ile halk arasında beklenmedik olaylar olduğunu ancak Roma'nın talihi (fortuna) sayesinde yıkılmaktan kurtulduğunu, sonrasında yönetimin prens ve soylular tarafından birlikte yönetildiğini ancak soylular küstahlaştığından dolayı halkın ayaklandığını, devleti tamamen kaybetmek istemeyen prens ve soyluların yönetimi halkla paylaşmaya mecbur kaldığını, böylelikle cumhuriyetin daha sağlam temellere oturtulduğunu, çünkü artık devlette üç yönetim biçiminin de kendisine yer bulduğunu ve bunun sonucu olarak da Roma Cumhuriyeti'nin karma yönetimini sürdürerek mükemmel bir devlet olduğunu belirtir (Machiavelli 2017: 34,35).

Machiavelli, Hükümdar adlı eserinde her ülkede halk ve soylular olmak üzere iki ayrı katmandan insanın bulunduğunu; halkın, seçkinler tarafından baskıya uğratılmak ve ezilmek istemediğini; seçkinlerin de bunun tersine, halkı buyruklarına almak ve ezmek istediklerini; bu iki farklı mizaçtan bir ülkede üç ayrı sonuçtan birinin doğacağını; bu sonuçların da ya hükümdarlık ya özgürlük ya da başıboşluk olduğunu söyler (Machiavelli 2017: 37). Ancak Machiavelli, Söylevler'de ise Roma Cumhuriyeti'nde halk ve soyluların çekişmelerinin zararlı olmadığını, halkın taleplerini özgürce dile getirmesinin hakikati bulmada faydalı olacağını, bu halk katmanları arasındaki çekişmelerin aslında özgürlüğün korunmasına vesile olduğunu ifade eder (Machiavelli, 2017: 38-40). Machiavelli, Söylevlerler'de Roma'nın büyümesinin sebebinin “gerekli bir kötülük” olarak gördüğü çekişmeler olduğunu da özellikle vurgular (Machiavelli 2017: 50).

İşte görüldüğü gibi “Machiavelli için cumhuriyet, çoğulcu bir toplumsal yapı ve bu yapının kamusal alana yurttaşların sürekli bir katılımını içerecek şekilde yansıması demektir; bunun sonucu ise, kaçınılmaz olarak gürültü patırtıdır. Fakat gürültü patırtı olduğu içindir ki canlılık ve dinamizm içinde olan ülkede, tüm

yurttaşlar topluluğunun iyiliğini-özgürlüğünü gözeten yasalar yapılabilen, uygulamalar gerçekleştirilebilmektedir; kısacası devlet daha güçlü bir konuma yükselmektedir. Bu nedenle sessizlik-sakinlik, çoğu kez, güçlü olmanın sağladığı bir dinginliği değil, fakat durağanlığa mahkum edilip üzerine ölü toprağı serilmiş bir devletin köhnemişliğini ifade eder’’ (Ağaoğulları ve Köker 2013: 216).

Machiavelli, Floransa’da insanların baskı altında olmasından dolayı öfkelerini yasal yoldan açığa vurma imkanı bulunmadığı için yasadışı yollara başvurduklarını, silaha sarıldıklarını ve bu yüzden de Floransa’da yaşayan herkesin bundan zarar gördüğünü söyler (Machiavelli 2017: 52,53).

Demek ki farklı menfaatleri olan toplumsal grupları susturmak değil, yasal yollardan haklarını ifade edebilecekleri bir ortam sağlamak gerekir ki bu da ancak cumhuriyetle mümkün olacaktır. Ancak toplumda oluşan farklılıklar hiçbir zaman hizipleşmeye varmamalıdır. Çünkü Machiavelli’ye göre hizipleşme devletlerin yıkılışına yol açar (Machiavelli 2017: 52).

Machiavelli, cumhuriyetle neyi kastettiğini izah ettikten, onun nasıl çalıştığını örneklerle anlattıktan sonra cumhuriyetle- monarşiyi yani prensliği karşılaştırır. Machiavelli, halkın bir prensen daha basiretli, daha kararlı ve daha iyi yargıda bulunduğunu, ‘‘Halkın sesi Tanrının sesidir’’ sözünün bu yüzden söylendiğini, geleceği öngörme konusunda halkın mucizevi bir güce sahip olduğunu, halkın bu öngörüsü sayesinde görevlileri daha iyi seçtiğini oysa prensin çok kolay yollarla ikna edilebileceğini ve görevlileri seçmede yanlışlıklar yapabileceğini söyler (Machiavelli 2017: 202,203).

Machiavelli, halkın kontrolünde olan şehirlerin, prensin kontrolünde olanlara göre çok daha kısa sürede büyüdüğünü; Roma’nın kralların sürülmesinden sonra, Atina’nın Peisistratos’tan kurtulmasından sonra büyümesinin buna örnek olduğunu bu durumda halkın yönetiminin prenslerin yönetiminden daha iyi olmasından kaynaklandığını ifade eder (Ağaoğulları ve Köker 2013: 203).

Machiavelli, sınırsız yetkiye sahip bir prens ile halk karşılaştırıldığında halkta prensen daha az kusura rastlanacağını, kusurların telafisinin prenslere göre halkta çok daha kolay olacağını, bunun sebebinin halkın, iyi bir kişinin yönlendirmesiyle

kusurundan vazgeçebileceğini oysa kötü bir prensle konuşacak kimseyi bulmanın mümkün olmayacağını belirtir (Ağaoğulları ve Köker 2013: 204). Machiavelli, halkın korkusuzca ve özgürce eleştirilebileceğini oysa prensin eleştirilmesinin zor olduğunu da sözlerine ekler (Ağaoğulları ve Köker 2013: 205).

Machiavelli, cumhuriyetlerle prenslikler aynı arzu ve cesarete sahip olsalar da cumhuriyetlerin prensliklere göre karar alma aşamasında ağır hareket ettiklerini ve bu yüzden de cumhuriyetin, mutabakata varılan anlaşmayı bozmasının prensliğe göre daha fazla zaman alacağını; prenslerin çok küçük menfaatler için sözlerinden dönebileceğini, anlaşmayı bozabileceğini halbuki cumhuriyetlerin çok büyük menfaatler bile söz konusu olsa sözlerine ve anlaşmaya daha sadık olduklarını; kısacası cumhuriyetlerin anlaşmalara prenslerden daha çok uyduklarını söyler (Ağaoğulları ve Köker 2013: 207).

Machiavelli, prensliklerde, prensin kişisel menfaati ve iyiliği doğrultusunda hareket edildiğini oysa cumhuriyetlerde kişisel menfaatin ve iyiliğin değil “ortak iyi” düşünülerek hareket edildiğini, bunun sonucunda da cumhuriyetlerde devletin daha başarılı olduğunu söyler. Çünkü prensin menfaati ile halkın genelinin menfaati ters orantılıdır. Prense fayda veren halkın geneline zarar verir. Dolayısıyla bir devlette prenslik kurulursa o devlet artık ilerlemez, güç ve zenginlik bakımından büyümmez (Ağaoğulları ve Köker 2013: 224). Machiavelli, prensliklerle cumhuriyetleri kıyaslamasında ancak hürriyet içerisinde yaşayan devletlerin başarı elde edeceklerini ve ilerleme kaydedeceklerini belirtir (Ağaoğulları ve Köker, 2013: 229). (Buradaki hürriyeti yorumlayan Ağaoğulları ve Köker bunun cumhuriyeti tanımladığını söyler [Ağaoğulları ve Köker 2013: 232]). Bunun nedeni özgürlüğün olduğu devlette yani cumhuriyetlerde herkes çocuğunu, yurttaşlığının elinden alınacağı korkusu olmaksızın büyütebileceği düşüncesiyle hareket eder ve bu yüzden mutludur. İnsanlar, elde ettikleri mala mülke kimsenin el atmayacağından emindir; çocuklarının özgür olarak doğacaklarını yetenekleri yani virtuları sayesinde devlet içerisinde en yüksek yerlere gelebileceklerini bilirler. Bu sayede cumhuriyetlerde zenginlik artar. Hem tarımda hem sanayide büyük gelişmeler sağlanır ve sonuçta insanlar özel menfaatleri için uğraşırken bile kamu menfaatine katkı sağlarlar (Machiavelli 2017: 229). Oysa bu durum prensliklerde söz konusu değildir.

Machiavelli, monarşide yani prenslikte devlet iktidarının prensin kişiliğinde somutlaştığı güçlü biri geldiğinde devletin güçlendiğini, zayıf bir prensle de devletin zayıfladığını; özellikle zayıf bir presten sonra yine zayıf bir prensin gelmesiyle devletin varlığının tehlikeye düşeceğini ifade eder (Machiavelli 2017: 99). Oysa aynı şey cumhuriyet rejimi için söz konusu değildir. Machiavelli, prenslerin kısa ömürlü olduklarını, prensin “virtu”su (dayanıklılığı ve bilgeliği) azaldığında devletin de hızla çöküşünün olası olduğunu; bu nedenle de tek kişinin “virtu”suna (gayreti ve kuvveti) bağlı krallıkların çok sürmediğini ifade eder (Machiavelli 2017: 71,72). Oysa devlette esas olan sürekliliktir ve devlet kişiye bağlı olmamalıdır. Bu anlamda da “iktidarın kişisizleşmesi ve kurumlar aracılığıyla işlemesi anlamında ‘modern devlet’ ya da ‘gerçek devlet’ adını hak eden tek siyasal yapılanma cumhuriyettir” (Ağaoğulları ve Köker 2013: 219) ve Machiavelli’nin cumhuriyeti monariye tercih etmesinin asıl nedeni, cumhuriyetin “kurumsallaşmış iktidar” anlamında tam bir devlet özelliği taşıması, güçlü bir kurumsal yapılanma ile kalıcılığa ve sürekliliğe sahip olmasıdır (Machiavelli 2017: 218,219).

Hükümdar ve Söylevler adlı eserlere baktığımızda Machiavelli’nin iki yapıtında farklı siyasal görüşleri savunduğu görülür. Bu nedenle de çeşitli yazarlar Machiavelli’ye dair farklı farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Kimi yazarlar onun monarşiden yana, kimileri de demokrasiden yana olduğu görüşündedir (Şenel 2017: 337). Aslında Brown’ın da ifade ettiği gibi, “Machiavelli’nin siyasal söylemi, hem ideolojik hem de pratik düzeyde cumhuriyetçidir. O, açık bir biçimde, cumhuriyetçi rejimleri, prensliklere yeğlemiştir. Çünkü cumhuriyet, birbirinden farklı kişilik yapılarını toparlayarak değişen şartlara daha iyi ayak uydurmakta prensliklere göre daha elverişlidir. Yine, cumhuriyet hükümetleri, devlete daha iyi bir hayat sağlamak bakımından en iyisidir” (Kızılcılık 2017: 150 Dipnot).

Ancak tüm bunlara rağmen prensler, yasaları oluşturmada, toplumu yasalara göre şekillendirmede kısacası bir devleti kurmada daha üstündür; halk ise kurulmuş bir düzeni yani devleti koruma ve devam ettirme konusunda daha başarılıdır (Machiavelli 2017: 203). Machiavelli, Söylevler’in başka bir bölümünde bir devletin yalnızca bir kişi tarafından kurulabileceğini söyler (Machiavelli 2017: 60). Bunun gerekçesini Ağaoğulları ve Köker şu şekilde izah eder: “Mutlak bir iktidara sahip

olarak koşulların gerektirdiği her türlü aracı kullanmaktan kaçınmayan kurucu tek bir kişinin gerekli oluşu, doğrudan doğruya Machiavelli'nin 'insan doğası' anlayışından beslenmektedir. Salt kendilerini düşünen 'insanlar kötülüğe eğilimli olduklarından' ve 'ancak bir zorlama karşısında iyilik yaptıklarından' bir halkın kendi başına yeni bir devlet, bir cumhuriyet kurması olanaksızdır. Üstelik Machiavelli'nin yozlaştığını kabul ettiği halktan hiçbir beklentisi yoktur'' (Ağaoğulları ve Köker 2013: 223).

Vettori'ye gönderdiği mektupta vatanını ruhundan daha çok sevdiğini söyleyen Machiavelli, başta Floransa Tarihi olmak üzere pek çok eserinde İtalya'nın parçalanmışlığından yozlaşmışlığından yakınır. Machiavelli'ye göre İtalyanlar özgürlük aşkını, vatan sevgisini tümüyle kaybetmişlerdir; kendilerini fortune'nin ellerine teslim etmiş ya yalnızca kişisel çıkarları uğruna her türlü kötülüğü yapmaktadırlar ya da Roma Kilisesi'nin öğretisi doğrultusunda dünyayı bütünüyle boşlayıp gözlerini öte dünyaya çevirmişlerdir. İşte bu nedenlerden dolayı ve virtuya sahip olamadıklarından onlar dünyanın yüzkarasıdır (Machiavelli 2017: 221,222). İşte bu yüzden İtalya'nın ulusal birliğini sağlamak konusunda halktan hiçbir ümidi kalmayan Machiavelli'nin, İtalyan birliğini kurma yolunda tek ümidi, İtalya'nın birliği için gerektiğinde ahlak dışına da çıkarak her yola başvuran Caesar Borgia gibi bir hükümdarın ortaya çıkmasıdır. Meriç'e göre; "İç ve dış savaşlarla harap olan İtalya'yı ancak bir yırtıcı kurtarabilir. Gündelik ahlak çok mukaddestir, ama politikada sökmez. Aslında kutsal kitaplar da bize bunu söylüyor. Musa'nın kanunlarını yerleştirmek için bütün cinayetleri irtikap ettiği bir hakikat. İtalyan birliğini yaratacak bir Cezare Borgia'ya ihtiyaç var. Tabiatla tek kanun var en kuvvetlinin hakkı. Bütün diğer kanunlar zayıfların ezilmemek için yarattıkları suni kanunlardır'' (Meriç 2006: 148).

Machiavelli, İtalya'nın barbarların elinden kurtulması ve ulusal birliğini sağlaması konusunda ısrarcıdır. 1513'te Floransa Prensi II. Giuliano Medici'ye; onun ölümünden sonra da 1516'da II. Lorenzo Medici'ye şöyle seslenir Machiavelli: "Uzun zamandan beri bekleyen İtalya'nın kurtarıcısını görme zamanı artık gelmiştir. Kurtarıcısını, yabancı boyunduruğuna boyun eğmiş ülkenin tüm yönlerinde ne denli bir aşk, nasıl bir intikam ateşi, sarsılmaz bir inanç, sevecenlik ve gözyaşı ile kucaklayacağını anlatamam. Hangi kapı onun yüzüne kapanabilir? Hangi halk onun

sözünden çıkabilir? Hangi kıskançlık ona karşı koyabilir? Hangi İtalyan ona saygısızlık edebilir? Herkes bu barbar zorbalıktan bıkmış usanmıştır. Şanlı ocağınız, insanların haklı davalar uğruna beslediği umut ve taşıdığı ruhla bu görevi üstlenmeli...” (Machiavelli 2017: 100).

Tüm bu açıklamalar bize göstermektedir ki, Machiavelli’ye göre İtalya’nın Barbarların elinden kurtulması, ayrıca İtalya’daki prenslikler arasında sürmekte olan çatışma ortamının giderilmesi ve ulusal bir çatı altında İtalyan devletinin kurulabilmesi ancak güçlü, yetenekli, cesur bir kişinin ortaya çıkmasıyla mümkündür (Ağaoğulları ve Köker 2013: 222). İşte bunun için devletin kuruluş aşamasında monarşi zorunludur.

Machiavelli, kuruluş aşamasında monarşiyi yani prensliği zorunlu görmesine karşın, sürdürülme aşaması söz konusu olduğunda, bu kez cumhuriyetin zorunlu olduğunu vurgular (Ağaoğulları ve Köker 2013: 226). O halde bir devletin kuruluşu için bir prens, devletin korunması ve devamı içinse halka daha doğrusu cumhuriyete ihtiyaç vardır. Şenel bu durumu şöyle izah etmektedir: “Machiavelli siyasal birlikten uzak İtalya’nın ulusal birliğini ancak mutlak monarşiyle kurabileceğini sezmiştir. Prens bu amaçla İtalyan burjuvazisinin yakın gereksinimlerini, yakın dileklerini dile getirmek üzere yazılmıştır” (Şenel 2017: 337,338). Ancak prens devleti kurduktan sonra görevini tamamlamıştır. Öyleyse kenara çekilecektir. Sonrasında devletin yönetimini burjuva üstlenmek isteyecektir. İşte bu yüzden Machiavelli’nin uzun vadede, burjuvaziyi dolaysız iktidara getirecek cumhuriyet yönetiminden yana tavır almasında şaşılacak ve tutarsız bir durum yoktur (Şenel 2017: 338).

2.7. Machiavelli’ye Göre Devletin İlkeleri

2.7.1. Laiklik

Machiavelli, laikleşmeyi öne çıkaran bir düşündürdür. O, argümanlarıyla, laiklik söyleminin yaygınlaşmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Ona göre, “prensle bireyler arasındaki ilişki her anlamda dindışı bir ilişkidir, çünkü prensin dinsel bir sıfatı ve görevi yoktur. (Kızılcılık 2017: 209).

Machiavelli siyasal düşünüşte bir dönüm noktasıdır. Ondan önceki tüm düşünürler kendilerini dinsel düşünüşün etkisinden kurtaramamışlardı. Daha da önemlisi, dinsel düşünüşün etkisiyle, siyasal görüşlerini hep “ideal olarak nasıl olması gerekir, nasıl yapılırsa daha doğru olur” sorusu açısından ele almış, siyasal olayları bu açıdan değerlendirmişlerdi. Machiavelli ise, siyasal erkin Tanrı’dan değil güçten doğduğunu gözlemleyip, siyaset kuramını bunun üzerine inşa etti. Böylece siyasal düşünüşü dinsel düşünüşten arındırarak “laikleşme” yoluna gitti. Dinsel olan ve olmayan her türlü önyargıyı bir yana bırakarak, siyasal düşünce tarihinde bilimselleştirme hareketini başlattı. (Şenel 2017: 334).

Machiavelli, dinin temel ilkelerini ve onun kaynak oluşturduğu dinsel yorumlara dayanan bilgilerin birçoğunu kabul etmiyordu. Kiliseden, papazlardan nefret ediyordu. Çünkü onun gözünde din adamları “Adamotu” oyununda rol verdiği Rahip Timoteo gibi para ve çıkar karşılığında her türlü ahlaksızlığı yapmaya hazırdı (Anıl 2010: 151).

Siyasal düşüncesini ve devlet kuramını dinsel bir gerekçeden arındıran Machiavelli’nin aslında dinle ilgili bir problemi yoktur onun asıl karşı çıktığı Papalık’ın yanlış uygulamalarıdır (Şenel 2017: 333).

Machiavelli’ye göre Hristiyanlık bozulmuştur ve kilise de İtalya’ya zarar vermektedir. Kilise İtalya’da her türlü din duygusunu yıkmış, kilise ile papazlar yapmış oldukları yanlış uygulamalar yüzünden İtalyanları dinden soğutmuşlardır. Kilisenin yapmış olduğu bir başka kötülük de İtalya’yı bölmüş olması ve bu bölünmüşlük içinde tutmasıdır. Ayrıca barbarların İtalya’yı işgalinin müsebbibi de yine kilisedir (Machiavelli 2017: 74-76).

Machiavelli’ye göre mevcut haliyle Hristiyanlık insanları eylemci olmaktan daha çok alçakgönüllülüğe, tevazuya yöneltmiş böylece insanları sefilliğe teşvik etmiştir. İnsanların çoğu Hristiyanlık’ın yanlış yorumlanması sonucu dünyadan elini eteğini çekmiş, insanlar Cennet’e gitmek için her şeyi sineye çekmiş, açılan tüm yaralara katlanmayı bir erdem saymıştır. Böylece virtu ortadan kalkmış insanlar tembellik içerisinde adeta kadınsılaşmıştır (Machiavelli 2017: 227).

Görüldüğü gibi Machiavelli'nin dinle değil, yozlaşmış dinle ve Papalık'ın uygulamalarıyla sorunu vardır. “Ona göre Hristiyanlık, kurucusunun ilkelerine sadık kalınmaması nedeniyle bir yozlaşmışlık içine girmiştir. Oysa her dinin sistemini üzerine inşa ettiği bir ‘temel noktası’, temel ilkeleri vardır ve bunların korunmaması durumunda da dinin yıkımı kaçınılmazdır” (Ağaoğulları ve Köker 2013: 207). Machiavelli, eğer Francis ve Dominic tarafından Hristiyanlık özüne döndürülmemiş olsa, dinin tamamen ortadan kalkmış olacağını; onların Hz. İsa'nın örnek yaşamını ortaya çıkararak yaptıkları reformlar sayesinde dini yıkılmaktan kurtardıklarını söyler (Machiavelli 2017: 357).

Machiavelli'nin bu tezlerini savunduğu dönem içerisinde 1515 yılında Almanya'da “doksan beş tez”le Luther de Hristiyanlıktaki mevcut uygulamaların dinin temellerine aykırı olduğunu ve sahih dine geri dönerek yanlışlıkların giderilmesi gerektiğini haykırmaktaydı. Machiavelli ve Luther her ne kadar farklı gerekçelerden hareket etseler de Katolik Kilisesi'nin siyasi iktidarının kırılmasına ve devlet otoritesinin kaynağının dini olmaktan çıkarılmasına vesile olmuşlardır (Ökten 2018: 139-141).

Aslında Machiavelli, dini dünyevi bir kurum olarak ele alır ve dine insani bir köken yükler. Dinleri yaratanlar peygamberler ya da krallardır. Machiavelli bu duruma örnek olarak Roma'nın kurucusu Romulus'tan sonra hükümdar olan Numa Pompilius'un, yönetimi altındaki vahşi halka boyun eğdirmek ve devletin varlığını devam ettirmek için yüzünü dine çevirmesini ve yeni bir din oluşturmasını, bu din sayesinde de Roma'nın sürekliliğini sağlamasını örnek olarak verir (Machiavelli 2017: 69). Ancak din tek başına başarı için yeterli değildir. Dinin başarısı, onu yaratan kişiyle, onun virtu'su ve gücüyle doğrudan bağlantılıdır. İşte bu nedenle, Savonarola gibi “silahsız peygamberler” kaçınılmaz olarak başarısızlığa mahkumdurlar (Ağaoğulları ve Köker 2013: 204). Çünkü tüm silahlı peygamberler galibiyetle sonuca varmışken, silahsızlar yenik düşmüşlerdir (Machiavelli 2017: 23).

Machiavelli, devlet kuramını dinsel olmaktan çıkarmışsa da devletin dinden faydalanmasını reddetmez hatta aksine devletin, varlığı ve devamı için dinden faydalanması gerektiğini her fırsatta dile getirir. Machiavelli, Söylevler'de, bir dinin sahte olduğu bile bilinse, toplum eğer ona inanıyorsa, hükümdarın bu dine sahip

çıkması gerektiğini, bunun devletin iyiliğine olacağını bu sayede birliğin ve devletin sürekliliğinin sağlanacağını söyler (Machiavelli 2017: 73,74).

Machiavelli'ye göre dinin, orduları kontrol etmede, halkı telkin etmede çok büyük etkisi vardır. Dinin olduğu yerde orduları sağlamak kolaydır (Machiavelli 2017: 70). Bu çerçevede din, askerleri daha disiplinli kılıp yüreklendirmek, orduları Tanrı korkusunun yol açtığı bir zorunluluk içine sokarak daha savaştan hale getirmek bakımından önemli bir fonksiyona sahiptir (Ağaoğulları ve Köker 2013: 206). Bir prens dindar olmasa bile dindarmış gibi gözükmelidir. Ayrıca, dinin saflığı, ilkeleri, ritüelleri olduğu gibi korunmalıdır ve dini güçlendiren her şey, mucizeler ya da hurafeler gibi yanlış oldukları bilinse bile, kutsal olarak kabul edilmelidir (Ağaoğulları ve Köker 2013: 206).

2.7.2. Ulus Devletin Habercisi

Ulus devlet, belirli bir toprak parçası üzerinde, merkezileşmiş, farklılaşmış özerk siyasi yapılar yoluyla idare ve denetim sağlayan devlet olarak kabul edilir. Belli sınırlar içerisinde yaşayan halkın ulusal kimlik ile devlete bağlanması sonucu ortaya çıkan ulusal devlet Fransız Devrimi'nden sonra gelişmiştir (Özkazanç 2017: 151,152).

Bu anlamda Machiavelli'nin dile getirdiği devlet modeli bugünün insanının algıladığı “ulus” ve demokrasi modelinden uzaktır. Çünkü monarşiyle gerçekleşmesini istediği devlet modeli genel istence dayalı, bir ulusun içtenlikle yaşama geçirdiği bir model değil, olağanüstü bir kişinin, olağanüstü durumlarda başvurduğu bir yönetim biçimidir. Bir hükümdarın yönetimi ele alarak ülkenin kaderini belirlemesi ve halkı bu fikir etrafında bir araya getirebilmesi şeklindedir. Machiavelli'nin ifade ettiği Cumhuriyet yönetimi de yine halka dayalı bir yönetim biçimi değil, kentsoylu ya da soylu sınıfın yasalarla genel çerçevesini belirlediği ve yine yetkinin “erdemli”, “akıllı” insanların elinde olduğu bir yönetim biçimidir. Bu yönetim biçimlerinde yöneticinin uyguladığı kötülük ya da şiddet insan doğasının değişmez bir niteliği olduğu için başvurulan bir araç değil, insanoğlunun karşı karşıya kaldığı tehlikelerin sonucu kullanmak zorunda kalacağı bir silahtır. (Adabağ 2018: xvii,xviii).

Buna rağmen Fransız Devrimi'nden sonra Machiavelli üzerine inceleme yapan düşünürler onu ulus devletin savunucusu olarak görürler. Örneğin tarihçi Edgar Quinet, Machiavelli'nin ulusalcılığı savunmuş ve ulusal devletin gerekliliğini ortaya koymuş ilk önemli düşünür olduğunu söylerken, Hegel de bu düşünceyi benimsemiş ve Machiavelli için İtalya'da ulusal bir devletin gerekliliğinin ön koşul olduğunu ifade etmiştir (Ağaoğulları ve Köker 2013: 173).

Yukarıda da ifade edildiği gibi Machiavelli döneminde parçalanmış, siyasi birliği olmayan, iç savaşın eksik olmadığı bir İtalya mevcuttu. Machiavelli, İtalyanların bu kötü durumdan ancak merkezi yani ulusal bir devlet kurarak kurtulabileceklerini ifade eder. Özellikle *Il Principe*'nin son bölümünde, İtalyanların bir ulusal devlet çatısı altında birleşmeleri düşüncesini, hatta bu düşüncenin de ötesinde bir "İtalyan ulusçuluğu" anlayışını açıkça dile getirir (Ağaoğulları ve Köker 2013: 222).

Machiavelli'nin, *Il Principe* adlı eseriyle ulusal devletin mimarı olduğunu ifade eden Kızılçelik ise Machiavelli'nin sınıfsal, yönetsel, dinsel ve askeri çerçevede cereyan eden ve onlardan kaynaklanan her türlü bölünmüşlüğü aşmanın yolu olarak, ulusal birlik, bütünleşme ve ulusal devlet söylemini yaygınlaştırmayı esas aldığını, Machiavelli'nin söz konusu söylemler hususunda aşırı özen gösterdiğini, Machiavelli'nin amacının ve istediği şeyin ulusal birlik ve ulusal birliği gerçekleştirme gücü olan bir ulus devletinin kurulması olduğunu, ifade eder (Kızılçelik 2017: 170).

Gerçekten de Machiavelli, *Hükümdar* adlı eserinin "İtalya'yı barbarların elinden kurtarmaya çağrı" başlığını taşıyan 26. yani son bölümünde İtalyanların akılda beceride ve güçte önde olduklarını, ulusal birlik için gerekli olan tek şeyin iyi, erdemli, inançlı, vatan sevgisi ile dolu bir hükümdar ile İtalyanların bünyesinden çıkan, sadık, vatansever askerler olduğunu ifade ederek ulusçuluğu açıkça dile getirmektedir (Machiavelli 2017: 97-100). Yine Machiavelli, *Savaş Sanatı* adlı eserinde bölünmüş, parçalanmış İtalya'nın içinde bulunduğu durumdan dolayı kimsenin ümitsizliğe kapılmaması gerektiğini İtalya'nın, ulusal birlik için gerekli olan ruha sahip olduğunu belirterek ulusalcılığa vurgu yapar (Machiavelli, 2018: 236). Machiavelli, ulusal ruha vurgu yaparken milli bir ordunun gerekliliğini her

defasında tekrarlar. Machiavelli, ülkenin asker ihtiyacı için yabancılardan paralı asker oluşturulmasının hatalı olduğunu(Machiavelli 2018: 41) hiçbir askeri kuvvetin, yerli kuvvetlerden daha yararlı olamayacağını (Machiavelli 2018: 39); yerli askerlerin vatanına sevgiyle bağlı olduğunu (Machiavelli 2018: 148) oysa paralı askerlerde böyle bir şuurun olmadığını, iktidar olmaya çalışan başkası kendilerine daha fazla ücret verdiğinde onun için de rahatlıkla çalışabileceklerini belirtir (Machiavelli 2018: 41).

Machiavelli, ulusal bilinçten yoksun, vatan sevgisi için değil para için çalışan askerlerin ülkenin yıkılışına nasıl yol açtığını şöyle ifade eder: “Roma İmparatorluğu’nun çöküşünü araştırmaya kalktığımızda birincil nedenin Gotlardan aldıkları paralı askerler olduğunu görürüz. İmparatorluğun güç yitirmesi buradan başlamıştır. Romalı saygınlığını yitirdikçe Gotlar saygınlık kazanıyordu. Kendi öz silahlarınız yoksa hiçbir hükümdarlık güvende değildir. Dahası, düşmanlarına karşı onu yüreğiyle savunacak kimsesi kalmadığı için yazgının oynacağı olacaktır” (Machiavelli 2017: 55).

2.7.3. İyi Yasa İyi Ordu

Machiavelli Söylevler’de bir devleti güçlü yapanın devletin özel menfaati değil, kamusal menfaati sağlamasıyla mümkün olacağını belirtir (Machiavelli 2017: 224). Genel menfaatin nasıl sağlanacağı ise ancak yasalarla ve herkesin yasalara itaati ile ortaya konabilir. Bu konuda Ağaoğulları ve Köker şöyle demektedir: “Ortak yararın geçerli kılınması adaleti gerçekleştiren iyi yasaların herkesin itaatini sağlamasıyla mümkündür. Bu durum, cumhuriyetler için olduğu kadar monarşiler için de geçerlidir” (Ağaoğulları ve Köker 2013: 231). Ancak yasa koyarken dikkat edilmesi gereken husus insanların doğaları gereği kötü olduklarının bilinerek hareket edilmesidir. Machiavelli bu durumu da Söylevler’de izah eder. Ona göre, bir devleti planlayan ve onun için yasalar düzenleyen kişinin, insanların doğaları gereği kötü olduklarını ve özgürce hareket etme imkanı bulduklarında doğalarında bulunan bu kötülüğe göre davranacaklarını bilmesi gerekir. Bu kötülüğün ortaya çıkması zaman alsa da, insan doğası iyi yasalarla kontrol edilmezse, bu durum, mutlaka bir gün ortaya çıkacaktır (Machiavelli 2017: 36).

Monarşilerle yönetilen devletlerde, hükümdarların da yasaları çiğneme hakkı yoktur. Machiavelli bu durumla ilgili olarak Söylevler’de, hükümdarların yasaları ihlal etmeye ve insanların çok uzun zaman boyunca altında yaşadıkları gelenek-görenekleri ihlal etmeye başladıkları anda kendi konumlarını da yitirmeye başlayacaklarını söyler (Machiavelli 2017: 366,367).

Ancak Machiavelli’ye göre her ne kadar hükümdarların da yasalara uyması zorunluluk ise de monarşiler yasaların tam anlamıyla uygulanması için uygun devlet şekilleri değildir. Yasalara uygunluğun sağlanabilmesi için cumhuriyetlere ihtiyaç vardır. Machiavelli, ortak iyinin yalnızca cumhuriyetlerde sağlanabileceğini, çünkü bir hükümdarın kişisel menfaatinin, ortak menfaatle çatışacağını ve bu yüzden de hükümdarın, toplumun menfaatini koruyan yasaları değil, kendi kişisel menfaatin peşinde gideceğini; bu durumun da devletin gerilemesine yol açacağını ifade eder (Machiavelli 2017: 224,225). Oysa cumhuriyetlerde özel-kişisel menfaatler kontrol edilir, umurun menfaati esas alınır (Ağaoğulları ve Köker 2013: 231,232). Çünkü Machiavelli’ye göre her cumhuriyette iki karşıt grup vardır. Birini halk, diğerini zenginler teşkil eder. Ona göre yasama tamamen bu gruplardan birinin kontrolüne girerse devlet yine bozulacaktır. Eğer zengin zümreden biri hükümdar olursa, doğrudan bir tiranlık tehlikesi baş gösterecektir. Eğer zenginler aristokratik bir yönetim biçimi oluştururlarsa kendi çıkarlarına göre yönetme eğiliminde olacaklardır. Eğer bir demokrasi varsa aynı durum bu kez halk tabakası için geçerli olacaktır. Her koşulda ortak çıkarlar grup aidiyetine inecek ve cumhuriyet yok olacaktır. Machiavelli’nin bu soruna getirdiği çözüm yasaların karşıt toplumsal kuvvetler arasında sıkı bir denge oluşturacak bir şekilde düzenlenmesidir. Buna göre tüm gruplar yönetime dahil olmaya devam edecek ve her grup diğerini gözetim altında tutacaktır. Böylece hem zenginlerin kibri hem de halkın yetkileri denetim altında tutulacaktır (Skinner 2017:107,108). Dolayısıyla hükümdarın da halkın da yasayla sınırlandırılması gereklidir. Hükümdarın da halkın da yasayla sınırlandırılmaması halinde her halükarda bu durumdan devlet zarar görecektir (Machiavelli 2017: 200-202).

Machiavelli, tüm zamanlar için geçerli olabilecek yasaların bulunmadığını bu nedenle de toplumda yozlaşma görüldüğünde yasaların yeniden gözden geçirilmesi

gerektiğini (Machiavelli, 2017:93,94); kötü işleyen, yozlaşmış bir devletin, yasanın uygun şekilde yenilenmeyle yeniden işlerlik kazanacağını; kötü olarak hazırlanmış yasaların uygulanmasında ise ısrar edilmemesi gerektiğini, bunda ısrar edilmesinin devlete zarar vereceğini (Machiavelli 2017:162-164) belirtir.

Yasayla sınırlandırılmış bir devlet kuramı ortaya atan Machiavelli, Hükümdar adlı eserinin 12. bölümünde iyi yasaların ancak iyi ordular sayesinde var olacağını; iyi ordular olmadan iyi yasaların olamayacağını, iyi orduların bulunduğu yerde iyi yasaların bulunacağını söyler (Machiavelli 2017: 46). Bu savını Söylevler'de de yineleyen Machiavelli, iyi askerlerin olduğu her yerde iyi yönetimin de olacağını (Machiavelli 2017: 38), bütün devletlerin temelini iyi askeri düzenlemeler olduğunu ve bunun olmadığı yerde iyi yasaların ve iyi bir yönetimin olamayacağını (Machiavelli 2017:472) tekrar hatırlatır.

Yukarıda Machiavelli'nin devlet kuramının ulus-devlet kuramının nüvelerini taşıdığını belirtirken ifade ettiğimiz gibi Machiavelli'nin, ordunun yerli olmasını istediğini paralı ve yabancı askere karşı olduğunu ifade etmiştik.

Machiavelli'ye göre; “devletini savunmak için bir hükümdarın kullandığı silahlı güçler ya kendi öz ordusudur, ya paralı askerlerden olmuştur, ya yardımcı askerlerdir ya da karmadır. Paralı ve yardımcı askerlerden oluşmuş ordu yararsız ve tehlikelidir. Birileri devletini paralı askerlerle ayakta tutmaya kalkacak olursa, devletin güvenliğini sağlayamayacağı gibi, onu geleceğe de taşıyamaz. Çünkü bu ordular dağınık ordulardır. Hırslıdırlar, disiplinsiz ve haindirler, dostlarının önünde kabadayı, düşmanlarına karşı alçaktırlar, Tanrı'dan korkmaz, insanlara güvenmezler; onlarla girişeceğin saldırıyı ne kadar geciktirirsen, o kadar yıkılmadan ayakta kalırsın; barışta seni soyup soğana çevirecek olan onlardır, savaşta düşmanların. Bunun nedeni onları savaş alanlarında tutacak ne yurt aşkı ne de bir başka gerekçelerinin bulunmayışıdır. Senin uğruna ölmeyi istemelerini beklemek için aldıkları birkaç kuruş da yeterli değildir. Barış zamanında seninle olmayı arzulayan bu insanlar, savaş zamanında ya kaçarlar, ya da çekip giderler” (Machiavelli 2017:46,47).

Machiavelli, geçmiş deneyimlerden yola çıkarak başkalarından yardım almayan silahlı devletlerin büyük başarılar kazandığını, buna karşın paralı askerlere güvenenlerin zarardan başka bir şey görmediğini ifade eder (Machiavelli 2017:48). Machiavelli, başka devletlerin yardım maksadıyla gönderdikleri, güçlü ülkelerin elinde bulunan ve yardıma çağrıldıklarında gelip destek veren yardımcı askerlerin de gereksiz olduğunu belirtir (Machiavelli 2017: 52)

Machiavelli, yardımcı askerlerin yardıma çağıran kişi ya da ülke için her zaman zararlı olduğunu, bu birliklerin paralı askerlerden daha tehlikeli olduğunu ekler(Machiavelli 2017:52 53). Machiavelli'nin bu konuda son sözü şudur: “Başkalarının silahı ya insanların üstünden dökülür, ya insana ağırlık verir ya da dar gelir” (Machiavelli 2017:54).

Yasaların devletler için ne denli önemli olduğunu, iyi yasalar için iyi bir orduya ihtiyaç duyulduğunu, iyi bir ordunun da ancak askerlerin yerli ve milli olması halinde mümkün olacağını ifade eden Machiavelli, orduyu düzenleyen yasaların çok sert ve acımasız olması gerektiğini de vurgular.

Machiavelli, bu duruma Roma'yı örnek verir. Roma'da dövüleceği yerde nöbet yerini bırakanların, ordugah dışına gizlice bir şey taşıyanın, generalin emrinin aksine davrananın, korkuyla silahlarını atan ve kaçan askerlerin ölümle cezalandırıldığını söyler ve bunu över. Devlet için bu sert tedbirlerin gerekli olduğunu belirtir (Machiavelli 2018: 185).

Bu örnekte de görüldüğü gibi Machiavelli'ye göre devlet söz konusu olduğunda en acımasız uygulamalar bile övülmektedir. Devletin bekası söz konusu olduğunda en acımasız yasaların uygulanması şurda kalsın yasaya tamamen aykırı hareket edilmesi bile normaldir (Erözden 2018: 71). Devletin varlığı söz konusu olduğunda devleti idare edenler, iyi ve kötü, utanç verici ve bayağı, hile ve aldatmaya ilişkin hiçbir kural, kaide, yasa, ahlaki değer tanımazlar (Özkazanç 2017: 156). Dolayısıyla Machiavelli'nin devlet kuramında devleti ayakta tutmak için her türlü yola başvurulabilir. Bu yollar zulüm olarak nitelenebilecek yollar olabileceği gibi yasaya aykırı, insanların değer yargılarına, örf-adetlerine, ahlaki değerlerine

aykırı da olabilir. Şimdi de Machiavelli'nin devlet kuramının temelini oluşturan bu prensibi inceleyelim:

2.7.4. Asıl Olan Devlettir ve Devletin Devamı İçin Her Yol Mubahtır Düşüncesi ve Ahlaki Davranmanın Zorunlu Olmaması

Machiavelli'nin siyasal düşünce tarihine getirdiği en önemli yenilik, tek kelimeyle gerçekçiliktir, denebilir. O, siyaseti din ve ahlaktan açık bir biçimde ayrı tutmuş, skolastik görüşlerden soymuştur. Machiavelli, ahlaktan tümüyle ayrı bir siyasal düşünce geliştirirken, ahlaki değerlerin kendisini bozmamış, iyiye kötü, kötüye iyi dememiştir. O, siyasal olguları değerlendirirken kendi kişisel duygularını da bir yana bırakmaktadır (Kızılcılık 2016: 30).

Machiavelli'ye göre dürüstlük özel hayatta olur. Devlet yönetiminde tek kural devletin menfaatidir (Meriç 2006: 178). Machiavelli, gerekçesi ne olursa olsun ahlaki davranmamanın Hristiyanlık öğretilerine aykırı olduğunun farkındadır ancak bu konuda herhangi bir yorum yapmamış, sessiz kalmayı tercih etmiştir. Bu sessizlik aslında bir dönüm noktasıdır. Devlet kuramını Hristiyanlığın ahlaki öğretilerinden ayıran Machiavelli'ye bu yüzden Hristiyan dünyasından hiç dinmeyen bir öfke oluşmuş ve Machiavelli adeta lanetlenmiştir (Skinner 2017: 65). Ama neticede, Machiavelli, siyaseti ahlakın uzantısı gören Hristiyan geleneğini yerle bir etmiş, “siyaset ve ahlak iki ayrı dünyadır”, demiştir. (Kızılcılık 2016: 30).

Machiavelli'ye göre, hükümdar, devlet yönetiminde amaçlarını gerçekleştirme ve istediklerini yapma konusunda akılcı davranmalı, ülkesinin çıkarları söz konusu olduğunda her türlü yolu denemeli, ahlaki hiçbir bir kaygı taşımamalıdır (Kızılcılık 2017: 182). Machiavelli, hükümdarın devlet yönetiminde ahlaki kurallara bağlı kalmamasının gerekçesi olarak insanların doğaları gereği kötü olmalarını gösterir. Aslında insanlar iyi yaratılışlı olmuş olsalardı onları yasaya, ahlaki değerlere bağlı kalarak idare etmek mümkün olacaktı ancak insanlar iyi yaratılışlı olmadıklarından devleti idare etmenin ikinci bir yolu ortaya çıkmaktadır.

Machiavelli, devleti idare etmenin iki yolu olduğunu söyler. Biri yasalara uyarak, diğeri zora başvurarak. İlki insanlara özgü, ikincisi hayvanlara özgüdür. Ne var ki çoğunlukla birincisi yetmediği için ikincisine başvurulur. Bu yüzden bir

hükümdar her iki yolu da bilmelidir (Machiavelli 2017:66). Ancak Machiavelli'ye göre bu durumda kuvvet de tek başına yeterli değildir. Machiavelli, Söylevler'de hilesiz kuvvetin yeterli olmadığını, büyük işler yapmak isteyen bir hükümdarın aldatmayı öğrenmesi gerektiğini, aynı durumun güçleninceye kadar cumhuriyetler için de gerekli olduğunu söyler (Machiavelli 2017: 264,265).

Machiavelli, yasayla idarenin mümkün olmadığı, kötü yaradılışlı insanlara idare ederken hükümdarın da hayvan kimliğine bürünmesi gerektiğini Hükümdar'da açıkça ifade eder. Ona göre: “Hayvan kimliği bürünmeyi bilmesi gereken bir hükümdar hayvanlardan tilki ve Arslanı yeğlemelidir. Çünkü Arslan tuzaklardan, tilki de kurtlardan korunamaz. Bu nedenle tuzaklardan korunmak için tilki, kurtlara karşı koyabilmek için Arslan olmak gerekli” (Machiavelli 2017: 67).

Machiavelli, yasaların yetersiz kalmasının, bunun sonucunda da devlet yöneticilerinin gerektiğinde ahlaki öğretilere bağlı kalmadan güce ve hileye başvurmasının gerekliliğini, örneğin bir hükümdarın söz verdiği sözünden dönmesinin izahını şöyle yapar: “Eğer söz vermesini gerektiren gerçekler ortadan kalkmış ve verdiği söz aleyhine dönecekse, akıllı biri verdiği sözü tutmaz ve tutmamalıdır. İnsanlar iyi yaradılışlı olsalardı, bu ilkenin geçerliliği olmazdı ama kötü yaradılışlı oldukları için sana verdikleri sözü tutmayacaklarına göre, senin de sözünde durman gerekmez. Hükümdarlar sözlerinde durmamalarına geçerli gerekçeler bulmakta hiçbir zaman zorlanmamışlardır. Buna zamanımızdan sayısız örnekler verebilirim; hükümdarların sözlerinde durmamaları nedeniyle kaç barışın, kaç anlaşmanın iptal edildiğini; tilkilik etmesini iyi bilen işlerinin daha iyi gittiğini göstermek olanaklıdır” (Machiavelli 2017: 67).

Ancak Machiavelli'ye göre, hükümdar bunları yaparken öyle bir izlenim vermeli ki onu duyan, onu gören herkes hükümdarın ne kadar merhametli, sözüne sadık, dürüst, insancıl, dindar olduğuna inanmalıdır. Dindar görünmesi hiçbir şeyin gerekli olmadığı kadar gereklidir. Genellikle insanlar ellerinden çok gözleriyle yargırlar; çünkü herkes görür, ama çok az kişi ne olduğunu anlar. Çok kimse hükümdar nasıl görünürse onu öyle görür, ama gerçekte ne olduğunu çok az kişi bilir; o çok az kişi de iktidarın gücünü arkasında bulan çoğunluğa karşı koyamaz (Machiavelli 2017:68).

Machiavelli Söylevler’de bir hükümdarın ülkesini ister ahlaki değerlere ve yasaya bağlı, isterse de tamamen bunlara aykırı ve rezilce bir şekilde olsun koruması gerektiğini, hangi yoldan olursa olsun bunun haklı bir savunma olduğunu ifade eder (Machiavelli, 2017: 501,502). Örneğin devletin bekası için, eğer gerekiyorsa, hükümdar kardeşini öldürmelidir. Machiavelli, buna örnek olarak Roma Cumhuriyeti kurucusu Romulus’un, cumhuriyetin bekası için kardeşini öldürmesini örnek gösterir. Bu ahlaken yanlışsa da devletin bekası için övgüye layıktır (Machiavelli 2017:60).

Machiavelli, Hükümdar adlı eserinde, hükümdarın uyruğunu bir arada tutmak ve iktidara bağlılığını sağlamak için adının zalime çıkmasından da asla gocunmaması gerektiğini belirtir. Çünkü bir iki acımasız olay, insanların karışıklık çıkarmalarına engel olacak, böylece kargaşa ortamının doğuracağı katliam ve yağmalamalar önlenecektir (Machiavelli 2017:63). Bunun için de hükümdarın sevilen biri olmasındansa korkulan biri olması tercih edilmelidir. Çünkü “İnsanlar korkulan bir hükümdardan çok, sevilen bir hükümdara daha kolay zarar verirler; sevgi bir zorunluluk bağıdır ve insanlar doğaları gereği çıkarları söz konusu olduğunda o bağı rahatlıkla koparır atarlar; oysa korku bağı insanın hiç aklından çıkaramadığı ceza ve cezalandırılmak kaygısıyla örülmüştür” (Machiavelli 2017:64). Ancak yine de hükümdar korku salmayı öyle ölçüler içinde yapmalı ki sevgi kazanamıyorsa da nefret de kazanmamalı; çünkü korkulacak biri olmakla nefret edilmeyecek biri olmak bir arada olabilir. (Machiavelli 2017:64) Bunun için de Machiavelli, hükümdarların nefret uyandıran işlerde üçüncü kişi ya da kuruluşları görevlendirmelerinde, ama sevimli işleri kendilerinin yapmalarında yarar olduğunu, hükümdarın halkın nefretini çekmemesi gerektiğini söyler. (Machiavelli 2017:72).

Sonuç olarak, devleti idare edenler, hiçbir ahlaki kritere, değer yargısına, ya da yasaya aldırış etmeksizin içinde bulunduğu duruma göre en uygun aracı kullanmalı, en uygun eylemi gerçekleştirmelidir. Dolayısıyla devlet yönetiminde araçların seçimi görecelik göstermektedir. Örneğin “verilen söze sadık kalınmalı mı kalınmamalı mı?” sorusunun kesin bir yanıtı yoktur. Koşullar gereği kişinin sözüne sadık kalması devlet için yararlıysa kişi sözünde durmalıdır, durum bunun tersi ise sözünden caymaktan asla tereddüt etmemelidir (Ağaoğulları ve Köker 2013: 197).

Ayrıca Machiavelli'nin zorbalığa, şiddete, zalimliğe, aldatmaya, hilekarlığa, kaypaklığa, ahlaksızlığa gönderme yaptığı iddia edilen “hedefe varmak için her şey mubahtır” biçiminde sloganlaştırılan görüşünü sadece devletin bekası ve toplumun birliği çerçevesinde ve tarihsel bağlamı ışığında değerlendirmek gerekir (Kızılcelik 2017: 211).

2.8. Makyavelizm Ya Da Devlet Aklı

Genel anlamıyla Makyavelizm siyasette amaca ulaşmak için ahlaka aykırı da olsa her türlü aracı hoş gören anlayış olarak tanımlanır (Erözden 2018: 64). Burada Machiavelli'nin ortaya koyduğu mantık, devletin toplumun değer yargılarından ve dinden yani devleti aşan herhangi bir kaynaktan gelen iyilik ve doğruluk kurallarından ayrı, kendine has bir akıllı olduğu görüşüdür. Hükümdarın temel görevi bu akıl doğrultusunda hareket ederek devletin devamını sağlamaktır. “Devlet aklı” diğer adıyla “hikmet-i hükümet” açısından bakıldığında neyin adil neyin zulüm olduğu belirsizleşir. Adil gibi görünen şey, zulüm, zulüm gibi görünen şey adil olabilir (Özkazanç 2017: 147). İşte Makyavelist düşüncenin sonucu olan devlet aklı ya da hikmet-i hükümet, devletin güvenliğini sağlamak, varlığını devam ettirmek amacıyla, olağan koşullar altında geçerli olan hukuk ve ahlak ilkelerini çiğnemenin haklı görülmesidir (Erözden 2018: 63). Çünkü devlet, hukukun da ahlakın da koruyucusudur. Devletin ortadan kalkması zaten hukukun da ahlakın da ortadan kalkmasına neden olacaktır. Dolayısıyla olağanüstü durumlarda devletin kendini sağlama alması için, gerekiyorsa, ahlaki kuralları ve hukuku çiğnemesi gayet normaldir (Erözden 2018: 66). Bu bakış, devletin gücünü sınırlandırmaya çalışan doğal hukuk ve demokrasi fikirlerine aykırı olsa da, aslında günümüzde de varlığını devam ettirmektedir. Özellikle olağanüstü hal ve sıkıyönetim gibi istisnai durumlarda insan hak ve özgürlüklerinin kısıtlanabilmesi, devletin kendi vatandaşları ya da başka devletler için hukuk dışı baskı ve zor kullanması bu düşüncenin sonucudur (Özkazanç 2017: 156).

Machiavelli'ye göre devlet, kendi kendisinin gayesidir. Devlet, devlet içindir veya devlet, hakimiyet içindir. Devlet, insanların saadeti, uhrevi saadet veya başka bir üstün ideal için değildir. Bu düşünce ile Machiavelli, Platon'dan kendi dönemine kadar gelen birçok görüşü eleştirir. Tam tersine olarak dinin, Tanrı'nın, terbiyenin

devlet için bir reel vasıta olduğunu kabul eder. Machiavelli'ye göre devlet, bu vasıtaları kullanarak hakimiyet kurar; “Gaye, vasıtayı meşru kılar.” Bu söz Machiavelli'nin yanlış veya mübalağalı anlaşılmasına sebep olmuştur. Ona göre devlet; ahlak, din, iyilik, üstün bir ideal için vasıta değil; bilakis ahlak, din, üstün bir ideal, devlet ve hakimiyet için bir vasıtaadır (Ülken 2016: 12).

Machiavelli, zamanın İtalya'sının başarıya ulaşmak için her yola her araca başvurulmuş siyasi gerçeğini görmüştür. Sadece görmekle kalmamış, bu gerçeği olduğu gibi benimsemiştir. Yine de Machiavelli'nin, çağının amaçları için her araca başvuran çirkin politikacılarından bir farkı vardır. Çağının başarılı olmak dışında kendilerini hiçbir bağla bağlı görmeyen politikacıları, kişisel çıkarları için veya en fazla belli ailelerin ya da belli kentlerin çıkarları için uğraşmaktadırlar. Amaçları da kullandıkları araçları kadar ahlaka uygun değildir (Şenel 2017:334). Oysa Machiavelli, onlardan farklı olarak, kendini yüksek bir amaca adamıştır. Bu yüksek amaca bağlandıktan sonra, bu amaca ulaşmak için her türlü aracı yasal, meşru ve mübah görmektedir. Siyaset sözlüğünde “Makyavelizm” olarak bilinen işte bu kavram, Machiavelli'nin Prens'inde ortaya koyduğu bir ahlak anlayışıdır. Makyavelcilik “amaca ulaşmak için her türlü araca başvurmanın uygun olacağı” anlayışının adıdır. Gerçekten Machiavelli Prens'inde İtalyan birliğinin sağlanmasını tek amaç olarak almıştır. Başka hiçbir bağla bağlı olmaksızın, bu amaca ulaşmak neyi gerektiriyorsa onun yapılmasından yanadır (Erözden 2018: 334,335).

Cemil Meriç, Umrandan Uygarlığa adlı eserinde Makyavelizm'e dair şunları söylüyor: “Hükümdar yazarına göre dürüstlük özel hayatta olur, politikanın tek kuralı iktidarın menfaatidir. Politika ahlak dışıdır, çünkü, namussuzlar arasında yüzde yüz namuslu kalmak isteyen er geç mahvolur; tarihi eylem içinde iyi kalplilik felakete götürür insanı; zulüm, yufka yüreklilikten daha az zalimdir. İç savaşları önlemek için üç beş kelle koparmak zulüm değil, vazife. İktidar bir hale ile çevrili... Politikanın kaderi görünüşte cereyan etmek, görünüşe önem vermek. İnsanlar ellerinden çok, gözleriyle hüküm verirler. Kimse ne olduğumuzu bilmez, nasıl göründüğümüzü bilir. İçyüzümüzü bilenler de, kalabalığın kanaatını yalanlamaya cesaret edemezler. Halk yalnız neticeleri görür; dava, otoritesini kaybetmemek, vasıtalar ne olursa olsun, hoş görülür ve alkışlanır” (Meriç 2006:178).

Görüldüğü gibi Machiavelli'nin amacı şahsi menfaat değildir. O, kutsal gördüğü devletin bekasını düşünmekte, devletin sürekliliği için kafa yormaktadır ancak buna rağmen, Machiavelli ismi sosyal bilim literatüründe çoğu kez olumsuz bir şekilde yansımış; Machiavelli, fikirlerinden dolayı “uçkağıtçı, ahlaksız, düzenbaz” biri olarak tanımlanmıştır (Kızılçelik 2017: 196).

“Machiavelli, özellikle siyaset dünyasında olumsuzluğun, sahtekarlığın, ikiyüzlülüğün, kurnazlığın, yalancılığın ve ilkesizliğin simgesi olarak görülmüştür. Machiavelli'ye dair olumsuz değerlendirmeler, yaşadığı dönemden günümüze kadar devam etmiştir. Machiavelli, hedef tahtasından hiçbir zaman inmemiş ve eleştiri oklarının hep yöneldiği bir isim olmuştur. Son tahlilde, Machiavelli, “kötü adam” olarak ünlenmiş, ‘Machiavelci’ sıfatı, bir itham olarak, düzenbaz ve insanları kendi çıkarları için kullanan kişiler için kullanılmıştır” (Kızılçelik 2016: 27) Cont Grave, 1611'de yazdığı Fransızca ve İngilizce Diller Sözlüğü'nde Makyavelizmi “hilekarlığa açık ince siyaset” olarak tarif etmiştir (Kızılçelik 2017: 196).

Peki “insanların Machiavelli'ye duyduğu nefret nereden geliyor” diye sorar Cemil Meriç, Sosyoloji Notları ve Konferanslar adlı eserinde (Meriç 2006: 148). Meriç, yanıtı Umrandan Uygarlığa adlı eserinde Fransız romancısı Jean Giono'nun “Kime ne yapmış bu zavallı Machiavelli? Barutu mu icat etmiş, polisi mi?” dediğini hatırlatarak cevap vermeye çalışır. Bunun cevabı Meriç'te olumsuzdur. Machiavelli'den nefretin sebebi politikacıların sırlarını ifşa etmesidir (Meriç 2006: 176). Şöyle devam ediyor Meriç: “Tüm dalavereleri bilir Machiavelli. Bize, nasıl dolandırıldığımızı anlatır. Yani insanlığın velinimetini. Ama madalyonun bir de tersi var. Başkalarının ne mal olduğunu anlatırken bizim de bahçemize taş atar. Öyle atar ki bahçe kalmaz ortada. Başta olsak, biz de baştakilerin kullandığı düzenlere sarılacaktık. İhbar edilene değil, edene kızıyımız bundan” (Meriç 2006: 176). Machiavelli, sadece gerçeği söyler oysa, bu anlamda Öklid gibi tarafsızdır. Machiavelli'nin söyledikleri, iki kere ikinin dört ettiği kadar gerçektir. Ancak iki kere ikinin üç ya da beş etmesini istediğimiz için söylenenler hoşumuza gitmez (Meriç 2006:177). Machiavelli, olanı olduğu gibi söyler. “Niccolo dürüst adam. Cinayetler karşısında ‘aman ne ayıp’ diye yaygara basmıyor. İnceliyor meseleyi, aydınlatıyor” (Meriç 2006: 177). Bunları yaparken de kimseden korkmuyor, cesurca

fikirlerini ortaya koyuyor (Meriç 2005: 321). Bu anlamda Machiavelli siyasal düşünceler tarihine çok büyük bir yenilik getirmiştir. Bu yenilik gerçekçiliktir (Kızılcılık 2016: 30). O, “modern politik gerçekliğin üstatlarından biridir” (Kızılcılık 2016: 75).

Aslında Machiavelli'nin devlet kuramında ahlakdışı davranılabilmesi ve kötülüğe başvurulabilmesi istisnai bir durumdur ve ancak devletin bekası söz konusu olduğunda geçerlidir (Ağaoğulları ve Köker 2013: 233) ve yalnızca devlet için geçerlidir; ahlaklı davranmak fertler için zaruridir ve üstün bir fazilettir (Meriç 2005: 321). Bu durumu, Machiavelli'nin hayatına baktığımızda da çok açık bir şekilde görürüz.

Machiavelli, hayatında çok ahlaklı bir insandır. Memur olarak dürüst davranmış, şeflerine daima sadakatle hizmet etmiştir. O, çok namuslu bir insandır. Gerçekleri eğmeden bükmeden dile getirmiştir. İnsanın doğasına dair görüşleri kötümser olsa da kendisi neşeli, iyimser, iyi huylu ve mizahı seven bir insandır (Kızılcılık 2016: 76). Bu anlamda Machiavelli, özel hayatında Makyavelist değildir. Ancak konu devletin menfaati olunca Machiavelli'nin kendisinin de bir Makyavelist olduğu ileri sürülebilir. Örneğin, Onlar Kurulu'nun sekreterliğini yaptığı yıllarda, Floransa'nın Venedik'e olan borcuna ilişkin bir rapor hazırlamış ve başkana sunmuştur. Bu raporda şu satırlar göze çarpmaktadır: “Venediklilerin durumunu ele alalım. Bu konuda fazla kafa yormaya gerek yok. Herkes onların hırslarını iyi biliyor ve bu insanlar sizden 180.000 düka alacaklılar; bekleyip dursunlar; bu dükaları onlara size savaş açmaları için vermektense, sizin onlara savaş açmak için bu dükaları kullanmanız daha yerinde olur.” (Ağaoğulları ve Köker 2013:228 Dipnot).

Sonuç olarak Meriç'in de ifade ettiği gibi, Machiavelli'nin söyledikleri hayatın realitesi, politikanın mutfağıdır. Tarih bir kavgadan ibarettir ve bu kavgada muzaffer olmak için hikmet-i hükümete inanmak gerekir. Bu durum bugün de değişmemiştir (Meriç, 2006: 149). Hatta Russell'ın söylemiyle, “dünya giderek daha fazla Machiavelli'nin dünyasına benzemektedir” (Russell 2017: 43).

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Yapılan çalışmadan, zaman, coğrafya, kültür ve yönetim sistemlerindeki benzerlik ve farklılıkların, siyasal düşüncenin gelişiminde de benzerlikler ve farklılıklara yol açtığı anlaşılmıştır. İbn Haldun ve Machiavelli'nin hayat ve görüşlerinden yola çıkılarak elde edilen bu değerlendirme, çeşitli başlıklar altında ele alınmıştır.

Benzer Sorunlar, Siyasal Düşüncelerde Benzerliğe Yol Açıyor

Düşün adamlarını yeni fikirler geliştirmeye yönelten en önemli nedenler arasında, toplumsal sorunları saptama ve onlara çözüm önerileri getirme arzusu olabilir. Hatta o yüzden denilebilir ki benzer sorunlar yaşayan düşün adamlarının ortaya koydukları görüşlerde de benzerlikler olabilir. Bu önermeyi doğrulayabilecek örnek çiftlerinden biri de İbn Haldun ile Machiavelli olabilir. Çünkü İbn Haldun(1332-1406) ve Nicollo Machiavelli(1469-1527), farklı çağlarda ve farklı medeniyetlerde yaşamış olmalarına karşılık siyaset ve devlet üzerine söylediklerinde önemli benzerlikler bulunmaktadır. Hem zaman ve hem de mekan bakımından bu iki bilim ve düşün adamı arasında büyük farklılıkların olmasına karşılık siyasal düşünceleri arasındaki benzerliğin nedenleri arasında, benzer yaşam deneyimlerine sahip olmaları ve benzer siyasal ortamda bulunmuş olmaları söylenebilir. Machiavelli'nin içinde yaşadığı İtalyan prenslikleri ve cumhuriyetleri, İbn Haldun'un yaşadığı dönemdeki Kuzey Afrika Krallıklarındaki feodaller, bunlar arasındaki düşmanlıklar, birbirini fethetme arzuları, hâkimiyetin kabile şefleri ve diğer zorbalara aralarında birbiri ardına el değiştirmesi gibi birçok yönden aynı organizasyonları ve siyasi manzarayı arz etmekteydi. Machiavelli, bu devletlerle münasebete girmiş, bir tanesinin (Floransa) hizmetinde bulunmuş ve farklı politik misyonlarda görevlendirilmiştir. Aynı şekilde İbn Haldun da pek çok devlette çok farklı görevler yapmış, devleti, devletin işleyişini yakından izleme imkanı bulmuştur. Enan (1941: 190,191).’ın da belirttiği gibi, İbn Haldun zamanının olaylarını eseri ve analizleri için birer çalışma materyali olarak kullanırken, benzer şekilde Machiavelli de devrinin birçok önemli politik olaylarını ve karışıklıklarını yakından inceleme imkânı bulmuş ve bu gözlemlerini devlet ve hükümdar (prens) üzerine olan tespitleri için birer malzeme olarak kullanabilmiştir.

İbn Haldun, islam dünyasının siyasi çalkantılarla boğuştuğu, toplumun zayıflayıp fakir düştüğü, idarecilerin keyfi tutum ve davranışlarıyla halkı ezdikleri bir coğrafya ve ortamda yaşamıştır. Ayrıca bu dönemde Genç ve arkadaşları(Genç, Yalçıntaş, İyigün 2015: 644)'nın belirttikleri kadarıyla, islam dinince uyulması önerilen prensiplerle, günlük hayatta yaşananlar, yöneticilerin idare biçimi de birbiriyle uyuşmuyordu. Bu durum dönemin düşünürlerini, İslam toplumunun neden bu kadar zayıfladığı, nasıl güçlenebileceği, doğru yönetim tarzının nasıl olması gerektiği konusunda fikir üretmeye yöneltmiştir. Bu sorunları anlamaya ve onlara çözümler getirmeye çalışan düşünürlerden biri de İbn Haldun'dur. Bu fikirlerini Mukaddime adlı eserde paylaşmıştır.

Machiavelli'nin yaşadığı dönemde de siyasal karmaşıklık vardı. İtalya, Fransa ve Almanya'nın aksine siyasal birliğini oluşturamamıştı ve İtalyan birliği bozulmuştu. Öyle ki İtalya, sürekli olarak iktidar savaşları ile boğuşmaktaydı. İktidar savaşları kan dökülmesine, huzursuzluğa ve kaosa neden olmaktaydı. İtalya barbarların esaretindeydi ve bir türlü bağımsızlığını sağlayacak bir yol bulamıyordu. Machiavelli'nin hayali İtalya'nın siyasal birliğinin sağlanması idi. O da bu konuda kafa yormuş; devlet ve siyaset kuramına dair düşüncelerini Prens ve Söylevler başta olmak üzere çeşitli eserlerle ortaya koymuştur.

Benzer Deneyimler,Benzer Yaklaşımlara Yol Açabiliyor

Gerek İbn Haldun, gerekse Machiavelli, ideal bir toplum düşüncesi yerine, sadece tarihten ve gerçeklikten beslenen politik gerçekliği devlet kuramlarının temeline oturtmuşlardır. Yani hayalci, ütöpik değil gerçekçi bir bakış açısına sahiptirler. Yani olması gerekenle değil olanı olduğu gibi ele almaya çalışmışlardır. İki düşünürün realist bir bakış açısına sahip olmalarının altında yatan nedenlerin başında, iki düşünürün de devlet kademesinde çok farklı görevlerde bulunmaları, devlet gerçeğini bizzat görme imkanına sahip olmalarıdır. Her iki düşünür de hayatın gerçeklerinin ideal olandan çok farklı olduğunu bizzat müşahade etmişlerdir. Örneğin Machiavelli, her ne olursa olsun verdiği sözü yerine getirmek ideal olmalıdır ancak gerçekler farklıdır demektedir. Ona göre hükümdarın verdiği sözü her koşulda yerine getirmeye çalışması devletin bekasına zarar verebilir. Benzeri düşünce, İbn Haldun'da da görülmektedir. O da, bir hükümdarın her anlamda mükemmel olması

ideal olandır, ancak şartlar, Hz. Hüseyin gibi biri dururken Yezid'in halife olmasını gerekli kılabılır. Bu ideal olan değildir ancak hayatın gerçekleri de yok sayılmaz demektir.

Machiavelli, siyaseti, kendinden evvelki ve kendi çağındaki düşünürlerden farklı bir biçimde tahlil etmiş, yani ahlaki bir bakış açısıyla olması gereken üzerinde yoğunlaşmak yerine, tanık olduğu veya gördüğü şekliyle fiili politik hayatı konu almış ve politik gerçekleri incelemiştir. İdeal devletleri betimleme gibi bir amacı olmadığını her fırsatta ifade etmiştir. Machiavelli, diğer filozoflar gibi hiç kimsenin fiilen görmediği ya da tanımadığı cumhuriyetler ve prenslikler hayal etmemiştir. Machiavelli, başta siyaset olmak üzere her alanda insanın hayalinde canlandırabileceğinden çok, şeylerin fiili gerçeğine bağlanmanın daha gerekli olduğunu savunmuştur. (Kızılcelik 2016: 29)

İbn Haldun da idealist değil, realist bir düşünürdür. Cabiri(2018: 252), İbn Haldun'un neden "olması gerekene" dair araştırma yapmadığını şu şekilde anlatmıştır:

Toplumda bulunması gereken yönetim şeklinin zaten şariat hükümleri (İslam hükümleri) ile belirtildiğini, dolayısıyla İbn Haldun'a göre "olması gereken şey" in halifelik olduğunu, Hz. Muhammed ve dört halife döneminde gerçekleşip tamamlanan şekliyle halifeliğin en üstün ve en değerli yönetim biçimi olduğuna İbn Haldun'un inandığını, ancak İbn Haldun'un onu devam ettirmeyi ve yeniden ikame etmeyi mümkün görmemiştir.

Devlet ve Toplumun Gerekliliğine, Benzer Nedenlerle İnanıyorlar

İbn Haldun, insanların toplum halinde yaşamalarının şart olduğunu, bunun tabiatları gereği olduğunu ifade eder. Çünkü insan yaradılış itibarıyla gıdaya ihtiyaç duyar. İbn Haldun'a göre topluluk halinde yaşama zorunluluğunun bir diğer nedeni de, işbölümüne olan ihtiyaçtır. Geçinmek için sadece buğdaya ihtiyaç duyulduğunu farz etsek bile, kişi tek başına bunu elde edemez. Şöyle ki, buğdayı öğütmek, hamur yapmak ve pişirmek gerekir. Bu işler için bir takım aletlere ihtiyaç duyulacaktır. Bu aletler de demirci, marangoz, çömlekçi gibi sanatları icra eden şahıslar olmadan elde edilemez. Farz edelim ki buğdayı hiçbir işleme tabi tutmadan doğal haliyle onu yiyerek hayatta kalmaya çalışıyor olalım, bu durumda bile buğdayı ekme, hasat etme, daneyi başağından çıkarma gibi muamelelere ve buğday tohumuna ihtiyacımız

olacaktır. Bu muamele ve işlerin her biri için yine birtakım sanatlara ve aletlere ihtiyacımız olacaktır. Bütün bunlara bir kişinin kafi gelmesi mümkün değildir (İbn Haldun 2018: 213). İbn Haldun'a göre toplum halinde yaşamayı gerektiren bir başka zorunluluk ise, güvenlik ihtiyacıdır. Çünkü insanları birbirine karşı koruyacak ve saldırılarını bertaraf edecek, yani kötülük yapmaktan caydırıcı bir güce, otoriteye ihtiyaç vardır. Çünkü saldırmak ve haksızlık yapmak hayvani tabiatlarında mevcuttur. (İbn Haldun 2018: 215).

İbn Haldun'un devlet kuramında devletin kökeni olarak farklı köken teorilerini yerleştirmek mümkün ise de güç teorisi İbn Haldun'un devlet kuramını izah etmeye en uygun teori olarak kabul edilebilir. Güç teorisi Machiavelli'nin devlet kuramında da devletin kökenini izah eder.

Cabiri, İbn Haldun'un defalarca belirttiği “devlet kurma veya davet gibi insanların yönlendirileceği durumlar, beşerin tabiatındaki isyankar eğilim sebebiyle ancak savaşla tam olarak gerçekleşir, savaşta ise mutlaka asabiyet gerekir” şeklindeki tespiti ile “riyaset ancak galibiyet ile olur, çünkü bir kavim üzerinde riyaset kurabilmek için, o kavimdeki asabelerin her birini tek tek yenilgiye uğratan bir asabiyetin var olması gerekir şeklindeki ifadelerin, İbn Haldun'un devlet teorisinin kökeninde “münazaa ve galibiyet teorisinin” bulunduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir (Cabiri 2018: 245).

İbn Haldun, devletin zaruretini ve kökenini izah ederken bunu tamamen doğal, fitri sebeplere bağlar ve bazı filozofların belirttiği gibi devletin varlığının bir peygamber eliyle olması gerekliliğine karşı çıkar (İbn Haldun 2018: 213-216).

Machiavelli'ye göre de insanlar bencildir ve her şeye sahip olmak isterler. Buna güçleri yetiyorsa toplum bunu normal karşılar ama buna güçleri yetmediği halde yine de isterlerse bu durum toplumun diğer üyelerince kınanır. Şöyle diyor Machiavelli: “Geçekte bir mala, bir şeye sahip olmayı istemek insanların en doğal, en olağan hakkıdır; ancak güçleri yettiğinde yapmaları övgüye değerdir ve kınanmazlar, ama yapamayacakken her ne pahasına olursa olsun diyerek istemeleri yanlıştır ve kınanmaya açıktır” (Machiavelli 2017: 13). Bunun sonucunda birileri elde etmek isterken, diğerleri elde ettiklerini yitirmekten korkarlar. Üstelik her insan,

elindekini yeni şeyler elde ederek korumayı düşünür. Bunun anlamı, herkesin daha fazla güç, daha fazla iktidar peşinde koşmasıdır (Ağaoğulları ve Köker 2013:182).

İnsanlar doğaları gereği kötüdürler. Şöyle diyor Machiavelli: “İnsanlar nankör, değişken, içten pazarlıklı, riyakar, korkak ve çıkarıcıdır; iyilik yaptığı sürece yanından ayrılmazlar; gerekmediğinde sana kanlarını, canlarını, mallarını, mülklerini dahası evlatlarını bağışlarlar. Oysa gerektiğinde hepsi sırtını döner” (Machiavelli 2017: 64). Machiavelli’ye göre çoğu insan kamusal iyilikten ziyade kendi çıkarlarına bağlıdır. Zorunlu olmadıkça hiçbir zaman iyi şeyler yapmak istemezler. Bu ise zengin vatandaşların ve güçlü çıkar gruplarının sürekli olarak toplumun dengesini kendi bencil menfaatleri için bozma eğiliminde olmasına ve toplumsal yozlaşmaya neden olur (Anıl 2010: 177). Yani kısacası insanların yaşadığı her yerde bir iktidar mücadelesi vardır ve bu, insan doğasının gereğidir (Ağaoğulları ve Köker 2013: 182). Zayıf ve korkak bir varlık olan insanın kötü yaradılışı olan diğer insanlara karşı korunması için devlet gerekli ve zorunlu bir örgütlenme şeklidir (Anıl 2010: 177).

Machiavelli’ye göre yerleşik yaşamın bulunmadığı dönemde insanlar hayvanlar gibi yaşadılar ve bir devlete ihtiyaç hissetmediler. İnsanların sayıları arttığında ve toplu halde yaşamaya başladıklarında ve yukarıda belirttiğimiz doğaları gereği birbirlerine zarar verdiklerinden dolayı, bu zararları önlemek kendilerini daha iyi savunabilmek için içlerinden en güçlü ve cesur olanını ön plana çıkardılar ve kendilerine yönetici yaptılar, onun söylediklerine riayet ettiler. Toplumda haksızlığın önlenmesi, kişilerin birbirine zarar vermemesi için genel kurallar belirlendi ve bu kanunları oluşturdu. Kanunları ihlal edenlerin cezalandırılmasına karar verildi ve böylece toplumda adalet kavramı ortaya çıktı. Söylevler’de anlatılanlardan da anlaşıldığı üzere Machiavelli, devletin ve yönetimin, insanlar ve toplumlar için zaruri olduğuna işaret etmiştir. Başka bir deyişle, insanların ve toplumların varlıklarını sürdürmeleri, devletin ve yönetim aygıtının varlığına bağlıdır. İnsanlar kendilerini korumak için devlete ihtiyaç duymuşlardır (Kızılcılık 2017: 173).

Machiavelli’ye göre iktidar, özgür bir rekabette onu elde etme becerisine sahip olanlarıdır. (Russell 2017: 39). Machiavelli, devletin doğuşunu doğal bir olay olarak değerlendirmiş ve bunun ortaya çıkışını kuvvetin gerçekleşmesi şeklinde

düşünmüştür. Ona göre, yaradılışları gereği kendilerini korumaktan aciz, zayıf olan ve yoksunluklar içerisinde bulunan insanlar zamanla bir araya gelerek içlerinden en güçlü ve cesur olan kişinin himayesi altına girerek ilk devletin kuruluşunu sağlamışlardır (Anıl 2010: 183). Dolayısıyla Machiavelli'ye göre devletin kökeni “kuvvet ve mücadele teorisi”ne dayanır.

Machiavelli'nin devlet kuramını Hristiyan ya da kutsal kitap temeline dayandırmadığını da belirtmek gerekir. Ortaçağ yazarlarının, Papaya ve İmparatora ait olan ya da kaynağını onlardan alan bir “meşru” iktidar kavrayışı vardı. Machiavelli'de böyle bir anlayış yoktur (Russell 2017: 39). Bu anlamda “Machiavelli siyasal düşünyşte bir dönüm noktasıdır. Ondan önceki tüm düşünürler (hatta burjuvazinin görüşlerini savunanlar), kendilerini dinsel düşünüşün etkisinden kurtaramamışlardı. Machiavelli ise, siyasal erkin Tanrı'dan değil güçten doğduğunu gözlemleyip, bunu kabul edebildi. Böylece siyasal düşünüşü dinsel düşünüşten arındırarak “laikleşme” yoluna gitti” (Şenel 2017: 334).

Güç, Machiavelli için devletin olmazsa olmazıdır. Güç olmadan bir devletin var olması mümkün değildir. Machiavelli, Hükümdar adlı eserinde, tüm silahlı peygamberlerin galibiyetle sonuca ulaştıklarını oysa silahsızların yenildiklerini ifade ederek gücün önemine vurgu yapar (Machiavelli 2017: 23). Machiavelli, hükümdarın devleti korumak için güç kullanırken adının zalime çıkmasına bile aldırmaz etmemesi gerektiğini de belirtir (Machiavelli 2017: 63).

Gücün önemi İbn Haldun'da da devletin kuruluşu için başat öğedir. Güçlü olmayı güçlü bir asabiyete sahip olmakla eş anlamlı gören İbn Haldun'a göre, mülkün yani devletin olabilmesi için asabiyete ihtiyaç vardır, İslam milleti için de asabiyet zorunludur, Hz. Peygamber'in “Allah, bir peygamberi, sadece kavminin metin ve bahadır taifesinden gönderir.” hadisi peygamberlerin bile güçlü bir asabiyete ihtiyaç duyduklarının delilidir (İbn Haldun 2018: 439).

Machiavelli, başarı için gücü başa alsada bazen gücün tek başına yeterli olmayacağını düşünür. Machiavelli, hükümdarın kurt kadar güçlü olmasının yanında, tilki kadar da kurnaz olması gerektiğini, yani kurnazlık yaparak aldatmayı

becerebilmesi gerektiğini ifade eder (Machiavelli 2017: 67). Devletin bekası için yalan söylemek, insanları aldatmak bir kusur olmadığı gibi bir erdemdir.

Devlet Şekilleri

İbn Haldun devlet sınıflandırması yaparken devletleri “tabii mülk”, “siyasi mülk” ve “halifelik” şeklinde kategorilere dahil eder ve dini hükümleri sadece “halifelik” için gerekli görür (İbn Haldun, 2018: 421). Her ne kadar dini siyasete göre şekillenen ve insanların hem dünyası hem de ahireti için en ideal devlet sistemi olarak halifelik gösterilirse (İbn Haldun, 2018: 420,421) de yine de dinin müdahale etmediği iki ayrı devlet çeşidi vardır, ayrıca halifelik de zaten Muaviye ile birlikte mülke dönüşmüştür (İbn Haldun 2018: 451).

İbn Haldun devlet şekillerini “tabii mülk”, “siyasi mülk” ve “hilafet” diye üçe ayırmıştır. Tabii mülk, belli kanunların bulunmadığı, tamamen hükümdarın keyfine göre idare edilen yönetim şeklidir. Hassan’a göre tabii mülk tiranlıktan başka bir şey değildir (Hassan, 2015: 264). Siyasi mülk ise bütün halkın boyun eğeceği kanunların bulunduğu bir yönetim şeklidir (Hassan 2015: 262). Aslında İbn Haldun’un “tek başına şana sahip olmak mülkün tabiatındandır” (İbn Haldun 2018: 388) tespitinden hareketle siyasi mülkün monarşiden çok da farklı olmadığı açığa çıkar. Bu iki yönetim şekli akli siyasete dayanır. Halifelik ise İslam Devleti’dir

Machiavelli de devletleri monarşiler yani prenslikler ve cumhuriyetler şeklinde ikiye ayırarak inceler (Ağaoğulları ve Köker 2013: 186).

Hükümdar adlı eserde monarşiyi, söylevler adlı eserinde ise cumhuriyetler üzerinde durur.

Machiavelli Söylevler adlı eserinde monarşinin yeni bir devlet kurmada daha başarılı olduğunu ancak kurulmuş bir düzeni yani devleti koruma ve devam ettirme konusunda ise cumhuriyetlerin daha başarılı olduğunu söylese de (Machiavelli 2017: 203) cumhuriyet rejimi onun için daha iyi bir sistemdir. Machiavelli, monarşilerde, prensin kişisel menfaati ve iyiliği doğrultusunda hareket edildiğini oysa cumhuriyetlerde kişisel menfaatin ve iyiliğin değil “ortak iyi” düşünülerek hareket edildiğini, bunun sonucunda da cumhuriyetlerde devletin daha başarılı olduğunu

söyler. Çünkü prensin menfaati ile halkın genelinin menfaati ters orantılıdır. Prese fayda veren halkın geneline zarar verir. Dolayısıyla bir devlette prenslik kurulursa o devlet artık ilerlemez, güç ve zenginlik bakımından büyümez (Machiavelli 2017: 224).

Aslında Brown'ın da ifade ettiği gibi, ‘‘Machiavelli'nin siyasal söylemi, hem ideolojik hem de pratik düzeyde cumhuriyetçidir. O, açık bir biçimde, cumhuriyetçi rejimleri, prensliklere yeğlemiştir. Çünkü cumhuriyet, birbirinden farklı kişilik yapılarını toparlayarak değişen şartlara daha iyi ayak uydurmakta prensliklere göre daha elverişlidir. Yine, cumhuriyet hükümetleri, devlete daha iyi bir hayat sağlamak bakımından en iyisidir’’ (Kızılcıkelik 2017: 150 Dipnot).

İbn Haldun'un devlet sınıflandırmasında tercih ettiği sistem ise İslam Devleti'dir. Klasik devlet sınıflandırması içerisinde yer almayan İslam Devleti Peygamber'in ortaya çıkışı ile Muaviye'nin başa geçişi arasındaki elli yıllık süreci içerir. Bu dönem içerisinde İslam saf haliyle yaşanmıştır. Bu dönemde Müslümanların örf ve adetlerinde, davranışlarında, Müslüman toplumunun yönetiminde basitlik ve kanaatkarlık hakimdir (Arslan 2017: 181).

İbn Haldun'a göre İslam Devletinin hem tabii mülkten hem de siyasi mülkten daha iyi olmasının sebebi kanun koyucunun insan değil Allah olmasıdır. İkinci gerekçe ise İslam Devletinin insanların hem dünyası hem de ahireti için çalışmasıdır (İbn Haldun, 2018: 421). Fakat İbn Haldun'a göre insanların hem dünyası hem de ahiretleri için fayda sağlayan İslam Devleti kısa sürmüş Muaviye'nin iktidara geçmesiyle sona ermiştir (İbn Haldun 2018: 439).

Machiavelli'nin monarşiyi eleştirdiği nokta ile İbn Haldun'un bir tür monarşi diyebileceğimiz mülkü eleştirdiği noktada da büyük benzerlikler vardır. Machiavelli'nin prensliği eleştirdiği nokta ile İbn Haldun'un mülkü eleştirdiği nokta hemen hemen aynı saiklere dayanır. İbn Haldun'a göre bir çeşit monarşi olan mülkün oluşmasıyla birlikte iktidar sahibi rütbesini ve kademesini artırmak daha fazla menfaat elde etmek için diğerlerine tahakküm eder, onları zorlar (İbn Haldun, 2018: 350). Yani İbn Haldun'a göre mülk sahibi gücünü sürekli artırmak ister, bunu yaparken de kendi menfaatini genel menfaate tercih eder. Yukarıda da izah ettiğimiz

gibi Machiavelli'nin prensliği yani monarşiyi eleştirmesinin sebebi de prensin kendi şahsi menfaatlerini genel menfaatlere tercih etmesiydi.

Machiavelli, yönetim biçimlerinin ihtiyaçtan doğduğunu düşünmektedir. Ona göre:

“İlk etapta toplum kendine yönetici olarak en güçlüyü seçmişse de daha sonraki dönemlerde yönetici olarak en adil olan seçilmeye başlandı. Ancak yöneticiler seçimle değil de veraset yoluyla geldiğinden halefler süratle yozlaşmaya başladı. Bu sonradan gelen yöneticiler iktidarı kendi arzuları ve hırsları için kullanmaya başladı. Böylece insanlar hükümdara karşı nefret duymaya başladı. Hükümdar da bu nefretten korkmaya başlayınca zorbalığa başvurdu ve tiranlaştı. Bu da halkın tirana karşı ayaklanmasına, komplolara ve ihtilallere neden oldu. Sonrasında halk yönetimi eline aldı ve demokrasiye geçti. Demokrasi, kurucular hayattayken sorunsuz bir şekilde işledi ancak onu yürürlüğe koyan nesil ortadan kalkınca disiplinsiz bir özgürlük ortamı doğdu. Ne tek tek vatandaşlar ne de yöneticiler hiçbir şeyden korkmamaya başladı. Sonuç olarak herkes dilediğince yaşadığından insanlar birbirlerine zarar vermeye başladı. Gereksinimler yeniden iyi bir adamın yönetime geçmesine sebep oldu. Böylece yeniden prenslik dönemine geçildi ve yukarıda anlattığımız döngü yeniden başladı” (Machiavelli, 2017: 31-33).

Devletin, Kurucu Unsurlar Eliyle Korunması

İbn Haldun'un devlet kuramı anlatılırken detaylarıyla açıklanan asabiyet “biz” olma durumuna denk gelir ve iç ve dış düşmanlar karşısında dayanışmayı ve mücadeleyi sağladığı gibi, saldırı için de lokomotif görevi görür.

İbn Haldun'un devlet kuramında, ortak hareket etme şuuruna sahip asabiyet sahipleri, diğerlerine üstünlük sağlayarak devletlerini kurarlar. Başlangıçta kurucu unsurlar hep beraber devleti yönetirken, uyumlu bir yönetim, huzurlu bir ortam vardır. Zamanla hükümdarlığı elinde bulunduran kişi, hayvani tabiatın etkisiyle gurura kapılır, büyüklenir ve ortaklığı reddederek devletin nimetlerinden tek başına ve daha fazla istifade etmek ister. Kurucu unsurları yenilgiye uğrattıktan ve onları yönetimden uzaklaştırdıktan sonra hükümdar ülkeyi tek başına yönetmeye başlar (İbn Haldun 2018: 388,389).

Halbuki, kurucu iktidar devleti beraberce yönettiğinde yani İbn Haldun'a göre şan ve şeref devleti kuran güçler arasında paylaşıldığında tüm unsurların güçleri birleşir. Bu güçler ülke savunmasında örnek davranışlar gösterirler ve çeşitli zaferler elde ederler. Tüm unsurların gayesi aynıdır ve gayeleri için ölümü dahi göze alırlar.

Fakat içlerinden biri tüm şan ve şerefi kendi şahsında toplayınca o kimse diğerlerinin gayretini kırar. Gayretleri kırılan bu kişiler artık düşmanla savaşmak konusunda tembellik gösterirler. Sonrasında gelen nesil ise belli bir ücret karşılığında devleti koruma vazifesini üstlenir ve yaptığı işe sadece aldığı ücret nazarıyla bakar. Halbuki çok az insan ücret karşılığı kendini ölüme atar. Böylece devlette zayıflama başlar ve devletin gücü kırılır. Hükümdar bunu telafi etmek için başka aşiretlerden, sertlik ve kabalığa alışkın, savaş meydanlarında dayanıklı, zorluklara açlığa ve yokluğa katlanabilen taraftar ve destekçiler edinir ve bunları asker olarak görevlendirir. Hükümdar, bunun zayıflayan devlete çare olacağını düşünür. Ancak bu askerler hiçbir zaman için devletin yıkılmasını önleyemezler (İbn Haldun 2018: 390-392).

İbn Haldun'un devleti koruyacak olan askerlerin kurucu unsura sahip olanlar arasından seçilmesinin devletin yaşaması için zaruri olduğuna benzer görüşler Machiavelli tarafından da aynen tekrarlanır.

Machiavelli, Savaş Sanatı adlı eserinde ülkenin asker ihtiyacı için yabancılardan paralı asker oluşturulmasının hatalı olduğunu (Machiavelli, 2018: 41) hiçbir askeri kuvvetin, yerli kuvvetlerden daha yararlı olamayacağını (Machiavelli, 2018: 39); yerli askerlerin vatanına sevgiyle bağlı olduğunu (Machiavelli, 2018: 148) oysa paralı askerlerde böyle bir şuurun olmadığını, iktidar olmaya çalışan başkası kendilerine daha fazla ücret verdiğinde onun için de rahatlıkla çalışabileceklerini belirtir (Machiavelli 2018: 41).

Machiavelli, Hükümdar adlı eserinde de, ulusal bilinçten yoksun, vatan sevgisi için değil para için çalışan askerlerin ülkenin yıkılışına nasıl yol açtığını şöyle ifade eder: “Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü araştırmaya kalktığımızda birincil nedenin Gotlardan aldıkları paralı askerler olduğunu görürüz. İmparatorluğun güç yitirmesi buradan başlamıştır. Romalı saygınlığını yitirdikçe Gotlar saygınlık kazanıyordu. Kendi öz silahlarımız yoksa hiçbir hükümdarlık güvende değildir. Dahası, düşmanlarına karşı onu yüreğiyle savunacak kimsesi kalmadığı için yazgının oyuncağı olacaktır” (Machiavelli 2017: 55).

Kısacası İbn Haldun'a göre de Machiavelli'ye göre de ülkesine sadakatle bağlı, vatani için canını seve seve verebilecek, devletin kurucu unsurları arasından asker seçilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde devletin yıkılması kaçınılmaz olacaktır.

Devlet Yönetiminde Dinin Etkisi

İbn Haldun, devletin zaruretini izah ederken bunu tamamen doğal, fitri sebeplere bağlar ve bazı filozofların belirttiği gibi devletin varlığının bir peygamber eliyle olması gerekliliğine karşı çıkar (İbn Haldun 2018: 213-216).

Ayrıca İbn Haldun devlet sınıflandırması yaparken de devletleri “tabii mülk”, “siyasi mülk” ve “halifelik” şeklinde kategorilere dahil eder ve dini hükümleri sadece “halifelik” için gerekli görür (İbn Haldun 2018: 421). Her ne kadar dini siyasete göre şekillenen ve insanların hem dünyası hem de ahireti için en ideal devlet sistemi olarak halifelik gösterilirse (İbn Haldun, 2018: 420,421) de yine de dinin müdahale etmediği iki ayrı devlet çeşidi vardır, ayrıca halifelik de zaten Muaviye ile birlikte mülke dönüşmüştür (İbn Haldun 2018: 451).

İbn Haldun'un gerçek halifelik ya da İslam Devleti olarak kabul ettiği dönemin kısa sürede Emevilerin saltanatıyla birlikte mülke dönüştüğü doğrudur. Ancak yine de İbn Haldun'un tespitini yaptığı “halifelikten mülke dönüşen yönetim biçimi”nde dinin tesirinin olmadığını söylemek doğru değildir. Zira İbn Haldun, halifelikten mülke geçen Emevilerin yıkıldıktan sonra yerlerine Abbasilerin geçtiğini, Abbasilerin ilk dönemlerinde hak olan yollarla devleti idare ettiklerini ancak Harun Reşit'in çocuklarıyla birlikte, mülke ve refaha daldıklarını, dünyaya ve batıl olana yöneldiklerini ve dini arkalarına attıklarını bu yüzden de hakimiyetin tamamen Arapların elinden çıkmasına neden olduklarına dair tespitleri ve özellikle de bunu “dini arkalarına atmak” gerekçesine bağlamış olması, dinin tesirinin mülkleşmeyle birlikte devam ettiğini gösterir.

İbn Haldun'un devlet kuramının temelinde asabiyetin bulunduğunu, devletlerin ancak güçlü bir asabiyetle kurulabileceğini İbn Haldun'un devlet kuramını incelerken belirtmiştik. Asabiyet aslında dinden bağımsızdır ancak İbn Haldun asabiyete ek olarak dinin de bulunmasının asabiyet kuvvetini güçlendireceğini ve böylece daha güçlü bir devletin ortaya çıkacağını söyler. İbn

Haldun'a göre bunun nedeni dinin asabiyetler arasındaki rekabet ve çekememezliği sona erdirmesidir. Din inananlara ortak bir hedef belirler ve inananlar bu uğurda ölmeyi seve seve göze alır bunun sonucunda da inanmış az sayıda insan çok sayıda insana galebe çalabilir. İslamın ilk çağlarındaki fetihlerde durum böyledir. Örneğin Kadisiye ve Yermuk savaşlarında Müslümanların sayısı 30 bin civarındayken, Kadisiye'de İslam ordusuna karşı savaşan İran ordusunun sayısı 120 bin civarında, Yermuk'ta ise Herakliyus'un askerlerinin sayısı yaklaşık 400 bin civarındadır. Ve iki savaşı da Müslümanlar kazanmıştır. Bunun sebebi güçlü bir asabiyet duygusunun yanı sıra güçlü bir dini inanışın da olmasıdır. Bu örnekleri verdikten sonra İbn Haldun şu sonuca varır: dini gücünü artırmış devletlerin asker sayısı kendisine eşit hatta kat kat fazla olan devletler karşısında çok rahat zaferler elde ederler (İbn Haldun 2018: 378-379).

Machiavelli'nin devlet kuramının laik bir özellik taşıdığını, Machiavelli'nin devlet kuramını incelerken belirtmiştik. Hatta bunun ötesinde Anıl'a göre Machiavelli, dinin temel ilkelerini ve onun kaynak oluşturduğu dinsel yorumlara dayanan bilgilerin birçoğunu kabul etmiyordu. Kiliseden, papazlardan nefret ediyordu (Anıl 2010: 151).

Machiavelli, devlet kuramını dinsel olmaktan çıkarmışsa da devletin dinden faydalanmasını reddetmez hatta aksine devletin, varlığı ve devamı için dinden faydalanması gerektiğini her fırsatta dile getirir.

Machiavelli, Söylevler'de, bir dinin sahte olduğu bile bilinse, toplum eğer ona inanıyorsa, hükümdarın bu dine sahip çıkması gerektiğini, bunun devletin iyiliğine olacağını bu sayede birliğin ve devletin sürekliliğinin sağlanacağını söyler (Machiavelli 2017: 73,74).

Machiavelli'ye göre dinin, orduları kontrol etmede, halkı telkin etmede çok büyük etkisi vardır. Dinin olduğu yerde orduları sağlamak kolaydır (Machiavelli, 2017:70). Bu çerçevede din, askerleri daha disiplinli kılıp yüreklendirmek, orduları Tanrı korkusunun yol açtığı bir zorunluluk içine sokarak daha savaşkan hale getirmek bakımından önemli bir fonksiyona sahiptir (Ağaoğulları ve Köker 2013: 206).

Bir prens dindar olmasa bile dindarmış gibi gözükmelidir. Ayrıca, dinin saflığı, ilkeleri, ritüelleri olduğu gibi korunmalıdır ve dini güçlendiren her şey, mucizeler ya da hurafeler gibi yanlış oldukları bilinse bile, kutsal olarak kabul edilmelidir (Ağaoğulları ve Köker 2013: 206).

Görüldüğü gibi İbn Haldun'da da Machiavelli'de de din devletin korunmasına yardım eder, insanların ölümü gözü alıp savaşmalarını sağlar ve böylece devletin zaferler elde etmesi mümkün olur. Dinin bu gücünün farkına varan iki düşünür de dinden istifade etmek gerektiği kanaatindedir. Yalnız Machiavelli, daha da ileri giderek devleti idare edenlerin dinin bu gücünden istifade edebilmeleri için, inanmıyorlarsa bile, inanmış gibi yapmaları gerektiğini salık verir.

Asabiyet, Virtu Ve Fortuna Kavramları Üzerinden Değerlendirme

İbn Haldun'un devlet kuramında asabiyetin devletin kurulması için şart olduğunu İbn Haldun'un devlet kuramını incelerken belirtmiştik.

Asabiyetin tanımlaması üzerine çok farklı çalışmalar yapılmıştır. Biz de çalışmamızda farklı asabiyet tanımlamalarına yer verdik.

“Asabiyet kimine göre ‘zümre ruhu’, kimine göre ‘grup hissi’, kimine göre ‘cemaat ruhu’, kimine göre ‘sosyal dayanışma duygusu’, kimine göre ‘sosyal tutkunluk’, kimine göre ‘askeri ruh’, kimine göre ‘kabilecilik’ kimine göre ‘milliyetçilik’tir” (Uludağ 2015: 76).

Rosenthal, asabiyeti “grup hissi”, De Slane “zümre ruhu”, Vincent Montelli “kabile ruhu”, Von Kramer “cemaat hissi” ve “milliyetçilik fikri”, H.Ritter “dayanışma hissi” olarak tarif ederken; Turan Dursun “yakın akraba bağı”, Zeki Velidi Togan “dayanışma, ideolojik ve dini tesanüt, kavmi ve milli birlik hissi, içtimai tesanüt, devlet kuran milletlerin enerji kaynağı, devlet kuran irade ve kudret, sahibine heyecan veren ve müsbet ideolojilerle beslenen kitlelerin dinamik kudreti” olarak tanımlamaktadır (Uludağ 2018: 95). Ernest Gallner'e göre asabiyet “sosyal iltisak” ya da “askeri ruh”, Manfred Halpern'e göre “grup dayanışması”, Muhsin Mahdi'ye göre “sosyal dayanışma”, Hamide Topçuoğlu'na göre ise asabiyet

“tesanüt bağı”, “sosyal irtibat bağı”, “sosyabilite” anlamlarına gelir (Hassan 2015: 173,174).

Asabiyetin tanımlamasını nasıl yaparsak yapalım, asabiyet sonuç itibariyle insanların aynı ruh etrafında birleşmelerini sağlayan, onlara “biz” ruhu veren, onları ortak bir amaç için hareket ettiren bir nevi lokomotif görevi gören her şeydir. Bu ortak hareket etme, aynı mefkure etrafında toplanma, beraber yaşama ideali insanların birbirlerine kenetlenerek devletlerini oluşturmalarına kaynaklık edecektir.

Machiavelli ise devlet kuramında, devletin kuruluşunu virtu ve fortunaya bağlamıştır. “Virtu” yaygın kullanımında erdem anlamına gelir ancak bu kavramı Türkçede tek bir sözcükle karşılamak mümkün değildir. Machiavelli’nin kullandığı anlamda virtu, “insanın (halkın) yaratıcı enerjisini harekete geçiren yetenek ya da beceridir; güç, kurnazlık, yiğitlik, cesaret, azim, kararlılık gibi özellikleri içinde barındırır”(Ağaoğulları ve Köker 2013:192).

“Fortuna” ise Türkçeye şans, yazgı ya da talih olarak çevrilebilir (Ağaoğulları ve Köker, 2013:192). Machiavelli’ye göre fortuna bir nevi, olayları kadere yüklemek yani kaderciliktir. “Virtu”, sürekli teyakkuz haline karşılık gelir. Machiavelli için “virtu” etkin olmak, meydana çıkmak, pratik hayatın her alanında, örneğin askeri, siyasi, dini, edebi alanda var olmak, mücadele etmektir (Zelyüt 2018: 57). Yani kişi “fortuna” karşısında çaresizliğe düşmeyecek “virtu”ya başvuracak, mücadele edecektir.

Machiavelli: Çoğu insanın, dünya işlerini yazgı ve Tanrı’nın yönettiğine ve insanların sağduyusuyla bu gidişi değiştiremeyeceğine, dahası, çaresiz kaldıklarına, bu nedenle çokça çaba harcamanın gereği olmadığına ve her şeyi yazgıya yani fortunaya bırakmanın doğru olacağına inandıklarını ifade ettikten sonra buna şöyle itiraz eder: “Ne ki dünya işlerinin yönetiminde yazgının işlevsel payının yarı yarıya olduğunu ve geri kalan yarısını ya da ona yakınına da özgür istencimiz yok olmasın diye insana bıraktığı olasılığını yok saymıyorum. Yazgı, bana göre, taşıdığı zaman her şeyi altüst eden, ortalığı sele boğan, ağaçları deviren, evleri yıkıp harap eden taşkın bir ırmağa benzer. Herkes önünden kaçır, kimse şiddetine dayanıp karşısında duramaz. Durum böyle olunca, insanoğlunun, suyun durgun zamanlarında önlem

alarak, bent ve barajlarla suyun hızını kesmekten başka yapacağı bir şeyi yoktur. Irmak taşıdığı zaman suyunu kanallara akıtacağı için öylesine şiddetli ve başıboş akamayacak ve zararlı olamayacaktır” (Machiavelli 2017: 93,94). İşte Machiavelli’ye göre yazgı yani “fortuna” da böyledir. Yazgı (fortuna) kendisine karşı koyacak erdemin yani “virtu” var olmadığı yerde gücünü gösterir. Şiddetini erdemin (virtu) olmadığı yere yönlendirir, çünkü bilir ki orada onu engelleyecek setler ve bentler yoktur.

Görüldüğü gibi Machiavelli’nin devlet kuramında fortunaya yani kadere yer varsa da bunun arkasına sığınmak acizliktir. Devleti kurma iradesini ortaya koyanlar, kaderin ortaya koyduğu engelleri aşmak için mücadele etmelidirler.

İbn Haldun’un devlet kuramının temelinde nasıl ki asabiyet varsa, benzer bir şekilde Machiavelli’nin devlet kuramının temelinde de virtu vardır. Fakat Machiavelli virtu ile birlikte fortunaya da yer vermiştir. Örneğin Machiavelli, “virtu”larına yani güçlerine kabiliyetlerine dayanarak başarılı olan isimlere Hz. Musa, Pers kralı Kyros, Romalıların ilk kralı Romulus, Helenlerin efsanevi kahramanı Theseus’u örnek olarak verir ancak bunların yaşamlarında yazgının yani “fortuna”nın da etkili olduğunu, önlerine hep fırsatlar sunduğunu ifade eder (Machiavelli 2017: 21).

İbn Haldun’un devlet kuramında ise sadece asabiyet vardır. Ancak onun da bir istisnası vardır. İbn Haldun, Müslümanlığın ilk döneminin asabiyete ihtiyaç duymamasını şöyle açıklıyor: “Zira din ve İslam’da ilgili hususların tümü (mecari-i adetle değil) harikulade şeylerle vücuda geliyordu. Fevkalade bir şekilde kalpler din için birleşiyor ve halk onun uğrunda canlarını seve seve feda ediyordu. Bunun sebebi, sahabenin; kendilerine yardım etmek için meleklerin gelişi, aralarında semavi haberlerin dolaşması ve her hadisede yenilenen ilahi hitapların onlara tilavet olunması gibi halleri müşahade etmekte olmalarıdır. Bu yüzden asabiyetin gözetilmesine ihtiyaç duyulmamıştır. Zira inkıyad etme ve teslimiyet gösterme boyası ve hali halka şamil olmuş, peş peşe gelen harika mucizeler, vaki olan ilahi haller ve gelip giden melekler onların ruhlarına tesir etmiş, bu gibi şeylerin endişesi üzerlerini istila etmiş, bunların art arda gelişinden dehşete düşmüşlerdir” (İbn Haldun 2018: 453).

Hz. Muhammed ve dört halife döneminde devletin doğuşu için asabiyyete ihtiyaç duyulmayan bu dönemi aslında Machiavelli'nin mantığı çerçevesinde fortuna ile izah etmek mümkündür. Çünkü bir peygamberin gelmesi, mucizelerin görülmesi, meleklerin yardım için gelmeleri, insanların ilahi hitaba maruz kalışları ve bunun sonucunda da ortaya, İslam tarihinin örnek devletinin ortaya çıkması ve en duru halini yaşaması olsa olsa kaderle ya da fortuna ile izah edilebilir.

Bedevilik Hakkındaki Düşünceler Yönünden Değerlendirme

Machiavelli, Savaş Sanatı adlı eserinde, askerlerin kırsal bölgelerden alınmasının daha doğru olacağını, çünkü kırsal alanda yaşayan insanların, zorluklara alışmış, kötü şartlarda çalışabilen, gölge aramadan güneşin altında kalabilen, araç kullanma, hendek kazma, yük taşıma becerisine sahip olduğunu; hilekarlık yapmadan, kötülüğe bulaşmadan yaşayabilen kişiler olduğunu söyler (Machiavelli 2018: 37).

Machiavelli'nin düşüncesine göre, uygar insanların ilkesiz egoist olması neredeyse kesindir. Eğer birisi bir cumhuriyet kurmak istiyorsa, büyük bir kentin insanlarından çok dağlılarla daha rahat kurar; çünkü kentliler yozlaşmıştır (Russell 2017: 42).

Bu fikir İbn Haldun'un bedeviler için söylediğiyle birebir örtüşmektedir. İbn Haldun'un da hadariliğe, Machiavelli'nin söylemiyle kentliliğe bakışı genel olarak olumsuzken bedeviliğe yani dağlılığa bakışı olumludur.

İbn Haldun'a göre bedevilikte basit sade bir yaşam söz konusu iken ve insanlar zaruri ihtiyaçlarla yetinirken, hadarilikle birlikte gereksinimler artmakta, zaruri ihtiyaçlar dışında ihtiyaçlar da doğmakta, bu da pahalılığa ve ekonomik düzenin bozulmasına yol açmaktadır. Kentin sosyal hayatı yozlaşmakta, lüks ve israf çoğalmaktadır, artan ihtiyaçlarını karşılayamayan insanlar yasal olmayan yollara başvurmakta, daha fazla kazanabilmek uğruna yasadışı kazanç usullerine başvurumaktadırlar. Böylece kentsel hayatta yalancılık, kumar, aldatma hırsızlık, ikiyüzlülük, sahtekarlık hüküm sürmeye başlamaktadır (Kızılcılık 2017:75).

İbn Haldun Mukaddime’de bedevilerin, hadarilere olan üstünlüklerini şöyle izah eder: Bedeviler, hadarilere nazaran hayra daha yatkındır. Bunun sebebi bedevilerin fitratlarının bozulmamış olmasından kaynaklanır. Hadariler çeşit çeşit zevklere ve refahın getirdiği menfaatlere yönelerek, dünyevi arzular üzerinde ısrarla durarak birçok kötü ve çirkin huy ile nefislerini kirletirler. Böylece hayır ve faziletten uzaklaşırlar. Hatta hal ve hareketlerinde sıkılganlık bile ortadan kalkar. Hadarilerin birçoğu toplantılarda büyüklerinin ve mahremlerin aralarında küfürler edebilirler, saygısızca davranabilirler. Bedeviler dünya nimetlerine sadece zaruri ihtiyaçlar için meylettiklerinden nefiste oluşan ve onun tabiatı haline gelen fena melekelerden uzakta bulunurlar. Hadarilik ve şehir hayatı hayırdan uzak olmanın ve şerrin son merhalesidir (İbn Haldun 2018: 326,327).

Bedeviler hadarilerden daha cesurdur. Bunun sebebi hadarilerin rahatlık içerisinde yaşamaları, mallarını ve canlarını savunma işlerini hükümdarlara havale etmeleri, kendilerini kuşatan surların arkasına sığınıp gaflete dalmalarıdır. Bu gaflet içerisinde kendilerini emniyette hissederler. Onun için silahlarını da bırakmışlardır. Bu nesilden nesile devam eder ve adeta kadınlar ve çocuklar seviyesine düşerler ve bu, onlarda huy ve karakter haline gelir. Bedeviler ise toplumdan ayrı, tek başlarına yaşadıkları için, koruyucudan uzak kaldıkları ve surlarla çevrili bir yerde yaşamadıkları için kendilerini bizzat müdafaa ederler. Kendilerinden başka kimseye güvenmez, silah taşır, her zaman teyakkuzda bulunurlar, kuvvet ve yiğitliklerine güvenerek çöllerde, ucu bucağı olmayan ıssız arazilerde tek başlarına bulunabilirler. Metanet ve cesaret huyları haline gelmiştir (İbn Haldun 2018: 330).

Hadarilerin, kanuni hükümlerin zorluğu ve baskısı altında bulunmaları onların metanetlerini ve dayanma kabiliyetlerini yok eder. Bunun sebebi hakimiyet ve ondan gelen hüküm ve kanunların zora, baskıya ve korkuya dayanmasıdır. Bu halkın metanet gücünü ve karşı koyma kabiliyetini yok eder. Bu şekilde baskı altında kalan, ezilen kişilerde tembellik ve bezginlik hali belirir. Bu yüzden bedevi Araplardan vahşileşen ve yabanileşenler, kanun hükümlerine göre hareket edenlerden daha gözü pek olurlar, kanunların ve kanun hakimiyetinin baskısı ile karşılaşanlar ise metanetinden çok şey kaybederler. Bunlar kendilerine yönelen saldırılara karşı bile hiçbir şekilde kendilerini savunamazlar. Bunun sebebi sultanların kanunlarının

baskıcı olmasındandır. Aynı durum dini kanunlar ile yönetilen yerlerde söz konusu değildir. Çünkü dini kanunlar kalpteki iman akidesine dayanır. (İbn Haldun 2018: 330-333).

Bedevi toplumlarda bireylerin birbirine yardım etmesine ve birbirlerini korumalarına olanak sağlayan asabiyet bağları güçlüdür. İnsani değerler önde gelir. İnsan henüz bozulmamıştır. Hadari toplumlarda ise insani, samimi ve doğal ilişkiler yoktur. Hadari toplumlarda lüks, tüketim ve israf artmıştır. İnsan paranın ve malın tutsağı haline gelmiştir (Kızılcıkelik 2017: 77,78).

Machiavelli, bir cumhuriyetin ancak dağlılarla kurulabileceğine dair görüşü de İbn Haldun'un devlet kuramıyla bire bir örtüşmektedir.

İbn Haldun'un devlet kuramını incelerken de ifade ettiğimiz gibi asabiyetin gayesi devlet kurmaktır, yani devlet ancak güçlü asabiyetler sayesinde kurulur (İbn Haldun, 2018: 350). Gerçek anlamda asabiyet ise ilkellik aşamasını geçmiş, işbölümü içerisinde yaşamaya başlamış, bir nevi cemaat yapılanmasının ortaya çıkmaya başladığı bedevi dönemde ortaya çıkar çünkü cemaat yapılanması “biz” bilinci oluşturur, gruba dışarıdan bir tehlike söz konusu olduğunda eli silah tutan gençler kendiliğinden ortaya atılırlar. Grup üyelerini bir arada tutan en önemli bağ kan bağıdır. Bu aşamada savunmaya dönük asabiyetin yanında saldırıya dönük asabiyet de mevcuttur. Grup içindeki liderin otoritesi gittikçe belirginleşir. Bu grup uygun şartlar oluşunca diğer grupları da hükmü altına alır kabile reisliği yani “riyaset” zamanla “mülk”e yani devlete dönüşür (Arslan 2017, 101-105).

Yasayla Sınırlandırılmış Devlet Ve İyi Yasa

Machiavelli'nin devlet kuramını anlatırken ifade ettiğimiz gibi Machiavelli Söylevlerler'de bir devleti güçlü yapanın devletin özel menfaati değil, kamusal menfaati sağlamasıyla mümkün olacağını belirtir (Machiavelli 2017: 224). Genel menfaatin nasıl sağlanacağı ise ancak yasalarla ve herkesin yasalara itaati ile ortaya konabilir. Bu konuda Ağaoğulları ve Köker şöyle demektedir: “Ortak yararın geçerli kılınması adaleti gerçekleştiren iyi yasaların herkesin itaatini sağlamasıyla mümkündür. Bu durum, cumhuriyetler için olduğu kadar monarşiler için de geçerlidir” (Ağaoğulları ve Köker 2013: 231). Ancak yasa koyarken dikkat edilmesi

gereken husus insanların doğaları gereği kötü olduklarının bilinerek hareket edilmesidir. Machiavelli bu durumu da Söylevler’de izah eder. Ona göre, bir devleti planlayan ve onun için yasalar düzenleyen kişinin, insanların doğaları gereği kötü olduklarını ve özgürce hareket etme imkanı bulduklarında doğalarında bulunan bu kötülüğe göre davranacaklarını bilmesi gerekir. Bu kötülüğün ortaya çıkması zaman alsa da, insan doğası iyi yasalarla kontrol edilmezse, bu durum, mutlaka bir gün ortaya çıkacaktır (Machiavelli 2017: 36).

İbn Haldun’un devlet kuramı da benzer özellikler gösterir. İbn Haldun’a göre toplum içerisinde yaşamak zorunludur. Toplum içerisinde yaşarken de güçlülerin güçsüzleri ezmesi, onlara zarar vermesi kaçınılmazdır. Çünkü saldırmak ve haksızlık yapmak insanların, hayvani tabiatlarında mevcuttur. Bunun için de bir “vazia”ya yani kural koyucu ve yasaklayıcı bir otoriteye ve bu otorite tarafından ortaya koyulacak kanunlara ihtiyaç vardır (İbn Haldun 2018: 215).

Machiavelli, iyi yasalar için, insanların doğaları gereği kötü olduğunu bilen yasa koyucular öngörürken, İbn Haldun, insanlar tarafından hazırlanan her yasanın sadece dünya hayatı için olduğunu, yasa koyucunun ve dünya hayatının da sadece zahiri kısmını görebildiğini ve düzenlemelerini buna göre yaptığını, en iyi yasanın İslam Devleti’nde, Allah tarafından, peygamber vasıtasıyla sunulan yasalar olduğunu; İslam Devleti’ndeki bu yasaların, insanı yaratan, onun zahirini ve batınını bilen Allah tarafından konduğunu, bu yasaların gayesinin insanlara hem dünya hem de ahiret mutluluğu sağlamak olduğunu ifade eder (İbn Haldun 2018: 421).

İbn Haldun’un devlet kuramında, İslam Devleti için geçerli olan yasalar Allah tarafından peygamberleri aracılığıyla insanlara bildirilen kaideler iken; siyasi mülkte ortaya konan yasalar dünyevi maslahatların celbi ve zararların def’i için akli düşüncenin ürünüdür (İbn Haldun 2018: 421).

Görüldüğü üzere İbn Haldun insanların hayvani tabiatları gereğince birbirlerine zarar vermenin kaçınılmaz olduğunu söylerken Machiavelli de aynı kanaati taşır ve insanların doğaları gereği kötü olduklarını söyler. İkisinin de çözüm önerisi ortaktır: Genelin menfaati için yasalar koymak. Ancak iki düşünür en iyi yasanın ne olduğu konusunda farklı düşünür. Machiavelli, kanun koyucunun

insanların doğaları gereği kötü olduğunu bilerek hareket etmesi halinde ortaya iyi yasalar çıkacağını söylerken, İbn Haldun, en iyi yasanın, insanı yaratan, insan için neyin iyi neyin kötü olduğunu bilen ve sadece dünya hayatı için değil ahiret hayatı için de kural koyan Allah tarafından konabileceğini ifade eder. Bu yasaların uygulanması İslam Devleti için mümkündür. Siyasi mülkte yasaların nasıl olması gerektiğini İbn Haldun detaylı açıklamaz, sadece akli düşünce sonucu ortaya konmasını gerektiğini ve genelin menfaatinin sağlanarak zararın define hizmet etmek gayesiyle düzenlendiğini belirtir.

Makyavelizm Ya Da Devlet Aklı

Machiavelli söz konusu edildiğinde hemen hemen herkesin ilk aklına gelen husus Makyavelizm'dir. Machiavelli'nin devlet kuramında diğer ilkelerle de yakından alakalı olan Makvavelizm devletin, özel ilişkilerden farklı işlediğinin göstergesidir. Devlet aklı diyebileceğimiz bu husus, devletin bekası için atılacak adımların insanların kendi aralarındaki özel ilişkilerinden farklı yürüdüğünün de göstergesidir.

Genel anlamıyla Makyavelizm siyasette amaca ulaşmak için ahlaka aykırı da olsa her türlü aracı hoş gören anlayış olarak tanımlanır (Erözden 2018: 64). Burada Machiavelli'nin ortaya koyduğu mantık, devletin toplumun değer yargılarından ve dinden yani devleti aşan herhangi bir kaynaktan gelen iyilik ve doğruluk kurallarından ayrı, kendine has bir aklı olduğu görüşüdür. Hükümdarın temel görevi bu akıl doğrultusunda hareket ederek devletin devamını sağlamaktır. “Devlet aklı” diğer adıyla “hikmet-i hükümet” açısından bakıldığında neyin adil neyin zulüm olduğu belirsizleşir. Adil gibi görünen şey, zulüm, zulüm gibi görünen şey adil olabilir (Özkazanç 2017: 147). İşte Makyavelist düşüncenin sonucu olan devlet aklı ya da hikmet-i hükümet, devletin güvenliğini sağlamak, varlığını devam ettirmek amacıyla, olağan koşullar altında geçerli olan hukuk ve ahlak ilkelerini çiğnemenin haklı görülmesidir (Erözden 2018: 63). Çünkü devlet, hukukun da ahlakın da koruyucusudur. Devletin ortadan kalkması zaten hukukun da ahlakın da ortadan kalkmasına neden olacaktır. Dolayısıyla olağanüstü durumlarda devletin kendini sağlama alması için, gerekiyorsa, ahlaki kuralları ve hukuku çiğnemesi gayet normaldir (Erözden 2018: 66).

Mohammad Abdullah Enan'ın, Makyavelizm'e dair söyledikleri aydınlatıcıdır. Enan'a göre, Makyavelizm gerçekçi olgular üzerine inşa edilmiştir ve bu olgular her ne kadar kaba, şedit ve canavarca olabirse de devletin inşası ve prensin/hükümdarın siyasetinde ilk sırayı işgal etmektedir. İki yüzlülük, tamahkârlık, cimrilik, zalimlik, alçakça yollara başvurma, hainlik, sözünde durmama; vefayı, dostluğu, dürüstlüğü, dini hiçe sayma ve ahlaki, insani her değeri ayaklar altına alma Machiavelli'nin telin ettiği veya suç saydığı şeyler değildir. O yüzden Machiavelli için ideal prens veya ideal devlet adamı iktidarlarını temadi ettirmek için en acımasız ve canavarca yöntemlere başvuran Papa VI. Aleksander ve oğlu Valentino Dükü Cesar Borgia gibi tiranlardır. Machiavelli münhasıran tanıdığı ve hizmetinde bulunduğu Cesar Borgia'nın yaşamının bazı bölümlerinin izini sürer. Cesar'ın düşmanlarını, prens veya generallerini ortadan kaldırmak ve haince katledilmeleri için tertip ettiği kanlı yöntem ve kumpaslara olan takdir ve hayranlığını açıkça ifade eder. Bu sebeple Makyavelizm'i damgalayan bu karanlık ve kasvet günümüze kadar ulaşmıştır. Fakat, gerçek şu ki İtalyan düşünür felsefesinin çerçevesini oluştururken ortaya çok büyük bir ustalık, canlılık ve uzak görüşlülük koymuştur. Her ne kadar bu teoriler ve prensipler platonik nokta-i nazardan mahkûm edilebilirse de her zaman zafere götüren siyasetin esası olmuştur. Halen günümüzde dahi canlı ve gerçekçi siyasetin sembolleri durumundadırlar (Enan 1941: 198,199).

Görüldüğü üzere Makyavelizm, ütöpik olanı bir tarafa bırakarak, gerçekçi davranabilmenin sonucudur. İdeal olana gerçek hayatta rastlamak nadirdir. Hayatın gerçekleri acımasızdır, devleti yönetenler bu gerçekleri görebilmeli, devletin bekası için attıkları adımları buna göre atmalıdır.

İbn Haldun'un devlet kuramına baktığımızda onun kuramının da Makyavelist izler taşıdığını çok rahatlıkla söyleyebiliriz. Onun bakış açısında da devletin işleyişi, bizim özel hayatta doğru, ahlaki gördüğümüzden farklıdır. Devlet yaşayabilmesi için, bizim günlük hayatta doğru bildiğimiz yollar değil, her neye mal olursa olsun devletin varlığını tehlikeye atmayacak usuller izlenmelidir, bu usuller ne olursa olsun kınanmamalıdır.

Daha önce de belirttiğimiz ancak tekrar olmaması için ayrıntılarına girmeyeceğimiz, Muaviye'nin, Hz. Ali ve taraftarlarını kandırarak iktidara gelmesi

yine Müslümanlar tarafından her anlamda mükemmel bir insan olduğu kabul edilen Hz. Hüseyin dururken iktidarın Yezid gibi bir kişiye geçmesi İbn Haldun'a göre doğrudur. Çünkü devletin yaşayabilmesi için bunların iktidarda olması gerekiyordu. Muaviye'nin ve Yezid'in asabiyeti daha güçlüydü. İktidarın bunlara geçmemesi halinde İslam birliği bozulacak, devlet yıkılacaktı.

Aslında Makyavelizm, devlet siyasetinde geçerlidir. Bireysel ilişkilerde Makyavelizm söz konusu edilemez ancak buna rağmen bazen kişisel ilişkilerde ve özel hayatta da karşılaştırmalar Makyavelist bir çerçeveye irdelenmektedir. Süleyman Uludağ da bu çerçevede İbn Haldun ve Machiavelli'nin yaşamlarını değerlendirirken şöyle der: “Her ikisi de yapılan mukaveleler ve kurulan dostluklar karşısında ahde vefayı, hatır saymayı, sadakati pek tanımazlar. Umumi menfaatler gerektirdiği zaman vefa ve sadakati yok sayarlar. Maksada ulaşmayı temin ettiği sürece bu gibi şeyler değer ifade eder. Amme menfaat ve maslahatının lüzumlu kılması halinde, olduğundan başka türlü görünmeyi caiz görür, ahlaki kaidelerin elastikiyetine inanırlar. Makyavel aşırı, İbn Haldun mutedil bir şekilde ‘gaye vasıtayı meşru kılar, maksat vesileyi mubah hale getirir’ diye düşünürler. Hep kuvvetlinin, galibin ve muzafferin yanında yer alırlar” (Uludağ 2018: 119).

Başka bir yerde de Uludağ, İbn Haldun için şunları söylemektedir: “İbn Haldun, daima fırsat kollayan ve ele geçirdiği fırsatları derhal değerlendiren, hadiseler ters istikamette geliştiği zaman en yakın dostlarını bile tanımayan, en samimi arkadaşlarına dahi yüz vermeyen, ihsan ve ikramına nail olduğu şahıslara karşı sanki onları hiç tanıymıyormuş gibi davranan biriydi. Bu gibi zamanlarda ahde vefa etmeyi, sadakat göstermeyi, aşinalığı, dostluk rabitalarını ve geçmişteki iyi münasebetleri aklının kenarından bile geçirmezdi. Menfaat ve maslahatına olan her vesileden ve vasıttan rahatlıkla faydalanmasını bilirdi. Bu yüzden onu Makyavelli'ye benzetenler olmuştu. Makyavelli'nin The Prince (Hükümdar) isimli eserinde tasvir ettiği tipin en güzel örneği belki de İbn Haldun'du. Gerçi İbn Haldun bu hadiseler karşısında bazen pişmanlık ve üzüntü izhar ediyor, hadiselerin böyle gelişmesini istemediğini ifade ediyor, ‘ne yapalım, kader böyle imiş, gaybı bilemezdim ya’ diyordu ama hadiselerin böyle cereyan etmesini biraz da kendisi planlıyor ve bunun meyvelerini toplamak istiyordu” (Uludağ 2018: 34).

Doğrusu Uludağ, bu tespitiyle Machiavelli'ye haksızlık etmiştir. Machiavelli'nin devlet kuramında da anlattığımız gibi Machiavelli, hayatında çok ahlaklı bir insandır. Memur olarak dürüst davranmış, şeflerine daima sadakatle hizmet etmiştir. O, çok namuslu bir insandır. Gerçekleri eğmeden bükmeden dile getirmiştir. İnsanın doğasına dair görüşleri kötümser olsa da kendisi neşeli, iyimser, iyi huylu, mizahı seven bir insandır (Kızılcılık 2016: 76). Bu anlamda Machiavelli, özel hayatında Makyavelist değildir. Ancak konu devletin menfaati olunca Machiavelli'nin kendisinin de bir Makyavelist olduğu ileri sürülebilir. Örneğin, Onlar Kurulu'nun sekreterliğini yaptığı yıllarda, Floransa'nın Venedik'e olan borcuna ilişkin bir rapor hazırlamış ve başkana sunmuştur. Bu raporda şu satırlar göze çarpmaktadır: “Venediklilerin durumunu ele alalım. Bu konuda fazla kafa yormaya gerek yok. Herkes onların hırslarını iyi biliyor ve bu insanlar sizden 180.000 düka alacaklılar; bekleyip dursunlar; bu dükaları onlara size savaş açmaları için vermektense, sizin onlara savaş açmak için bu dükaları kullanmanız daha yerinde olur.” (Ağaoğulları ve Köker 2013:228 Dipnot).

Bu anlatılanlar doğrultusunda özel yaşamında, İbn Haldun'un, Machiavelli'den daha “Makyavelist” olduğunu söylemek mümkündür.

Tüm bu açıklamalardan sonra şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki; farklı zamanlarda ve farklı medeniyetlerde yaşamalarına rağmen İbn Haldun'un devlet kuramı ile Machiavelli'nin devlet kuramı arasında çok ciddi benzerlikler vardır. Bu da akla şu soruyu getirir: Acaba Machiavelli, İbn Haldun'dan ve fikirlerinden haberdar mıydı?

Bu konuyu yorumlayan Mohammad Abdullah Enan şöyle diyor: Machiavelli'nin, İbn Haldun'un ve konu üzerinde kafa yoran diğer Müslüman mütefekkirlerin çalışmaları hakkında bir bilgisi olmadığını düşünüyoruz. İslam düşüncesinin bazı izlerinin İtalya'da Machiavelli'den önce ve onun zamanında bulunduğu doğrudur. İspanya ve Kuzey Afrika Müslümanları ile İtalya'nın entelektüel toplulukları arasında bazı eski ilişkiler mevcuttu ve Müslümanlara ait birçok eser Latinceye tercüme edilmişti. Mamafih, Machiavelli'nin eserinde İbn Haldun'u veya konu üzerine kafa yormuş diğer Müslüman mütefekkirleri bildiğine dair hiçbir emare bulunmamaktadır. Eğer iki düşünür arasında tarihi analiz edip kavrama, vakaları ele

alma ve vardıkları içtimai hükümler ve sonuçlar açısından çok fazla benzer nokta varsa bu, her ikisinin de içinde yaşadıkları dönem ve şartlar arasındaki büyük benzerliklere ve nihayet her ikisinin de devrinin hadiselerinde rol almaları ve devirlerinin devlet adamları ve hükümdarlarına hizmet etmiş olmaları ile elde ettikleri benzer siyasi olgunluğa atfedilebilir. Machiavelli ömrünün sonuna doğru, Prens'ini kaleme aldığı tarihten yaklaşık 10 yıl sonra, 1522 veya 1523'te İbn-i Haldun'dan ve Mukaddime'sinden haberdar olma ihtimali mevcuttur. Bahsettiğimiz bu dönemde, irtida etmiş Afrikalı Leo olarak bilinen Mağribi yazar Hasan İbn-i Muhammed el- Vazzan Roma'da yaşıyor ve Kuzey İtalya civarında dolaşıyordu. 1495'te Granada'da doğmuş, Fes'te eğitim görmüş ve Fas Sultanı tarafından politik bir takım görevlerle vazifelendirilmişti. 1516'da hac için Mekke'ye gitmiş ve İstanbul üzerinden dönmüştür. Fas'a dönüş yolunda Sicilya Korsanları tarafından yakalanmış ve Papa tarafından Johannes Leo ismi altında irtida ettirileceği Roma'ya götürülmüştür. Müteakiben kendisini araştırmalara ve derlemelere vakfetmiş ve daha sonra İtalyancaya da çevrilen ünlü eseri Afrika'nın Tasviri ile birlikte bir Arapça-Latince sözlük kaleme almıştır. Escorial'da bulunan Latince sözlüğün kendi el yazması nüshasının sonundaki bilgiye göre 1524 yılında Floransa'ya yakın Bologna kentinde (Kuzey İtalya) bulunuyordu. Mümkün ve gerçekten muhtemeldir ki Machiavelli'yi o vakit düşünce ve yazın dünyasının en yüksek merkezlerinden olan Roma'da görmüş ve tanımıştı. Filhakika Machiavelli 1525'te Roma'daydı; dostu ve hamisi olan Papa VII. Clement'e (Giuliano de Medici) Floransa Tarihi eserini sunmak için gitmişti. Eğer iki düşünürün bir araya geldiği iddiası doğru ise Machiavelli'nin Müslümanların çalışmalarına dair bir şeyler bildiğini söylemek mümkündür. İbn-i Vazzan İtalyan dostları ile konuşurken onlardan bahsetmiş olmalıdır. Ayrıca İbn Haldun'un bu sohbetlerin konusu olabilecek Müslüman mütefekkirler arasında ilk sırada gelmesi de kuvvetle muhtemeldir, zira İbn-i Vazzan'ın gençliğini geçirdiği ve eserler verdiği Kuzey Afrika'da ünü hala çok büyüktü. Mamafih bu tür iddiaların doğruluk payı ne olursa olsun Machiavelli'nin siyasi ve toplumsal felsefesini formüle ederken Müslümanların çalışmalarından etkilendiğini söylememeyiz, çalışmalarında böyle bir tesirin izleri görülememektedir. O da hiç şüphesiz İbn Haldun gibi hakiki ve nevi şahsına münhasır bir düşünürdü. Her iki büyük düşünür de kendi yollarının taşlarını döşeyip kendi ilhamlarının tadını

çıkardılar. Mukaddime İslam tefekküründe nasıl büyük bir fetih ise Prens de Rönesans düşüncesinde öyle büyük bir fetihtir. (Enan 1941: 202-204).

Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa, Machiavelli'nin Hükümdar adlı eserinin çevirisini yaptırmıştır. Kitabı inceledikten ve kitaba dair bilgi sahibi olduktan sonra bir İtalyan gezgin olan Acerbi'ye şöyle der: “Siz İtalya’da Machiavelli’niz için büyük gürültü koparıyorsunuz. Onun ne dediğini öğrenmek için kitabı Türkçeye çevirttim ama itiraf edeyim ki onu beklentimin ve sahip olduğu ünün aşağısında buldum. Aslında Arapça yazılmış ama Türkçeye de çevrilmiş bir eseri okuduğumda daha çok hayranlık duydum. Bu eser İbn Haldun’un Mukaddime’sidir. Sizin Machiavelli’nizden çok daha özgür ve benim görüşüme göre çok daha yararlı bir yazar. Siz Machiavelli’nin bazı Avrupa Devletleri’nde yasaklandığını söylüyorsunuz; İbn Haldun çok daha fazla ülkede yasaklanabilir” (Migliorini 2018: 105).

Bu konuda Mohammad Abdullah Enan şöyle demektedir: Müslüman mütefekkir İtalyan düşünürüne göre materyal açılarından daha zengin ve perspektif açısından daha şümüllüdür. Gerçekten İbn Haldun toplumu ve içindeki tüm olguları - ki bu olgular çalışmalarının konusunu teşkil etmektedir- bir bütün olarak telakki eder, onları anlamaya çalışır ve tarih ışığında analize tabi tutar ve nihayet birbirini ardına gelişen bu olguların ritminden bazı genel toplumsal yasalar çıkarmaya gayret eder. Fakat Machiavelli, sadece devleti veya daha çok devletin içindeki belirli bir takım kategorileri bir başka ifadeyle müşahhas olarak Antik Yunan ve Roma ve İtalyan tarihinin biçimlendirdiği devrinin devlet katmanlarını inceler. Devlete hâkim olan Prens’in yahut Fatih’in/Mütegalibenin karakterini, mevcut hükmetme yöntemlerini ve bunlara atfedilebilecek iyi yahut kötü nitelikleri irdeler. Bu bahsettiğimiz sınırlı çalışma alanı İbn Haldun’da çok daha kapsamlı eserinin sadece küçük bir bölümünü, bir başka deyişle Mukaddimenin 1. Kitabında devletlerin genel durumu, monarşiler ve monarşilerin fonksiyonlarından bahsettiği üçüncü bölümünü teşkil etmektedir. Ve bu sınırlı çalışma boyutuyla dahi Machiavelli’yi hayli aşmış, Devletlerin Ömrü ve Asabiye Teorilerini oluşturmuş, devletlerin karakteristik özelliklerini sosyal bir bakış açısıyla incelemiştir. (Enan 1941: 191,192).

Enan, Profesör Gumplowicz’den yaptığı alıntıyla şunları ifade etmektedir: En azından Machiavelli’in bir asır sonra Prens’inde iktidar sahiplerine verdiği nasihatler

nazar-ı itibara alınarak bu mevzuda kıdem ve öncelik doğru bir şekilde Arap sosyoloğa verilmelidir. Eşya ve hadiseleri ele alıştaki soğukkanlı tarzı ve bu sağlam gerçekçiliğinde bile İbn Haldun kendisi hakkında hiç şüphesiz hiçbir bilgisi olmayan bu zeki İtalyan için bir model vazifesi görmüş olabilir. (Enan 1941: 201).

Sonuç olarak diyebiliriz ki: İbn Haldun “İslam fikir ve ilim semasında parlayan son yıldızı olmuştur” (Uludağ 2018: 15). Machiavelli ise “modern çağın ilk siyasal kuramcısı” (Özkazanç 2017: 147), “siyasal düşünüşte bir dönüm noktasıdır” (Şenel, 2017: 334). Dolayısıyla her iki isim de olabildiğince önemlidir ve ünleri çağları ve sınırları aşmıştır. İslam coğrafyasının da Batı’nın da tüm önyargularından kurtularak her iki düşünürün fikirlerini yeniden okuması toplumu ve devleti anlayabilmek için çok faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Adabağ, Necdet (2017). *Giriş-Yaşamındaki Dönüm Noktaları ve Temel Düşünceleri-, Hükümdar (iç.), Niccolo Machiavelli*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali (2006). *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali (2013). *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent (2013). *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent (2017). *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent (2018). *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Zabcı, Filiz, Ergün, Reyda (2017). *Kral Devletten Ulus Devlete*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Akal, Cemal Bali (2014). “İktidar ve Hukukilik”, *Doğu Batı Dergisi* Sayı: 69. Ankara: Doğu Batı Yayınları, s.107-124.
- Akal, Cemal Bali (2018). *Sonsöz ya da Türkiye’de Hükümdar Çevirileri, Machiavelli, Makavelizm ve Modernite (iç.)*, Hazırlayan: Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. s.158-165.
- Althusser, Louis (2008). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları ile Birlikte Yeniden-Üretim Üzerine*, (Çev.: Ergüden, A.İşık, Tümertekin, Alp).İstanbul: İthaki Yayınları.
- Althusser, Louis (2016). *Montesquieu Siyaset ve Tarih*, (Çev.: Tümertekin Alp). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Anıl, Yaşar Şahin (2010). *Niccolo Machiavelli*, İstanbul: Kastaş Yayınevi.

- Arslan, Ahmet (2016). *Sunuş, İdeal Devlet (iç.), Farabi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Arslan, Ahmet (2017). *İbni Haldun*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Becermen, Metin (2014). “Michel Foucault’da İktidar sorunu”, *Doğu Batı Dergisi* 69. Sayı. s.239-261.
- Bodin, Jean (2016). *Devlet Üstüne Altı Kitap’tan Seçme Parçalar, Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Yeni Çağ (iç.)*. (Derleyen: Mete Tunçay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. s.175-200.
- Bourdieu, Pierre (2015). *Devlet Üzerine*. (Çev.: Aslı Sümer), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cabiri, Muhammed Abid (2018). *İbn Haldun’un Düşüncesi, Asabiyet ve Devlet*. (Çev.: Muhammed Çelik), İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık.
- Clastres, Pierre (2016). *Devlete Karşı Toplum*, (Çev.: Mehmet Sert, Nedim Demirtaş), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çaha, Ömer (2016). *Siyasi Düşüncelere Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Çaylak, Adem (2018). *İslami Siyasi Düşünceler Tarihi*. (Editör: Adem Çaylak). Ankara: Savaş Yayınevi.
- Çaylak, Adem ve Çelik, Fikret (2018). *Farabi, İslam Siyasi Düşünceler Tarihi (iç.)*, (Editör: Adem Çaylak). Ankara: Savaş Yayınevi. s. 389-407.
- Çaylak, Adem ve Çelik, Fikret (2018). *İbn Teymiyye, İslam Siyasi Düşünceler Tarihi (iç.)*, (Editör: Adem Çaylak). Ankara: Savaş Yayınevi. s.477-488.
- Çaylak, Adem ve Çelik, Fikret (2018). *Maverdi, İslam Siyasi Düşünceler Tarihi (iç.)*, (Editör: Adem Çaylak). Ankara: Savaş Yayınevi. s. 409-422.
- Çaylak, Adem ve Bakacak, Ayşe Ayten (2018). *İbn Mukaffa, İslam Siyasi Düşünceler Tarihi (iç.)*, (Editör: Adem Çaylak). Ankara: Savaş Yayınevi. s. 355-375.
- Çaylak, Adem ve Şahbaz, Yunus (2018). *İbn Rüşd, İslam Siyasi Düşünceler Tarihi (iç.)*, (Editör: Adem Çaylak). Ankara: Savaş Yayınevi. s.461-475.

- Çeçen, Anıl (2009). *Ulus Devlet Türkiye Cumhuriyeti*. Ankara: Kilit Yayınları.
- Çiftçi, Ali (2018). *İbn Haldun (1332-1406), İslam Siyasi Düşünceler Tarihi* (iç.), (Editör: Adem Çaylak). Ankara: Savaş Yayınevi. s.507-531
- Durkheim, Emile (2010). *Sosyoloji Dersleri*. (Çev.: Ali Berktaş), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eliaçık, R. İhsan (2003). *Adalet Devleti*, İstanbul: Bakış Yayınları.
- Eliaçık, R. İhsan (2018). *İbn Haldun*, İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Enan, Mohammad Abdullah (1941). *Ibn Khaldun Life and Works*, Lahore: Benaal Akt Press.
- Engels, Friedrich (2018). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, (Çev.: Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Eroğul, Cem (2002). *Devlet Nedir?*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Erözden, Ozan (2018). *Makyavelizm, Hikmet-i Hükümet ve Modern Devlet, Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite* (iç.). (Hazırlayan: Cemal Bali Akal). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. s.63-80.
- Farabi (2016). *İdeal Devlet* (Çev.:Ahmet Arslan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Foucault, Michel (2014). *Özne ve İktidar* (Çev.:İşıl Ergüden, Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fromherz, Allen James (2018). *İbn Haldun Hayatı ve Dönemi*. (Çev.: Yusuf Selman İnanç). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Genç, Nurullah, Yalçıntaş, Murat, İyigün, N. Öykü (2015). *Güç Kaynakları Açısından İbn-i Haldun (Mukaddime) ve Machiavelli Karşılaştırması*, 3. Örgütsel Davranış Kongresi Bildirisi. Konya: Aybil Digital Baskı.
- Giddens, Anthony (1999). *Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları*. (Çev.: Hüseyin Özel). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Gilbert, Allan (2017). *Önsöz, Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler* (iç.) *Machiavelli*.(Çev.:Alev Tolga). İstanbul: Say Yayınları. s.15-16.

- Gözler, Kemal (2013). *Anayasa Hukukuna Giriş Genel Esaslar ve Türk Anayasa Hukuku*, Bursa: Ekin Basım Dağıtım Yayınları.
- Hassan, Ümit (2015). *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hobbes, Thomas (2016). *Levithan'dan Seçme Parçalar, Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Yeni Çağ* (iç.). (Derleyen: Mete Tunçay). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s.201-251.
- İbn Haldun (2017). *et Ta'rif, Bilim ve Siyaset Arasında Hatıralar*, (Çev.: Vecdi Akyüz). İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Haldun (2018). *Mukaddime*. (Hazırlayan: Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kızılçelik, Sezgin (2016). *Batı Barbarlığı 2*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kızılçelik, Sezgin (2016). *Sosyoloji Tarihi 2*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kızılçelik, Sezgin (2017). *Sosyoloji Tarihi 1*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kızılçelik, Sezgin (2017). *Sosyoloji Tarihi 4*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Machiavelli (2017). *Hükümdar*. (Çev.: Necdet Adabağ). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Machiavelli (2017). *Siyaset Üzerine Konuşmalar*. (Çev.: Hakan Zengin), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Machiavelli (2017). *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*. (Çev.: Alev Tolga). İstanbul: Say Yayınları.
- Machiavelli (2018). *Savaş Sanatı*. (Çev.: Alev Tolga). İstanbul: Say Yayınları.
- Marti, Urs (2014).). “Hannah Arendt ve Michel Foucault'nun Yaklaşımları Işığında Cannetti'de İktidar Kavramı”, *Doğu Batı Dergisi* 69. Sayı. s.171-181.
- Meriç, Cemil (2005). *Bu Ülke*. (Yayına Hazırlayan: Mahmut Ali Meriç). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, Cemil (2006). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. (Yayına Hazırlayan: Mahmut Ali Meriç). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Meriç, Cemil (2006). *Umrandan Uygarlığa*. (Yayına Hazırlayan: Mahmut Ali Meriç). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Migliorini, Luigi Mascilli (2018). *Machiavelli ve İslam Dünyası: Modernitenin Genel Konularına Karşılaştırmalı Bir Bakış*. (Çev.: Durdu Kundakçı, Cansu Muratoğlu, Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite (iç.)), Hazırlayan: Cemal Bali Akal). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. s.104-110.
- Ökten, Kaan H. (2018). *Luther ve Machiavelli: Özgürlük, Devlet ve Hıristiyanlık, Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite (iç.)*. (Hazırlayan: Cemal Bali Akal). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. s.138-157.
- Özkazanç, Alev (2017). *Devletin Örgütlenmesi, Siyaset Kavramlar, Kurumlar, Süreçler (iç.)*. (Editör: Yüksel Taşkın), İstanbul: İletişim Yayınları. s.139-167.
- Russell, Bertrand (2017). *Batı Felsefesi Tarihi 3.Cilt*. (Çev.: Ahmet Fethi). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Seçilmişoğlu, M. Bahattin (2004). *Çevirenin Önsözü, Devlet Faaliyetinin Sınırları (iç) Wilhelm Von Humbolt*. Ankara: Liberte Yayınları. s. 1-6.
- Sennett, Richard (2005). *Otorite*, (Çev.: Durand, Kamil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Skinner, Quentin (2011). *Devletler ve Yurttaşların Özgürlüğü, Devletler ve Yurttaşlar (iç.)*. (Derleyen: Quentin Skinner, Bo Strath. Çev.: Gökhan Aksay). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. s.3-23.
- Skinner, Quentin (2017). *Machiavelli*. (Çev.: Nursu Öрге), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Şenel, Alaeddin (2017). *Siyasal Düşünceler Tarihi Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şentürk, Ünal (2014). "Toplumsal Alanın İktidar Devriyeleri", *Doğu Batı Dergisi* 69. Sayı. s.127-151.
- Uludağ, Süleyman (2015). *İbn Haldun, Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. Ankara: Harf Yayınları.

Uludağ, Süleyman (2018). *İbn Haldun ve Mukaddime, Mukaddime (iç.) İbn Haldun*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Urhan, Veli (2014). “Michel Foucault’da Disiplinci Düzenleyici İktidar Ayrımı”, *Doğu Batı Dergisi* 69. Sayı. s.229-237.

Ülken, Hilmi Ziya (2016). *Yeni Zamanlar Felsefesi*. (Yayına Hazırlayan: Hasan Aydın). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya (2017). *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Vergin, Nur (2016). *Siyasetin Sosyolojisi Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*. İstanbul: Doğan Egmond Yayıncılık.

Zelyüt, Solmaz (2018). *Makyavelyen Virtu, Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite (iç.)*. (Hazırlayan: Cemal Bali Akal). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Web Sitesi:

<http://www.tdk.gov.tr>

https://archive.org/stream/IbnKhaldunByMohammadAbdullahEnan1941/IbnKhaldunLifeAndWorksByEnan_djvu.txt

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Nurettin DAYAN
Uyruğu : T.C.
Doğum Tarihi ve Yeri : Baskil-15.04.1978
e-posta : nurettindayan@yahoo.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Ankara Üniversitesi S.B.F.	2002
Yüksek Lisans	Cumhuriyet Üniversitesi S.B.E.	2019

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2003-2006	Malatya Valiliği	Kaymakam Adayı
2006-2007	Çandır Kaymakamlığı	Kaymakam
2007-2009	Pervari Kaymakamlığı	Kaymakam
2009	Altıntaş Kaymakamlığı	Kaymakam
2009-2010	Güroymak Kaymakamlığı	Kaymakam
2010-2012	Hekimhan Kaymakamlığı	Kaymakam
2012-2013	Doğubayazıt Kaymakamlığı	Kaymakam
2013-2015	Eceabat Kaymakamlığı	Kaymakam
2015-2016	Kahramanmaraş Valiliği	Vali Yardımcısı

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı KPDS (.....) ÜDS (....) TOEFL (....) EILTS (....)