

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

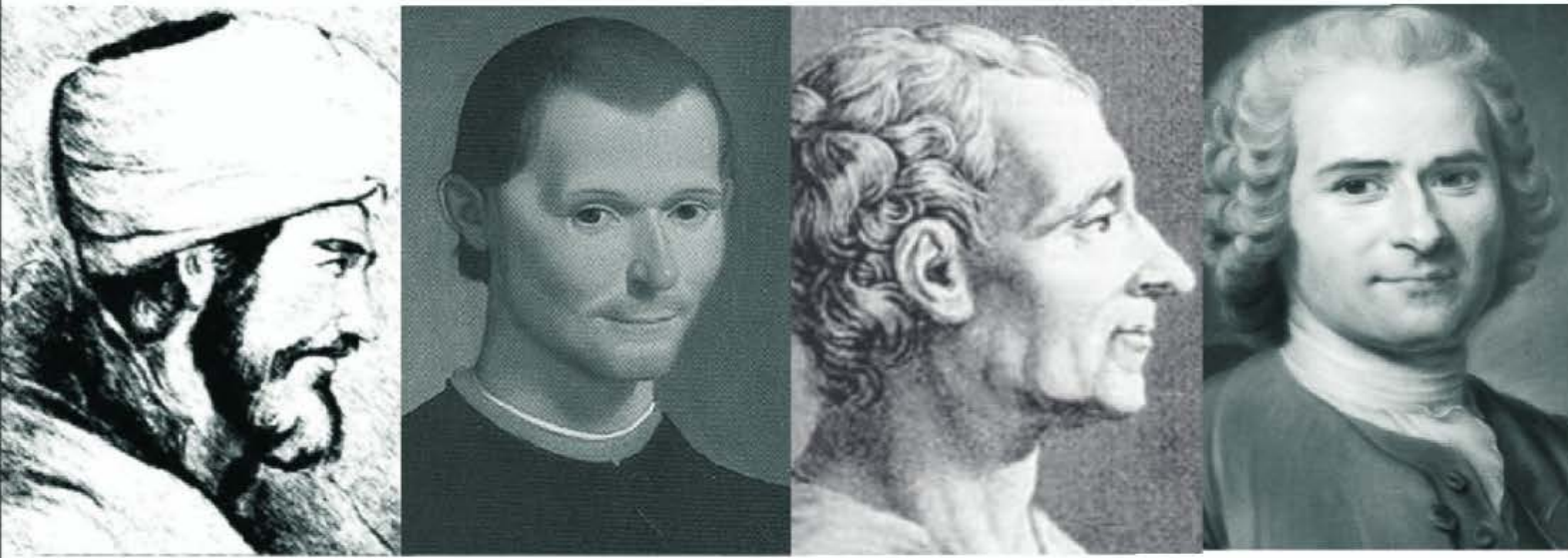
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

SOSYOLOJİ TARİHİ 1

İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu
ve Rousseau'nun Sosyal Teorileri

Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK



Genişletilmiş
4. Baskı



SOSYOLOJİ TARİHİ 1

**İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve
Rousseau'nun Sosyal Teorileri**

Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK

Genişletilmiş 4. Baskı

Ankara

2017

SOSYOLOJİ TARİHİ 1

İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun Sosyal Teorileri

Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK

©

Tüm Hakları Saklıdır.

Bu kitabın basım, yayın, satış hakları Anı Yayıncılık Eğitim ve Danışmanlık San. Tic. Ltd. Şti.ne aittir. Anılan kuruluşun izni alınmadan kitabın tümü ya da bölümleri herhangi bir bilgi depolama ve erişim sistemiyle veya mekanik, elektronik, fotokopi, manyetik ya da başka yöntemlerle çoğaltılamaz, basılamaz, aktarılamaz, dağıtılamaz.

Yayıncı Sertifika No : 16003
Matbaa Sertifika No : 13268
ISBN : 978-605-170-167-7
Kapak Tasarımı : Anı Yayıncılık - Kezban KILIÇOĞLU
Mizanpaj : Anı Yayıncılık - Kezban KILIÇOĞLU
Baskı : Sözkesen Matbaası
Adres : İvedik OSB 1518. Sokak Mat-Sit İş Mrk. No:2/40
Yenimahalle-ANKARA
Tel : 0.312 395 21 10

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

KIZILÇELİK, Sezgin

Sosyoloji Tarihi 1: İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun Sosyal Teorileri

Anı Yayıncılık, Genişletilmiş 4.Baskı, Ankara/Türkiye

2017, vi +474 Sf, 135x210 mm

ISBN 978-605-170-167-7

Sosyoloji, Felsefe, Coğrafya, Antropoloji, İktisat, Siyaset Bilimi

1. Sosyoloji Tarihinin Doğulusu: İbni Haldun, 2. Sosyoloji Tarihinin Halkçı Prensi: Niccolò Machiavelli, 3. Sosyoloji Tarihinin Oryantalisti: Montesquieu, 4. Sosyoloji Tarihinin Romantiği: Jean-Jacques Rousseau

Anı Yayıncılık

Kızılırmak Sokak 10/A

Bakanlıklar / Ankara

Tel : 0 312 425 81 50 pbx

Fax : 0 312 425 81 11

e-posta : aniyayincilik@aniyayincilik.com.tr

[www.http://www.aniyayincilik.com.tr](http://www.aniyayincilik.com.tr)

A harfinin evrimi



Çok sevdiğim üç insana:

*Eşim **Gökçen Kızılçelik'e,***

Sosyolog olmalarını istediğim oğullarım

Özgün Kızılçelik'e

ve

Özüm Yetkin Kızılçelik'e...

Sezgin KIZILÇELİK İnönü Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde profesör. 1969 Ardahan Göle doğumlu. 1985 yılında Isparta Gonen Öğretmen Lisesi'ni, 1989 yılında Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi. Yüksek Lisansını ve Doktorasını Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Selçuk Üniversitesi, Mersin Üniversitesi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümlerinde akademisyen olarak çalıştı. 28 yaşında sosyoloji dalında Türkiye'nin en genç doçenti, 33 yaşında ise en genç profesörü oldu. Kemal Tahir ile Baykan Sezer'in Doğu-Batı çatışması teorisinden etkilendi. Doğu-Batı çatışması teorisini Batı uygarlığına ve Batı sosyolojisine daha fazla yoğunlaşarak yeniden biçimlendirip geliştirdi. Yayımlanmış 66 makalesi ve 33 kitabı vardır. Eserleri büyük ilgi gördü. Yapıtları üzerine 37 yazı yazıldı. İlgi alanları, sosyoloji tarihi, felsefe tarihi, sosyoloji teorileri, sosyal teori, metodoloji, felsefî sosyoloji, tarihsel sosyoloji, Türk sosyologları ve yerli sosyolojidir. Yayımlanmış kitapları şunlardır: *Sosyoloji Teorileri 1* (1992, 1994), *Sosyoloji Teorileri 2* (1992, 1994), *Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü* (kolektif, 1992, 1992, 1994, 1996), *Sosyoloji Teorileri 3* (1996), *Pozitivizm ve Eleştircileri: Sosyolojinin Pozitivist Kimliği Üzerine* (1996), *Postmodernizm Dedikleri* (1996), *Türkiye'nin Sağlık Sistemi: Bir Medikal Sosyoloji Denemesi* (1996), *Eğitim Sosyolojisi* (kolektif, 1996), *Araştırma ve Yazım Teknikleri* (kolektif, 1997), *Güncelin Sosyolojisi 1* (1998), *Sosyoloji Yazıları 1* (1998), *Sosyoloji Yazıları 2* (2000), *Baykan Sezer'in Sosyoloji Anlayışı* (2000, 2008), *Frankfurt Okulu* (2000, 2008, 2013), *Küreselleşme ve Sosyal Bilimler* (2001, 2003, 2012), *Sefaletin Sosyolojisi* (2002, 2008), *Atatürk'ü Doğru Anlamak: Tam Bağımsız Türkiye ve Batı-Dışı Mazlum Milletler İçin Kapsamlı Bir Manifesto* (2003, 2004, 2017), *Zalimler ve Mazlumlar: Küreselleşmenin İnsanî Olmayan Doğası* (2004), *Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak* (2004), *Özgünlüğün Sosyolojisi* (2004), *Batı Bataklığı* (2005, 2012), *Batı Barbarlığı 1: Rousseau, Marx ve Nietzsche Üzerine* (2005, 2011), *Sosyoloji Tarihi 1: İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun Sosyal Teorileri* (2006, 2011, 2014, 2017), *Batı Sosyolojisini Yeniden Düşünmek Cilt 1: Marx'ın Sosyolojisi* (2007, 2013), *Batı Sosyolojisini Yeniden Düşünmek Cilt 2: Burjuva Sosyolojisi* (2007, 2013), *Sosyolojinin Neliği: Nilgün Çelebi ile Sosyoloji Sözcüğünün Soykütüğüne Uzanmak* (2009, 2014), *Sosyoloji Tarihi 2: Bacon, Descartes ve Hobbes'un Sosyal Teorileri* (2011, 2016), *Özgün ve Yetkin Bir Sosyal Teorisyen Olarak Kemal Tahir* (2012), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (2014, 2015, 2016, 2017), *Yerli Sosyoloji: Doğu-Batı Çatışması Teorisinin Ana Hatları* (2015), *Uygarlık, Ahlâk ve Eğitim* (2015), *Sosyoloji Tarihi 3: Saint-Simon, Comte, Spencer, Le Play ve Tocqueville'in Sosyal Teorileri* (2016), *Batı Barbarlığı 2: Machiavelli, Schopenhauer ve Engels Üzerine* (2016).

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ / 1

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ / 7

ÜÇÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ / 11

DÖRDÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ / 17

BİRİNCİ BÖLÜM / 25

SOSYOLOJİ TARİHİNİN DOĞULUSU: İBNİ HALDUN / 25

1.1. İbni Haldun'un Entelektüel Portresi / 26

1.2. İbni Haldun'un Metodolojisi / 43

1.2.1. İbni Haldun'un İcadı Olarak Umrân Bilimi / 44

1.2.2. İbni Haldun'un Toplum Tahlilinde Tarihi ve Coğrafyayı Merkeze Alması / 51

1.3. İbni Haldun'un Sosyal Teorisi / 64

1.3.1. İbni Haldun'un Toplumun Harcı Olarak Asabiyete Dair Fikirleri / 65

1.3.2. İbni Haldun'un İki Farklı Geçim Tarzı Olarak Bedevîliğe ve Hazerîliğe İlişkin Görüşleri / 69

1.3.3. İbni Haldun'un Siyasete İlişkin Tezleri / 78

1.3.4. İbni Haldun'un Araplara ve Türklere Dair Argümanları / 88

1.4. İbni Haldun'un Güncelliği ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri / 98

İKİNCİ BÖLÜM

SOSYOLOJİ TARİHİNİN HALKÇİ PRENSİ: NICCOLÒ MACHIAVELLI / 123

2.1. Machiavelli'nin Entelektüel Portresi / 124

2.2. Machiavelli'nin Metodolojisi / 138

2.3. Machiavelli'nin Sosyal Teorisi / 146

2.3.1. Machiavelli'nin İnsan Doğasına Dair Temel Tespitleri / 146

2.3.2. Machiavelli'nin Siyasete İlişkin Fikirleri / 159

2.3.2.1. Machiavelli'nin Ulusal Birlik ve Ulusal Devlet Fikri / 159

2.3.2.2. Machiavelli'nin Ulusal Devletin
Mimarı Olarak Prens ve Özelliklerine İlişkin
Tezleri / 172

2.4. Machiavelli'nin Güncelliği ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri /
193

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SOSYOLOJİ TARİHİNİN ORYANTALİSTİ: MONTESQUIEU / 215

3.1. Montesquieu'nün Entelektüel Portresi / 215

3.2. Montesquieu'nün Metodolojisi / 230

3.3. Montesquieu'nün Sosyal Teorisi / 243

3.3.1. Montesquieu'nün Bir Sistem Olarak Topluma ve
Toplumun İklimle Olan Bağlantısına İlişkin Tespitleri
/ 243

3.3.2. Montesquieu'nün Siyasete Dair Analizleri / 262

3.3.2.1. Montesquieu'nün Yasa, Gelenek ve
Davranışa İlişkin Görüşleri / 262

3.3.2.2. Montesquieu'nün Yönetim Biçimleri
Üzerine Argümanları / 264

3.4. Montesquieu'nün Güncelliği ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri /
297

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SOSYOLOJİ TARİHİNİN ROMANTİĞİ: JEAN -JACQUES ROUSSEAU / 303

4.1. Rousseau'nun Entelektüel Portresi / 304

4.2. Rousseau'nun Metodolojisi / 373

4.3. Rousseau'nun Sosyal Teorisi / 383

4.3.1. Rousseau'nun Eşitsizlik Üzerine İnşa Edilmiş Bir
Sistem Olarak Topluma İlişkin Tezleri / 383

4.3.2. Rousseau'nun Uygar İnsana ve Modern Topluma
Dair Görüşleri / 392

4.3.3. Rousseau'nun Modern Toplumun Açmazlarından
Kurtulmanın Bir Yolu Olarak "Toplum Sözleşmesi"
Projesi / 399

4.4. Rousseau'nun Güncelliği ve Sosyolojik Düşünceye
Etkileri / 420

SONSÖZ / 433

KAYNAKÇA / 445

BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

“Çağdaş düşünce Batı’da Machiavelli ile Doğu’da İbn Haldun’la başlar. Ortak yönleri o zamana kadar teoloji ve ahlâkın emrindeki sosyal ilimleri, onların emrinden çıkarmaları, totem ve tabuları yıkmalarıdır. İkisi de gerçekçidirler” (Cemil MERİÇ, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 177).

Herhangi bir konuyu teferruatlı bir biçimde tahlil etmek, öncelikle tarihe yönelmekle olanaklıdır. Eğer, incelenen konunun kökeni iyi araştırılmıyor ve tarihi akışı doğru değerlendirilmiyorsa, onu kavramak imkânsızdır. Bu durum sosyal bilimler ailesinin genç üyesi sosyoloji için de geçerlidir. Sosyoloji nedir, nasıl bir bilimdir, neyi konu edinir, niçin ortaya çıktı, neden varlığını sürdürüyor? türünden sorulara, ancak onun tarihi kazıldığında doğru cevaplar verilebilir. Sosyoloji tarihi üzerine yoğunlaşıldığında, sosyolojinin neliği ve problematiği iyice anlaşılmış olur. Sosyoloji tarihinin hatasız tahlil edilmesinin yolu, ona damgasını vurmuş düşünce ustalarının görüşlerinin tartışılmasından geçer. Bu bağlamda, sosyoloji tarihinin taslağını çizen, onun önemli evrelerini oluşturan öncü sosyologların başında İbni Haldun (1332-1406), Niccolò Machiavelli (1469-1527), Montesquieu (1689-1755) ve Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) gelir.

İbni Haldun, sosyolojinin kurucusudur. İbni Haldun’un “sosyolojinin babası”¹ olduğu bir gerçektir. İbni Haldun, hem günümüzün bazı sosyologları tarafından hem de 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında yazan bazı sosyologlar tarafından sosyolojinin kurucu ustası olarak kabul edilmiştir.

¹ FEYYAZ, Süleyman; **Toplumbilimin Babası İbn Haldun**, Çeviren: Muharrem Tan, Anka Yayınları, İstanbul, 2003.

Ümit Hassan'ın belirttiği gibi, "İbn Haldun'un önemine sosyologlarca işaret edilmiş; A. Ferreire (1896), Ludwig Gumpłowicz (1898), Stefano Colosio (1914), René Maunier (1912) ve T. Hussain (1918) gibi sosyolojistler İbn Haldun'u 'sosyoloji'nin habercisi, öncüsü, ilk sosyolog ve benzeri şekillerde sıfatlandırmışlardır."² İbni Haldun'dan sonra sosyolojik düşünce etkin bir konumda bulunan Machiavelli, "siyaset teorisyeni ve sosyologudur."³ Machiavelli sonrası sosyolojide ön plana çıkan sosyologlardan biri de, Montesquieu'dür. Montesquieu, "sosyoloji öğretisini geliştirenlerden biri"dir."⁴ Montesquieu, Orta Çağ'ın mirasından kendisini kurtarmış bir aydınlanmış sosyoloğudur.⁵ Montesquieu'nün yanı sıra modern sosyolojinin habercisi olan bir diğer sosyolog ise, Rousseau'dur.⁶

Demek ki, 19. yüzyılda bir disiplin olarak ortaya çıkan sosyoloji, büyük bir geçmişe sahiptir. Diğer bir deyişle, sosyal bilimler içinde rüştünü en geç ispat etmiş sosyolojinin geçmişi çok eskilere kadar gider. Demek ki, sosyoloji tarihini, sosyolojinin bilimsel bir kimlik kazandığı ve kurumsallaştığı 19. yüzyıldan başlatmak, doğru bir yaklaşım değildir.

² HASSAN, Ümit; **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 28.

³ CRICK, Bernard; "Preface", Niccolò Machiavelli, **The Discourses** (iç.), Editör: Bernard Crick, İngilizce'ye Çeviren: Leslie J. Walker, Penguin Books, Middlesex, 1983, s. 10.

⁴ ARON, Raymond; **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çeviren: Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1989, s. 22.

⁵ STARK, Werner; **Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge**, Routledge and Kegan Paul, London, 1960.

⁶ CHERKAOUI, Mohamed; "General Introduction: The Classical Tradition in European Sociology", **The Classical Tradition in Sociology: The European Tradition, Volume I** (iç.), Editör: Raymond Boudon ve Diğerleri, Sage Publications, London, 1997, s. vi.

Sosyoloji tarihinin başlangıcını Auguste Comte'a mahkûm etmek, sosyolojik tahayyül eksikliğinden kaynaklanır. Sosyoloji tarihine, onun isim babası Comte'dan başlamak yerine, gerçek babalarından başlamak, daha geçerli bir yoldur. Bu kitabımda ele aldığım sosyolojik düşüncenin sağlam kaleleri İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau olmasaydı, sosyolojinin temeli zayıf kalırdı ve sosyoloji bu denli hâkim bir bilim olamazdı.

İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau, Batı'da değişik kesimlerin ilgisini çekmiş sosyologlardır. Onlara farklı teorik geleneklerin ve cenahların gösterdikleri ilgi beraberinde sosyal teorilerinin farklı değerlendirilmelerine ve hatta yanlış telâkki edilmelerine sebep olmuştur. Her kesimin kendi cephesinden onlara bakmaları, karşımıza değişik İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'lar çıkarmıştır. Bahsedilen öncü sosyologların doğru değerlendirilmesi, oldukça elzemdir.

İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau, sosyoloji tarihinde çok önemli bir yer işgal etmelerine rağmen Türkiye'de yeterince bilinmemekte ya da onların düşünceleri eksik kavranmaktadır. Sosyolojimizde söz konusu düşünürler çoğu zaman göz ardı edilmiştir. Hatta sosyologlarımız, onların sosyolojisini de içerecek çerçevede sosyoloji tarihini konu edinen bir eser kaleme almamışlardır. Bu alanda az da olsa çeviri eserler yayımlanmıştır. Ülkemizde, sosyoloji tarihi en az çalışılan alandır. Bu sahada önemli eksiklikler mevcuttur. Meselâ, Nurettin Şazi Kösemihal, sosyoloji tarihi üzerine kitap yazan bir sosyoloğumuzdur. Kösemihal'in Pitirim A. Sorokin'in *Çağdaş Sosyoloji Teorileri* metni⁷ ile bazı benzerlikler taşıyan

⁷ SOROKIN, Pitirim A.; **Çağdaş Sosyoloji Teorileri, 1. Cilt**, Çeviren: M. Münir Raşit Öymen, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1975; SOROKIN, Pitirim A.; **Çağdaş Sosyoloji Teorileri, 2. Cilt**, Çeviren: M. Münir Raşit Öymen, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1975.

Sosyoloji Tarihi kitabında⁸, İbni Haldun'un ve Rousseau'nun adı bile anılmazken, Machiavelli'nin ve Montesquieu'nün isimleri sadece birkaç yerde zikredilmiştir. Bu, oldukça vahim bir durumdur.

Türkiye'deki sosyologlar, kapsamlı bir sosyoloji tarihi yazmak işine her nedense girişmemişlerdir. Dünyanın en eski ikinci sosyoloji kürsüsüne sahip ülkemizde kapsamlı bir biçimde sosyoloji tarihinin yazılması şarttır. Ben, bu eksikliği gidermek için yola çıktım. On cilt olarak tasarladığım *Sosyoloji Tarihi* eserimde, sosyolojinin omurgasını, sosyal teorinin belkemiğini, sosyolojik bilginin gövdesini içeren sosyoloji tarihini, en meşhur ustalarının temel fikirleri ekseninde tahlil etmeyi hedefledim. Bu çerçevede, on ciltlik eserimin ilk cildi olan *Sosyoloji Tarihi 1: İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun Sosyal Teorileri* adlı yapıtımda; rehâvete kapılmadan oldukça meşakkatli bir işe girişerek, İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun ana metinleri ekseninde, onların sosyoloji tarihindeki yerlerini, teorik ve metodolojik duruşlarını izah etmeye çalıştım.

Batı'yı doğru anlamak ve tanımak için Batı sosyolojisini bilmek zorunludur. Batı sosyolojisinin neliği ve mantığı, sosyoloji tarihi esas alındığında anlaşılabilir. Özgün ve yerli Türk sosyologlarının, Türk toplumu ve sosyolojisi üzerinde Batı sistemi ve onun parçası olan Batı sosyolojisinin derin etkisi olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak hareket etmesi icap eder. Benim de Batı sosyoloji tarihine duyarlılık göstermemin ve enerjimin bir kısmını bu alana harcamamın bir nedeni budur.

İşte, bu bağlamda, eserimdeki ana meramım, ülkemizde şimdiye değin sosyologlarımız tarafından ıskalanmış ve

⁸ KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi; **Sosyoloji Tarihi**, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1982.

üzerinde durulmamış sosyoloji tarihinin ana problemlerini, bahsedilen mühim şahsiyetlerin (İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun) sosyolojik tahayyülleri ve teorileri ekseninde tartışmak, başta Türk sosyolojisi olmak üzere, Batı-dışı mazlum toplumların sosyolojisi üzerinde etkisi olan Batı sosyolojisinin teorik, metodolojik, epistemolojik ve ontolojik temellerini doğru kavramak, Batılı sosyologların teorik açılımlarının Batı dünyasının meseleleriyle bağlantılı olduğu gerçeğini ön plâna çıkarmak, dolayısıyla, güzel vatanımıza, onurlu milletimize, geniş coğrafyamıza, zengin kültürümüze ve şanlı tarihimize dayalı özgün ve yetkin bir Türk sosyolojisinin (yerli sosyolojinin) ne denli gerekli olduğu gerçeğini ortaya koymaktır.

Sezgin Kızılçelik
Malatya, Ekim 2006.

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

“İnsanlar eksiksiz bir yargıda bulunmayı diliyorlarsa, özgür düşünceli olmak için güce ihtiyaç duyanlara değil gerçekten özgür düşünceli olanlara itibar etmelidirler” (Niccolò MACHIAVELLI, **Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler**, s. 18).

“Şu dünyadan ne çabuk gelip geçiyoruz. Hayatın ilk dörtte biri, kullanılması bilinmeden; sonuncu dörtte biri de kullanma gücümüz tükendikten sonra geçiyor. Zaten yaşamasını bilmiyoruz ve yaşayamıyoruz. Hayatımızın bu iki ucu arasında sıkışıp kalan kısmı da uyku, iş, stres, korku ve türlü sıkıntılar içinde yok olup gidiyor” (Jean Jacques ROUSSEAU, **Emile: Bir Çocuk Büyüyor**, s. 167).

“Hepimiz, hayatın sefaletleri, ıstırap ve ihtiyaçları altında ezilmeye ve sonunda ölmeye mahkûm insanlarız. Hiçbirimiz için değişmeyen sonuç işte budur” (Jean Jacques ROUSSEAU, **Emile: Bir Çocuk Büyüyor**, s. 179).

Sosyoloji tarihini irdelemenin zor bir uğraş olduğunu gün geçtikçe daha iyi anlıyorum. Çünkü sosyoloji tarihi, bir labirent gibidir. Onun içinde dolaştıkça, çıkış yolu aradıkça büyük bir sosyolojik bilgi hazinesiyle karşılaşmak mümkündür. Yapıtımda, az da olsa bu hazineden nasiplenmeye çalıştım. Sosyoloji tarihi, adeta bir bilgi denizidir. Eserimle, devasa bilgi denizinin içinde küçük bir ada inşa etmeye gayret ettim. Sosyoloji tarihi, bir fikir deposudur. Bolca malzemenin bulunduğu bu deponun ancak bazı yerlerine girebildim. Sosyoloji tarihi, düşünce ustalarının buluştuğu geniş bir alandır. Bu buluşmadan

mümkün olduğunca önemli izler, kesitler ve bilgiler aktarmaya niyetlendim.

Bu çerçevede, sosyolojinin bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıkışından önceki dönemin, yani 18. yüzyıl öncesinin tek “sosyoloğu” olarak değerlendirilmiş olan İbni Haldun’un¹, sosyolojik düşüncenin ustası Machiavelli’nin, “sosyolojik düşüncenin önemli habercisi” olarak kabul edilen² ve “Comte kadar sosyolog olan” Montesquieu’nün³ ve sosyolojinin kurucusu olarak gösterilen Rousseau’nun⁴ temel sosyolojik fikirlerini irdelemenin faydalı olacağını düşündüm.

Yapıtımın birinci baskısı beş yıl önce yapılmıştı. Ben, geçen beş yıl boyunca hiç mola vermeden eserimde tahlil ettiğim sosyal teorisyenlere yönelik okumalarımı sürdürdüm. Yani İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau’nun peşini hiç bırakmadım. Zaten onlar da beni asla terk etmediler, sürekli yanımda yöremde oldular, yanı başımdan ayrılmadılar, kısacası yakamı bırakmadılar. Hal böyle olunca, ben de, kitabımın ana gövdesini bozmadan bazı önemli eklemeler yaptım. Onu daha da muhkem hale getirdim. Bu eserimle, sosyolojinin atalarından dolaşarak insanı bir nebze de olsa keşfetmeyi arzuladım. İnsanı anlamak için değişik güzergâhlar izledim, düşünsel yolculuklarıma hiç ara vermedim. Sonuçta vardığım noktada İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau’nun

¹ Johnson’ın bu değerlendirmesi için bkz. ÖNCÜ, Ahmet; **Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme**, Öteki Yayınevi, Ankara, 1993, s. 14.

² ZEITLIN, Irving M.; **Ideology and the Development of Sociological Theory**, Prentice-Hall, New Jersey, 1987, s. 18.

³ ARON, Raymond; **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çeviren: Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1989, s. 22.

⁴ ZEITLIN, **Ideology and the Development of Sociological Theory**, s. 28.

sosyolojik düşüncenin temellerini attıklarını, 19. yüzyılda bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkan sosyolojiye yaklaştıklarını; güncelliklerini sürdürdüklerini, tarihsel, sosyal ve siyasî alana dönük çözümlemeleriyle ve ileri sürdükleri temel fikirleriyle, yaşadıkları çağdan daha çok günümüz insanına hitap ettiklerini, bizlere yakından seslendiklerini gördüm.

Sezgin Kızılçelik
Malatya, Temmuz 2011.

ÜÇÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ

“Her kazanç ve mal kuvvet ve emek sarf etmekle elde edilir” (İbn HALDUN, **Mukaddime II**, Zakir Kadirî Ugan Çevirisi, s. 322).

“İnsanlar genellikle ellerinden çok gözleriyle yargırlarlar. Herkes sizi nasıl görünüyorsanız öyle görür. Fakat çok az kişi sizi olduğunuz gibi kavrar” (Niccolò MACHIAVELLI, **Hükümdar**, Selahattin Bağdatlı Çevirisi, s. 85).

“İlkelerimi ön yargılarımdan değil, olayların özelliğinden çıkardım” (MONTESQUIEU, **Kanunların Ruhü Üzerine I**, s. 43).

“Bizim yurттаşlarımızda çok fazla korku gözlüyorum, bu yüzden de kendilerini yutmaya hazırlanan kişiye karşı durmakta isteksizler, bunun dışında herhangi bir şey de görmüyorum” (Niccolò MACHIAVELLI, **Orta Elçilikler-Mektuplar**, s. 274).

“Sırtınızdan semeri atın öyleyse, bırakın elinizden dizginleri...” (Niccolò MACHIAVELLI, **Orta Elçilikler-Mektuplar**, s. 187).

“Medenî insan esarete doğar, yaşar ve ölür. Doğuşunda o, bir kundak içine dikilir. Ölümünde bir tabut içine mihlanır. İnsan yüzünü muhafaza ettikçe, müesseselerimizle zincirlenmiştir” (Jean-Jacques ROUSSEAU, **Emil yahut Terbiyeye Dair**, s. 12).

İnsan ve onun ördüğü insan birliktelikleri formu olarak toplum ya da uygarlıktan söz etmek, aslında onların tarihlerinden, tarihsel gelişim süreçlerinden söz etmek anlamına gelir. İnsanın biçimlendirdiği her şey, kendi tarihi akışı/seyri içerisinde anlaşılabilir. Bu durum insanî olan felsefe ve bilimler için de geçerlidir. Sözgelimi, felsefe ancak

ve ancak felsefe tarihi bilinerek yapılabilir. Daha açık bir deyişle, Konfüçyüs, Thales, Herakleitos, Parmenides, Demokritos, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi felsefe tarihinin büyük simaları bilinmeden günümüzde felsefe tartışmaları yapmak ve felsefe üzerine yeni bir söz söylemek mümkün değildir. Benzeri bir durum sosyoloji için de geçerlidir.

Sosyoloji, genel hatlarıyla, sosyoloji tarihinden ibaret bir disiplindir. Sosyoloji demek, sosyoloji tarihi demektir. Günümüz sosyolojisinin temel konuları (sosyal düzen, sosyal bütünleşme ve sosyal değişme vb.), anahtar sözcükleri (kapitalist toplum, sosyal sınıf ve sınıf savaşımları vb.), metodolojik gövdesi (hermeneutik metot ve pozitivist metot), ana teorileri (işlevselcilik, organizmacı teori, çatışma teorisi ve Eleştirel Teori gibi) sosyoloji tarihinin kurucu sosyologlarının fikirleri göz önüne alınmadan anlaşılamaz. Örneğin, sosyal düzen, bütünleşme ve değişme konuları, İbni Haldun, Machiavelli, Hobbes ve Comte'un sosyolojisi; kapitalist toplum, sosyal sınıf ve sınıf savaşımları Marx'ın sosyolojisi; pozitivist metot Comte'un görüşleri; sosyal eylem, akılcılaşma ve bürokrasi Weber'in sosyolojisi; işlevselcilik ve organizmacı teori, İbni Haldun, Comte ve Spencer'in sosyolojik düşünceleri; Eleştirel Teori, Rousseau, Marx ve Weber'in sosyoloji anlayışları olmaksızın tahlil edilemez. O halde, sosyolojiden sosyoloji tarihinin ustalarının düşüncelerini çıkardığımızda onun havada kaldığını görebiliriz.

Sosyolojinin ayaklarının yere sağlam basması, sosyoloji tarihinin mühim simalarının attığı adımları ve izledikleri yolları takip etmesine, onların izini sürmesine bağlıdır. Çünkü sosyolojiye can veren sosyoloji tarihidir. Sosyoloji tarihi, modern sosyolojinin sadece can suyu değil, aynı zamanda, onu yeşerten, büyüten ve geliştiren, kısaca ona hayat veren büyük bir bilgi gövdesidir. Sosyoloji tarihi,

çağdaş sosyolojinin yaşama iksiridir. Modern/çağdaş sosyolojinin kökleri, sosyoloji tarihinin düşünce ustalarının fikirlerine uzanır. Sosyolojiyi sağlam köklerinden ve gövdesinden kopartmak, onu yalnızca şimdiye göre konumlandırmak, sosyolojinin ölümüne yol açar. Bu noktada, “sosyolojinin krizi”nden¹, “sosyolojinin sonu”ndan² ya da “sosyolojik teorinin sonu”ndan³ söz edenler, sosyolojinin tarihinden kopanlardır ya da sosyoloji tarihinin önemini yeterince idrak edemeyenlerdir. Sosyoloji tarihi gibi devasa bir bilgi alanı var olduğu sürece “sosyoloji

¹ Sosyolojinin, özellikle de “Batı sosyolojisi”nin krizini ön plana çıkaran sosyologların başında, Alvin W. Gouldner gelmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. GOULDNER, Alvin W.; **The Coming Crisis of Western Sociology**, Basic Books, New York, 1970.

² Postmodern teorisyenler, bilhassa da Jean Baudrillard, “toplumsalın sonu” ile birlikte “sosyolojinin sonu”ndan söz etmiştir (BAUDRILLARD, Jean; **Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu**, Çeviren: Oğuz Adanır, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991). Oysa “sosyolojinin sonu” tartışmaları, özellikle de bizim açımızdan doğru değildir. Çünkü yerli sosyologlarımız olan Baykan Sezer, Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan’ın dediği gibi, “günümüzde Batı sosyolojiye ihtiyaç duymadan sorunlarını çözebildiğini gördüğü için *sosyolojinin sonu* iddiasını getirmekte bir sakınca görmemektedir. Oysa bizim için durum aynı değildir. Biz toplum olarak sorunlarımıza sahip çıkmak ve çözmek durumundayız. Bu nedenle de sosyolojiden vazgeçemeyiz” [SEZER, Baykan; EĞRİBEL, Ertan ve ÖZCAN, Ufuk; “Toplum Bilimleri ve Sosyolojinin Sonu Görüşleri Üzerine”, **Sorgulanan Sosyoloji** (iç.), Editör: M. Çağatay Özdemir, Eylül Yayınları, Ankara, Tarihsiz, s. 20-21].

³ 1970’lerden itibaren bazı Batılı sosyologlar, “sosyolojik teorinin sonu”ndan bahsetmeye başlamışlardır. Meselâ, Steven Seidman, “sosyolojik teorinin sonu”nun geldiğini, onun sosyal ve entelektüel önemini yitirdiğini iddia etmiştir [SEIDMAN, Steven; “The End of Sociological Theory”, **The Postmodern Turn: New Perspective on Social Theory** (iç.), Editör: Steven Seidman, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 119-139].

bitti/öldü” ve “sosyolojinin sonu” gibi söylemler, boşa söylenmiş laflardır. Çünkü tarihi olan bir şey asla ölmez.

Sosyolojik bilgi hazinesi olan sosyoloji tarihini bilmeden sosyolojinin neliğini anlamak olanaklı değildir. Sosyoloji disiplininin ruhu, sosyoloji tarihinin ustalarının fikirleriyle biçimlenmiştir. Bir bilim olarak sosyolojinin varlığını sürdürmesi, sosyoloji tarihinin kurucu babalarının görüşleriyle olan diyaloguna bağlıdır. Sosyolojide yol almak ve sosyolojik tahayyülün gelişiminde etkin bir rol oynamak isteyen sosyologların pusulaları sosyoloji tarihinin ana isimlerinin metinleridir. Sosyoloji tarihine damgasını vurmuş anahtar düşünürlerin eserleri rehber alınmazsa sosyolojide sadece bir arpa boyu yol alınmış olur. Çağdaş sosyolojideki temel terimler, teorik ve metodolojik gelişmeler, sosyoloji tarihinin anahtar sosyologlarının fikirlerinden hareketle şekillenmişlerdir. İşte, bu çerçevede, İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau’nun sosyolojik duruşları, çağdaş sosyolojinin ruhunu ve mantığını sarmalamıştır.

İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau’nun eserlerine gönderme yapmadan, onların terimlerinden, kuramlarından ve metodolojik argümanlarından bahsetmeden çağdaş dünyanın temel meseleleri üzerine söz söylemenin mümkün olmadığı artık su yüzüne çıkmıştır. Bu dört ismi görmezlikten gelerek sosyolojide bir yere varmak çok zordur.

Sözün kısası, İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau, sosyoloji tarihinin ustaları, “sosyolojinin babaları/habercileri”⁴, çağdaş sosyolojinin temellerini atan

⁴ Emile Durkheim, sosyolojinin babaları/habercileri olarak, özellikle de Rousseau’dan ve Montesquieu’den söz etmiştir (DURKHEIM, Emile; **Montesquieu and Rousseau, Forerunners**

ustalardır. İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau, çağdaş sosyolojinin ortaya çıkmasında etkili olmuşlardır. Onlarsız bir sosyoloji düşünmek, sosyolojinin ruhunu doğru idrak etmemek anlamına gelir. Bugün toplumlar için son derece ehemmiyet arz eden sosyal dayanışma ve bütünleşme konusunu, kır ve kent toplumlarının yapısını, kentin insanı yozlaştırma sorununu İbni Haldun'a; siyaset, devlet ve iktidar sorunsalını, ideal bir devlet adamında olması gereken özellikleri, siyasetin kirli doğasını, ulusların özgürleşmesini ve ulusal birliğin sağlanmasını Machiavelli'ye; demokrasi ve despotizmin neliğini/mantığını ve ana ilkelerini, demokratik hukuk düzeninin olmazsa olmazı olan, yasama, yürütme ve yargının birbirinden bağımsızlığına işaret eden "kuvvetler ayrılığı" ilkesini, parlamenter sistemin doğasını ve hukukun toplumsal niteliğini Montesquieu'ye; modern uygarlığın insanın doğasını tahrip ederek yeni türden bir barbarlığa yol açtığını, uygarlığın insanı bozduğunu, modern çağın akıldışı yönlerini, toplumun ve temel sosyal kurumların insanı nasıl zincire vurduğunu Rousseau'ya müracaat etmeden anlamak mümkün değildir.

Yapıtımın ikinci baskısının üzerinden üç yıl geçti. Sosyolojiye gereken değerin yeterince verilmediği, sosyoloji tarihinin önemsenmediği bu ülkede, sosyoloji tarihi konulu metnimin üçüncü baskı yapması sosyoloji adına sevindiricidir. Ben geçen üç yıl boyunca ara vermeden eserimde tahlil ettiğim dört büyük sosyoloğa dair okumalarımı sürdürdüm. Kitabımın bu baskısından sonra da okumalarıma ara vermeyeceğim. Her baskıda onu geliştirmeyi sürdüreceğim. Çünkü bilim denen zor uğraş da, "ben zamanında yazdım, o konuya noktayı koydum,

yazdığımı bir daha gözden geçirmem”, diye bir şey değildir. Aksine, bilim faaliyeti, bilim insanının yazdıklarını sürekli geliştirmesi, onun üzerine söz söylemeyi sürdürmesidir. Bu anlayış doğrultusunda metnimin ana çatısına fazla dokunmadan bazı kolonlarını güçlendirme maksadıyla ona ilaveler yaptım. Kitabımın canlı kalması ve onun daha da büyümesi için elimden geleni yaptım.

Sezgin Kızılçelik
Malatya, 25 Ekim 2014.

DÖRDÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ

“İbni Haldun, toplum ve sosyoloji konusundaki çok izlenen derslerinde, sosyolojik düşüncenin tarihsel gözlemle bağlantısını kurmanın önemini vurguladı” (George RITZER, **Sosyoloji Kuramları**, s. 4; George RITZER, **Klasik Sosyoloji Kuramları**, s. 6; George RITZER, **Modern Sosyoloji Kuramları**, s. 4).

“Machiavelli, Batı felsefesi ve sosyolojisinin en değerli simalarından birisidir. Machiavelli’nin eserleri, Batı uygarlığının neliğine ışık tutan metinlerdir. Machiavelli, Batı uygarlığına eleştirel yaklaşmış, onun negatif yönlerini ve çirkin yüzünü ortaya koymak istemiştir. Machiavelli, Batı uygarlığının her türlü yozlaşmaya kaynaklık ettiğinin altını özenle çizmiştir. Machiavelli, Batı uygarlığındaki bozulmalara, bilhassa da ahlâkî ve siyasî çürümelere dikkat çekmiştir. Machiavelli, Batı uygarlığının komplolar ve entrikalar üzerine inşa edildiğini, insanî değerlerin çürümesine yol açtığını iddia etmiştir” (Sezgin KIZILÇELİK, **Batı Barbarlığı 2: Machiavelli, Schopenhauer ve Engels Üzerine**, s. 12).

“Machiavelli’nin insanlık görüşü, genel olarak, kötümserdir” (Sydney ANGLO, **Machiavelli: A Dissection**, s. 188).

“Montesquieu bir anlamda, klasik düşünürlerin sonuncusu, bir başka anlamda, sosyologların ilkidir” (Raymond ARON, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, s. 51).

“Önyargılarla hareket eden biri olmaktansa paradokslarla dolu biri olmayı tercih ederim” (Jean-Jacques ROUSSEAU, **İçimizde Gezinen Sessizlik: Aforizmalar**, s. 64).

“Özgür insanlar, hatırlayın bu düsturu: Özgürlüğe sahip olabiliriz, ancak bir kere kaybedildiğinde bir daha asla geri gelmez” (Jean-Jacques ROUSSEAU, **İçimizde Gezinen Sessizlik: Aforizmalar**, s. 8).

İbni Haldun, Niccolò Machiavelli, Montesquieu ve Jean-Jacques Rousseau, sosyoloji tarihinin anahtar sosyologları arasında ön plana çıkan isimlerdir. Çeyrek yüzyıldır sosyoloji tarihi üzerine yazan birisi olarak ülkemizde hâlâ “sosyoloji tarihi”ni Auguste Comte (19. yüzyıl sosyoloğu) ile başlatma eğiliminin yaygın olduğunu gözlemlemekteyim. Onun için bir kez daha eserimin dördüncü baskısında, sosyolojinin 19. yüzyıl öncesinde öne çıkan büyük ustalarının (İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau gibi) olduğunu hatırlatmakta yarar görüyorum. İbni Haldun’un (14. yüzyılın sosyoloğu/ilk sosyolog), Machiavelli’nin (16. yüzyılın sosyoloğu), Montesquieu’nün (18. yüzyılın sosyoloğu) ve Rousseau’nun (18. yüzyılın sosyoloğu), sosyolojinin ataları olduklarını kabullenip, sosyoloji tarihini özellikle İbni Haldun’dan başlatmanın en doğru yaklaşım olduğunu bir kez daha dile getirirken gerekli olduğunu düşünüyorum.

İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau, sosyolojinin temellerini atmışlar, sosyolojik teorinin oluşumuna ciddi katkılar yapmışlardır. Söz konusu dört büyük düşünce ustası, kendilerinden sonraki sosyologlar ve sosyolojik düşünce üzerinde derin izler bırakmışlardır. Onlar, günümüz sosyolojisinin temel çerçevesini önemli ölçüde belirlemişlerdir.

İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau, sadece sosyoloji dünyasını değil, aynı zamanda, temel fikirleriyle yaşadığımız dünyayı da etkilemişlerdir. Çünkü insanlar ve toplumlar, maddî unsurlar (ekonomik, teknik ve teknolojik vb.) bakımından hızlı değişmeler de zihniyet yönünden aynı hızla/ölçüde değişmemektedirler. Machiavelli’nin belirttiği gibi, insanların zihniyeti kolay kolay değişmez. İnsanlar, genellikle, aynı şeyleri yaparlar, benzer şekilde davranırlar, kısaca “insanlar aynı şekilde doğar,

yaşar ve ölür.”¹ Yine Machiavelli’nin deyişiyle “bir bütün olarak dünya her zaman aynıdır.”² İnsanlar ve toplumlar, çok yavaş değişirler. Dolayısıyla İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau’nun insana ve toplumlara dair analizleri, bir nebze de olsa, çağımızın insanını ve toplumlarını açıklama kapasitesine sahiptir. Bu çerçevede, meselâ, İbni Haldun’un günümüz toplumları, bilhassa da Türk toplumu için mühim olan dayanışmaya, bütünleşmeye, bir araya gelmeye, birlikte hareket etmeye, birlik ruhuna ve ortak irade göstermeye vurgu yapan “asabiyet” sözcüğü son derece önemlidir. İbni Haldun, dev eseri *Mukaddime*’de, “düşmanların saldırmasından korunmak ve saldıranları kovmak... kişilerin bir araya toplanmasıyla olur ve buna Asabiyet adı verilir”³, demiştir. Günümüzde iç ve dış düşman tehdidiyle karşı karşıya olan her toplum için İbni Haldun’nun asabiyet sözcüğü çok kıymetlidir. Bugün toplumlar, insanların bir araya gelmesi, ortaklaşa hareket etmesi, olağanüstü bir dayanışma ve bütünleşme sergilemesi yoluyla, yani güçlü asabiyet vasıtasıyla sorunlarının üstesinden gelebilirler. O halde, sosyal dayanışmanın ve bütünleşmenin insanlar ve toplumlar bakımından önemine işaret etmiş olan İbni Haldun görmezlikten gelinmemelidir.

Machiavelli, modernliğin habercisi ve ciddi simalarından birisi olarak değerlendirilmiştir. Onun görüşleri, modern

¹ MACHIAVELLI, Niccoló; **Komplolar Üzerine**, Çeviren: Burcu Yalçınkaya, Fabula Kitap, İstanbul, 2015, s. 111.

² MACHIAVELLI, Niccolò; **Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler**, Çeviren: Alev Tolga, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 214.

³ İBN HALDUN; **Mukaddime I**, Çeviren: Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 352.

dünyanın programı olarak yorumlanmıştır.⁴ Machiavelli, insanları ve onların davranışlarının nedenlerini analiz ederken, “kötümser”dir, daha doğrusu “gerçekçi”dir.⁵ Machiavelli, modern Batı insanına eleştirel yaklaşmış, onun “güvenilmez, açgözlü, ikiyüzlü”⁶, acımasız ve vahşi olduğuna işaret etmiştir. Machiavelli, Batı uygarlığının yozlaşma, komplolar, vahşet, kötü insanlar, sürü insanı, korku, hınç, maddiyatçılık, hırs ve arzuların çoğalması üzerine inşa edildiğine, yani *barbarlığına*⁷ vurgu yapmıştır. Machiavelli, “daha az uygarlaşmış insanı, daha uygar insana tercih etmiştir.”⁸ Diğer taraftan, Machiavelli, siyasetin doğasını ve mantığını doğru bir biçimde formüle etmiştir. Machiavelli, siyaseti, insanın asla doymayan arzularının biçimlendirdiğini dile getirmiştir. Machiavelli, “siyaseti açık seçik ve radikal bir

⁴ VIRILO, Maurizio; **Machiavelli**, Oxford University Press, New York, 1998, s. 4; VIRILO, Maurizio; **Machiavelli’s God**, İngilizceye Çeviren: Anthony Shugaar, Princeton University Press, New Jersey, 2010, s. 282; PAREL, A. J.; “The Question of Machiavelli’s Modernity”, **The Rise of Modern Philosophy: The Tension between the New and Traditional Philosophies Machiavelli to Leibniz** (iç.), Editör: Tom Sorell, Clarendon, Oxford University Press, New York, 1993, s. 253-272.

⁵ GRAMSCI, Antonio; **Modern Prens**, Çeviren: Pars Esin, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984, s. 154-155.

⁶ Warburton, Nigel; **Felsefenin Kısa Tarihi**, Çeviren: Güçlü Ateşoğlu, Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., İstanbul, 2016, s. 88.

⁷ Machiavelli’nin bu konuda ayrıntılı görüşleri için şu eserlerime bakılabilir: KIZILÇELİK, Sezgin; “Machiavelli’nin Batı Uygarlığına Dair Temel Fikirleri”, **Garbiyat** (iç.), Sayı: 1, Temmuz 2015, s. 173-198; KIZILÇELİK, Sezgin; **Batı Barbarlığı 2: Machiavelli, Schopenhauer ve Engels Üzerine**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 23-78.

⁸ CROCE, Benedetto; “Machiavelli ve Vico: Politika ve Ahlak”, Çeviren: Kenan Mutluer ve Sezer Karagöz, **Felsefelogos** (iç.), Sayı: 54, 2014, s. 52.

biçimde ekonomik ve askeri çıkar çatışmalarına bağlı tutkuların (egemenlik tutkusu, yönetme tutkusu, intikam alma tutkusu) bir mücadelesi gibi gören ilk düşünürdür.”⁹ Machiavelli’nin siyasetin ahlâktan yoksunluğuna, siyasette ahlâka yer olmadığına dair temel fikri, kısacası “siyaset ve ahlâk iki ayrı dünyadır”¹⁰, şeklindeki vurgusu, günümüz dünyasının siyasal meselelerine ışık tutma potansiyeline sahiptir. Louis Althusser’in deyişiyle, Machiavelli’nin ana eserleri (*Prens’i* ve *Söylevleri*), sanki zamanımıza aitmişlercesine bize seslenmişler, sanki bize doğrudan dokunan bir şeyleri bize söylemek için yazılmışlardır.¹¹

Montesquieu, insanlar ve toplumlar için despotizmin tehlikelerine ve kötülüklerine işaret etmiş, “istibdat hükümetinin ilkesi korkudur”¹², demiş, daha çok ilkesi “erdem (fazilet)”¹³ olan demokrasiyi önemsemiştir. Bunun için de Montesquieu, toplumların yönetiminde parlamenter sistemin gerekliliğine; yasama, yürütme ve yargının birbirinden bağımsızlığına, yani “kuvvetler ayrılığı” ilkesinin önemine dikkat çekmiş bir sosyologdur. Montesquieu, “bugün liberal devlet dediğimiz yönetimi destekleyen”¹⁴ bir düşünce ustasıdır. Bugün, Montesquieu’nün demokrasinin temeli olan parlamenter sistem ve “kuvvetler ayrılığı”na dönük ana

⁹ DROIT, Roger-Pol; **Kısa Felsefe Tarihi**, Çeviren: İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 89.

¹⁰ DUPOUEY, Patrick; “Giriş”, Niccolò Machiavelli, **Hükümdar** (iç.), Çeviren: H. Kemal Karabulut, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, s. 39.

¹¹ ALTHUSSER, Louis; **Makyavel’in Yalnızlığı ve Başka Metinler “Althusser’in Mirası”**, Çeviren: Turhan Ilgaz ve Diğerleri, Epos Yayınları, Ankara, 2006, s. 378.

¹² MONTESQUIEU, **Kanunların Ruhu Üzerine I**, Çeviren: Fehmi Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 117.

¹³ **A.g.e.**, s. 72.

¹⁴ JOHNSTON, Derek; **Felsefenin Kısa Tarihi**, Çeviren: Burcu Yalçınkaya, İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş., İstanbul, 2015, s. 103.

görüşleri, güncelliğini korumaktadır. Çağımızda bazı devletler tarafından “kuvvetler ayrılığı” ilkesinin baş tacı edilmiş olması, “bir siyaset doktoru”¹⁵ olarak tarif edilen Montesquieu’nün ne denli önemli bir düşünce adamı olduğunun kanıtıdır.

Rousseau ise, aydınlanmaya ve modernliğe eleştirel yaklaşmış, Batı uygarlığıyla birlikte kötülüklerin çoğaldığını savunmuş bir sosyologdur. Rousseau, “ilerledikçe geriye doğru gideriz”¹⁶, demiştir. Rousseau, insanlığın ilerledikçe bozulduğunu ve vahşileştiğini iddia etmiştir. Rousseau, uygarlığın tahrip ettiği insana (vahşi/zalim insana) dair şunları yazmıştır: “Ey zalim adam: Önce hayvanları kesmekle başlar, sonra yeniden parçalamak ister gibi onları yiyip yutarsın. Ve yeterli gelmez bu. Ölü bedene gözünü diker, ondan öğrenirsin. Ateşle dönüşmeli dersin; haşlanmış ve kızarmış, çeşnilerle donatılmış ve ilaçlarla değişmiş... Kasapların olmalı; aşçıların, hizmetçilerin, dehşetin katilini defetmek için adamların olmalı. Onlar, bu kılık-kıyafetle değişen tatları yadırgamamaları için, ölü bedenleri giydirmeli ve görüntüleriyle seni hasta edecek bu cesetlerin üzerine ziyafet çekmeli.”¹⁷

Rousseau, “şehirleri, insan ırkının cehennemi”¹⁸ olarak görmüş, uygar tutsaklığın akıl çağıyla başladığını¹⁹, “aklın,

¹⁵ MORRIS, G. C.; “Montesquieu ve Siyasi Tecrübenin Çeşitleri”, **Siyasi Düşünce Tarihi** (iç.), Editör: David Thomson, Çeviren: Ali Yaşar Aydoğan ve Diğerleri, Metropol Yayınları, İstanbul, 2006, s. 118.

¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques; **İçimizde Gezinen Sessizlik: Aforizmalar**, Çeviren: Rabia Elif Özcan, Zeplin Kitap, İstanbul, 2016, s. 43.

¹⁷ **A.g.e.**, s. 31.

¹⁸ **A.g.e.**, s. 71.

insanın köleleşmesine yol açtığını”²⁰, uygarlığın insanın içindeki iyiliği yozlaştırdığını ileri sürmüştür.²¹ Rousseau, uygarlığın ve kent hayatının insanı bozduğunu vurgulamış, modern toplumda “kuşkular, kıskançlıklar, korkular, ihtiyatlı olmalar, soğukluklar, nefret ve sadakatsizlikler kalles bir kibarlık üniforması altında gizlenmektedir”²², diye yazmıştır.

Rousseau, kendini uygar diye tanımlayan Batı dünyasının insanların şartlarını daha da kötüleştirdiğini, insanların köleliğini kötüleştirmekten, yoksulluğunu arttırmaktan başka bir işe yaramadığını, insanları özgür olmadan yoksul yaptığını²³, insanî değerleri yok ettiğini²⁴ savunmuş, “Avrupa yeniden ilk çağın vahşiliğine dönmüştü. Bugün çok aydınlanmış olan kıtamızdaki ülkeler, birkaç yüzyıl önce

¹⁹ ROUSSEAU, Jean Jacques; **Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine**, Çeviren: Mehmet Baştürk ve Yavuz Kızılçim, Babil Yayınları, Erzurum, 2000, s. 57.

²⁰ TANNENBAUM, Donald G. ve SCHULTZ, David; **Siyasî Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri**, Çeviren: Fatih Demirci, Adres Yayınları, Ankara, 2010, s. 263.

²¹ DAMROSCH, Leo; **Jean-Jacques Rousseau: Huzursuz Dâhi**, Çeviren: Özge Özköprülü, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, s. 214.

²² Rousseau’dan aktaran; GOULDNER, Alvin W.; **Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi**, Çeviren: Mesut Şenol, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, Sakarya, 2015, s. 510.

²³ ROUSSEAU, **Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine**, s. 121.

²⁴ Rousseau’ya göre, modern toplumda yetişen insanlar, mertlik, yiğitlik, adalet, ölçülü olmak, fedakârlık ve insanlık sözcüklerinin anlamını bilmezler [ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev: Seçme Düşünceler**, Çeviren: Sabahattin Eyuboğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 45; ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev (Eleştirilere Yanıtlar)**, Çeviren: İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 67].

bilgisizlikten daha kötü durumdaydılar”²⁵, demiştir. Rousseau’nun Batı uygarlığının negatifliğine yönelik fikirleri günümüzde de tazeliğini korumaktadır.

Son tahlilde, sosyoloji tarihinin büyük ustalarından olan İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau’nun temel fikirlerini detaylı bir biçimde tahlil ettiğim bu eserimin üçüncü baskısının üzerinden üç yıl geçti. Sosyolojinin hak ettiği değeri tam olarak görmediği, söz konusu sosyologlar üzerine kapsamlı çalışmaların yapılmadığı ülkemizde²⁶, metnimin dördüncü baskı yapması sosyoloji adına sevindiricidir. Ben geçen üç yıl boyunca İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau’ya dair literatürü takip etmeyi sürdürdüm. Kitabımın üçüncü baskısındaki ana çatısına fazla dokunmadan ona bazı ilaveler yaptım.

Sezgin Kızılçelik
Malatya, 11 Ekim 2017.

²⁵ ROUSSEAU, **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev: Seçme Düşünceler**, s. 19.

²⁶ Ancak, hemen belirtelim ki, Türkiye’de kısa bir süre önce İbni Haldun’un adına bir üniversite kurulmuş olması (“İbn Haldun Üniversitesi”) sevindirici bir gelişmedir.



Bölüm 1

SOSYOLOJİ TARİHİNİN DOĞULUSU: İBNİ HALDUN

“İnsan alışkanlıklarının oğludur” (İbn HALDUN, **Mukaddime I**, Zakir Kadirî Ugan Çevirisi, s. 315).¹

¹ Bu çalışmamda, İbni Haldun’un **Mukaddime**’sinin üç ayrı Türkçe çevirisini temel aldım. İbni HALDUN, **Mukaddime 1** (Çeviren: Turan Dursun), Onur Yayınları, Ankara, 1977 için **MD. I.**, İbni HALDUN, **Mukaddime 2** (Çeviren: Turan Dursun), Onur Yayınları, Ankara, 1989 için **MD. II.**; İbn HALDUN, **Mukaddime I** (Çeviren: Zakir Kadirî Ugan), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990 için **MU. I.**, İbn HALDUN, **Mukaddime II** (Çeviren: Zakir Kadirî Ugan), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989 için **MU. II.** ve İbn HALDUN, **Mukaddime III** (Çeviren: Zakir Kadirî Ugan), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989 için **MU. III.**; İbn HALDUN, **Mukaddime 1** (Çeviren: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1988 için **MSU. I.** ve İbn HALDUN, **Mukaddime 2** (Çeviren: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991 için **MSU. II.** kısaltmaları yaptım. Kitabımın bu bölümünde, *Mukaddime*’nin üç farklı çevirisinden yararlandığım için doğrudan alıntılarını sadece bir çeviriden yaptım ve söz konusu alıntının diğer çevirilerde hangi sayfalarda yer aldığını da belirttim. Meselâ, **MU. I.**’de, “İnsan alışkanlıklarının oğludur.” (s. 315) cümlesi, **MD. I.**’de, “İnsan, alışıp benimsediklerinin güdümündedir.” (s. 303) şeklinde, **MSU. I.**’de ise, “İnsan âdetlerinin ve ülfet ettiği şeylerin çocuğu ve ürünüdür.” (s. 425) biçiminde yer almaktadır. Doğrudan alıntılar, *Mukaddime*’nin hangi çevirisi önce verilmişse o çeviriden aktarılmıştır. Burada belirtilmesi gereken bir başka husus ise şudur: *Mukaddime*’nin üç farklı çevirisi, çoğu yerde, birbirlerinden farklılık içermekte, bazı durumlarda bir çeviride yer alan bir bilgi, başka bir çeviride yer almamaktadır. Özellikle, Turan Dursun’un çevirisi diğer iki çeviriye göre çok daha kısa ve aynı zamanda farklılıklar içermektedir.

“İbn Haldun eşi olmayan bir filozoftur. Her türlü teolojik spekülasyonu reddeder ve insan deneylerine dayalı bir bilimin temellerini atmak ister. Ona göre, sadece olguların düşünülmesiyle, kuramsal bir söyleme ulaşmak mümkündür” (Claude CALS, “İslam Felsefesi”, s. 121-122).

“Sosyolojiyi yalnızca görece modern, Batılı bir fenomen olarak düşünmeye yönelik bir eğilim vardır. Bununla birlikte, aslında araştırmacılar, uzun zaman önce ve dünyanın başka kısımlarında sosyolojik fikirler ve kuramlar geliştiriyorlardı. Bunun bir örneği Abdurrahman İbni Haldun’dur” (George RITZER, **Sosyoloji Kuramları**, s. 4; George RITZER, **Klasik Sosyoloji Kuramları**, s. 6; George RITZER, **Modern Sosyoloji Kuramları**, s. 4).

“İbni Haldun’un tarih ve umrân ilmi üzerindeki araştırmalarına gelince, onun gerçekten gerek Tarihin gerekse sosyolojinin bugünkü anlamda birer ilmî disiplin olarak kurulmaları olayının başında olduğu görülmektedir” (Ahmet ARSLAN, **İbn-i Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası**, s. 456).

1.1. İbni Haldun’un Entelektüel Portresi

Sosyoloji tarihinin dönüm noktası İbni Haldun, her zaman ilgimi çeken bir isim olmuştur.² İbni Haldun, sosyoloji

² Çalışmamın bu bölümünü inşa ederken, İbni Haldun üzerine daha önce yazdığım çeşitli yazılarımdan önemli ölçüde yararlandım [Bkz. KIZILÇELİK, Sezgin; **Sosyoloji Teorileri 1**, Yunus Emre Grafik Tasarım & Yayınları Ltd. Şti., Konya, 1994, s. 39-94; KIZILÇELİK, Sezgin; “Sosyoloji Kuramları İçinde İbni Haldun’un Yeri”, **Bilim ve Ütopya** (iç.), Sayı: 58, Nisan 1999, s. 83-85; KIZILÇELİK, Sezgin; “Sosyolojide Coğrafyacı Görüşler: İbni Haldun, Montesquieu ve Fernand Braudel Ekseninde Bir Değerlendirme”,

tarihinin büyük ustasıdır. “İbni Haldun, felsefe ve içtimaiyat tarihinin kaydettiği nadir mütefekkirlerden biridir.”³ Sosyolojinin onun düşünce sistemiyle başladığı söylenebilir. İbni Haldun, sosyoloji ve diğer bazı sosyal bilimlerde bilinen bir isimdir.

İbni Haldun, sosyolojinin öncüsüdür ve kurucusudur.⁴ Olayları, “sosyal olaylar” olarak ele alıp “genellikleri” ve “gidiş yasaları” bakımından incelemeyi amaç edinen İbni Haldun, “sosyolojinin müjdecisi” olmuştur.⁵ İbni Haldun’un sosyolojinin kurucu ustası olduğu gerçeğini, Batılı sosyologlar da benimsemişlerdir. Batı sosyolojisinin önde gelen bazı kişileri bu konuda hem fikirdirler. Meselâ, Ludwig Gump-lowicz, İbni Haldun’u “ilk sosyolog”⁶ olarak kabul etmiştir: “Bu sahifeler ile yalnız Auguste Comte’tan evvel değil, fakat İtalyanların en ilk içtimaiyatçı diye göstermeğe çalıştıkları G.

Sosyoloji Yıllığı-Kitap 15: Sosyoloji ve Coğrafya (iç.), Yayına Hazırlayan: Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 138-155; KIZILÇELİK, Sezgin; “14. Yüzyılın Yetkin Sosyoloğu İbni Haldun ve Türklere Dair Tespâtleri”, **Sosyoloji Yıllığı-Kitap 15: Sosyoloji ve Coğrafya** (iç.), Yayına Hazırlayan: Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 375-399].

³ [ÜLKEN], Hilmi Ziya ve [FINDIKOĞLU], Ziyaeddin Fahri, **İbni Haldun**, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940, s. 59.

⁴ ÜLKEN, Hilmi Ziya; **İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş**, Ülken Yayınları, İstanbul, 2000, s. 253; ADIVAR, Abdülhak Adnan; “İbn Haldûn”, **İslâm Ansiklopedisi: İslâm Âlemi, Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugatı, 5/2. Cilt** (iç.), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Eskişehir, 1997, s. 742.

⁵ HASSAN, Ümit; **İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi**, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 20-21.

⁶ GUMPLOWICZ, Ludwig; “İbni Haldun Hakkında Bir Tetkik”, Çeviren: Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu), Hilmi Ziya [ÜLKEN] ve Ziyaeddin Fahri [FINDIKOĞLU], **İbni Haldun** (iç.), Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940, s. 82.

Vico'dan da evvel ihtiyar bir Müslümanın müsterih bir di-mağ ile içtimaî hâdiseleri tetkik ettiğini, bu mevzu üzerinde pek derin fikirler ortaya koyduğunu göstermek istiyorum. Filhakika İbni Haldun'u eseri, bugün bizim içtimaiyat dedi-ğimiz şeydir.”⁷ Örneğin, F. Baali, İbni Haldun'u, sosyoloji di-siplininin temellerini atan “ilk düşünür” olarak tanımlamış-tır.⁸

Sosyolojinin kurucusu unvanını tam anlamıyla hak etti-ğine inanılan İbni Haldun⁹, hem döneminde hem de sonraki yüzyıllarda sosyal bilimler, özellikle de sosyoloji üzerinde etkili olmuş meşhur biridir. Sosyal bilimlerin temellerinin atılmasında¹⁰ onun katkısı küçümsenemez. O, Doğu ve Batı dünyasında tarih, siyaset, ekonomi, eğitim, sosyoloji ve sos-yolojinin bazı alt alanlarına dair önemli açılımlar yapmıştır. Sâtî el-Husrî'ye göre, *Mukaddime*'nin bir takım başka bilgile-ri ve bahisleri içermesinin yanı sıra, birinci ana bölümü ge-nel sosyolojiye, ikinci ve üçüncü ana bölümleri siyaset sos-yolojisine, dördüncü ana bölümü şehir sosyolojisine, beşinci ana bölümü iktisat sosyolojisine ve altıncı ana bölümü ise ahlâk sosyolojisine yöneliktir.¹¹

⁷ A.g.m., s. 106.

⁸ ÖNCÜ, Ahmet; **Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukad-dime Üzerine Bir Deneme**, Öteki Yayınevi, Ankara, 1993, s. 38.

⁹ SÂTÎ EL-HUSRÎ; **İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar**, Yayına Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001, s. 116.

¹⁰ MARTINDALE, Don; **The Nature and Types of Sociological Theory**, Houghton Mifflin Company, New York, 1960, s. 132; BECKER, Howard ve BARNES, Harry E.; **Social Thought From Lo-re to Science**, Dover Publications, New York, 1961, s. 267; DUVERGER, Maurice; **Metodoloji Açısından Sosyal Bilimlere Gi-riş**, Çeviren: Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973, s. 20; KEMERLIOĞLU, Eyüp; **Bilgi Sosyolojisi**, Saray Kitabevleri, İzmir, 1996, s. 32-47.

¹¹ SÂTÎ EL-HUSRÎ, **İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar**, s. 115-116. Bunların yanı sıra, İbni Haldun'un **Mukaddime**'de, sosyoloji-

İbni Haldun, sosyolojik teorilerin ve yaklaşımların önemli simalarındandır. Sosyoloji sahasında derin izler ve kıvrımlar açmış büyük bir müelliftir. Sosyolojik düşüncenin gelişiminde onun katkısı büyüktür. Sosyolojinin pîri İbni Haldun'un düşünce dünyasını anlamak ve entelektüel portresini doğru tahayyül edebilmek için badireli hayat alanında dolaşmamız gerekir.

Sosyolojinin mümtaz ismi İbni Haldun'un uzunca olan adına dair iki farklı bilgi vardır. İlk olarak, Süleyman Ulu- dağ'ın aktardığına göre, İbni Haldun'un tam ismi, Ebu Zeyd Veliyyuddin Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun el-Hadrâmî'dir. Adı Abdurrahman, künyesi Ebu Zeyd, unvanı Veliyyuddin, şöhreti ise İbni Haldun'dur.¹² Ümit Hassan'a göre ise, Veliyyüddin lâkabını taşıyan İbni Haldun'un tam ismi, Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed bin Muhammed bin Hasan bin Muhammed bin Câbir bin Muhammed bin İbrahim bin Muhammed bin Abdurrahman Ibn Haldun'dur.¹³ İbni Haldun ise, isminin soykütüğüne dair şöyle demiştir: "Abdurrahman bin Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin el-Hasan bin Muhammed bin Câbir bin Muhammed bin İbrahim bin Abdurrahman bin Haldun."¹⁴

27 Mayıs 1332'de Tunus'ta doğmuş, 15 Mart 1406'da Kahire'de ölmüş olan İbni Haldun'un hayatını birkaç aşama-

nin diğer alt alanlarına (eğitim sosyolojisi gibi) dönük vurguları da vardır. Erkul'un bildirdiği gibi, "İbn Haldun, toplumsal yaşamın diğer alanlarına ilişkin yaptığı ciddi tespitlerin bir benzerini de eğitim alanında yapmıştır" [ERKUL, Ali; "İbn Haldun'un Eğitime İlişkin Görüşleri", **Prof. Dr. Eyüp Kemerlioğlu'na Armağan** (iç.), Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, Sivas, 2000, s. 162].

¹² ULUDAĞ, Süleyman; **İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 1-6.

¹³ HASSAN, **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, s. 122.

¹⁴ İBN HALDUN; **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar**, Çeviren: Vecdi Akyüz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004, s. 15.

da incelemek olanaklıdır. Birinci aşama, 1351 yılına kadar devam eden öğrenciliği ve öğrenim dönemidir. İkinci aşama, 1351 yılının sonundan başlayıp 1376 yılına değin süren Tunus, Cezayir, Fas ve Endülüs'te siyasî ve idarî işlerle uğraştığı dönemdir. Üçüncü aşama, 1376-1383 arasında telifle meşgul olduğu, yedi ciltlik *el-İber* adlı kitabını ve bu kitabın giriş kısmını teşkil eden *Mukaddime*'yi yazdığı dönemdir. Dördüncü aşama ise, 1384-1406 yılları arasında kadılık ve müderrislik yaptığı dönemdir.¹⁵ Başka bir deyişle, İbni Haldun'un hayatını yetiştirme, siyaset ve idarecilik, siyasetten uzaklaşma ve yazım, yargıçlık ve müderrislik dönemi şeklinde ele almak mümkündür.¹⁶

İbni Haldun, seçkin bir ailenin bireyidir. "Nesebimiz Hadramevt'te (Hadramut), Yemen Araplarından, Arap kayı'lerinden (seçkin/reis), bilinen ve sahabeden olan Vâil bin Cuhr'a uzanır."¹⁷ İbni Haldun, Yemen'den Tunus'a göç etmiş Haldunoğulları ailesine mensuptur. "Haldunoğulları, Tunus'un tanınmış ailelerinden biriydi. Büyük dedeleri Hâlid, hicretin ilk yüzyılında, Yemen'in 'Hadramût' bölgesinden Endülüs'ün İşbiliye kentine göçmüştü. Hâlid'e orada verilen değer, adının daha sempatik bir şekle dönüştürülmesine ve Endülüs lehçesiyle 'Haldun' denilmesine neden olmuştu. Geçen yüzyılla birlikte Haldun ailesi, İşbiliye'nin Yemen asıllı üç büyük ailesinden biri olmuştu. Haldunoğulları ailesinin üyeleri düşünce, bilim ve siyasette saygın konumlara sahip olmuşlardı. Frenklere karşı yapılan 'Zellaka' savaşında da büyük bir cesaret örneği göstermişlerdi. Haldunoğulları, Abdurrahman'ın (İbni Haldun'un) doğumundan yüz yıl kadar önce, İşbiliye şehrinden ayrılmak zorunda kalmışlardı. Çünkü İşbiliye, Müslümanların elinden çıkarak Frenklerin eline geçmişti. Aile, Muvahhidler Devletinin son

¹⁵ ULUDAĞ, Süleyman; "Giriş: İbn Haldun ve *Mukaddime*", **Mukaddime 1** (iç.), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1988, s. 17.

¹⁶ İBN HALDUN, **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar**, s. 265-277.

¹⁷ **A.g.e.**, s. 15.

zamanlarında, şehri terk ederek Tunus'a yerleşmeyi uygun görmüştü."¹⁸ Kısaca, İbni Haldun, siyasî, dinî ve edebî konularda birikimli, düşünsel alanda saygınlığı olan ve Tunus'un en büyük ailelerinden birine aittir. Yemen, Endülüs ve Tunus'ta birçok önemli insan yetişmiş olmasına karşın bunların içinden hiçbirisi İbni Haldun kadar kalıcı eserler bırakmamış ve şöhret olamamıştır.¹⁹ İslam uygarlığının duraklamaya ve gerilemeye, buna karşın Batı uygarlığının canlanmaya ve güçlenmeye başladığı bir dönemde yaşayan İbni Haldun, Doğu dünyasının mühim simalarındandır. 14. yüzyıldan bu yana, artık şark ufkunda İbni Haldun çapında parlak yıldızları görmek zordur.²⁰

İbni Haldun eğitim çağına gelince, İslam toplumlarındaki eğitim anlayışına uyarak *Kur'an-ı Kerim*'i okumaya ve onu ezberlemeye başlamıştır. Bu konuda dönemin bilinen hocalarından babasının katkısı büyük olmuştur. Babası, İbni Haldun'un ilk hocasıdır.²¹ Nitekim kendisi de, "ergenlik çağına kadar, rahmetli babamdan terbiye gördüm"²², demiştir. O yıllarda Tunus Mağrip'teki bilginlerin merkezi, ulemanın konakladığı bir yerdi. İbni Haldun, farklı disiplinlerden gelen bilim insanlarından tefsir, hadis, edebiyat, felsefe, mantık ve doğa bilimlerine ait bilgiler öğrenmiş, en çok da Muhammed bin Abdülmüheymin Hadramî'den etkilenmiştir.²³

İbni Haldun'un gençlik yıllarında Tunus, kalburüstü bil-

¹⁸ FEYYAZ, Süleyman; **Toplumbilimin Babası İbn Haldun**, Çeviren: Muharrem Tan, Anka Yayınları, İstanbul, 2003, s. 11.

¹⁹ LACOSTE, Yves; **İbni Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu**, Çeviren: Mehmet Sert, Sosyalist Yayınlar, İstanbul, 1993, s. 47-48; FINDIKOĞLU, Z. Fahri; **İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1950, s. 70.

²⁰ ULUDAĞ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", s. 18.

²¹ A.g.m., s. 25.

²² İBN HALDUN, **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar**, s. 24.

²³ ULUDAĞ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", s. 25-26.

ginlerin olduğu bir yerdi. Bilginlerin çoğu, Sultan Ebu'l-Hasan ile Tunus'a gelmişlerdi. Bunlar arasında, Ebu Abdillah el-Abillî, İbni Rıdvan, es-Sattî ve Abdülmüheymin İbni Haldun'un düşünce sistemi üzerinde derin izler bırakmış olanlardan sadece birkaçıdır.²⁴

İbni Haldun 18 yaşına gelince, onu bilim öğreniminden uzaklaştıran ve hayatı boyunca üzerinde derin tesirleri bulunan iki ciddi olay meydana gelmiştir. İlki, 1348'de Doğu toplumlarında yaygınlaşmaya başlayan veba hastalığıdır. Bu salgın hastalık İtalya, Endülüs ve birçok Avrupa toplumuna da yayılmıştı. İbni Haldun'un "ocak söndüren" diye bahsettiği ve büyük bir afet olarak nitelediği veba illeti, annesinin, babasının ve bazı hocalarının ölümüne sebep olmuştur.²⁵ İbni Haldun, kendisini mahveden bu olaya ilişkin şöyle demiştir: "Büyüdükten ve ergenlikten itibaren, bilim öğrenmeye düşkündüm, bir takım erdemler edinmeye arzuluydum, bilim dersleri ve halkaları arasında dolaşıyordum. Ama kırıp geçiren taun (Kara Veba) hastalığı çıktı, seçkinleri, önde gelenleri ve bütün hocaları yok etti. Anam ve babam da öldü."²⁶ İkinci olay ise, vebadan kurtulan bilginlerin Merinîler hanedanlığının sahibi Ebu Hasan ile beraber Tunus'tan Mağrib'e hareket etmeleriydi. Bu iki olay onu çok üzmüştür. Söz konusu olaylar, onun Tunus'ta eğitimine devam etmesini zorlaştırmıştır. Bu durumda, onun önünde tek bir seçenek kalmıştı; o da kamu hizmetinde bir görev almak. Onun kamuda çalışmaya başlaması, siyasal ve yönetsel faaliyetlere katılması zor olmamıştır.²⁷ Fas hükümdarı Sultan Ebu İnan onu Fas'a çağırmış ve ona devrin büyük memuriyetlerinden biri olan sultanın emirlerini, hükümlerini, yarlıklarını damgalamak (tuğra) görevini ve saltanat dairesi sekreterliğini

²⁴ İBN HALDUN, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 26-51.

²⁵ ULUDAĞ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", s. 29.

²⁶ İBN HALDUN, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 55.

²⁷ ULUDAĞ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", s. 29-30.

vermiştir.²⁸ Fakat Sultan Ebu İnan, İbni Haldun'a sıkıntılar ve çileler de çektirmiştir. "Sultan Ebu 'İnan'la görüşmem, 754/1353 yılının sonunda oldu. Beni yakınına ve çevresine aldı. Kâtiplik görevine getirdi. Derken bir süre sonra, benimle ilgili düşünceleri değişti. Zaten daha önce de benden memnuniyetini dile getirmezdi. Daha sonra 757/1356 yılının sonunda sultan hastalandı. Benimle Muvahhidîlerin Bicâye yöneticisi Emîr Muhammed arasında bir yakınlık doğmuştu. Devletlerinde selefimin sahip olduğu konum, bunu daha da pekiştirmişti. Böyle bir durumda sultanın kıskançlığından kendimi korumak konusunda gaflete düşmüştüm. Çok geçmeden acısıyla boğuşurken, bazı kışkırtıcılar Bicâye yöneticisinin beldesini geri almak için baskın yapmayı düşündüğünü sultana yetiştirmişti. O sırada Bicâye'de büyük veziri Abdullah bin Ali vardı. Sultan bu söylentiye kapıldı ve Emîr Muhammed'in tezden yakalanmasını istedi. Benim de Bicâye valisine bu konuda yardımcı olduğumu yetiştirmişlerdi. Beni yakalattı, baskı yaptı ve hapse attı. Bu, 758/1357 yılının Safer ayının onsekizindeydi. Daha sonra Emîr Muhammed serbest bırakıldı. Ben ise, sultan ölünceye kadar, hapiste kaldım."²⁹ 1858 yılında serbest kalan İbni Haldun, Sultan Ebu Salim'in sır ve inşa kâtibi olmuş, sultanın adına resmî mektup yazma ve taleplerini yazma görevlerini yerine getirmiştir.³⁰ Bu arada yönetsel işlerden bunalan İbni Haldun, şiirle uğraşmış, şiiri hayatının merkezine yerleştirmiş, "şiir hayattır", demiştir.³¹

Sultan Ebu Salim, iktidarının son dönemlerinde onu yüksek yargı ve denetim görevine atamıştır. O, bu görevi sırasında pek çok sorunu çözmüştür. Ancak, İbn Merzuk, onu

²⁸ UGAN, Zakir Kadirî; "Önsöz", İBN HALDUN, **Mukaddime I** (iç.), Çeviren: Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. II-III.

²⁹ İBN HALDUN, **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar**, s. 62.

³⁰ **A.g.e.**, s. 63-64.

³¹ **A.g.e.**, s. 64.

kıskandığı için jurnal etmiştir. Sultanla arası bozulan İbni Haldun, görevinden ayrılmış, Fas'tan Endülüs'e gitmiştir.³² Politik oyunlardan rahatsızlık duyan İbni Haldun, ata yurdu Endülüs'te huzur ve mutluluk bulacağını düşünmüştür. Ne var ki, İbni Haldun, burada da kendisini siyasî mekanizmadan uzak tutamamış, sultan onu meclisin yüksek üyeliğine atamış ve Kaştâle kralı Bitru'ya elçi olarak göndermiştir. Gittiği yerde barışı tesis etmesinden kaynaklı olarak sultan ona Gırnâta ovasında verimli bir köy hediye etmiştir.³³ Fakat İbni Haldun, kendisini çekemeyen rakiplerine ve jurnalcilere mağlup olmuş, sultanla arası bozulmuş, yaptığı onca olumlu işlere rağmen sultanın gözünden düşmüştür. O, bu durumu, "siyasette vefa yokmuş"³⁴, biçiminde ifade etmiştir. Bunun üzerine İbni Haldun, Endülüs'ten Bicaye'ye gitmiş, haciplik görevine yükselmiş, ancak kasvetli günler yaşamaya devam etmiş³⁵, iktidar oyunlarından bir türlü kurtulamamıştır.

İbni Haldun, sürekli yeni arayışlara girişmiş, Mağrib, Beskera ve Fas'a gitmiştir. Oralarda da siyaset oyunları ile karşılaşmıştır. Fas'ta bilimsel ve siyasal etkinlikler içinde yer almış, ama işler istediği gibi yolunda gitmemiştir. "774/1372 yılı sonunda Vezir Ebubekir'e geldiğimden beri, devletin gölgesinde ve inayetinde, bilim okumaya ve öğretmeye kendimi adayarak, Fas'ta kalıyordum. Sultan Ebu'l-Abbas ve Emîr Abdurrahman gelip, Küdyetu'l-Arâis'te karargâh kurdular. Fukaha, küttâb ve askerlerden oluşan devlet erkânı, onların yanına gitti. Bütün insanlara da, hiçbir gücenme hissi olmaksızın, iki sultanın kapısına erkenden ziyarete izin verildi. Ben de her ikisini birden ziyaret ettim. ... Emîr Abdurrahman, bana eğilim duyuyordu. Pek çok defa yanına çağırıyor, durumları konusunda bana danışıyordu. Vezir Muham-

³² A.g.e., s. 71-75.

³³ A.g.e., s. 78-79.

³⁴ A.g.e., s. 85.

³⁵ A.g.e., s. 87.

med bin Osman, bunu sindiremedi, sultanı Ebu'l-Abbas'ı kıskırttı, beni yakalattı.”³⁶ Bu ayak oyunlarından usanan İbni Haldun, Arîf Oğulları yurduna gitmiş ve kendisini bilimsel çalışmalara adanmış ve ünlü metni *Mukaddime*'yi yazmıştır.

İbni Haldun, *Mukaddime*'yi yaşadığı coğrafyadaki bunalımların, bozulmaların, yozlaşmaların ve çürümelerin çoğaldığı 14. yüzyılda kaleme almıştır. *Mukaddime*'yi, bunalımların bir ürünü olarak görmek gerekir.³⁷ İbni Haldun'un “İslâm düşüncesinin alçalma devrinin emsalsiz bir dehası”³⁸ olarak tanımlanmış olmasını bu bağlamda düşünmek gerekir.

İbni Haldun, Selâme kalesinde bir köşeye çekilmiş, devlet memuriyetlerini bırakmış ve siyasal hayattan ayrılmıştır. İbni Haldun, siyasî ve idarî keşmekeşlerden, gürültülerden ve çekişmelerden uzak olan bu kalede dört yıl yaşamıştır. O, ilk defa, bu kalede siyasî entrikalardan uzak, huzurlu bir hayat sürdürme imkânına kavuşmuştur. Memleket memleket dolaşarak halkla uğraşmaktan kurtulmuş olan İbni Haldun, kendini bilime ve okumaya vermiştir. Bunun için şartlar da müsaitti. Böylelikle, o, öğrendiklerini, siyasî deneyimlerini ve gözlemlerini sâlim bir kafayla terkip edip orijinal eserler verebilmiştir.³⁹ Bu hayat ona birçok fikir kazandırmıştır. Onu çevresinden ayıran bir özelliği olan *müşâhede kabiliyeti*⁴⁰, siyasal hayat alanından daha fazla şeyler öğrenmesine neden olmuştur. “İbn Haldun'un düşüncesinde deneyim ve gözlemlerinin yeri büyüktür.”⁴¹ İbni Haldun, farklı toplum

³⁶ A.g.e., s. 132.

³⁷ SOROKIN, Pitirim A.; **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, Çeviren: Mete Tunçay, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997, s. 15-16.

³⁸ ÜLKEN, Hilmi Ziya; **İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1967, s. 228.

³⁹ ULUDAĞ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 48-49.

⁴⁰ FINDIKOĞLU, **İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri**, s. 71.

⁴¹ HASSAN, **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, s. 122.

tipleri, devlet ve siyasal hayat alanlarındaki deneyimleri ve gözlemleri doğrultusunda en önemli sosyolojik eseri *Mukaddime*'yi ortaya çıkarmıştır. O, söz konusu eserinde, sosyal gerçeklik alanını tarihsel gerçeklik alanından dolaşarak izah etmeye, bunu yaparken de tarihi hikâyecilikten kurtarmaya özen göstermiş, toplumsal olgularla tarihsel olgular arasında doğru bağlar ve anlamlı köprüler kurmuştur.

İbni Haldun, *Mukaddime* eserinde; tarihsel ve toplumsal olaylara yön veren esasları tespit etmeye, beşerî vakalar arasında ortak olan yasaları tayin etmeye, devletlerin ve uygarlıkların kuruluşuna, gelişmesine, yükselmesine, duraklamasına, gerilemesine ve yıkılmasına etki eden nedenleri keşfetmeye çalışmıştır. Bu suretle, tarihsel ve toplumsal olayları birbirinden kopuk halkalar olmaktan kurtarmaya gayret etmiştir. Bütün beşerî ve medenî kurumların yapısını, bilimsel bir anlayışla incelemiştir. Böylece, tarihsel ve toplumsal olguları nazarî ve mücerret plânda en ciddi şekilde ele almış, hayalî ve keyfî yorumlardan sakınmıştır. Teoriyi pratik hayatın içinden çıkardığından ikisi arasında mutabakat kurabilmiştir.⁴² İbni Haldun, *Mukaddime*'de, tarihsel gerçekleri anlatmaya girişmemiş, belli inançları ve kanaatleri savunmamıştır. İnsanları "İdeal Şehir" gibi ülkülere çağırmamıştır. Bütün bunlardan çok daha önemli bir şey yaparak, insanlık tarihini etkileyen sosyal gerçekler üzerinde durmuştur. Bu gerçeklere egemen olan yasaları ortaya çıkarmıştır. Sosyal hayata egemen olan ve onu belirleyen yasaları bulmak için uğraş vermiştir.⁴³

İbni Haldun'un, "1377 yılının ortalarına doğru Temmuz-Kasım arasında beş aylık bir süre içinde *Mukaddime*'yi yazış"ı⁴⁴, gerçekten olağanüstü bir çabadır. İbni Haldun, metnini

⁴² ULUDAĞ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", s. 49.

⁴³ FEYYAZ, *Toplumbilimin Babası İbn Haldun*, s. 38-39.

⁴⁴ İBN HALDUN, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 272.

yazarken büyük tehditler altındaydı. “Arîf oğulları yurdundaki İbni Selâme Kalesi’nde konakladım. Burada Ebubekir bin Arîf’in kendi yaptığı köşkte kaldım. En güzel ve güvenli konaklardan biriydi. Burada bayağı uzunca bir süre kaldım. Magrib Devleti’nden ve Tilimsân’dan ürküntü içindeydim. Kendimi bu kitabı (*İber*) yazmaya vermiştim. *Mukaddime*’sinden, Arapların, Berberîlerin ve Zenâte’nin haberine (tarihine) kadar olan bölümleri bitirmiştim. Pek çoğunu ezberimden yazdıktan sonra, çeşitli merkezlerde bulunan kitap ve divanları mütâlâ arzusundaydım, bazı ayıklama ve düzeltmeler yapmayı istemekteydim. Bir hastalığa yakalandım, Allah’ın lütfu yetişmeseydi, bu hastalık beni öldüreyazdı. İçimde, Sultan Ebu’l-Abbas’a başvurma ve atalarımın yurdunun, meskenlerinin, eserlerinin ve kabirlerinin bulunduğu Tunus’a gitme eğilimi doğdu. Hemen, yeniden itaatine dönmek suretiyle sultanla yazıştım ve başvuruda bulundum. Beklemeye geçtim. Çok geçmeden, eman yazılarını ve gitmeye teşvik edici sözlerini içeren mektubu geldi. Bunun üzerine, yol hazırlığına başladım. Ardından Riyâh çölünden el-Ahdar Araplarıyla birlikte Arîf Oğulları’ndan ayrıldım.”⁴⁵ Tunus’a gelen İbni Haldun çeşitli siyasal çirkeflilere maruz kalmıştır. O, Tunus’ta bilim ve siyaset çevrelerinin ilgi odağı haline gelmiş, çeşitli olumsuzluklara, özellikle de İbn Arafe’nin ayak oyunlarına rağmen *İber* kitabının bazı bölümlerini tamamlamıştır. İbni Haldun, İbn Arafe’nin ayak oyunlarına dair şunları yazmıştır: “İnsanlar, Ulucami (Zeytûne) imamı ve şeyhu’l-fütyâ (başmüftü), Muhammed bin Arafe’ye çok tutkundular. el-Merba’da hocaların derslerinde birlikte olduğumuz günlerden beri, kalbinde biraz kıskançlık vardı. Benden yaşlı olmasına rağmen, çoğu kere, ondan üstün durumdaydım. Bu kıskançlık, kalbinde iyice koyulaştı, ondan hiç ayrılmadı. Tunus’a geldiğimde, onun veya başkalarının

⁴⁵ A.g.e., s. 137.

öğrencileri, yararlanmak ve ilgilenmek üzere, bana koşuştular. Bu konuda, onlara yardımcı oldum. Bu durum, İbn Arafe'nin ağırına gitti. Bu öğrencilerin pek çoğuna, gizlice nefret aşıliyordu, ama onlar bu nefret aşısını kabul etmiyorlardı. Kiskançlığı doruğa çıktı. Tam bu sırada, sultanın yakın dostları, onun yanında bir araya geldiler. Bana karşı kışkırtma ve gammazlıkta sözbirliği ettiler. Bu sırada sultan, onlara bu konuda hiç yüz vermedi. Bilgiye, haberlere (tarihe) ve erdemleri edinmeye çok arzulu olduğu için, bu kitabı (*İber*'i) yazmaya ilgi göstermemi merakla izliyordu. Kitabın, Berberîler ve Zenâte haberleri bölümünü tamamladım. İki devletin haberlerini ve İslam'dan önceki durumlarını, bana ulaşan biçimiyle yazdım. Bir nüshasını tamamladım, kütüphanesine armağan ettim. Sultani bana karşı kışkırtmalarının bir sebebi de, sultani övmeye yanaşmayışımıdır.”⁴⁶ İbni Haldun, sultanın çevresinde olumsuz tiplerin gammazlıklarının çoğalması üzerine Tunus'tan ayrılmak zorunda kalmış, “dünya güzeli”⁴⁷ olarak nitelediği Mısır'a gitmiştir.

İbni Haldun, 1382'de uzun bir deniz yolculuğundan sonra, en eski uygarlık merkezlerinden biri olan piramitler memleketi ve firavunlar diyarı Mısır'a ve onun İskenderiye limanına varmış,⁴⁸ daha sonra da Kahire'ye gitmiştir. İbni Haldun, Kahire'nin bayındırlığına işaret etmiş, onun önemi ne değinmiş ve onu “hayallerin ötesindeki şehir”⁴⁹ olarak tanımlamıştır. O, Kahire'yi şöyle tasvir etmiştir: “Zilkade ayı başında Kahire'ye geçtim. Dünya incisini, âlem bahçesini, milletler mahşerini, karınca gibi insanları, İslâmın eyvanını ve iktidar koltuğunu gördüm. Çevresinde köşkler ve konaklar görünüyordu. Ufuklarında hânkâhlar ve medreseler pa-

⁴⁶ A.g.e., s. 139.

⁴⁷ A.g.e., s. 153.

⁴⁸ ULUDAĞ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 52.

⁴⁹ İBN HALDUN, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 155.

rıldıyordu. Bilginlerden oluşan dolunaylar ve yıldızlar ışıyordu. Nil Denizi kıyısı, cennet ırmağını ve gökyüzü sularının kopuş kaynağını andırıyordu. Suyu, susuzunu ve hastasını suluyordu. Dalgaları (seli/taşkınlığı), onlara meyvalar ve hayırlar sağlıyordu. Kalabalıkları yutan kent sokaklarında, nimetlerle dolu çarşılarında dolaştım.”⁵⁰

Biliminden yararlanmak isteyenler, Ezher’de onun etrafında toplanmış, o da bu durumdan çok gururlanmıştır: “Kahire’ye geldiğimde ilim heveslisi talebeler etrafımı sardı, bende ilim sermayesi az olmakla beraber kendilerine ders vermemi istediler, özrümü kabul etmediler. Onun için Camiu’l-Ezher’de ders vermeye başladım.”⁵¹ Bir süre medreselerde hocalık yapan İbni Haldun, 1384 yılında Mısır’da yargıçlığa atanmıştır.⁵² İbni Haldun, kendinden önceki yargıçlardan farklı yollar izlemiş, insanların makamlarına ve mevkilerine göre karar vermemiş, hiç kimseyi kayırmamış, adaleti ve eşitliği kendisine düstur kabul etmiş, bu yüzden de başı sürekli belaya girmiştir. “Doğru yolda tavizsiz, etkin, itidali arayarak, hakları kurtararak, çağrıldığım her defasında bâtil plândan sakınarak, ilgilisi beni her yokladığında inatla makam ve pay kapmaya boyun eğmemek suretiyle, devam ediyordum. Benim tutumum, öteki yargıç meslektaşlarıma benzemiyordu. Bu yüzden bana karşı hoşnutsuzluk duyduklar. Beni de alıştıkları kendi yollarına uymaya çağırıyorlardı. Onlar ekâbirin rızasını kazanmaya, âyânı gözetmeye, göz göre göre makam ve mevkiye göre karar vermeye, imkânsızlık durumunda benimsediklerini bile bile başka bir seçenek varken hâkim hükmünü veremeyeceğinden davaları reddetmeye alışmışlardı. ...beni bu göreve atayana vefalı olmaya çalıştım. Bu yüzden, herkes bana karşı birleşti, benden yakı-

⁵⁰ A.g.e.

⁵¹ ULUDAĞ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 53.

⁵² İBN HALDUN, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 160.

nanlara yardımcı oldular, beni eleştirmekte sözbirliği ettiler. Tanıklığını kabul etmediklerime, kendi bilgime dayandığımdan dolayı, haksız hüküm verdiğimi iletiler. Diller açıldı, bağırtılar yükseldi. Kimileri, kendi arzularına göre hüküm vermemi istedi. Ama ben, onları dinlemedim. Hasımları, bana karşı kışkırttılar. Sultan katında, yakınmada bulundular.... Her yanda bana karşı huzursuzluk arttı. Devlet erkânıyla aram açıldı.”⁵³ İbni Haldun, bu sıkıntılı döneminde büyük bir felâket yaşamış, seyahat ettikleri geminin şiddetli bir fırtına yüzünden batması sonucu eşini ve çocuklarını kaybetmiştir. Onun için zor yıllar başlamıştır. Onda dünyaya boş vermişlik eğilimi ağır basmaya başlamış, yargıçlık görevinden ayrılmış ve her şeyden uzaklaşmaya çalışmıştır. Sıkıntılarından kurtulmak ve bir anlamda rahatlamak için hacca gitmiştir.⁵⁴ Hac dönüşü, köşesine çekilerek bir süre dinlenmiş, dört duvar arasında yaşamaya başlamış, daha sonra Kahire’de Kamhiyye Medresesi’nde hukuk, Sargatmış Medresesi’nde hadis hocalığı yapmıştır.⁵⁵

İbni Haldun, uzun bir süre bilimle meşgul olduktan sonra 1398 yılında Mısır’da yeniden yargıçlığa başlamıştır. İbni Haldun’un iyi bir bilgin olduğunu bilen Memluk sultanı Mâlikî onu mezhebinin baş kadılığına getirmiştir.⁵⁶ Bu durumdan epeyce insan rahatsız olmuştur. O, iki yıl kadar görevinin başında kalmış, adaleti egemen kılmış ve büyük bir İslâm hukukçusu olarak tanınmıştır.⁵⁷ Ancak, ne var ki, yar-

⁵³ A.g.e., s. 162-163.

⁵⁴ A.g.e., s. 163-165.

⁵⁵ A.g.e., s. 179-188.

⁵⁶ STOWASSER, Barbara; “İbn Khaldun’un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü”, Çeviren: Nermin Abadan-Unat, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi** (iç.), Cilt: XXXIX, No: 1-4, Ocak-Aralık 1984, s. 175.

⁵⁷ UGAN, “Önsöz”, s. v.

gıçlığı sırasında hukuku üstün kılmaya çalıştığı için görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır.⁵⁸

İbni Haldun, hayatının son yıllarında Timur'la muhatap olmuştur. Timur'la dört kez konuşmuş⁵⁹ ve onun ilgisini çekmiştir. Timur'a ilişkin olumlu ve övücü değerlendirmeler yapmıştır. İbni Haldun, Timur'la ikinci görüşmesinde, "sen, âlemin sultanı, dünyanın kralısın. İnsanlar içinde Hz. Adem'den bugüne senin gibi bir hükümdar zuhur ettiğine inanmıyorum"⁶⁰, demiştir. İbni Haldun, Timur'un uyanık, zeki, araştırmacı ve tartışmacı bir hükümdar olduğunu ileri sürmüştür.⁶¹ İbni Haldun, Timur'un tutsağı olmuştur. Ancak, bu esaret, birçok kentin ve insanın kurtulmasını sağlamıştır.⁶² Timur, onun zekâsına hayran kalmış, ondan birçok tarihî bilgi almak, Kuzey Afrika hakkında malumat edinmek istemiştir. Fakat İbni Haldun siyasette deneyimli biri olduğu için böyle bir tuzağa düşmemiş, bu bilgiler yerine Timur'a göçebe topluluklar ve kente yerleşmiş topluluklar, uygarlıkların doğuşu ve çöküşü hakkında konferanslar vermiştir.⁶³ Timur, İbni Haldun'un Batı dünyası ve coğrafya hakkındaki bilgisiyle çok ilgilenmiştir.⁶⁴ İbni Haldun, bedevîliğin tüm özelliklerini taşıyan Timur'la ilgilenmiş ve ondan yararlanmaya çalışmıştır. İbni Haldun, Timur'u Mısır üzerine yürümekten vazgeçirmiş ve onun elinden kurtulmayı başarmıştır.⁶⁵ Hatta

⁵⁸ İBN HALDUN, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 229-232.

⁵⁹ A.g.e., s. 248-257.

⁶⁰ A.g.e., s. 251.

⁶¹ A.g.e., s. 260.

⁶² FINDIKOĞLU, *İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri*, s. 72.

⁶³ STOWASSER, "İbn Khaldun'un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü", s. 17 5.

⁶⁴ ANDIÇ, Fuat; ANDIÇ, Süphan ve KOÇAK, Mustafa; *İbni Haldun, Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler*, Alternatif Politikalar Merkezi Yayınları, Ankara, 2009, s. 15.

⁶⁵ ULUDAĞ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", s. 60.

İbni Haldun “Timur’un büyük iltifatlarına mazhar olur, ama bilir ki ‘Kurb-u sultan, ateş-i suzan’dır (sultanlara fazla yaklaşan, yanar). Ve bir bahane ile Mısır’a kaçır.”⁶⁶ Kısaca, Timur, İbni Haldun’un Kuzey Afrika’nın coğrafi konumu ve tarihi konusunda bir şeyler yazmasını istemiştir. İbni Haldun, onun Kuzey Afrika’yı almaya niyetli olduğunu fark edince, kitaplarına ihtiyacı olduğunu ve kitaplarının da Mısır’da olduğunu söylemiştir. Bunu üzerine Timur, İbni Haldun’un Mısır’a gitmesine izin vermiştir.⁶⁷ Timur’dan kurtulan İbni Haldun, Mısır’a dönerken eşkıyalar tarafından soyulmuş ve canını zor kurtarmıştır. İbni Haldun Mısır’a geldiğinde tekrar kadılar kadılığına atanmıştır.⁶⁸ İbni Haldun, hayatının son yıllarını Mısır’da yargıçlık yaparak geçirmiştir.⁶⁹ İbni Haldun, 1406’da Kahire’de ölmüştür. Cenazesinde halkıyla, yöneteniyle, bilginiyle ve prensleriyle bütün Mısır yürümüştür. Bedeni Kahire’de “Sûfî Kabristanı” olarak bilinen yerde toprağa verilmiştir.⁷⁰

İbni Haldun’un hayatı, çalkantılıdır. Yaşamında zikzaklar, inişler ve çıkışlar önemli bir yer tutar. O, toplumun her tabakasında bulunmuş, en alt kesimden en üst kesime farklı hayatları yaşamıştır. O, yaşadığı toplumun bir portresi gibidir. “İbni Haldun durmak dinmek bilmeyen hareketli, çetin ve gürültülü bir hayat yaşamıştı. Tehlikelere ve korkulu hallere aldırılmıyordu. Bu yüzden hayatı, başarı ve fiyasko niteliğindeki olaylar zincirinin halkalarından oluştu. Çeşitli hanedanlıklarda çeşitli hükümdarlar döneminde devletin en yüksek

⁶⁶ MERİÇ, Cemil; **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, Yayına Hazırlayan: Ümit Meriç Yazan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 68.

⁶⁷ FEYYAZ, **Toplumbilimin Babası İbn Haldun**, s. 46.

⁶⁸ ULUDAĞ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 60; FINDIKOĞLU, **İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri**, s. 72.

⁶⁹ İBN HALDUN, **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar**, s. 261-262.

⁷⁰ FEYYAZ, **Toplumbilimin Babası İbn Haldun**, s. 47.

mevkilerine kadar yükselmiş, fakat aynı zamanda defalarca çeşitli işkencelere ve musibetlere de duçar olmuştur. O, saraydaki nimetlerin tadını çıkarmış, ama hapiste yatmanın acısını da çekmişti. Desteklediği tarafın hezimetıyla sonuçlanan savaşa katılmış, bir süre şaşkın vaziyette sahralara düşmüştü. Nitekim bir keresinde baskına uğramış, elindeki her şeyi alınmıştı, üzerindeki elbiseleri bile.”⁷¹ İbni Haldun’un ömrü ciddi sıkıntılarla ve güçlüklerle geçmiştir. Bu çerçevede Salim Hammish, İbni Haldun’un hayat öyküsünü anlattığı *Allame* adlı tarihi romanında şöyle demiştir: “Dünya fikir tarihinde, özellikle şaheseri *Mukaddime* ile getirdiği görüşleri bir çığır açan ünlü Kuzey Afrikalı tarihçi ve ilim adamı Abdurrahman İbni Haldun’un hayat serüveninde görülen iniş ve çıkışlar, aynı çizgide, gerek coğrafî gerekse siyasî anlamda oradan oraya savruluşlar, genel itibarıyla, devrin yöneticileriyle arasındaki ilişkilerin bozulmasıyla başlar veya biter. Rütbeliler, sürgünler, kaçışlar, savaşlar, zindanlar, inzi-valar, zikzaklar, ailevî trajediler, aşklar; kısaca, en yüksek makamlarla en büyük düşüşler arasında yaşanan kahramanca, ama bir o kadar da ‘insan’ca bir hayattır onunki.”⁷² İbni Haldun’un hayatının çetrefilli ve çoğu zaman dramatik olması, bulunduğu coğrafyayı ve toplumları daha iyi tanımasına yol açmıştır. Zaten, onun sosyolojik açımlarının isabetli ve güçlü olması önemli ölçüde hayat deneyimiyle ilişkilidir.

1.2. İbni Haldun’un Metodolojisi

İbni Haldun’un metodolojisini izah ederken ilk olarak onun umrân bilimine ilişkin görüşlerine, daha sonra ise

⁷¹ SÂTÎ EL-HUSRÎ, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 52.

⁷² HAMMİSH, Salim; *Allame*, Çeviren: Muharrem Tan ve İsmail Özkan, Kesit Yayınları, İstanbul, 2007, s. 7.

onun toplum tahlilinde tarihi ve coğrafyayı esas almasına dair fikirlerine yer vereceğim.

1.2.1. İbni Haldun'un İcadı Olarak Umrân Bilimi

İbni Haldun, umrân biliminin inşacıdır. Umrân bilimi, tarih bilimine ve sosyolojiye yakındır. Fakat İbni Haldun'un umrân bilimini doğrudan sosyoloji ya da tarih bilimi olarak ele almak/tercüme etmek, onlarla özdeşleştirmek, doğru bir bakış açısı değildir. Onun umrân bilimi, nev'i şahsına münhasırdır.

İbni Haldun'un umrân bilimini sosyoloji, tarih felsefesi, medeniyet bilimi ve kültür bilimi şeklinde tarif edenler vardır. Bu da umrân biliminin alanının ne kadar geniş olduğunu gösterir.⁷³ İbni Haldun, insanî sosyal hayatı (el-umranü'l-beşeri) ve sosyal olayların bütününe ele alan yeni ve bağımsız bir bilim kurduğunun bilincindedir. İbni Haldun, *Mukaddime*'de toplumları, kırsal uygarlıkları, yönetim biçimlerini ve kurumları, şehir uygarlığına dayanan toplumları, iktisadi olayları, bilimleri ve edebiyatı, kısaca bugün kültürel tezahürler olarak adlandırılan her şeyi incelemiştir.⁷⁴

İbni Haldun, "anasız doğan çocuk"⁷⁵ ve "bulutları dağıtan

⁷³ ULUDAĞ, Süleyman; **İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 53.

⁷⁴ CORBIN, Henry; **İslâm Felsefesi Tarihi, Cilt: 2, İbni Rüşt'ün Ölümünden Günümüze**, Çeviren: Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 63.

⁷⁵ Montesquieu, **Kanunların Ruhu Üzerine I** (Çeviren: Fehmi Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 41) yapıtını Ovidius'un "anasız doğan çocuk" vurgulamasıyla etiketlemiştir. Meriç'e göre, bu vurgu yersiz bir gururdur. "Anasız doğan çocuk iltifatı düşünce tarihinde tek esere yaraşır: *Mukaddime*'ye" (MERİÇ, Cemil; **Umrandan Uygarlığa**, Yayına Hazırlayan: Mahmut Ali Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 158).

bir rüzgâr”⁷⁶ olarak nitelenen *Mukaddime* çalışmasında, yeni bir bilim kıtası inşa ettiğini dile getirmiştir. *Mukaddime*’yi, umrân biliminin ya da *ilm ül-umrân*⁷⁷ adlı yeni bir bilimin konusunun ve metodolojisinin örgüsü olarak değerlendirmek mümkündür: “Olgudan söz eden haberlerin (tarih haberlerinin) doğrularını yanlışlarından ayırmada temel yasa, anlatılan şeylerin olabilirliğinin ve olamazlığının araştırılmasıdır. Bunun için, ‘umran’ın kendisi olan toplumsal yaşama bakacağız. Bu yaşamın doğal yapısının vazgeçilmez gereği olarak belirip kendisine katılan durumlar nelerdir, ken-

⁷⁶ MERİÇ, Cemil; **Bu Ülke**, Yayına Hazırlayan: Mahmut Ali Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 230.

⁷⁷ Umrân, Arapça’da bir yerde oturmak, yaşamak, içinde oturmak, biriyle sık sık görüşmek, bir bina inşa etmek, toprağı işlemek, bir evi iyi durumda tutmak, mâmûr, mâmûra yerler, mâmûrluk, bayındırlık, bayındırlaşma, uygarlık, ilerleme, çok kalabalık olmak, refah, mutluluk ve gelişme anlamlarına gelir (ARSLAN, Ahmet; **İbn-i Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası**, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s. 85-86; LACOSTE, **İbni Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu**, s. 108; HASSAN, **İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi**, s. 48; ULUDAĞ, **İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri**, s. 52). Dursun, umrânı, uygarlık ve sosyal hayat olarak tercüme ederken (**MD. I**, s. 392), Uludağ, **Mukaddime**’ye yazdığı uzunca “giriş” yazısında; umrânın mâmûrluk, mâmûr yer ve âbâd anlamlarına geldiğini, İbn Haldun’un da “âlemdeki mamurluğa ve medeni faaliyetlere **umran** (umranu’l-âlem) adını verdiğini” ileri sürmüştür (ULUDAĞ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 143). **Mukaddime**’nin çevirisini yapan Ugan, İbn Haldun’un umrân kavramını iki farklı anlamda kullandığını vurgulamıştır: 1) Umrân, yeryüzünün bazı bölgelerini toplumlar halinde yaşayan insanların imar etmesi ve gereksinimlerini gidermek için birbirlerine yardımcı olacak bir sosyal düzen içinde yaşamalarıdır. 2) Umrân, “içtimai ilmi” (sosyoloji) anlamına gelir (**MU. I**, s. 658-659. 11 nolu dipnot). İbni Haldun umrânı, “insanların, dünyanın insan yaşayabilecek yerlerinde cemiyetler halinde yaşadıkları yerleri imar etmekten ibaret olan” bir kavram olarak ele almıştır (**MU. I**, s. 10).

disine sonradan katılan, ama özüne girmeyen ve kendisi için vazgeçilmezliği olmayan durumlar nelerdir, kendisinde beliremeyecek ve kendisine katılamayacak olan durumlar nelerdir ('lizatihi ârızlar', 'lizatihi olmayan ârızlar' ve 'hiç ârız olamayacak olanlar') onları inceleyeceğiz. Bunu yaptığımız zaman, haberlerin gerçeğini, gerçekdışı olanından, doğrusunu yanlışından, açık biçimde ve hiç kuşkuya yer bırakmayacak ölçüde ayırmaya yarayacak bir yasa elde etmiş oluruz. İşte o zaman, toplumsal yaşam ve uygarlıkta beliren bir olguya ilişkin durumlardan söz eden bir şey işittiğimizde, onaylama ya da onaylamayıp çürük sayma konusunda varacağımız yargıyı biliriz. Ve bu bize, sağlam bir ölçü olur. Tarihçilerin, aktarmalarında doğruyu-gerçeği ararlarken, bu yoldaki amaçlarını gerçekleştirmelerine yarayacak bir ölçü. Bu birinci kitabı yazmamızdaki amacımız da bu ölçüyü vermektir. Bu, başlı başına (*sui generis*) bir bilim dalı gibidir. Çünkü konuludur. Konusu, insanlara özgü uygarlık ve toplumsal yaşamdır. Kendine özgü sorunları, bölümleri vardır: Toplumsal yaşam ve uygarlığa birbiri ardından gelip eklenen 'ârız'lar, durumlar. İster başkalarınca konulsun ('naklî', 'vazî'), ister 'aklî' olsun, herhangi bilim dalı, bu niteliği taşıdığı için başlı başına bilim dalı sayılır."⁷⁸

Umrân biliminin konusu, yerkürede topluluklar halinde yaşayan insanların sosyal koşulları, durumları ve onların ayrı ayrı bir araya toplanmaları sonucunda oluşan uygarlıktır. İbni Haldun, umrân biliminin temel problem ve çalışma alanını altı başlık altında toplamıştır:⁷⁹

- 1) Uygarlığı ve insanlara özgü sosyal hayatı tahlil etmek.
- 2) Göçebe uygarlığı, göçebeliliği, kabileleri ve ilkel toplumları incelemek.
- 3) Yerleşik uygarlığı, yerleşikliği, yerleşik toplumları, özellikle kasaba ve kentleri irdelemek.
- 4) Devlet, halifelik ve egemenlik konularına açıklık ge-

⁷⁸ MD. I., s. 128-129; MU. I., s. 89-90; MSU. I., s. 259-260.

⁷⁹ MD. I., s. 135; MU. I., s. 98; MSU. I., s. 266.

- tirmek ve onların ortaya çıkış nedenlerini izah etmek.
- 5) Farklı toplum tiplerinde yaşayan insanların geçim tarzlarını; kazançlarını, kazanç çeşitlerini, mesleklerini, kısacası ekonomik etkinliklerinden kaynaklanan ilişki biçimlerinin nedenlerini açıklamak.
- 6) *Değişik bilim dallarını*⁸⁰, bilimsel etkinlik alanlarını ve eğitim-öğretimin nedenlerini ele almak.

⁸⁰ İbni Haldun, farklı bilim dalları üzerinde durmuş, bilim tasnifi yapmış bir sosyologdur. İbn Haldun, bilimleri *felsefî ya da entelektüel bilimler* ve *geleneksel bilimler* (*naklî bilimler*) olarak ikiye ayırmıştır (AHMAD, Zaid; **The Epistemology of Ibn Khaldun**, RoutledgeCurzon, London, 2003, s. 33-34). İbni Haldun, *felsefî (aklî) bilimleri* ve *naklî bilimleri* şu şekilde izah etmiştir: “Bil ki, insanların şehir ve bölgelerde birbirlerinden öğrenerek birbirinden nakledegeldikleri ilimler ikiye bölünür. Biri, kişiler için tabîî olan ilimler olup, kişiler bu ilimleri fikir ve akılları ile kendiliklerinden öğrenebilirler. Diğeri, naklî ilimler olup, kişiler bu ilimleri ancak onları vaz’edenden nakil ve rivayet etmek suretiyle öğrenirler. Birinci kısmı hikmet ve felsefe ilimleri teşkil eder. Kişiler bu ilimleri fikir ve akılları ile öğrenebilirler, insan idrak kuvvesiyle bu ilimlerin konularını, meselelerini, delil ve buhranlarını, öğretim ve öğrenme yollarını kavrar, inceler ve anlar. Fikir ve düşünce sahibi, insan olmak hususiyeti ile bu ilimlerdeki hata ve yanlışları anlayarak doğrusundan ayırt edebilir. İkinci kısmı, naklî ilimler olup, bu ilimlerin her biri şeriatı vaz’edenden nakil ve rivayet edilen haberlere dayanır, bu ilimlerin esas ve usulleri öğrenilirken akla dayanılmaz, ancak meselelerin dal ve budaklarını asıllara bağlamak hususunda aklın yardımına başvurulur” (MU. II., s. 455-456; MSU. II., s. 1020). İbni Haldun, naklî bilimler olarak *tefsir bilimi*, *kıraat bilimi*, *hadis bilimi*, *fıkıh bilimi* ve *kelâm bilimini* ele almıştır. Naklî bilimlere yardımcı olması bakımından *dil* ile ilgili *lûgat*, *nahiv*, *beyan* ve *edebiyat bilimleri* de naklî bilimler arasında değerlendirmiştir (MU. II., s. 456-458; MSU. II., s. 1020-1021). İbni Haldun, aklî (felsefî) bilimler olarak ise, *mantık bilimi*, *tabîî bilim*, *ilâhiyat bilimi* ve *kozmoğrafya bilimini* esas almış, onların da kendi içinde çeşitli alt alanlara ayrıldığını, dallarının ve budaklarının olduğunu bildirmiştir (MU. II., s. 566-568; MSU. II., s. 1141-1143).

İbni Haldun, umrân bilimi çerçevesinde, tarihin ve toplumun incelenmesi, fiziksel çevre, iklim-insan-toplum ilişkisi, uygarlık, uygar ve ilkel toplum tipleri, toplumların değişmesi ve gelişmesi, nüfus sorunu, şehir ve şehircilik, din, ahlâk, aile, siyaset, devlet ve ekonomi gibi alanlar üzerinde yoğunlaşmıştır.⁸¹ İbni Haldun, “biz şimdi bu kitapta, insanların yeryüzünde cemiyetler halinde yaşayarak devlet ve hükümet, kazanç ve ticaret, ilim, sanat ve sanayi alanında vücuda getirmiş oldukları medeniyete ve sosyal hayata ârız olan halleri delilleri ile anlatacağız”⁸², demiştir. İbni Haldun, *Mukaddime*’de, toplum olaylarını açıklamaya dönük metodolojik bir çerçeve sunmuş, coğrafya, iklim, ekonomi, devlet, siyaset, din ve bilgi konuları üzerine açıklamalar getirmiştir.

İbni Haldun, umrân bilimiyle sosyali bütüncül olarak kavrayan, beşerin sosyal hayatını inceleyen ve sosyolojiyle iç içe olan tarih bilimine göndermeler yapmıştır. İbni Haldun’da umrân bilimi, tarihle sosyolojinin içiçeliği olarak karşımıza çıkar.

Umrân bilimi, tarih bilimiyle çeşitli benzerlikler göstermekle birlikte, ondan farklılıklar arz etmektedir. İbni Haldun da kendisini tarihin değil, umrân biliminin yaratıcısı olarak görmüştür.⁸³ “Tarih ilminin konusu, tarihî olaylar ve bu olaylara dair haberlerdir. Ona göre, tarihî haberler, şer’î haberlerden farklı olarak, tarihte olup biten olaylarla ilgili olduklarından, onların doğru olup olmadıklarını tespit için, haklarında bir haber oldukları olaylarla temasa getirilerek onlarla uygunluklarının tahkik edilmesi gereklidir. Bunun için de her şeyden önce sözü edilen tarihî olayların kendilerinin meydana gelmelerinin ‘mümkün’ olup olmadığını bilmemiz gerekir. İşte bundan dolayı bu olayların gerçekleşmesinin ‘mümkün’ olup olmadığını gösterecek bir ilkeler il-

⁸¹ ULUDAĞ, *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, s. 58-59.

⁸² MU. I., s. 96; MD. I., s. 134; MSU. I., s. 264.

⁸³ ARSLAN, *İbn-i Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, s. 80.

mine ihtiyacımız vardır. Bu da umrân ilmidir.”⁸⁴

Umrân bilimi, tam anlamıyla ne tarih ne de sosyolojidir. Bir bakıma umrân bilimi, tarih ve sosyolojinin kesişme noktası ve kavşağı olarak değerlendirebileceğimiz yeni bir bilim sahasıdır.

Sosyolojiyle hareket noktaları ve amaçları, metotları ve yaklaşımları, temel parametreleri, yapı ve değişim problemi gibi alanlarda birleştikleri ve ayrıldıkları hususlar olan umrân bilimi⁸⁵, tarih biliminin kıstası konumundaki umrânı temel alan ve onu kendi tarihsel bağlamı içerisinde çözümlemeye girişen bir bilim kimliğine sahiptir. Bu bilimin ilgi alanı, geçmişte insanların nasıl yaşadıkları ve yaşadıkları toplumun yapısını belirleyen doğal öğelerin empirik olarak incelenmesidir.⁸⁶ Umrân bilimi, birlikte yaşayan insanların koşulları ve aralarındaki ilişki biçimlerini tahlil etmeye dönüktür. Umrân bilimi, cemiyetler halinde yaşayan insanların sosyal hallerini anlama çabasıdır.

Umrân bilimi, kaide ve usulleri, İbni Haldun tarafından icat edilmiş, faydası çok, kalpleri şiddetle kendine çeken cazip yepyeni bir uzmanlık alanıdır.⁸⁷ İbni Haldun, bu konuda şöyle demiştir: “Ben bu ilmin devasını ve esasını tam olarak ortaya koydum. Basiret gözü ile görmek isteyenler için bu sahanın meşalesini yakarak etrafı aydınlattım. Bu ilmin ışığını gayet parlak hale getirdim. İlimler arasındaki yolunu ve usulünü izah ettim. Bilgi fezasındaki bölgesini genişlettim, çevresini duvarla kuşattım (sahasını tespit ettim).”⁸⁸ İbni Haldun, umrân bilimine dair metodolojisini derin uğraşlar-

⁸⁴ A.g.e., s. 393.

⁸⁵ TOKU, Neşet; **İlm-i Umran: İbni Haldun’da Toplum Bilimsel Düşünce**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 163-175.

⁸⁶ A.g.e., s. 101.

⁸⁷ MU. I., s. 91; MD. I., s. 129; MSU. I., s. 260.

⁸⁸ MSU. I., s. 207; MD. I., s. 71; MU. I., s. 15.

dan ve incelemelerden sonra bulduğunu bildirmiştir.⁸⁹ Bu bilim, *el hatâbe*, yani retorik biliminden farklıdır. Çünkü retorikğin konusu, belirli bir topluluğa argümanlar dizisini benimsetmeye ya da benimsetmemeye yönelik işlevde bulunan ikna edici yararlı sözlerdir. Bu bilim, *uygar siyaset bilimi* de (ilmu's-siyaseti'l-medeniyye) değildir. Uygur siyaset bilimi, ev/aile (ocak), kent, kent ekonomisi veya devlet yönetimidir. Uygur siyaset bilimi, aynı zamanda etiğin, bilgeliğin zorunlu kıldığı önlemler çerçevesinde ev, kent veya devlete dair sürdürülen siyasetle bağlantılıdır. Böylelikle, İbni Haldun kendisinin inşası olan umrân biliminin retorik ve uygur siyaset biliminden farklı olduğunu ileri sürmüştür. Umrân bilimi, yeni inşa edilmiş bir bilim dalı özelliğine sahiptir.⁹⁰ Bu bağlamda, İbni Haldun şu belirlemeleri yapmıştır: “Herhangi bir toplumdan, herhangi bir kişinin buna benzer bir sanat ve bilim dalından söz ettiğine tanık olmadım inanın! Söz eden oldu mu gerçekte? Bilmiyorum. Böyle bir bilim dalından haberleri olmadıkları için mi, bilim çevrelerinin söz ettiklerine tanık olmuyoruz, sanmam. Onlar için böyle bir şey düşünemem. Belki konuyla ilgili bir şeyler yazmışlardır,

⁸⁹ İbni Haldun, insan ve toplum gerçeğini tahlil ederken *idrak* konusuna ehemmiyet vermiştir. Bu noktada, onun vurguları ilgi çekicidir: “Göz bir şahsı görür, sonra göz kapakları kapanırsa zihinde o şahsın hayali (imaj) kalır. Sonra göz kapakları açılır, o şahıs bir kere daha (önce hayalen, sonra hissen) görülür. Bu iki hal arasında fark vardır. Daha açık görme ve seçik bilme şeklindeki bu fark görülen şahıs değişmediğine göre idrakle ilgilidir. Aynı şekilde gecenin karanlığında veya alaca karanlığında bir şahsın heykeli, yani vücudu görülse fakat kim olduğu anlaşılmasa hayalde bu heykelin bir sureti teşekkül eder. Sabah aydınlığı olup ışıklar yayılınca, görülen heykel hiç değişmediği halde ona ait ithata ve idrak her cihetten açıklık kazanır. Bu, evvela tahayyül etme, sonra görme şeklinde idrakin iki farklı derecesidir” (İBN HALDUN; **Tasavvufun Mahiyeti**, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 115).

⁹⁰ MD. I., s. 129-130; MU. I., s. 91; MSU. I., s. 260.

üstelik yeterli şeyler yazmışlardır da, yazılanlar bize ulaşmamıştır.”⁹¹ İbni Haldun, bilimlerin fazla olduğunu, tarihsel süreç içerisinde çok sayıda bilim insanının ortaya çıktığını, insanlığa ulaşamayan bilimlerin ulaşanlardan daha fazla olduğunu iddia etmiştir.

Kısaca, İbni Haldun, umrân biliminin önemli ve orijinal bir bilim olduğunu ileri sürmüş, onun inceleme sahasına dönük olarak *Mukaddime*’de çok net belirlemeler yapmıştır: “Toplum ve devletlerin kökenleriyle, aynı çağda yaşamış eski toplumların durumlarıyla, çok eski çağlar ve toplumlardaki yönetim ve değişikliklerin temel nedenleriyle ve yeryüzünü bayındır, yaşanır duruma getirmek için ortaya çıkan devlet, millet, kent ve göçebe yaşamı, yükseliş-alçalış, çokluk-azlık, bilim, sanat, kâr-zarar, birbirini izleyen ve yayılan değişik durumlar, değişimler, göçebelik ve yerleşiklikteki dalgalanmalar, beklenmeyen ve beklenen olaylar gibi ne varsa hepsiyle ilgili bilgileri eksiksiz yazmaya çalıştım, anlattıklarımın neden doğru olduklarını, haberlerin dayalı bulunduğu nedenleri açıkladım.”⁹² Dolayısıyla İbni Haldun’un sosyal bilimler alanında önemi, bugünkü sosyoloji ve tarih bilimine yakın bir alan olan umrân bilimini icat etmesi, onun konusunu, sınırını ve çerçevesini netleştirmesinden kaynaklanmaktadır.

1.2.2. İbni Haldun’un Toplum Tahlilinde Tarihi ve Coğrafyayı Merkeze Alması

İbni Haldun, sadece umrân biliminin konusu ve çerçevesi üzerinde durmamış, aynı zamanda toplumun nasıl inceleneceğine ilişkin değerlendirmeler de yapmıştır. İbni Haldun, toplum konularına ve sorunlarına geniş bir pencereden bakmıştır. İbni Haldun, toplum olaylarını tek bir faktöre

⁹¹ MD. I., s. 130; MU. I., s. 91; MSU. I., s. 260.

⁹² MD. I., s. 71; MU. I., s. 13-14; MSU. I., s. 206.

bağlı olarak ele almamış, onları tahlil ederken, tarihsel, toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal boyutlarına da dikkat etmiştir. İbni Haldun, toplum gerçeğini çözümlerken bilhassa *tarih* ve *coğrafya* bağlamı üzerinde yoğunlaşmıştır.

İbni Haldun, toplum alanını değişik boyutlarıyla ele almış, onu incelerken yeni bir metodolojik duruş sergilemiştir. O, bu durumu, *Mukaddime*'de şöyle izah etmiştir: "Eserin telifinde acayip bir usul icat ve yeni bir yol ve metot takip ettim. İnsanların cemiyet ve fertler halinde yaşayarak dünyayı imar etmelerinden ibaret olan umrana, medenileşmeye ve insan cemiyetlerine âriz olan zatî hastalıkları açıkladım ki, bu açıklamalar varlığın (kâinatın) sebep ve illetlerini anlamak hususunda sana faydalı olacak. Devlet ricalinin bu kapıdan nasıl girmiş olduğunu sana tarif edecek: ve sen de mukallitlikten kurtulacak ve kendinden önce geçmiş çağların, hâdiselerin ve kavimlerin ve kendinden sonra gelecek olan kavim ve cemiyetlerin hal ve durumlarını anlayacaksın."⁹³

Umrân bilimi, araştırma nesnesi olarak insanı, insanın içinde yaşadığı toplum düzeneğini ve insanoğlunun yapıp ettiği her şeyi temel alır. Umrân bilimi, insan ve toplum gerçeğini değişim sürecinde açıklamayı amaçlar. Söz konusu disiplin, zaman içinde insanın geçirdiği değişimler ve dönüşümler üzerine odaklanmıştır. İbni Haldun'un mefkûresi, "insanın toplumsal durumunu anlaşılır kılmaktır."⁹⁴ İbni Haldun burada tamamıyla sosyolojik bir tarih tanımı, tasarımı ve açılımı yapmıştır.

İbni Haldun, insan ve toplum gerçeğini analiz ederken gözlem, değişme ve nedensellik ilkesi çerçevesinde tutarlı bir bakış açısını temele alan tarih anlayışı ekseninde hareket

⁹³ MU. I., s. 11; MD. I., s. 69; MSU. I., s. 204-205.

⁹⁴ LACOSTE, *İbni Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu*, s. 170.

etmiştir. Toplum olaylarının, sosyal ve insanî gerçeklerin nedenlerini derinlemesine bir kavrayış olarak şekillenen tarih bilimi, “olup-bitenlerin nedenlerini, nasıl başlayıp nasıl geliştiğini inceliğiyle ortaya koymadır.”⁹⁵ Bunun için, tarihçinin geniş bir kavrayış zenginliğine sahip olması, sosyal kanunları, toplum ve çağların durumlarını, sosyo-ekonomik, politik ve kültürel olayların etkilerini ve kendi süreçleri içindeki değişimlerini bilmesi gerekir. Tarihçinin, “çağındaki durum ve gelişmeleri de iyice kavrayıp geçmiştekilerle karşılaştırması, aradaki uygunluk, benzerlik ve farklılıkları gözden geçirmesi, bunların nedenlerine inmesi, devletlerin ve toplumların üzerinde durması, bunların hangi nedenlerle ve nasıl ortaya çıktıklarını, oluşumları, gelişimleri, gelişim nedenleri, egemenleri, devlet adamları ve ilgili haberleriyle birlikte incelemesi zorunludur. Her olayın nedenlerini, kökenlerini bütünüyle saptayacak, her haberin kaynak, dayanak ve ilkelerini öğrenip bilecek ölçüde yapmalıdır incelemesini. O zaman aktarılagelen bir haberi elindeki kurallara ve ölçülere vurur, eğer o kurallara, ölçülere uygun düşüyorsa, sağlamlık ilkeleri doğrultusunda haberin sağlamlığını, değilse çürük olduğunu anlar ve almaktan vazgeçer o haberi.”⁹⁶ Böylelikle, tarih bilimi, insanların ve toplumların hallerinin nasıl değiştiğini, bu değişimin yeni yapılanmalara hangi yönde kaynaklık ettiğini, devletlerin sınırlarının ve güçlerinin nasıl/hangi yönde genişlediğini ve insan birlikteliklerinin yerküreyi nasıl imâr ettiklerini açıklama çabasıdır.⁹⁷ Demek ki, tarih bilimi, sosyal gerçekliğin nedenlerini bulmaktan ve anlamaktan ibarettir.

İbni Haldun’a göre, “tarihin vazifesi, dünyanın insan yaşayabilecek yerlerini cemiyetler halinde yaşayarak imar etmekten (umrandan) ve bu mamurluğun tabii haline arız olan vahşilik ve birbirine ünsiyet (alışkanlık) kesbetmele-

⁹⁵ MD. I., s. 65; MU. I., s. 5; MSU. I., s. 200.

⁹⁶ MD. I., s. 108; MU. I., s. 65-66; MSU. I., s. 240-241.

⁹⁷ MU. I., s. 5; MD. I., s. 64-65; MSU. I., s. 200.

rinden, kendilerini ve mensup oldukları uruğ ve kitleleri korumalarından ibaret olan asabiyetlerden bahsetmek ve insanların birbirine her çeşit saldırganlıklarına ve tagallüplerine ve bu tagallüplerin bir sonucu olarak, devletlerin kuruluşuna, bu devletlerin kuvvet ve şevketlerinin derecelerine, insanların çalışarak kazanma ve geçinmelerine, ilimlere, hüner, sanat ve umumiyetle sanayie ve tabiî olarak bu mamurluktan husule gelen medenî eserlere dair bilgiler vermek ve bu konularla ilgili olan haberleri nakil ve rivayet etmektir.”⁹⁸

İbni Haldun, tarih bilimini, toplum olaylarını sosyal gerçekliği açıklamada, tarihsel süreci, değişimleri ve dönüşümleri kavramada yararlı bir bilim olarak ele almıştır. “Tarih, gelip geçen kavimlerin hal ve ahlâklarını, Tanrı elçilerinin kılık hal ve hareketlerini, hükümdarların ve idare ettikleri devletlerin durumunu ve takip etmiş oldukları politikayı öğretir. Din ve dünya işlerini bütünllemek isteyen kimse, tarihe başvurarak onu kendisine örnek edinir ve bu ilimden faydalanır.”⁹⁹

İbni Haldun, tarihi öyküyle sınırlandıran anlayışa, yani tarihin görünen yüzü dediği şeye şiddetle karşı çıkmıştır.¹⁰⁰ İbni Haldun’un umrân bilimi adında yeni bir bilim kurmasının ana gayesi, tarihî konularda gerçek olan sosyal olayların, yalan haberlerden ve rivayetlerden kurtarılması ve bu suretle tarihe hurafenin karıştırılmasının önüne geçmektir. Tarihî araştırmalarda ölçü olan umrân bilimini göz önünde bulunduracak tarihçinin sosyal olaylarda mümkün olanla imkânsız olanı ayırt etmesi oldukça önemlidir. İbni Haldun, tarihçilerin abartılı, ölçüsüz, gerçeğe asla yansıtmayan bilgiler aktardıklarını iddia etmiştir: “Buna misâl, Mesûdî ve diğer birçok tarihçilerin, İsrailoğullarının orduları hakkında

⁹⁸ MU. I., s. 82; MD. I., s. 123; MSU. I., s. 253.

⁹⁹ MU. I., s. 18; MD. I., s. 74; MSU. I., s. 209.

¹⁰⁰ LACOSTE, *İbni Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu*, s. 167.

nakletmiş oldukları haberlerdir. Onların naklettiklerine göre Musa (a.s.) silah taşımaya gücü yetenlere, bilhassa yaşları yirmi ve daha yukarı olanlara orduya katılmaları için izin verdikten sonra, Tih çölünde toplanmış olan askerlerini saydığı zaman, mevcudu altıyüzbin (600.000) veya daha fazla olarak tespit etmişti. Mısır, Şam ve bu iki şehrin bu sayıdaki bir orduyu alacak ve barındıracak bir genişlikte olup olmadıklarını takdirde zühul ve hata etmişlerdir. Her memleketin alabileceği ve besleyebileceği, koruma görevi yapan belli miktarda bir kuvveti (asker, hâmiye) vardır. Orası bundan fazlasını almaz ve barındırmaz. Alışılmış haller ve bilinen gelenekler buna şahitlik eder.”¹⁰¹ Kendisinden önceki tarihçilerin metinlerini inceleyen İbni Haldun, tarihe asılsız rivayetlerin ve yalan haberlerin karışmasının nedenlerini şöyle izah etmiştir: “‘Yalan’ denen şey, [tarihten verilen] ‘haber’in yapısına doğal olarak girmiştir. Buna yol açan nedenler vardır. Nedenlerden biri, görüş ve inanış eğilimlerinde yan tutmalardır. Çünkü insan haberi algılarken, eğer normal durumdaysa, haberin hakkını verip, onu inceler. Yalan mı, doğru mu olduğu konusunda aydınlanıncaya dek üzerinde kafa yorar. Ama eğilimi, bir görüşe, bir inanca olan bağlılığı onu kendine bağlamışsa [eğilimi bağnazlık ölçüsüne varmışsa], algıladığı haberler içinde eğilimine ilk anda hangisi uygun düşüyorsa onu kabul eder insan. Bu eğilim ve yan tutma, insanın gerçeği görmeye yarayan gözünde bir perde olur. Eleştirmeyi, inceleme çabasını engeller. Ve yalanı benimsemeye, alıp aktarmaya sürükler. Yalan haberleri almaya sürükleyen bir başka neden de, haberi aktaranlara [haber kaynağına] güvenmedir. Haberde doğruyu yanlıştan ayırma, haber kaynağına ne ölçüde güvenilebileceğini ve ne ölçüde güvenilemeyeceğini araştırmaya dayanır. Bir başka neden, amaçları gözden kaçırmaktır. Haber aktaranların çoğu, gördüğü ve işittiği haberde ne amaç güdüldüğünü bilmez, nasıl sanıyor ve düşünüyorsa haberi öyle alıp aktarır. Dolayısıyla,

¹⁰¹ MSU. I., s. 209-210; MD. I., s. 75; MU. I., s. 19-20.

yalana, yanlış düşer. Bir başka neden, doğruluk yönündeki iyimserliktir. Sık rastlanan bir nedendir bu. Aslında bu da, çoğu kez, haberi aktaranlara [haber kaynağına] güvenmeden ileri gelir. Bir başka neden de, bilgisizliktir. Durumları, olaylarla karşılaştırma yöntemini bilmemektir. Durumlar ve olgular arasına yanlış benzetmeler, yakıştırmalar sokulur. Haber aktarmacısı da gördüğü gibi alır aktarır bunları. Oysa bu yakıştırmaların gerçekle, gerçekte olanla hiçbir ilgisi yoktur. Daha bir başka neden, insanların, yetki, makam ve rütbe sahiplerine, abartmalı övgülerle, durumları olduğundan iyi göstermelerle ve bu tür çabaları, övgüleri her yerde yayarak yaranma eğilimleridir. Bu yüzden de haberler gerçekle ilgisi olmayan biçimiyle yayılır ve yaygınlaşır. Dalkavukluğa eğilimlidir insanlar. Ün ve servet gibi dünyanın tatlarına ve geçim yollarına tutkundurlar. Bu yolları bırakıp erdemlere pek yönelmez çoğu. Erdemlilerle erdemli olma yarışına girmezler. Yalan-yanlış haberleri almaya sürükleyen bir neden daha var ki, bu neden öteki nedenlerin hepsinden önde gelir. Bayındırlığın, dünyayı yaşama elverişli kılma çabalarının çeşitli durumlarındaki doğallıkları [doğal yasaları] bilmemek. Gerçekten, ister köklü ister geçici olsun, her olayın kendine özgü doğallığı vardır. Bu doğallık, olayın özünde de, kendine bağımlı ve sonradan beliren durumlarında da bulunabilir. İşte bir haberi algılayan kimse, olayların ve durumların gerçekteki doğallıklarını ve doğal yasalarını önce öğrenme yoluna giderse, bu yöntem, haberin doğrusunu yalan ve yanlışından ayırmasında ona yardım eder. Sağlıklı araştırmada her bakımdan en yeterli yöntemdir bu.”¹⁰²

Kısaca, Uludağ, İbni Haldun’un tarihe yalan haberlerin karışmasına dair yukarıda belirttiğimiz görüşlerini üç noktada toplamıştır:¹⁰³

¹⁰² MD. I., s. 123-125; MU. I., s. 82-85; MSU. I., s. 253-255.

¹⁰³ ULUDAĞ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 110-111.

- 1) Çeşitli görüş, fikir, ekol, mezhep ve mesleklere taraftar olmak; yüksek makam, mevki ve nüfuz sahiplerine yakın durmak, onlar lehine propaganda yapmak.
- 2) Fizik, kimya, biyoloji ve astronomi gibi temel doğa bilimlerinin yasalarını bilmemekten kaynaklı olarak fizik yasalarına aykırı olan efsaneleri ve hurafeleri doğru kabul ederek nakletmek.
- 3) Rastgele gerçekleşmeyen, bireysel iradelere bağlı olmayan sosyal olaylara esas teşkil eden, bu tür olayları tanzim eden ve yönlendiren umrânın yasalarını bilmemek.

İbni Haldun'un metodunu açıklamak için kullandığı yollardan birisi, eski tarihçilerin eleştirisiidir. İbni Haldun, eski tarihçiliğin mirasçısı ve vakayînâme geleneğinin takipçisi değildir. O, *Mukaddime*'de klasik anlamda tarihçilik görevi üstlenmemiştir.¹⁰⁴ İbni Haldun, tarihçilerin her söylediğinin doğru olmayabileceğini hatırimızdan çıkarmamamız gerektiğine işaret etmiştir.¹⁰⁵ "İbni Haldun her işittiğini kâğıda döken ve tarih kitaplarını bir takım hurafelerle dolduran tarihçileri eleştirir ve rivayetlerin doğrusunu yanlışından ayırmakta tek ölçü tanır: Naklolan bir maddenin niçin ve nasıl ortaya çıktığını araştırıp sonuca varır."¹⁰⁶

İbni Haldun'a göre, tarih, geçmiş zamanlarda olup bitmiş olaylara dair haber toplamaktan ve nakletmekten ibaret değildir. Böylesi bir anlayış, zahirî bir tarihçiliğe işaret eder. Onun benimsediği tarihçilik anlayışı olan bâtinî tarihçilik ise, tarihte gerçekleşmiş olayların kaynaklarına inmek, onların nasıl ve niçin oluştuklarını soruşturmak ve nedensel

¹⁰⁴ HASSAN, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 167.

¹⁰⁵ TOPTAŞ, Mahmut; *İbn-i Haldun'a Yön Veren Kur'an Ayetleri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 2002, s. 15.

¹⁰⁶ MERİÇ YAZAN, Ümid; *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 27.

açıklamalar getirmek mecburiyetindedir.¹⁰⁷ İbni Haldun'un deyişiyle, "zâhiri ve dış görünüş itibariyle tarih; eski zamanlardan, devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen vakalardan haber vermekten daha fazla bir şey değildir. ...Bâtın ve içyüzü itibariyle tarih; düşünmek, araştırmak ve olan şeylerin sebeplerini bulup ortaya koymaktır."¹⁰⁸ Böylece Cevdet Paşa'nın da ileri sürdüğü üzere, İbni Haldun, tarihe ait olayları muhakeme etmek yolunu açmıştır.¹⁰⁹

Tarihi, nedensellik ve bütünsellik çerçevesinde yeni bir bilim olarak kavrayan ve "tarihle pençeleşen bir dev"¹¹⁰ şeklinde tanımlanan İbni Haldun, doğal olarak vakanüvîstik (olay tarihçiliği) anlayışına karşı çıkmıştır. Vakanüvîstik tarih görüşü, geçmişten, önceki dönemlerde olmuş olaylardan haber aktaran bir anlayış olmanın ötesine geçemez. Vakanüvîstik gelenekte, tarihe ilişkin -özellikle de yöneticilere ve savaşlara dair- hikâyeler ve olaylar anlatılır, anlatılanlardan ise özdeyişler çıkartılıp sergilenir. Özellikle kitleler, anlatılan hikâyelerle aslında tarihseli kavramamaya yöneltir. İbni Haldun'a göre, bu işi en iyi yapanların başında İslâm dünyasında tarihle uğraşanlar gelir. "İslâm dünyasındaki tarihçilerin ileri gelenleri, geçmiş günlerin haberlerini dolu dolu alıp topladılar. Yazdıklarının arasına koydular, sakladılar. Ne var ki asalak ve sorumsuzlar karıştırdılar o haberleri. Yanlışın aldaticılarına kattılar. Bu alanda kimi zaman kuruntulara, sanılara kapıldılar; kimi zaman da bilerek haber uydurdular. Abartılmış söylentilerden yaldızlıları aldılar, ötekilerle karıştırıp sürdüler piyasaya. Ve uydurdukça uydurdular. Daha sonra gelenlerin çokları da bunlara uydular haber toplamada. Öncekilerden nasıl işitip aldılarsa, öyle ilettiler bizlere. Olguların ve durumların nedenlerini düşünüp

¹⁰⁷ ARSLAN, *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s. 73.

¹⁰⁸ **MSU. I.**, s. 200; **MD. I.**, s. 64-65; **MU. I.**, s. 4-5.

¹⁰⁹ CEVDET PAŞA; **Tezâkir, 40-Tetimme**, Yayınlayan: Cavid Bay-sun, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1991, s. 239.

¹¹⁰ **MERİÇ, Umrandan Uygarlığa**, s. 45.

kavramadan. Uydurma haberciliğin sapık yollarını bırakmadılar bu kimseler. Uydurmacılığa karşı koyalım demediler. İnceleme denen şey azdı bunlarda. Ayıklama, doğruların içinden yanlışları çıkarıp atma yönü pek azdı. Oysa yanlış ve yanlış, haberlerle bir arada doğal birer dost gibidir. Başkalarına körü körüne uymaya gelince. Bu da insanlarda doğuştan vardır. Ve çıplak bir gerçektir bu. Bilim dallarına el atmış olan asalaklık da, enine boyuna yaygındır. Bilgisizliğin halk arasındaki otlak alanıysa, tehlikeli, pis havalı ve bunaltıcıdır. Bununla birlikte gerçeğin gücüne karşı konulamaz. Yanlışın şeytani, tutarlı görüşün silahıyla vurulup yok edilebilir. Aktarmaya alışık kişi, incelemeden yazar, aktarır durur.”¹¹¹

Kısaca, İbni Haldun, tarihin bir takım siyasi ve askeri olayları oluş anlarına göre arka arkaya sıralamaktan ve devlet adamlarının hayatlarını anlatmak ibaret olmadığının altını özenle çizmiştir. Tarihin uygarlık için bir kılavuz olduğunu öne sürmüştür.¹¹² İbni Haldun, tarihi, yüzeysel, aktarmacı, hikâyeci anlayıştan arındırmak çabasına girişmiş, geleneksel tarihçilik kavrayışının dışına çıkmış, onu tutarlı ve derinlemesine kavrayış zenginliği bağlamına yerleştirmiş, onun konusuna ve metodolojisine dair özgün fikirler üretmiştir. İbni Haldun, tarihi doğru kavramış, tarihin sosyolojik ve felsefi yorumunu yapmıştır. Bu yönüyle, İbni Haldun, tarih sosyolojisinin ve *tarih felsefesinin*¹¹³ öncülerinden biri-

¹¹¹ MD. I., s. 65; MU. I., s. 5-6; MSU. I., s. 201.

¹¹² ALTAY, Devrim; **İbni Haldun: İlmin Pırıldayan Işığı**, Alter Yay. Rek. Org. Tic. Ltd. Şti., Ankara, 2012, s. 188.

¹¹³ Meselâ, Duverger, "Tarih sosyolojisi (veya tarih felsefesi), olayların gelişmesine ilişkin yasaları araştıran disiplin Arap filozofu olan İbni Haldun'un kişiliğinde (1332-1406) çok seçkin bir öncüye kavuşmuştu", demiştir (DUVERGER, **Metodoloji Açısından Sosyal Bilimlere Giriş**, s. 20). Hilmi Ziya Ülken, Ortaçağ sosyoloji kuramları arasında en önemlisinin İbni Haldun'un *tarih felsefesi* olduğuna işaret etmiştir (ÜLKEN, Hilmi Ziya; **İçtimaî Doktrinler Tarihi**, İstanbul Üniversitesi Neşriyatı, Yenidevir Basımevi, İstan-

si olmuştur.

İbni Haldun, toplumu analiz ederken, tarihsel etkenlerin yanı sıra coğrafi koşullara da büyük ehemmiyet vermiştir. Onun *Mukaddime* adlı ana eserinin bir kısmı, toplum olayları-coğrafya bağıntısını açıklamaya dönüktür. O, çözümlemelerinde coğrafi etkenlerin önemi üzerinde durmuştur.

İbni Haldun, öncelikle, yerkürenin mâmûr ve meskûn olan kısımlarındaki dağları, denizleri ve vadileri baştan sona kadar coğrafya kitaplarında tasvir etmiş ve onlar hakkında geniş bilgiler vermiş olan coğrafyacı Batlamyus ve İdrisî'den hareketle¹¹⁴ yerküreyi iklimlere ayırmış ve özelliklerini anlatmıştır.

Dünyanın coğrafi durumuna bakıldığında, her yanının suyla çevrildiği görülür. Dünya, su yüzünde yüzen bir üzüm tanesi görünümündedir. Fakat zamanla dünyanın bazı yerlerinden sular çekilmiş ve böylelikle sosyal hayata elverişli yerler oluşmuştur. Ancak, zamanla suların çekildiği kesimlerde, çöller ve boş alanlar çoğalmıştır. Çöller ve boş alanlar ise, üzerinde yaşanan bayındır yerlerden daha fazla yer kaplamaya başlamıştır. Üzerinde insanların rahat bir biçimde

bul, 1941, s. 36). Ülken'e göre, "14 üncü yüzyılın büyük Arap tarihçisi İbni Haldun doğuda ve batıda ilk tarih filozofu, hattâ bazen sosyolojinin habercisi olarak tanınmıştır" (ÜLKEN, **İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri**, s. 228). Yine, büyük filozofumuz Doğan Özlem, Türkiye'de alanında ilk kitap olan **Tarih Felsefesi**'nde İbni Haldun için şu belirlemeyi yapmıştır: "Ortaçağ için olduğu kadar, hatta 18. yüzyıl başlarına kadar Yeniçağ için bile istisna oluşturan bir tarih filozofu olarak karşımıza çıkmaktadır" (ÖZLEM, Doğan; **Tarih Felsefesi**, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 28). Kısaca, İbni Haldun, ünlü eseri *Mukaddime*'de tarih felsefesi üzerine eşsiz perspektifler takdim etmiştir (SALAMA, Mohammad R.; **Islam, Orientalism and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion Since Ibn Khaldun**, I. B.Tauris & Co Ltd., London, 2011, s. 79).

¹¹⁴ MSU. I., s. 283; MD. I., s. 151-152; MU. I., s. 117.

yaşayacağı bayındır kesim, yedi iklim bölgesinden ibarettir.¹¹⁵ Yedi bölge içinde bulunan birinci ve ikinci bölgeler, öteki bölgelerden daha az bayındırdırlar. Bu iki bölgenin bayındır sayılabilecek kesimlerinin arasına boş alanlar, çöller ve kumluklar girmiştir. Söz konusu iki bölgenin insanları pek yoğun değildirler. Fakat üçüncü-dördüncü bölge ve öteki bölgeler öyle değildir. Bu bölgelerde çöller ve kumluklar azdır ya da hiç yoktur. Üçüncü-dördüncü bölge insanları, birinci ve ikinci bölgeye nazaran son derece yoğundurlar. Bayındırlık, sosyal hayat, üçüncü bölge ile altıncı bölge arasında toplanmış durumdadır. Güney ise, baştanbaşa boştur. Bu durum, genellikle, sıcaklığın çok oluşu ve güneşin başlar üzerine gelirken yeterince eğik olmayışıyla izah edilmeye çalışılmıştır.¹¹⁶ Bu yedi bölge, "yedi iklim içinde dördüncü iklim umran bakımından en mutedilidir. Bunun civarında bulunan (güney ve kuzey taraflarından bitişik durumda olan) üçüncü ve beşinci iklim bölgeleri ise itidale çok yakındır. Bu iki iklimi takip eden (güneydeki) üçüncü iklim ile (kuzeydeki) altıncı iklim itidalden ve normalden uzaktır. (Güneydeki) birinci iklim ile (kuzeydeki) yedinci iklim ise mutedil olmaktan çok daha fazla uzaktır. Bundan dolayıdır ki, ilimler, sanatlar, binalar, giyecekler, yiyecekler, meyveler, hatta hayvanlar ve canlılar, ortadaki bahis konusu üç iklimde (3. 4. ve 5. iklimlerde) tekevvün eden (ve oluşan) her şey, itidal (ve kemâl) hususiyetine sahiptir. Beden, renk, ahlâk ve din bakımından en mutedil olan insanlar burada yaşarlar. Hatta nübüvvet (müessesesi bile) ekseriya burada mevcut olmuştur. (Fazla) güney ve kuzeyde olan iklimlerde peygamber gönderildiğine dair herhangi bir habere vakıf olmuş değiliz."¹¹⁷

Dünyadaki bu bayındır yedi bölge, doğusundan ve batısından ikiye ayrılır: Batı yarısının ortasında Rum Denizi,

¹¹⁵ **MD. I.**, s. 144-145; **MU. I.**, s. 107-109; **MSU. I.**, s. 277-278.

¹¹⁶ **MD. I.**, s. 153-154; **MU. I.**, s. 118-119; **MSU. I.**, s. 283.

¹¹⁷ **MSU. I.**, s. 331; **MD. I.**, s. 215-216; **MU. I.**, s. 193-194.

Doğu yarısının güney yönünde ise Hind Denizi vardır. Batı yarısı, Doğu yarısından daha az bayındırdır. Çünkü ortasındaki Rum Denizi, genişlemiş ve toprağının çoğunu kaplamış durumdadır. Güney yanı, aşırı sıcaktan dolayı daha az bayındırdır. Bayındır bölge, yalnızca kuzey tarafındadır. Doğu yarısının bayındır bölgesi çok daha fazladır. Çünkü ortasında bir deniz yoktur. Güney yanında çok geniş olan Hind Denizi yer alır. Hind Denizi'nin suya komşuluğu nedeniyle havası yumuşaktır, mizacı varlık için ılımlıdır, tüm bölgeleri mâmûrluğa elverişlidir ve bu yüzden de çok gelişmiştir.¹¹⁸

İbni Haldun, su ile uygarlık arasında ilişki kurmuştur. Toplumların gelişmelerinde suyun önemini vurgulamıştır. Yerkürenin gelişmiş kesimlerinde, Nil, Fırat, Dicle ve Ceyhun adı verilen Belh nehri gibi en büyük nehirler vardır¹¹⁹, biçimdeki tespiti, onun su ile uygarlık arasındaki ayrılmaz bağı gördüğünün en iyi delâletlerinden birisidir.

İbni Haldun, esasında coğrafyanın toplumlar üzerindeki tesirlerini analiz ederken doğu ile batı arasında eşitleme çizgisi olan ve güneşin insanların tepesine yükseldiği çizgi durumunda bulunan Ekvatoru önemsemiştir. Ekvatorun güneyinde çok fazla mâmûr bölge yoktur. Çünkü burada varlığı engelleyen aşırı sıcak vardır. Aynı şekilde, kuzeyde de varlığı önleyen aşırı soğuktan dolayı yedi iklimden sonra bayındır bölge yoktur.¹²⁰

Coğrafi koşulların ve iklimin toplum üzerinde derin izleri mevcuttur. İklim, bireylerin kişiliğini biçimlendiren önemli bir faktördür. İklim, bireyin yapısıyla, dünyasıyla ve özgürlüğüyle yakından ilişkilidir. "İklim koşullarının insan kişiliğinin şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı açıktır. Sıcaklığın, soğğun, karanlığın, aydınlığın, dağ ve ova durumu gibi faktörlerin önemini yadsımak doğru olmaz. Örneğin, dağ-

¹¹⁸ İBN HALDUN, **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar**, s. 237.

¹¹⁹ MSU. I., s. 281; MD. I., s. 150; MU. I., s. 114.

¹²⁰ İBN HALDUN, **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar**, s. 235.

larda yaşayan insan özgürlüğüne daha düşkündür, toplum kurallarına uyum sağlamakta güçlük çeker, sıcak bölgede olan insanın, sıcakkanlılığı, soğuk bölgede yaşayanın soğuk yapısı hemen göze çarpan bir durumdur.”¹²¹

İbni Haldun, doğanın ve iklimlerin insanların halleri ve huyları üzerinde etkilerinin bulunduğunu ileri sürmüştür. İbni Haldun, sosyal olaylar üzerinde coğrafî tesire önem vermiş, hatta milletlerin karakterlerini bile bu tesirle açıklamıştır.¹²²

İbni Haldun’a göre, iklimler, bedenî ve cismanî öğelere değil, aynı zamanda istidatlara ve manevî hayata da etki ederler. Meselâ, hava, insan ahlâkı üzerine tesir eder. Bu tesir, ekonomik kaygılara olduğu kadar düşüncelere ve duygulara da müessirdir.¹²³

İklimin etki ettiği bir diğer alan ise, dindir. İbni Haldun da, iklim-din ilişkisi üzerinde durmuştur. Ona göre, insanların beden, ahlâk ve din yönünden en düzgün olanları ılıman iklimlerde yaşarlar. *Peygamberlik kurumu*¹²⁴ buralarda bulunur. Kuzey ve Güney kutuplarına yakın bölgelerde peygamberlerin bulunduğu dair bir emare yoktur. Bunun nedeni, Nebi ve Resullerin hem ahlâkî hem beden yönünden insan türünün en mükemmeli olma özelliğine sahip olmalarıdır. İnsan türünün en mükemmel olanı ılıman iklimlerde yaşar. Aşırı soğuk ve sıcak iklimlerdeki insanlar ise, zorluklardan dolayı kötü bir biçimde hayatlarını sürdürürler. Ya-

¹²¹ ÜLGER, İbrahim; **İbni Haldun, Işığın Kaynağı Doğu-4**, Berfin Yayınları, İstanbul, 2004, s. 63.

¹²² SÂTÎ EL-HUSRÎ, **İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar**, s. 176; ÜLKEN, **İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri**, s. 233.

¹²³ FINDIKOĞLU, **İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri**, s. 116.

¹²⁴ İbni Haldun’un “peygamberler tarihi”ne dair görüşleri için bkz. İBN-İ HALDUN; **Miftahu’l-İber: İnsanlık ve Peygamberler Tarihi’ne Giriş**, Çeviren: Abdullatif Suphi Paşa, Transkripsiyon: Emine Öztürk ve Sertaç Demir, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.

şadıkları iklimlerin etkisiyle insanlıktan uzaklaşmış olan bu bölgedeki insanların halleri dindarlıktaki hallerini de etkiler. Dolayısıyla, onlar ne din ne de peygamber bilirler. Hatta bazıları din ve bilim diye bir şey bilmezler.¹²⁵

Kısaca, İbni Haldun, Arap coğrafyacısı İdrisî'nin dünya coğrafyasına ilişkin görüşlerini izleyerek dünyanın sularla kaplı olmayan kısmını yedi bölgeye ayırmıştır. İbni Haldun, coğrafi-iklimsel şartlarla insanın fiziksel ve ruhsal özellikleri, hayat tarzları, umrân tipleri arasındaki ilişkileri irdelemiştir. Sıcak-soğuk dengesinin kurulduğu en ılımlı bölge, dördüncü bölgedir. Bundan dolayı da, dünyanın en mâmûr bölgesi olmaya namzet olmuştur. İbni Haldun, coğrafi-iklimsel şartların insanın bedeninin biçimini, derisinin rengini, mizacını ve karakterini belirlediğini ileri sürmüştür.¹²⁶

İbni Haldun, tarih ve coğrafya ekseninde umrân biliminin çerçevesini belirginleştirdikten sonra, onun özü ve toplumun temeli olan *asabiyet*¹²⁷ konusuna yönelmiştir.

1.3. İbni Haldun'un Sosyal Teorisi

İbni Haldun'un sosyal teorini açıklarken ilk olarak onun toplumun ana harcı olan asabiyete dair fikirlerine, ikinci olarak iki farklı geçim tarzı olan bedevîliğe ve hazerîliğe ilişkin görüşlerine, üçüncü olarak siyasete ilişkin tezlerine, son olarak ise Araplara ve Türklere dair argümanlarına yer vereceğim.

¹²⁵ ULUDAĞ, *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, s. 131-132.

¹²⁶ ARSLAN, *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s. 164-165.

¹²⁷ Arap dilinde akrabalara "asabe" denir. Asabe ile bağlamak ve sarmak anlamına gelen 'asb' kelimesi, bağ anlamına gelen 'isabe' (sargı) kelimesi arasında ilişki vardır. Nitekim, bundan hasıl olan destekleme ve taraf tutma gibi durumlara da "asabiyet" (tutkunluk-bağlılık) adı verilir (SÂTÎ EL-HUSRÎ, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 196).

1.3.1. İbni Haldun'un Toplumun Harcı Olarak Asabiyete Dair Fikirleri

İbni Haldun'un *Mukaddime*'sinde öne çıkan en önemli terim, hiç kuşkusuz ki, asabiyettir. Asabiyet, onun çalışmaları-
nın esasını oluşturur. "İbni Haldun'un sosyolojisinin özünde onun 'sosyal dayanışma' (asabiyet) kavramı bulunur."¹²⁸ Asabiyet, bedevî toplum ile hazerî toplum ikiliğini tahlil et-
mede, bedevîlikten hazerîliğe geçişi ve devletin inşası süre-
cini açıklamada merkezî bir terimdir.

Asabiyet, dış ve iç düşman tehdidi karşısında toplumu oluşturan bireyler arasında dayanışma inşa etmek ve ortak bir ruh oluşturmak çabasıdır. "Düşmanların saldırmasından korunmak ve saldıranları kovmak (ve servet kazanmak) ve istilâlar kişilerin bir araya toplanmasıyla olur ve buna asa-
biyet adı verilir."¹²⁹

¹²⁸ MARTINDALE, *The Nature and Types of Sociological Theory*, s. 132.

¹²⁹ MU. I., s. 352; MD. I., s. 329; MSU. I., s. 450. İbni Haldun'un asa-
biyet kavramı, kendisinden sonra gelen düşünce adamlarının ilgi-
sine mazhar olmuş, değişik izahlara ve yorumlara kaynaklık et-
miştir. Asabiyeti aynen kullananlar olduğu gibi ona değişik karşı-
lıklar verenler de olmuştur. Meselâ, *Mukaddime*'yi tercüme eden-
lerden Ugan ve Uludağ "asabiyet" kavramını kullanırken, Dursun
ise asabiyeti "yakınlık bağı", "yakınlar birliği", "yakın akraba toplu-
luğu" ve "yakın akrabalık bağı" şeklinde tercüme etmiştir. *Mu-
kaddime*'yi İngilizce'ye çeviren F. Rosenthal asabiyet yerine
"group feeling" (grup duygusu) kavramını, Fransızcaya çeviren De
Slane ise "esprit de corps" (zümre ruhu) kavramını tercih etmiştir.
Bunların yanı sıra, asabiyet, Batı sosyolojisinde, "grup dayanışma-
sı", "dayanışma duygusu", "sosyal dayanışma", "sosyal iltisak", "or-
tak irade", "topluluk bütünleşmesi", "kamu ruhu", "kan bağları",
"soy dayanışması", "kan hısımlığı", "kabile ruhu", "kabilecilik",
"komünal ruh", "vurucu güç", "askeri ruh", "milliyetçilik fikri",
"ulusal ruh" ve "çok güçlü bir dayanışma" gibi kavramlarla karşı-
lanmıştır (KHALDUN, İbn; *The Muqaddimah: An Introduction
to History*, İngilizce'ye Çeviren: F. Rosenthal, 3 vols, New York,

Asabiyet, korumak, korunmak, kovmak, kazanmak ve birlikte eyleme geçmek demektir. Bu minvalde, asabiyet, ortaklaşa düşünmenin ve bilincin bir ürünü olan kolektif eylemdir, toplum üyelerinin birlikte hareket etmesidir. Burada etkili olan temel öge, insanlar arasındaki ilişkileri sağlamlaştıran yakınlık ve akrabalık bağlarıdır.

Akrabalık bağları, insanoğlunda doğal olarak vardır. Bu bağın önemli bir özelliği, insanların herhangi bir haksızlığa uğradıkları zaman kendisini göstermesidir. Bu bağ, akrabaların birbirlerini koruma coşkusuna kaynaklık eder. İnsanlar, akrabalarının bir haksızlığa uğramaları karşısında eziklik duyarlar, kendilerini tehlikenin ortasına atarlar ve muazzam bir dayanışma örneği gösterirler. Zor şartlarda, akrabaların birbirlerinin yardımlarına koşması, akrabalık bağının ne denli önemli olduğuna işaret eder. İbni Haldun'un deyişiyle, "hısımlık ve akrabalık bağı, az bir kısmı müstesna olmak üzere, insanlarda tabî ve yaradılıştan gelen bir halettir. Herhangi bir zulme uğradığı veyahut bir felâkete maruz bulunduğu zaman, diğerleri kendilerinde bir yakınlık ve hakirlik duyar, akrabalarının başına gelen bu felâkete engel olmak ister; bu, insanlarda tabî bir halettir. İki aradaki nesep bağı birlik ve bitişiklik husule getirecek derecede yakın ise, akrabalık pek açık bir surette gözüktüğü için, birbirine yardım etmeleri ve arka olmaları da o nispette kuvvetli olur. Nesep az çok uzaklaşır ise, iki aradaki akrabalık bağlarının bir kısmının unutulmuş olması mümkündür. Haberler birçok vasıtalarla nakledilmiş ve şecere uzanmış olduğundan, şecereler unutulmuş, kardeşlik bağından yalnız bir şöhreti kalmış olabilir. Bu takdirde o nesebe herhangi bir bakımdan mensup olan kimse, kendi nesebinden gelenin zulüm ve tecavüze uğramasından dolayı kalbinde yakınlık ve hakirlik

1958; HASSAN, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 205-209; LACOSTE, *İbni Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu*, s. 117-120; ULUDAĞ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", s. 120-121).

duyarak bu mevhum olan akrabalık hak ve hukukunu ödemek üzere, zilletten ve hakir düşmekten sakınarak akrabasından sayabildiği kimseyi müdafaa etmek üzere harekete geçer.”¹³⁰

Asabiyet, bireyler arasında birlikteliği temin eder, onları birbirine bağlar, sosyal bağları güçlendirir. Birliğe, dirliğe, düzene ve dayanışmaya katkıda bulunur. Asabiyet bağları güçlü bireylere, akrabalara, topluluklara ve toplumlara düşmanları kolay kolay saldırmaya cesaret edemez.

Çeşitli asabiyetlerin yer edindiği toplumda, kuvvetli asabiye gereksinim vardır. Farklı asabiyetler içinde diğerlerinin tümünden daha kuvvetli olan bir asabiyetin var olması zorunludur. En kuvvetli asabiyet diğerlerine galip gelir, onları kendine tâbi kılar, böylece asabiyetlerin hepsi bu asabiyetin içinde kaynaşır ve büyük bir asabiyet haline gelir. Aksi takdirde ihtilaflara ve çekişmelere kaynaklık eden ayrılıklar ortaya çıkar.¹³¹ O halde, toplumda çözülmeyi ve ayrışmayı engelleyen kuvvetli asabiyetlere ihtiyaç vardır. Bu bağlamda asabiyeti, “insan toplumlarını birbirine bağlayan, onlarda tek kabile, tek millet, tek ümmet oldukları hissini uyandıran bağ. Yani maddî bir gerçek olmaktan fazla bir his, bir şuur”¹³² olarak ele almak gerekir.

Toplumda dayanışmayı temin etmeye dönük işlevi bulunan asabiyetin iki şekli vardır: Aynı soydan gelme, aynı soykütüğüne mensup bulunma ve kandaş olma koşulunu içeren ve irade dışı bir özelliğe sahip olan *nesep asabiyeti* ile söz konusu koşulları içermeyen ve iradi öz niteliği bulunan *sebep asabiyeti*.

İbni Haldun’a göre, kavimlerin güç kazanmaları ancak nesep asabiyetiyle birbirlerine bağlanmalarıyla olanaklı hale gelebilir. Nesep asabiyeti, akrabalık ve hısımlık temelinde

¹³⁰ MU. I., s. 323-324; MD. I., s. 309; MSU. I., s. 431.

¹³¹ MSU. I., s. 451; MD. I., s. 329-330; MU. I., s. 353-354.

¹³² MERİÇ YAZAN, *Cevdet Paşa’nın Toplum ve Devlet Görüşü*, s. 46.

insanları bir araya getirir, birlik ruhu aşılar, insanlar arasında dayanışma sağlar ve düşmana karşı birlikte harekete geçmelerini temin eder. İnsanlar, nesep asabiyeti sayesinde en zor koşulların dahi üstesinden gelirler. Nesep asabiyetinin yanı sıra bir de sebep asabiyeti vardır. İbni Haldun, sebep asabiyetine, türleri çerçevesinde bir açıklama getirmiştir. O, sebep asabiyetinin üç çeşidi olduğunu bildirmiştir: *Velâ*, *hîlf* ve *istîsnâ*.

Eski toplumlarda köle ile efendisi birbirinin akrabası kabul edilmiş, bu akrabalık kölenin azat edilmesinden sonra da devam etmiştir. Bu yakınlık ve münasebet, asabiyetin meydana gelmesine sebep olmuştur. İşte, bu bağlamda, *velâ*, köle ile efendi arasındaki yakınlığın devam etmesi durumuna denir.¹³³ “Köle sahiplerinin kölelikten azadettiği kimsenin üzerindeki hak ve hukuku ve himayesine aldığı kimsenin hamisi üzerindeki hak hukukun dahi bir nevi akrabalık kabilinden olup, azatlısı veyahut himayesine aldığı kimse herhangi bir zulüm ve tecavüze uğrar ise, hamiyeti kaynayıp, zelil ve hakir düşmekten sakınarak, azatlılarını ve azatlıları da onları veyahut himayelerine sığınanları müdafaa ve korumak üzere harekete geçerler ve yardımlarına koşarlar. Azadeden ile azat edilen ve himayesine alan kimse ile himayesine sığınan kimse arasındaki kaynaşma ve bağlılık nesep bağına benzer ve ona yakın bir hal ve bağlılık doğurur.”¹³⁴ *Hîlf*, insanların birbirlerine yardımcı olması ve birbirlerinin sorunlarına çözüm üretmesi çerçevesinde yapılan anlaşma ya da dostluk kurma durumuna denir. Bir çeşit ittifak olan *hîlf*, bir asabiyet sebebidir. Müttefiklerin, özellikle tehlikeli ve sıkıntılı zamanlarda birlikte hareket etmesi, *hîlf* asabiyetini ortaya çıkarır. *İstîsnâ* ise, bir kimseyi özel olarak yetiştirmeye ya da birini tercihen ve özel surette dost edinmeye denir.¹³⁵

İbni Haldun, *velâ*, *hîlf* ve *istîsnâ* gibi neseplerin zamanla

¹³³ ULUDAĞ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 126.

¹³⁴ MU. I., s. 324-325; MD. I., s. 309; MSU. I., s. 431.

¹³⁵ ULUDAĞ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 126-127.

birbirlerine karışabileceğini ileri sürmüştür. “Bil ki nesepler, diğer uruğların akrabalık bağları veya ittifak aktederek andlaşma veya ‘vela’, yani azadetme veya uruğlardan birinin himayesine sığınma veya kendi uruğlarında bir suç işledikten sonra cezaya çarpılmaktan kurtulmak üzere diğer uruğlara gelerek kendisinin onların nesebinden olduğunu iddia ederek, o uruğun hamiyet ve kardeşlik bağından istifade ile kıssastan veyahut diyet ödemekten kurtulmak maksadıyla veya herhangi başka bir sebepten dolayı diğer bir uruğa intisabetmekle nesep değişir ve karışır.”¹³⁶ Görüldüğü gibi, velâ, hilf ve ıstısnâya dayanan sebep asabiyetinin etki ve şümûl itibariyle nesep asabiyetinden geri kaldığı söylenemez.¹³⁷

İster nesep ister sebep asabiyetine dayansın, kolektif eylem olarak asabiyetin iki temel işlevi vardır: Toplum içerisinde birlik oluşturmak; toplumda çatışan asabiyetleri, özellikle güç kullanma yoluyla kuvvetli bir topluluk biçimine dönüştürmek.¹³⁸

Kısaca, İbni Haldun’un temel fikirlerinin ve sosyal teorisinin biçimlenmesinde asabiyetin yeri, rolü ve önemi büyüktür. Asabiyet, onun çalışmalarında merkezî derecede bir öneme hâizdir. Ona göre, bedevîlerde nesep asabiyeti, hazerîlerde ise sebep asabiyeti egemendir.

1.3.2. İbni Haldun’un İki Farklı Geçim Tarzı Olarak Bedevîliğe ve Hazerîliğe İlişkin Görüşleri

İbni Haldun, nesep asabiyeti ve sebep asabiyeti ekseninde bedevîlik ve hazerîlik üzerinde yoğunlaşmıştır. Bedevîlik ve hazerîlik, iki farklı sosyal hayat biçimidir. “Göçebelik ve yerleşik devreleri insanlar için tabii bir halettir.”¹³⁹ Bedevîlik/bedevî toplum ile hazerîlik/hazerî toplum arasındaki ayrılığı ana kaynağı, asabiyet anlayışları ve onunla bağın-

¹³⁶ MU. I., s. 329; MD. I., s. 312; MSU. I., s. 434.

¹³⁷ ULUDAĞ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 127.

¹³⁸ HASSAN, İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi, s. 242.

¹³⁹ MU. I., s. 302; MD. I., s. 293; MSU. I., s. 415.

tılı geçim tarzlarının farklı oluşudur. İbni Haldun, *Mukaddime*'de, "insan topluluklarının değişik durumlarda ortaya çıkmaları, yaşama ve geçinme yöntemlerinin değişik oluşundan ileri geliyor"¹⁴⁰, demiştir. İbni Haldun, çözümlemelerinde toplumların arz ettiği iktisadi karakterlere büyük bir mevki vermiş, toplumları üretim tarzlarına göre tasnif etmiştir.¹⁴¹

Kendini gerçekleştirmek, olumlamak ve var kılmak için üretim yapmak zorunda olan insan, emeğiyle sermaye birikiminin oluşumuna zemin hazırlar. Sermayenin ve zenginliğin kaynağı, insan emeği ve üretimidir. "Her kazanç ve mal kuvvet ve emek sarf etmekle elde edilir. Çünkü kazanç, hüner ve sanayi vasıtasıyla elde edilirse, bu kazancın emek sarf etmeyi icap ettirdiği bellidir. Hayvandan, bitkiden ve madenlerden istifade suretiyle kazanç temin edilirse, bunun da insan kuvvetiyle ve emek sarf etmekle olacağı meydandadır. Emek sarf edilmeden bir şey elde edilemez ve faydalanmak imkânı hâsıl olmaz."¹⁴²

İbni Haldun'a göre, her türlü kazanç ve mal, ancak emek harcayarak elde edilebilir. İnsanın, doğal kaynaklardan, doğada yetişen nimetlerden yararlanabilmesi ve onları mülkiyetine geçirebilmesi için mutlaka emek sarf etmesi gerekir. Bir toplumdaki servetler ve zenginlikler, orada yaşayan insanların emeklerinin bir sonucudur. İnsan için çalışmaktan başka bir geçim ve kazanç yolu bulunmamaktadır.¹⁴³ Kendi deyişiyle, "insanların iş görmek ve çalışmaktan başka sermayeleri yoktur."¹⁴⁴ Kazancın ve servetin sebebi, emektir. Kazanç, sadece emeğin değerinden ibarettir.¹⁴⁵ İbni Haldun, "kişilerin elde ettikleri kazançların, iş ve emeklerinin kıyme-

¹⁴⁰ MD. I., s. 293; MU. I., s. 302; MSU. I., s. 415.

¹⁴¹ ÜLKEN ve FINDIKOĞLU, *İbni Haldun*, s. 132.

¹⁴² MU. II., s. 322; MSU. II., s. 901.

¹⁴³ KOZAK, İ. Erol; *İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İktisat*, Pinar Yayınları, İstanbul, 1984, s. 83-84.

¹⁴⁴ MU. II., s. 83; MD. II., s. 215; MSU. I., s. 714.

¹⁴⁵ SÂTÎ EL-HUSRÎ, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, s. 401.

ti olduğunu"¹⁴⁶ bildirmiştir. İbni Haldun, çok önemli bir sap-tama yaparak, değer yaratıcısı olarak insan emeğinin rolü üzerinde durmuştur. "Bil ki: insanın kullandığı ve mülk nite-liğinde elde ettiği her şey, (iç içe geçmiş olan) emeğin değe-rinin bir eşdeğeridir. Bu (mülk), iç içe katılan emek kendi başına kazanılmış şeyin amacı olmadığına göre, kazanılmış şeyin bir nesnesi olarak kendini ortaya koyar. Bazı zanaat-lar, öteki (zanaatlar) içinde ifade olunur: Böylece bir dülgе-rin işi kerestecinin işine, dokuma işi eğirme işine bağlıdır ve (böylece), bu her iki (zanaat) daha çok emek ister ve değeri (o ölçüde de) daha yüksektir... Böylece açıktır ki, insanın ürettiği ve bir kâr çıkardığı her şey, ya da büyük bir kısmı, insan emeğinin değerine (eşdeğerdir)."¹⁴⁷

Sosyal hayat ve iş süreci, bireylerin birbirlerine yardım etmelerini, yani işbölümünü zorunlu kılar. "İnsan, ancak kendisine geçinme ve kazanç yollarını gösteren fikir ve dü-şüncesiyle, kendi cinsinden olan diğer fertlerle bir araya toplanarak geçinme vasıtaları gibi hususlarda birbiriyle yardımlaşmasıyla, bu yardımlaşmanın bir sonucu olarak cemiyetler halinde yaşamasıyla diğer hayvanlardan ayrı-lır."¹⁴⁸ Yardımlaşma, sosyal hayatın fitratında vardır. İnsan-lar, beslenmek ve güvenlik gibi temel gereksinimlerini gi-dermek için yardımlaşmak, işbölümü yapmak zorundadırlar. Bu bağlamda, İbni Haldun, şöyle demiştir: "İnsanın besi-nini elde etmeye tek başına gücü yetmez. Gereksinme duya-cağı besini sağlamaya yeterli olamaz. Yaşamının temel mad-desini oluşturan besinini insan tek başına sağlayamaz. Bir ölçüde sağlayacağını düşünsek bile -ki, olsa olsa bir günlük geçimine yetecek tahıl elde edebilir- birçok iş ve işlemlerden

¹⁴⁶ MU. II., s. 342; MSU. II., s. 918.

¹⁴⁷ BATSEVA, S. M.; "İbni Haldun'un Tarihsel-Felsefî Öğretisinin Toplumsal Temelleri", İbni HALDUN, **Mukaddime 1**, Turan Dur-sun Çevirisi (iç.), Çeviren: Vahap Erdoğan, Onur Yayınları, Ankara, 1977, s. 51.

¹⁴⁸ MU. II., s. 441; MSU. II., s. 997.

sonra gerçekleşebilir bu da. Tahılı öğütüp un durumuna getirmesi, unu hamur yapması, hamuru pişirip ekmek yapması gerekir. Bu üç işten her biri için de kap-kacak, araç-gereç gerekli olur o insana. Ve söz konusu işler, birtakım zanaatlar olmadan sonuca ulaşmaz. Demirci gerekli olur, marangoz gerekli olur, çömlekçi gerekli olur. Tatalım ki o kişi, sözünü ettiğimiz işlere hiç gerek kalmadan tane olarak yiyor tahılı. Bu da yine birtakım işlere, daha çok iş ve işlemlerin gerçekleşmesine bağlıdır. Tanenin ekilmesi, biçilmesi, dövülüp başağından çıkarılması gerekir. Bunların her biri de birçok araç ve gereç, birçok zanaat ve ustalık ister. Hem de tahılın ekmek durumuna getirilmesi için gerekli olanlardan daha çok. Bütün bunların tümüne ya da bir bölümüne yalnızca bir kişinin gücünün yetebileceği düşünülemez. Öyleyse insanın kendi türünden kişilerin güçlerini birleştirmeleri gerekir. Gücünü kendi türünden olanlarınkıyla birleştirmelidir ki, gerek kendisi ve gerek onlar için yiyecek sağlanabilsin. Yardımlaşmayla, o insanların gerek duyduklarından kat kat daha çok besin sağlanabilir. İnsan kendini korumak için de kendi türünden olanların yardımına başvurmak zorundadır. ... İnsan yalnız başına, yabanî, özellikle yırtıcı hayvanlardan birine karşı koymaya güç yetiremez. Genellikle tek başına kendini savunma gücünde değildir. Savunmaya yarayacak araçları yapıp kullanmaya da tek başına gücü yetmez. Demek ki, bütün bu konularda insanın kendi türünden kişilerle yardımlaşması zorunludur. Bu yardımlaşma olmadığı sürece, yiyeceği, besini sağlanamaz. Ve tam bir yaşam süremez. ... Yardımlaşma olduğundaysa, insan için yiyecek, besin bulunur, savunmaya yarayan silah bulunur. ... Öyleyse, toplumsal yaşam, insan türü için kaçınılmaz bir zorunluluktur. Toplumsal yaşam olmasaydı, varlıkları olmayacaktı insanların."¹⁴⁹

¹⁴⁹ MD. I., s. 139-141; MU. I., s. 100-103; MSU. I., s. 271-273.

Yardımlaşma, yani işbölümü, toplumun özünü oluşturur. İnsan, diğer insanlar olmadan varlığını sürdüremez. Kısaca, İbni Haldun'da işbölümü, toplum gerçeğini açıklamaya dönük önem arz eden sosyolojik bir olgudur. İbni Haldun'un toplumda işbölümü gerçeğini öne çıkarması, rolüne ve işlevine dönük vurgular yapması, onun ne derece isabetli bir sosyoloji yaptığıının önemli bir delâleti olarak görülebilir.

İbni Haldun, insan toplumlarının başkalığını ve farklı toplum tiplerini, geçim tarzlarının farklılığına dayandırmış, bazı toplumların ziraat, özellikle bahçecilikle ve çiftçilikle uğraştığını, bazılarının ise hayvancılıkla geçimlerini sürdürdüklerini ileri sürmüştür. Çiftçilikle ve hayvancılıkla uğraşan toplumlar¹⁵⁰, kırsal hayatı ve göçebeliği (bedevîliği) benimserler. Bedevîlik hayat biçiminde yaşayanlar hazerîlik hayat tarzında (yerleşik kentsel kesimde) olanaklı olmayan her şeyi, sözgelimi tarlayı, otağı ve ekinliği kırsal kesimde bulabilirler. Bu nedenle, bedevîlerin kırsal alanlarda hayatlarını devam ettirmeleri zorunludur. Bedevîlerin sosyal hayatları, gereksinimleri ve geçimleri, yardımlaşmaya ve işbölümüne dayalıdır. Gereksinimleri ve geçimleri için üretilen mallar/tedarik edilenler kendilerinin varlığını sürdürebilecek miktardadır. Bedevîliğin ilk inşasında bedevîlerin artı-ürün üretmeye güçleri muktedir değildir, üretilen ürünler onların geçimlerine yetecek kadardır. Bedevîler, daha sonra artı-ürüne ya da geçimlerine yetecek ölçüde fazla ürünlere sahip olmaları nedeniyle farklı bir toplum tipine (hazerî toplum), yani hazerîliğe geçerler. Demek ki, İbni Haldun, bedevîlikten hazerîliğe geçişi zorunlu görmüştür.

¹⁵⁰ İbni Haldun'un ele aldığı biçimiyle bedevîlik (ehl-i bedv) yalnızca hayvancılıkla geçinen göçebeler anlamına gelmemekte, bedevîler aynı zamanda çiftçilik, özellikle de arıcılık, bahçecilik işleri yapmaktadırlar. Bedevîler, şehirli olmayan, ziraat işleriyle uğraşan, hayvan besleyen, bu surette ilkel bir tarzda geçimlerini sağlayan ve hayatlarını sürdüren toplumlardır (MSU. I., s. 417. Ulu-
dağ'ın 2 nolu dipnotu).

Bedevîler, sonradan halleri genişleyerek gereksinimlerinden artacak derecede zenginlik ve genişlik elde ederlerse, bu hal onları bir yerde yerleşmeye sevk eder. Bunlar, hayat için zorunlu olan nesnelerden fazlasını elde etmek üzere birbirine yardım etmeye başlarlar. Yiyecek maddelerini ve giyimlerini çoğaltırlar, bunları güzelleştirmeye ve süslemeye, evlerini genişletmeye ve şehir hayatı yaşamak üzere şehirler ve kasabalar kurma yoluna giderler. Bu yolla yaşayışlarında refah ve genişlik meydana geldikten sonra yiyecek maddelerinin çeşitlerini çoğaltırlar, aşhanelerini mükemmelleştirirler, atlas ve ipek gibi değerli kumaşlardan giysiler yaparlar, süse ve süslenmeye önem verirler, genişlik ve rahatlık içinde yaşamaya başlarlar ve bunu âdet edinirler. Yüksek evler, konaklar ve saraylar yaparlar, binaları yükseltirken şeklini, yapısını güzel ve sağlam yaparlar, sanat ve sanayi alanında ilerlemenin son aşamasına varırlar. Saraylarda ve konaklarda yaşarlar, hatta bu binalara su bile getirirler. Hayatları için gereken eşyaları, esvapları ve cihazları güzelleştirme, onların temel alışkanlığı haline alır. Bu şekilde, şehir hayatı sürdürmeye alışır. Bunların bir kısmı sanat ve sanayi alanında, bir kısmı ise ticaret alanında çalışırlar. Bunlar köylerde yaşayanlardan daha fazla para kazanırlar, onlardan daha iyi ve geniş bir hayat yaşarlar. Çünkü bunlar gereken miktardan çok para kazandıklarından dolayı yaşayışları da o nispette genişler. Bu noktada, İbni Haldun, köylerde ve şehirlerde yaşama çağlarını geçirmenin, yani bedevîliğin ve hazerîliğin insanlar için zorunlu olduğunu ileri sürmüştür.¹⁵¹

Hazerîlik, uygarlığın olduğu kentsel hayatı temel alır. Kentsel dünya, geçim genişliğinin, rahatlığın ve uygarlığın bir gereğidir.¹⁵² Hazerîlikte üretim düzeyi yüksektir, refah, lüks ve bolluk hâkimdir. Refah, lüks ve bolluk ise, üretimin

¹⁵¹ MU. I, s. 303-304; MD. I, s. 294-295; MSU. I, s. 416-417.

¹⁵² MU. II, s. 223; MSU. II, s. 811.

çokluğundan ileri gelir.¹⁵³ Hazerîlikte, ihtiyaçlar ve masraflar çoğalmış, pahalılık artmıştır. Kent bayındır olur, nüfusu, bolluk ve refah gereksinimleri çoğalırsa, tüketim mallarına olan istemler de artar. Herkes kendi durumuna ve servetine göre, bu maddeleri elde etmeye çalışır, bu talebin bir sonucu olarak o maddeler önemli ölçüde azalır. Bolluk ve refah içinde yaşayanlar, diğerlerine oranla bu maddelere muhtaç oldukları için son derece yüksek fiyatlarla o malları satın alırlar.¹⁵⁴ Çok gelişmiş olan kentsel alanlarda sanayi ile üretilen maddelerin fiyatlarının ve sanayide çalışan işçilerin ve ustaların ücretlerinde yükselmenin, özellikle de pahalılığın bir takım nedenleri vardır. İlki, kentte, bolluk ve refah arttığından, üretim düzeyi yüksek olduğundan, bu gibi maddelere ve işçiye olan gereksinim fazlalaşır. Pahalılığın ikinci nedeni, sanayide mal üretiminde çalışan işçilerin, kentte yiyecek maddelerinin fazlalığı ve geçinmenin kolay olması yüzünden başkalarına hizmet etmek istememeleridir. Üçüncü neden ise, kentte refah ve lüks içinde hayat sürenlerin sayısının çokluğu, işçileri kendi işlerinde, sanayide çalıştırmaları, bolluk ve refah için gereken bu maddeleri daha fazla elde etmek üzere birbiriyle yarışarak iş ve hizmetleri karşılığında onlara değerinden yüksek ücret ödemeleridir.¹⁵⁵

Kent hayatında gereksinim, istem ve pahalılık artar, ekonomik düzen bozulur. Böylece, kentin sosyal hayatı yozlaşır ve israf çoğalır. Lüks hayat istemlerini yerine getirmek alışkanlık haline almış olduğu için, insanlar yasal geçim yolları dışında yasal olmayan yollara başvururlar. İnsanlar kentte bunu düşünmekle uğraşırlar, yasadışı kazanç edinmenin araçlarını ve usullerini aramaya başlarlar. Kentsel hayatta, yalancılık, kumar, aldatma, hırsızlık, dürüstsüzlük, yalandan ant içme, ikiyüzlülük ve sahtekârlık hüküm sürer. Bu ahlâksızlık ve onun namus ve şerefe dokunan kötülükleri herkesin gözü

¹⁵³ MU. II., s. 284; MSU. II., s. 856-857.

¹⁵⁴ MU. II., s. 276; MSU. II., s. 848.

¹⁵⁵ MU. II., s. 277; MSU. II., s. 848-849.

önünde açık bir şekilde cereyan eder. Kentte yaşayanların hayâsızlıkları çoğalır. Onlar, akrabalarının önünde bile hayâsızlıktan çekinmezler. Ahlâkları bozulanlar, söz konusu kötü işlerden dolayı cezaya çarpılmaktan kurtulma, hile ve aldatma çarelerini bulma konusunda ustadırlar.¹⁵⁶ Çirkin işler, kentteki bu tür insanların hayat tarzı olmuştur. Kent, çirkin, ahlâksız ve kötü insanlarla kuşatılmıştır. “Artık şehir denizi, kötü ahlâk sahibi rezil ve âdi kişilerle çalkalanır durur.”¹⁵⁷ İbni Haldun’a göre, devlet terbiyesinde ve geleneğinde yetişenlerin çoğunu da bu bağlam içinde değerlendirmek gerekir. Kentte, “soylu, şeref ve nesep sahibi ve devlet mensubu olan ailelerin evlât ve torunlarından birçoğunun, ahlâk ve terbiyeleri bozulmuş olduğu için, alçak ve sefil kitleler içine atılmış, geçinmelerini temin etmek üzere çirkin mesleklere intisabetmiş ve her türlü kötü ve çirkin işlere katlanmış olduklarını görüyoruz.”¹⁵⁸

İbni Haldun, “uyuşuk, ödle, tembel, güçsüz, alçak, namussuz, müsrif, zevk düşkünü, katı yürekli, dinsiz, arsız, ahlâkı bozuk, edepsiz, zina düşkünü ve oğlancı, rezil, iğrenç”¹⁵⁹ durumların ve özelliklerin hazerî toplumda yaygın olduğunu vurgulamıştır. İbni Haldun’a göre, umrândaki halk refaha ve nimete kavuşunca bu durum onları hadaretin yollarını tutmaya, her şeyin en zarifine sahip olmaya sevk eder. Bu durumda kişi arzularına boyun eğerek, artan ihtiyaçlarını sağlamak için her türlü yola, kurnazlığa, yalana, dolana, hileye ve kötülüğe başvurur. Şehirdeki bireyler arasında dolandırma, çalma, çarpma, kandırma, zina ve tefecilik yayılır. Onlar, saygı duygusunu kaybedip arsızlaşırlar.¹⁶⁰

Diğer yandan, İbni Haldun’a göre, bedevîler hazerîlere

¹⁵⁶ MU. II., s. 299; MSU. II., s. 868.

¹⁵⁷ MSU. II., s. 868; MU. II., s. 300.

¹⁵⁸ MU. II., s. 300; MSU. II., s. 869.

¹⁵⁹ LACOSTE, *İbni Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu*, s. 138.

¹⁶⁰ ULUDAĞ, *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, s. 135-136.

nazaran hayır ve iyiliğe daha yatkındırlar,¹⁶¹ dünya zevklerine doğal hayatlarının gerektirdiği ölçüde düşkün olup daha fazlasının peşinden koşmazlar,¹⁶² kötü huylardan ve alışkanlıklardan uzaktırlar,¹⁶³ kötü yollara sapmazlar, şehirliilere göre kötü huyları ve alışkanlıkları azdır,¹⁶⁴ yaşadıkları köysel alan ayıplanmayı gerektirecek bir yer değildir, utanılacak bir hayat sürdürmezler,¹⁶⁵ yerleşim merkezlerinden uzak oldukları, kırlarda ve çöllerde yabancılaştıkları ve başkalarına güvenmedikleri için daha cesurdurlar, yardımseverdirler, kendilerine güvenli, fiziksel yetenek isteyen işlerde başarılıdırlar, özellikle silah kullanmada beceriklidirler,¹⁶⁶ devletin eğitim sisteminden ve bilgiye erişim kanallarından uzak oldukları için sınırlı bir bilgiye sahiptirler,¹⁶⁷ akrabalığa önem verirler,¹⁶⁸ cesur, yürekli ve dövüşken olduklarından savaşlarda galip gelirler,¹⁶⁹ şehir ve kasabalarda yaşayan diğer uruğlardan daha bahadır ve şecaatlidirler, diğerlerine galebe çalarak, ellerindeki ülke ve yurtları o kavimlerin ellerinden çekip almaya muktedirler,¹⁷⁰ genişlik, bolluk, rahat, sükûnet içinde yaşamaya başladıkları ölçüde atılganlık, çeviklik, mertlik ve dürüstlüklerini kaybederler.¹⁷¹

Kısaca, bedevî toplumlarda bireylerin birbirine yardım etmesini ve birbirlerini korumasını olanaklı kılan asabiyet bağları ve ilişkileri kuvvetlidir. İnsani değerler başattır. İn-

¹⁶¹ MU. I., s. 309; MD. I., s. 298; MSU. I., s. 420.

¹⁶² MU. I., s. 310; MD. I., s. 299; MSU. I., s. 420-421.

¹⁶³ MD. I. s. 351; MU. I., s. 385; MSU. I., s. 473.

¹⁶⁴ MU. I., s. 310; MD. I., s. 299; MSU. I., s. 421.

¹⁶⁵ MU. I., s. 313-314; MD. I., s. 301; MSU. I., s. 423.

¹⁶⁶ MD. I., s. 302; MU. I., s. 314-315; MSU. I., s. 424-425.

¹⁶⁷ MU. I., s. 319; MD. I., s. 306; MSU. I., s. 428.

¹⁶⁸ MU. I., s. 323-324; MD. I., s. 308-309; MSU. I., s. 430-431.

¹⁶⁹ MU. I., s. 314-315; MD. I., s. 302; MSU. I., s. 424-425.

¹⁷⁰ MU. I., s. 350-351; MD. I., s. 327; MSU. I., s. 448-449.

¹⁷¹ MU. I., s. 356-357; MD. I., s. 331-332; MSU. I., s. 453-454.

san henüz bozulmamıştır. Hazerî toplumlarında ise insanî, samimi ve doğal ilişkiler söz konusu değildir. Hazerî toplumlarında lüks, tüketim ve israf artmıştır. İnsan, paranın tutsağı olmuş ve mülkiyetin uşağı haline gelmiştir. İbni Haldun, asabiyet çerçevesinde bedevîlik ve hazerîliği tahlil ederken, aynı zamanda asabiyet ile devlet düzeni arasındaki bağlantıya da ayrıntılı bir şekilde dikkat çekmiştir.

1.3.3. İbni Haldun'un Siyasete İlişkin Tezleri

İbni Haldun'un ilgisini çeken konuların başında siyaset gelir. Siyaset onun çalışmalarında önemli bir yer tutar. İbni Haldun, "siyaset kuramcısı"¹⁷² olarak görülebilir. İbni Haldun'un "esas ilgisi, siyasi olaylar ve bu olaylar arasındaki kural ve bağlantıların tespitiye yöneliktir."¹⁷³ İbni Haldun, siyaset alanını tahlil ederken devleti merkeze almıştır. İbni Haldun, *Mukaddime*'de devlet olgusu üzerine kafa yormuş¹⁷⁴, onu açıklama çabası içinde olmuştur. İbni Haldun sosyolojisinin anahtar sözcüğü asabiyeti, devlet mekanizmasıyla birlikte ele alıp değerlendirmek gerekir. İbni Haldun'un devlete dönük argümanlarını iyi anlamak için asabiyetten dolaşmak zorunludur. Çünkü İbni Haldun'un çalışmalarında önemli bir yer tutan asabiyet, özü itibarıyla siyasal içerikli bir mefhumdur. Başka bir deyişle, "bütünüyle siyasal bir kavram olan asabiyet, İbni Haldun'un görüşlerinin temel eksenidir."¹⁷⁵ Bu bağlamda, asabiyet, siyasî yapılara hayat

¹⁷² ÇİLİNGİR, Lokman; **Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009, s. 16.

¹⁷³ **A.g.e.**, s. 90.

¹⁷⁴ İbni Haldun, **Mukaddime**'nin üçüncü bölümünü devletin tahline ayırmıştır. Söz konusu bölüm, günümüzde ayrı bir metin olarak da yayımlanmıştır: İBN HALDUN; **Devlet**, Çeviren: Osman Arpaçukuru, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2008.

¹⁷⁵ LACOSTE, **İbni Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu**, s. 116.

veren ve onların sağlıklı olmasını sağlayan bir ruhtur.¹⁷⁶

İbni Haldun'a göre, asabiyet ile siyasal erk arasında yakın bir ilişki vardır. Bir toplumda siyasal erki ele geçirecek potansiyele sahip olmak, iktidarı elde etmek ve sürdürmek için asabiyete gereksinim vardır. İktidarı ele geçirme ve devam ettirme girişimlerinin başarısı, ekonomik, coğrafî ve tarihsel etkenlerin yanı sıra topluca eylem ve zor kullanan insan faktörüne dayanır. Kişi/kişilerin bir topluluk üzerindeki üstünlüğü, bir topluluğun diğer topluluklar üzerinde egemen olması ve otoritesini kurması asabiyetle gerçekleştirilebilir.¹⁷⁷ Toplumun siyasal erkine sahip egemenler ancak asabiyet kuvvetiyle ve kudretiyle yönetilenlere galebe çalmış ve onları hükmü altına almıştır.¹⁷⁸

Devlet, kuvvet, kudret ve galebe çalmak sonunda kurulur¹⁷⁹, yani "devleti kurmak için gereken kuvvet ve üstünlük ancak asabiyet ve onun özelliklerinden olan şiddet, kuvvet ve yırtıcı hayvanlardaki saldırganlığa benzeyen saldırganlığı âdet edinmekle elde edilir."¹⁸⁰ Asabiyetin amacı, devlet kurmak ve devleti ele geçirmektir.¹⁸¹ Kuvvetli asabiyet sayesinde devleti ele geçiren topluluk, fertlerini düşmanlarına karşı iyi savunur. Bu bağlamda, İbni Haldun, Aristoteles'in Mûbezan ve Nuşirevan'ın sözlerine yakın olarak ifade ettiği şu tespitini önemsemiştir: "Mâmur olan dünyalar, güller ve çiçeklerle dolu bir bahçe gibidir. Bu bahçenin duvarı devlettir ki bu duvar onu düşmanların ve yabancıların saldırmasından korur."¹⁸² Devlet, aynı zamanda aynı toplum içindeki

¹⁷⁶ KAYAPINAR, Akif; "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", **İbn Haldun Güncel Okumalar** (iç.), Editör: Recep Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 156.

¹⁷⁷ HASSAN, **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, s. 248.

¹⁷⁸ MU. I., s. 353; MD. I., s. 329; MSU. I., s. 450.

¹⁷⁹ MU. I., s. 401; MD. I., s. 366; MSU. I., s. 485.

¹⁸⁰ MU. I., s. 436; MD. II., s. 10; MSU. I., s. 509.

¹⁸¹ MU. I., s. 355; MD. I., s. 330; MSU. I., s. 452.

¹⁸² MU. I., s. 94; MD. I., s. 132; MSU. I., s. 263.

insanları diğer insanların saldırısından korur. Çünkü saldırmak ve haksızlık yapmak, insanların hayvani tabiatlarında mevcuttur. İnsanları toplumsal hayatta birbirine karşı koruyacak bir düzenleyici olarak devlete gereksinim vardır. "...içtimaî hayat teşekkül ederek dünya mamur olduktan sonra birbirinin saldırganlığından kendilerini korumak için insanlar yasakçıya (hükümet ve hâkime) muhtaçtırlar. Yoksa düşmanlık ve zulüm insanın hayvanî olan bir tabiatı olduğu için, insanlar birbirlerine saldırırlar ve tecavüzlerde bulunurlar, hükümet olmadığı takdirde onları bu tecavüzlerden kimse koruyamaz. Isırıcı ve yaralayıcı hayvanlara karşı kullandığı silah ve aletler de insanları bundan koruyamaz. Çünkü bu silahlar onların hepsinde de var. Bundan dolayı kendilerini diğerlerinin tecavüzlerinden korumak için diğer vasıtalarla muhtaçtırlar. Hayvanlar bunu idrakten aciz oldukları için bu vazifeyi göremezler. Bundan ötürü bu yasakçının insanların kendilerinden biri olması zaruridir. O yasakçı, onlara galebe çalmış, iktidarı eline almış, onları kendine itaat ettirmiş olduğu için, kimse diğerlerine tecavüz edemez. Devlet ve hükümetin mânası işte budur."¹⁸³

Devleti kuvvetiyle ve kudretiyle kuran asabiyetin bütün diğer boyları ve urukları kendi idaresi altında toplayabilecek kudrette olması gerekir. Bu asabiyet ise, devleti kuran başkanın kendi boy ve uruğundan başka bir şey değildir.¹⁸⁴ Devleti sadece asabiyeti güçlü kavim kurar. Devletin hayat süresinin uzun olması, onu kuran kavmin sayısının çokluğuna ve azlığına bağlıdır. İbni Haldun, var olan her varlığın hayat süresini onun mizaç kuvvetine bağlamış, devletlerin mizaçlarını ise asabiyetle ilişkilendirmiştir. Bir devleti koruyan asabiyet güçlüyse, devletin bünyesi de ona bağlı olarak güçlü olur, devletin ömrü de o nispette uzun olur. Asabiyet, mensuplarının sayısı nispetinde güçlüdür. Bunun nedeni, devletin zayıflamasının ve küçülmesinin etraftan başlaması-

¹⁸³ MU. I., s. 103-104; MD. I., s. 142; MSU. I., s. 273-274.

¹⁸⁴ MU. II., s. 97; MD. II., s. 225; MSU. I., s. 723.

dır. Bir devletin memleketi ne kadar büyükse, etrafı ve sınırları merkezden o oranda uzak olur. Dolayısıyla, her eksilme tabiatıyla uzun zamanda meydana gelir. Geniş ve büyük coğrafyalara sahip olan devletlerin zayıf düşmesi ve küçülmesi küçük devletlerinkine oranla daha uzun sürer. İslamiyet'in ilkçağında kurulmuş olan Arap devleti, uzun ömürlü bir devlettir. Halifeliğin merkezinde hükümet sürmüş olan Abbas oğulları ve Endülüs'te bağımsız olarak hükümet süren Emevîler devletinin ömrü kısa olmamıştır. Her iki devlet ancak hicretten dört yüzyıl geçtikten sonra zayıflamaya ve küçülmeye başlamıştır. Bunların yanı sıra İbni Haldun, Muva-hiddin Devleti'nin 270 yıl önce kurulmuş olmasına rağmen hâlâ ayakta olduğunu bildirmiştir. Demek ki devletlerin ömürlerinin kısa ya da uzun olması, o devletleri koruyanların sayılarıyla ve kudretleriyle doğrudan bağlantılıdır.¹⁸⁵

İbni Haldun, devletin kuruluşunu ve yıkılışını asabiyete bağlamıştır. Devletin kuruluşu asabiyet bağının güçlü olmasına, yıkılışı ise asabiyetin zayıflamasına dayanır. Ona göre, "küllî (büyük) devletler, nesep (soy) veya velâ (ittifak) asabiyetiyle yönetmeye dayanır. Küllî devlet, hükümdarların uzun bir zaman süresince, birbiri ardınca geldiği devletlerdir. Bu, istila (iktidarı ele geçirme) ve üstünlüklerindeki ana kuraldır. Yıkılışlarına dek böyle kalırlar. Sahip oldukları asabiyetle, üstünlüğü başka hak sahiplerinin ellerinden çekip alırlar. Önceki devletin elindeki işleri üstlenirler. Belirledikleri vergiyi, güç ve yiğitlik oranında ve asabenin (yandaş ve destekçilerin) çokluğu veya azlığına göre tahsil ederler. Zorlukla karşılaşmalarından dolayı sert ve haşın tabiatlıdır, bedâvet (çöl göçebeliği) durumunun sürmesi ve önceden servet yokluğu dolayısıyla da geçimlikleri azdır. Zamanla sahip oldukları verginin artışıyla, ellerindeki servet de artar. Şehvâtî (dünyevî tutkuları) elde etme sevgisi gönüllerinde yer eder. Giyim, gıda, mesken, binit, köle ve başka

¹⁸⁵ MU. I., s. 416-417; MD. I., s. 376-377; MSU. I., s. 496.

durumlarla ilgili olarak savurganlıkları artar. Nimetlerin artışıyla birlikte, savurganlık da yavaş yavaş artar, durumlar en yükseğe sıçrar. Gelir, gideri karşılamaz olur. Vergi, askerlerin erzakına ve durumlarına yetmez olur. Bu durum, ast mertebede olanların her biri için zincirleme ortaya çıkar. Çünkü insanlar, hükümdarlarına ve devletlerine bağımlıdır. Her biri, kendi benzerini gözler. Başkasına dönüp bakarak kendisini kıyaslar ve gelirinin giderine yetmesini ister. Ayrıca güç, devlet erkânından, kaybolan haşinlikleri ve edindikleri yakın çevrenin inceliği ve nimetlenmesi ölçüsünde azalır. Devlet reislerinden geriye kalanlar, karşılaştığı bozukluk dolayısıyla gayrete gelerek devleti denetlemeye çalışır. Elde kalan haşinlik ölçüsünde bunu gerçekleştirir. Onları savurganlığa son vermeye güdüler. Bu işe, aşiret veya çağrı yaptığı toplulukla başlar. Devletin denetimini ele geçirir. O, insanların buna en lâyiğıdır ve en yakınıdır. Mülk, onun aşiretinde olur. Adeta yeni bir devlete dönüşür, bir süre yaşar. Bunun da başına, ilkinin karşılaştıkları gelir. Onlardan yine başka biri denetimi ele alır, devlet bütünüyle yıkılıncaya ve bütün kurucu egemen ilk kavimden çıkıncaya kadar sürer. Nesep veya velâ asabiyeti bunlardan farklı yeni bir devlet gelir.”¹⁸⁶

Kısaca, İbni Haldun, bir devletin hayat süresini, onu kuran kavmin niteliklerine ve onların bozulmasına bağlı olarak ele almıştır. Ona göre, bir kuşağın ortalama hayat süresi 40 yıldır. Devletlerin hayat süresi, genellikle, “üç kuşağın yaşam süresini geçmez.”¹⁸⁷ İbni Haldun, bir devletin ortalama ömrünün üç kuşağın ömrü olan 120 yıl olduğunu bildirmiştir.¹⁸⁸ İbni Haldun’a göre, söz konusu süre içinde devlet beş

¹⁸⁶ İBN HALDUN, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 200-201.

¹⁸⁷ MD. II., s. 7; MU. I., s. 432; MSU. I., s. 505.

¹⁸⁸ İbni Haldun’un devletlerin hayat süresine dönük görüşü, genellikle yanlış yorumlanmıştır. Bu bağlamda, Oktay Uygun’un şu belirlemeleri, oldukça yerindedir: “...İbni Haldun’un dönemler kuramında sözünü ettiği devletin yıkılışı, aslında çoğu kez, iktidarın

aşamadan geçer:¹⁸⁹

Birinci aşama, coşkuyla amaca ulaşma, karşı koyacaklara ve kendilerini savunacaklara üstün gelme, mülkü ve devleti ele geçirme aşamasıdır. Bu aşamada devlet kendisi için gerekli malları biriktirir. Devlete egemen olanlar kendilerini toplumdan ayrı tutmazlar. Çünkü egemenler elde ettikleri başarının asabiyetin gereği olduğunun farkındadırlar.

İkinci aşamada, devlete egemen olan hükümdar, topluma karşı bağımsızlık sağlama ve erki tekeli altına alma, yani “tek adam olma” çabasına girer. İstibdâd ve infirâd dönemi olarak da adlandırılan bu aşamada hükümdar devleti yönetmede yetkilerini kendi dışındaki insanlarla paylaşmaz. Egemenler kendilerine yardımcıları ve yapay akrabalar edinir. Devletin egemeni, egemenliği paylaşmak isteyen düşman toplulukların ve kabilelerin saldırılarını bastırma yoluna gider. İktidarı te-

el değiştirmesi olayıdır. Konuya iktidarın el değiştirmesi açısından baktığımızda, İbni Haldun’un görüşleri büyük ölçüde açıklığa kavuşur. O, soy dayanışması ile kurulan hükümdarlıkları incelemişti. Hükümdar, ailesinin ya da kabilesinin gücüyle iktidara gelmekteydi. Dönemler kuramı, devleti kuran aile ya da kabilenin, kural olarak, bu gücünü yaklaşık üç kuşak (120 yıl) sürdürebileceğini ifade etmiştir. 120 yıllık ömür, bugünkü anlamda devlete değil, devlet iktidarını kullanan aileye (daha doğrusu onun sahip olduğu dayanışmaya) biçilmiştir. Günümüzde dönemler kuramının yanlış yorumlanmasının temelinde, bu olgunun anlaşılamamış olması yatmaktadır. Yanlışlığın kaynağında, İbni Haldun’un yaşadığı çağdaki devlet ile modern devleti aynı nitelikte görmek yatıyor. O dönemde kişiselleşmiş bir siyasi iktidar (kral devlet, mülk kral anlayışı) varken, günümüzde kurumsallaşmış ve kamusallaşmış bir siyasal iktidar anlayışı vardır. O dönemde hükümdar ile devlet özdeşleştirildiği için (‘devlet benim’ anlayışı), hükümdarlığın miras dışında başka bir yolla el değiştirmesi devletin yıkılması ve yeni bir devletin kurulması olarak düşünülmüştür” (UYGUN, Oktay; **İbni Haldun’un Toplum ve Devlet Kuramı**, On iki Levha Yayıncılık A.Ş., İstanbul, 2008, s. 167).

¹⁸⁹ MD. II., s.15-18; MU. I., s.444-447; MSU. I., s. 514-516.

keli altına alan egemen kendisini başlangıçta destekleyenleri tasfiye eder. Bunun nedeni hükümdarın yetkisini, kendi amacına uygun kılmak ve kurduğu ululukta ailesini, tek ve bağımsız bir duruma getirmektir.

Üçüncü aşama, devlete egemen olan güç odaklarının sınırlı işlerden uzaklaşarak rahatlama aşamasıdır. Bu aşamada egemen, mal ve servet edinmek, kalıcı izler bırakmak, uzaklarda ve geleceklerde güzel anılarla anılmayı sağlamak çabasıdır. Bu yüzden hükmeden kişi, vergi ve haraç toplamaya, girdileri çıktıları hesaplamaya, bütçe yapıp ekonomiyi düzenlemeye girişir, çok sayıda insanın yaşayabileceği konutlar, büyük kentler ve yüksek heykeller yaptırır. Hükümdar, elde ettiği gelirlerle kentleri güzelleştirir. Egemen, ulusların söz sahibi kimselerine ve çeşitli kabilelerden gelen elçilerine, beratlar ve armağanlar verir. Devlette söz sahibi kişi uygun olan nimetleri, kendi ailesine sunar, yardımcılarını ve çevresini genişletmeye çalışır, onlara mal verir, askerlerine yiyeceklerini ve maaşlarını adalet içinde dağıtır. Egemen, rakip devletlere korku salar. Topluma hükmeden egemen, bağımsız davranır, istediklerini yapar, lüks ve şatafat içinde yaşar, yetkisini kişisel ve yakın çevresinin çıkarına kullanır. Kısaca, bu aşama, lüksün ve debdebenin olduğu aşamadır.

Dördüncü aşama, yetinme, doyum ve barış aşamasıdır. Devletin egemeni, kendinden öncekilerin meydana getirdikleriyle yetinir, önemli mevkilerdeki kişilerle kavga etmeksizin barış içinde lüks ve rahat bir hayat sürdürür. Hükmeden sadece kendinden öncekileri izler, onların yaptıklarına uyar. Çünkü onlara uymadığında, işlerinin bozulacağını ve erkinin sona ereceğini düşünür. Bu aşama, devletin çöküşünün başlangıcıdır.

Beşinci aşama, devletin kaynaklarının ve olanaklarının kötüye kullanıldığı savurganlık, israf ve tebzîr (har vurup harman savurma), her şeyi saçıp savurma aşamasıdır. Devletin egemeni, kendisinden öncekilerin toplayıp biriktirdik-

lerini kendi ailesine, çevresine ve dostlarına cömertçe harcar. Egemen, kendisi ve çevresi için sağladığı lüksü devam ettirme noktasında vergileri arttırır. Hükümdar, kötü dostlar edinir, ehliyesiz ve yeteneksiz insanlara önemli devlet işlerini bırakır ve böylelikle gücünü tüketir. Bu duruma en çok eski yardımcıları içerler ve artık ona yardım etmeyip onu kendi durumuyla baş başa bırakırlar. Ayrıca, hükümdar, askerlerine verilmek üzere ayrılanları kendi özel istekleri alanında kullanmaya girişince kendisini koruyan temel güç durumundaki askerî kesimle arası bozulur, ordunun desteğini yitirir ve kendi sonunu hazırlar. Bu aşamada, devlette yaşlılık başlar, oluşan hastalık gövdeyi sarar ve hasta bu durumdan kurtulamaz. Devlet yıkılincaya kadar, bu durum devam eder ve sonunda devlet, küçük birimler halinde parçalanıp yok olur.

İbni Haldun, ayrıca, devletin kuruluşunda ve yıkılışında asker ve memur sınıfın, yani *kılıç* ile *kalemin* rolüne de değinmiştir: “Bil ki, kılıç ile kalem, yani devletin askerî ve mülkî teşkilât ve memur kadroları, devlet sahibinin devleti idare edebilmesi için bir vasıta ve alettir. O, bu iki kuvvetin yardımıyla devletini idare eder. Bununla beraber devlet, ilk kuruluş ve hazırlık çağında; mülkî ve idarî kurullardan ziyade ordu teşkilâtına muhtaçtır. Çünkü devlet bu çağında iken idari kurullar ancak yardımcı bir kuvvet teşkil eder ve kalemle yazarak hükümdarın emirlerini yerine getirirken dahi askerî kuvvetin yardımına ihtiyaç gösterir. Yıkılma çağı gelerek, devleti kuran ve koruyan asabiyet zayıf düştükten sonra da devlet mülkî kurullardan ziyade kılıç kuvvetine muhtaçtır. ... Çünkü ihtiyarlama çağı geldiği ve devleti koruyan kuvvetler zayıf düşmüş olduğu için; devlet, kılıç sahiplerine, yani asker olan yabancılardan yardımına başvurur. Devlet, ilk kuruluşu çağında olduğu gibi, korunmak için askere pek muhtaçtır. Bundan, askerî kudretin kalem vasıtasıyla idare olunan mülkî idareden, her iki halde de, üstün olduğu anlaşılmıştır. Devlet ömrünün orta çağında iken devlet başkanı kılıç kuvvetinden az çok müstağni olabilir. Çünkü hü-

kümdar devleti ve idaresini kurmuş olduğu için o, şimdi çeşitli vergiler toplama, bu paraları biriktirme ve diğer devletlerle şeref ve meziyetlerde yarış ve emirlerinin yerine getirilme çağındadır. Kalem bu hususların her birinde devletin yardımcısı olduğu için hükümdar kılıçtan ziyade kalem kullanmaya muhtaçtır. Bu çağda kılıçlar kınlarında, işsiz bırakılmış haldedir. Ancak, kılıç kullanmayı icap eden olayları yatıştırmak ve açılan gediği kapatmak zarureti bundan müstesnadır. Bundan başka hallerde kılıca ihtiyaç yoktur. Devlet bu çağında iken kalem sahiplerinin devlette dereceleri yüksek olur, en yüksek rütbe onlara verilir. Kalem sahipleri refah ve servet içinde yaşarlar. Meclislerinde sultana en yakın ve yüksek yerlere onlar otururlar, sultanın katına en çok girip çıkanlar onlar olur; çünkü baş başa kalarak sultanla onlar konuşurlar. Sultan ve tebaanın menfaatleri kalem vasıtasıyla düzenlenir; kalem, devletin hal ve durumu ile öğünmenin aletidir. Vezirlik onların elinde olur. Sultan bu çağda komutanlardan müstağnidir. Bu çağda bunlar başlarına felâket gelmesinden korkarlar ve bundan sakınırlar. Çünkü bunlar bu çağda, sultanın katından uzaklaştırılır.”¹⁹⁰

İbni Haldun’a göre, “devletlerin kurulmaları, bir yükselme dönemi yaşamaları ve sonunda batmaları, ‘*genel bir yasa*’dır.”¹⁹¹ İbni Haldun, devlette canlılardaki gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemleri gibi doğuş, gelişme ve dağılma dönemlerinin olduğunu ileri sürmüştür. Asabiyet bağlarının zayıflaması, hükümdarların kişisel çıkarları ve ihtirasları için devletin olanaklarını kullanması, devletin yıkılışını hızlandırır. Devlet, üstünde oturduğu temeller tahrip olunca çöker. İbni Haldun, bu noktaya gayet güzel işaret etmiştir: “Devlet iki temel üzerine kurulur. Bu temellerden biri şevket ve asabiyet olup, kuvveti ordudan ibarettir. İkinci temel as-

¹⁹⁰ MU. II., s. 1-2; MD. II., s. 159-160; MSU. I., s. 655-658.

¹⁹¹ ASTER, Ernst von; **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, Günümüz Diline Uyarlayan: Vural Okur, İm Yayın Tasarım, İstanbul, 2000, s. 351.

ker beslemek için ve devletin her halinde ve zorluklara katlandığı vakit muhtaç olduğu paradır. Bundan dolayı devlette husule gelecek fesat ve bozgunluk bu iki temelin zaafından ileri gelir.”¹⁹²

İbni Haldun’a göre, devlet, zalimane hareket etmemeli ve doğru yoldan sapmamalıdır. Devlet, idraksizlikten ve zaaf-tan uzak durur ve doğru yoldan ayrılmazsa, onun pazarında halis ipekler ve sâf altınlar revaç bulur. Devlet, kötü amaçlar takip eder, kin ve hasede dayanırsa, azgınlık ve bâtılın sim-sarları orada çoğalır, o devletin pazarında kalp ve karışık paralar geçer.¹⁹³ Devlet, halkının canına ve malına asla zulüm etmemelidir. Zulüm, devletin ve umranın yıkılışına yol açar: “Malum olsun ki, malları bakımından halka tecavüz etmek, bu malların elde edilmesi ve kazanılması hususunda onların heveslerini ve şevklerini yok eder. Çünkü bu takdirde, neticede ve eninde sonunda söz konusu malların yağma yoluyla ellerinden alınacağına kani olurlar. Mal kazanma ve edinme hevesleri gidince, artık bu maksatla çalışmaya elleri varmaz olur. Mal ve servet kazanma yolunda çalışmaktan halkın geri durması, bu hususta kendilerine (ve mallarına) yönelen tecavüz miktarınca ve nisbetinde olur. Tecavüz, maişet yollarının tümüne şamil olacak derecede çok olursa, kazançtan geri durma öyle olur. Çünkü zulüm ve tecavüz bütün mesleklere dâhil olduğu için hevesleri tamamen ortadan kaldırır. Şayet tecavüz az ise, kazançtan geri durmak da o nisbette olur. Umran, umranın mükemmelliği, çarşı pazarın hareketliliği, halkın akşam sabah gide gele kazanç ve menfaatleri için çalışıp çabalamalarına bağlıdır. Halk, maişetlerini temin etmekten geri durup mal kazanmaktan el etek çekti mi, umrandaki pazarlar durgunlaşır, ahval perişan olur, halk bu ülkenin dışındaki yerlere dağılır, rızkını bu sahanın haricinde arar. Bu yüzden o bölgede ikamet edenler seyrekleşir, nüfus azalır, o diyar ıssız hale gelir, şehirleri harap olur, sul-

¹⁹² MU. II., s. 97; MD. II., s. 225; MSU. I., s. 723.

¹⁹³ MU. I., s. 52-53; MD. I., s. 99; MSU. I., s. 233.

tanın ve devletin halinin bozulmasıyla yerleşme merkezleri bozulur. Çünkü sultanın ve devletin hali, umranın bir suretidir. Umranın maddesinin (ve iktisadi bünyesinin) bozulmasıyla zaruri olarak sureti de bozulur.”¹⁹⁴

Kısaca, İbni Haldun, sosyolojinin merkezine iktidar sorununu koymuştur.¹⁹⁵ İbni Haldun’un temel alanı siyasettir. Bu nedenle, devletin doğuşu ve yıkılışı meselesi onun ilgisini hep çekmiştir.¹⁹⁶ İbni Haldun, devleti kuran asıl ögenin asabiyet olduğuna dikkat çekmiştir. Devletin inşasını, gücünü ve ömrünü onu kuran kavmin asabiyetinin durumuyla ilişkilendirmiştir. Devletin kuruluşu gibi yıkılışını da asabiye bağlamıştır. Devletin doğmasının, büyümesinin ve ölmesinin normallğine işaret etmiştir.

1.3.4. İbni Haldun’un Araplara ve Türklere Dair Argümanları

Asabiyet, bedevî ve hazerî toplum ve devlet üzerinde yoğunlaşan, asabiyet ile toplum tipleri ve devlet arasında organik bağ kuran İbni Haldun, aynı zamanda bazı toplumların tarihlerine ve özniteliklerine ilişkin tahliller yapmış, özellikle de Doğu toplumlarına odaklanmıştır.

İbni Haldun, Doğu dünyasındaki kavimlere ilişkin geniş bilgiler vermiş, onların tarihlerini ve sosyal yapılarını aydınlatmaya gayret etmiştir. “Eserimde, türlü memleketlerde yaşayan kavimlerin hal ve durumlarını anlatarak tarihlerini örten perdeleri kaldırdım, onların ibret alınacak ve haberlerini ayrı ayrı bab ve bölümlere taksim ederek anlattım.”¹⁹⁷

¹⁹⁴ MSU. I., s. 710-711; MD. II., s. 210-211; MU. II., s. 76-77.

¹⁹⁵ LAROUİ, Abdallah; **İslam ve Modernlik**, Çeviren: Ayşegül Yaraman-Başbuğu, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1993, s. 14.

¹⁹⁶ STOWASSER, “İbn Khaldun’un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü”, s. 176.

¹⁹⁷ MU. I., s. 10; MD. I., s. 68; MSU. I., s. 204.

İbni Haldun, *Mukaddime*'nin ikinci kitabında Fars, Süryan, İsrailoğulları, Yunan, Rum, Frank, Arap ve Türk kavim ve devletlerinin tarihini irdelemiştir.¹⁹⁸ Bunlarla birlikte, İbni Haldun'un üzerinde durduğu milletlerin başında *Araplar* ve *Türkler* gelir.

İbni Haldun'un Araplara karşı duruşu, olumsuzdur. İbni Haldun, Arapların vahşi, yağmacı olduğunu ve ancak düz yerleri ve bölgeleri ele geçirebileceklerini ileri sürmüştür: "Çünkü Araplar vahşi tabiatlarının icabı olarak yağmacı ve yeryüzünde bozgunculukla meşgul bir kavimdir. Bunlar korkunç hallere katlanmadan ve sıralar tertip ederek savaşmadan, güçleri yettiği kadar ellerine geçirebildiklerini yağma ettikten sonra, çöldeki yurtlarına kaçarlar. Ancak kendilerini korumak zorunda kaldıklarında savaş ve saldırıya başvururlar. Kale ve ele geçirilmesi çetin olan yerlere saldırmazlar, onlar bu gibileri sonraya bırakarak ele geçirilmesi kolay olan yerlere saldırırlar ve yağma ederler. Geçilmesi ve üzerlerine çıkılması zor olan dağ, tepe ve dağ aralarına sığınan uruğlar, onların yağma ve saldırganlıklarından, bozgunculuklarından kurtulurlar, çünkü onlar dağlara ve tepelere tırmanmazlar, zorluklara katlanmazlar, kendilerini tehlikeli hallere sokmazlar. Onlar devlet zayıf düştüğü ve koruyucu askerleri bulunmadığından, kudretleri dâhilinde olduğu taktirde düz yerlere saldırırlar, bu gibi yerler onlar için yağmalayacak ve karınlarını doyuracak yerler olup, bu gibi yerlere tekrar baskınlarda bulunurlar, kolay olduğu için ahali yenilinceye kadar, onlara saldırmalarını tekrarlarlar ve yağma ederler. Yendikten sonra esir ederek onları elden ele gezdirirler; mamureleri yıkılıncaya kadar bu şekilde aykırı bir siyaset güderler."¹⁹⁹

İbni Haldun'a göre, Araplar, devleti siyasetle yöneten en uzak kavimlerden biridir. Bunun temel nedeni, çöllerin en

¹⁹⁸ MU. I., s. 12; MD. I., s. 69-70; MSU. I., s. 205.

¹⁹⁹ MU. I., s. 379-380; MD. I., s. 347; MSU. I., s. 469-470.

uzak ve ıssız yerlerinde yaşayan, vahşi hayvanlar gibi çöllerde dolaşan, darlık ve kaba yaşayışa alışkın olan Arapların, başka kavimlere muhtaç olmaması ve birbirlerine zorla boyun eğmesidir.²⁰⁰ Göçebe olan Araplar yozlaştıklarından “devlet ve politika nedir bilmezler. Çoğu, eskiden devletleri bulunduğunu bile bilmez.”²⁰¹

İbni Haldun’a göre, Arapların devleti siyasetle idare etmekten uzaklaşmasının diğer bir nedeni ise, başka kavimleri sömürerek varlıklarını sürdürmeleri, başkasının malını gasp etmeleri ve servet için her türlü kötülüğe göz yummalarıdır. “Onlar kavimlerden birini idareleri altına aldıklarında, başlıca gayeleri ahalinin elindeki malını alarak bundan faydalanmaktır. Bundan başka (idare için gereken) bütün hüküm ve kanunları da bırakırlar. Vergileri çoğaltmak ve çok para kazanmak maksadıyla suçluları ve bozguncuları nakdî cezalara çarptırdıkları da olur. Bu nakdî cezalara çarptırma bozguncuları fesattan alıkoymaz. Nakdî cezaları fesat ve bozgunculukları bırakmalarına nispetle kolay sayarlar ve nakdî cezalar ancak bozgunculukları artırmaya hizmet etmiş olur. Eller birbirinin mal ve mülküne uzanır, bu suretle memleketin mamurluğu azalır, memleket çarçabuk yıkılır. Her idaresizliğin ve kanunsuzluğun sonu işte budur. Bundan ötürü Arabın tabiatı, devleti siyasetle idare etmekten uzaklaşmıştır.”²⁰² İbni Haldun’a göre, Arapların ele geçirdiği ülkeler, hızlı bir şekilde yıkıntıya uğrar.²⁰³ Bunun nedeni, Arapların vahşi bir kavim olması ve vahşiliğin her türlü yönünün onlar arasında yaygın olarak bulunmasıdır. Araplar, vahşetlerinden ve şiddetlerinden dolayı sorumluluğa tâbî değildirler. Devlet başkanının bile, sorumsuzca davrananları cezaya çaptırmak kudreti yoktur. Arapların bu özelliği, dünyanın mâmûrluğunu bozmaktadır. “Bir yerden başka yerlere göç

²⁰⁰ MU. I., s. 386; MD. I., s. 351-352; MSU. I., s. 473.

²⁰¹ MU. I., s. 388; MD. I., s. 353; MSU. I., s. 474.

²⁰² MU. I., s. 386-387; MD. I., s. 352-353; MSU. I., s. 473-474.

²⁰³ MD. I., s. 348; MU. I., s. 380; MSU. I., s. 470.

etmek, şiddet ve kudretle ele geçirmek onlarca adi hallerdendir. Bu ise dünyayı imarın ve mamurluğun temeli olan sükûnet ve huzurun tersidir. Araplar ancak tencerelerinin ayağı olarak kullanmak üzere taşla muhtaçtırlar. Binaları yıkararak taşlarını bu maksat için götürürler. Ağaca ihtiyaçları da ancak çadırlarına direk olarak kullanmak ve kazıklar yapmak içindir. Bunlar, evlerin damlarını yıkarlar ve bu gibi maksatlar için kullanırlar. Kısası bunlar için tabiat hükmünde olan yıkıcılık, yapıcılık ve bayındırlığın aslı olan yapılar vücuda getirmeye münafidir. Bunların halleri umumiyetle böyledir.”²⁰⁴

İbni Haldun’a göre, Arapların en büyük özelliklerinden biri diğeri, yağmacı oluşlarıdır. Araplar, başkalarının malını ve eşyasını yağma ederler. Onlar hayatlarını ve geçinmelerini süngüleri vasıtasıyla sağlarlar. Araplar, yağmacılıkta sınır tanımazlar, gözlerine ilişen her türlü metayı ve eşyayı anında yağmalarlar.²⁰⁵

İbni Haldun’a göre, Araplar, zanaat ve sanatı dikkate almazlar, onlardan anlamazlar ve o alanlarda üretim yapanlara emeklerinin karşılığını vermezler. “Araplar, iş ve emek sahibi olan sanatkârların ve zenaat erbabının işlerini telef ederler, iş ve emekleri için ne değer verirler, ne de bunun bir ücreti ve fiyatı olabileceği görüşünde olurlar.”²⁰⁶

Kısaca, “Arap düşünürü” olarak tanımlanan İbni Haldun, Araplara karşı olumsuz tavır takınmıştır.²⁰⁷ İbni Haldun,

²⁰⁴ MU. I., s. 380-381; MD. I., s. 348; MSU. I., s. 470.

²⁰⁵ MU. I., s. 381; MD. I., s. 348; MSU. I., s. 470.

²⁰⁶ MSU. I., s. 471; MU. I., s. 381; MD. I., s. 348-349.

²⁰⁷ Araplara olumsuz bakışı nedeniyle İbni Haldun Arap dünyasının entelektüelleri tarafından eleştirilmiştir. Hatta bazıları **Mukaddime**’nin yakılmasını dahi teklif etmiştir. Sözgelimi “Tâhâ Hüseyin, İbn Haldun’un *Mukaddimesi*’nde Araplarla ilgili sarf ettiği düşüncelere şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre, daha önce de Araplar hakkında kötü sözler söyleyen filozoflar olmakla birlikte, İbn Haldun bunların hepsini aşarak Arapları aşağılayıcı fikirleri siste-

Arapları, “çöllerde dolaşan, vahşî hayvanlar tabiatında, kaba kılıklı”²⁰⁸ olarak tarif etmiştir. İbni Haldun’a göre, Araplar her türlü kötülüğe göz yuman vahşi, sömürgeci, gaspçı ve talancılardır. Araplar, devleti siyasetle yönetememişler, ellerine geçen yurtları çabucak yıkmışlar ve bu dünyanın mâmûrlüğünü bozmuşlardır.

Diğer yandan, İbni Haldun’un *Türklerle ilişkin görüşleri*²⁰⁹ ise, olumludur. O, Türk devletlerinin doğuda malik oldukları ülkelerin hallerini ve durumlarını incelemiştir.²¹⁰

İbni Haldun, Türklerin soyunun nereden geldiği, onların kökeninin ne olduğu sorusu üzerine kafa yormuştur. Ona göre, Türkler, Nuh’un oğullarından Yâfis’ten türemişlerdir. “Soybilimciler, bütün insan soyunun, Nuh’un oğullarında ve üçünde toplandığında sözbirliği etmiştir. Bu oğulları Sâ’m, Hâm ve Yâfis’tir. Sâ’m’dan türeyenler Araplar, İbranîler ve Sebâîler’dir. Hâm’dan türeyenler Kıbt (Kıptîler), Ken’anlılar, Berberîler ve Sudanlılardır. Yâfis’ten türeyenler ise Türkler, Rumlar, Hazarlar, Farslar, Deylemler ve Cîl’dir.”²¹¹ İbni Haldun, Türklerin, Türkmen ve Araplar gibi sahralarda ve çöllerde yaşayan kavimlerden olduğunu ileri sürmüştür.²¹²

İbni Haldun, Türklerin yaşadıkları coğrafyayı aydınlığa

matik hale getirerek bir teori oluşturmuş ilk filozoftur. ... 1930’lu yıllarda Irak millî eğitim bakanı olan Sami Şevket, Arap ulusunu aşağıladığını düşündüğü İbn Haldun’un *Mukaddime*’si gibi kitapların yakılması gerektiğini ifade etmiştir” [TOMAR, Cengiz; “Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldun Yaklaşımları”, **İbn Haldun Güncel Okumalar** (iç.), Editör: Recep Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 210-211].

²⁰⁸ MU. I., s. 384; MD. I., s. 350-351; MSU. I., s. 472.

²⁰⁹ İbni Haldun’un Türklerle dair görüşleri, buraya şu yazımdan uyarlanmıştır: KIZILÇELİK, “14. Yüzyılın Yetkin Sosyoloğu İbni Haldun ve Türklerle Dair Tespîtleri”, s. 375-399.

²¹⁰ MU. I., s. 12; MD. I., s. 70; MSU. I., s. 205.

²¹¹ İBN HALDUN, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 237.

²¹² MU. II., s. 37; MD. II., s. 183; MSU. I., s. 685.

kavuşturmuştur. O, Türklerin yurdu neresidir? sorusuna yanıt aramıştır. Ona göre, Türkler, Karadeniz'in her iki sahilinde, Irak ve Şam'ın arka tarafında yaşayan bir millettir.²¹³

İbni Haldun, dünyada Türklerin sayıca çok olduğuna, Türk nüfusunun fazlalığına ve dünyanın her tarafına yayıldığına ilişkin tespitler yapmıştır. Ona göre, Türkler, sadece nüfus olarak değil, yapıp ettikleri ve insanlığa sunduğu olumluluklarla da dünyanın en büyük milletlerinden birisidir. "Soybilimciler ve tarihçiler, dünya milletlerinin çoğunun iki bölük olduğunda ittifak etmiştir. Bunlar, Araplar ile Türklerdir. Dünyada bu ikisinden daha çok sayıda olan millet yoktur. Biri yeryüzünün güneyinde, öteki kuzeyinde. Dünyada mülkü sırayla paylaşadururlar. Kimi zaman Araplar hâkim olur, Arap olmayanları (Eâcim) kuzeye doğru uzaklaştırırlar. Kimi zaman da, Arap olmayanlar ve Türkler, Arapları güney tarafına iteler."²¹⁴ Türk tarihçiliğinin ihmal etmemesi gereken kaynaklardan birisi olan İbni Haldun, Türklerden bahsederken, Türklerin dünyadaki milletlerin en büyüğü olduğunu ve beşer cinsleri arasında onlardan daha büyük bir cinsin bulunmadığını ileri sürmüştür.²¹⁵

İbni Haldun, Türklerin hayat tarzlarını izah etme gayretindedir. Türkler, göçebe hayat tarzını benimsemiş göçebe topluluklardandır. Dolayısıyla, bedevî toplumların özelliklerini taşırlar. Göçebe kavimlerin geçinme tarzı, toprağı işlemek ve hayvan beslemek üzerine kuruludur. Hayvancılıkla geçinmelerini temin eden göçebeler, hayvanları için otlaklar ve sulu yerler aramak zorundadırlar. Koyun ve sığır besleyerek geçinen bu göçebeler, doğal olan otlaklar bulunmadığı için sahralardaki ve çöllerdeki uzak yerlere göç etmezler. İbni Haldun'a göre, Berberiler, Türkler ve Türklerin kardeş-

²¹³ MU. I., s. 111-114; MD. I., s. 147-149; MSU. I., s. 279-281.

²¹⁴ İBN HALDUN, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 235.

²¹⁵ FINDIKOĞLU, *İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri*, s. 77.

leri olan Türkmenler ve Sakalibe bu cümledendir.²¹⁶

Türkler, göçebe hayatı yaşarlar, geçimlerini sağlamak için deve, koyun, sığır ve at beslerler. Onlar, söz konusu hayvanlar sayesinde geçinirler.²¹⁷

İbni Haldun, Türklerde devlet geleneği konusuna da açıklık getirmiştir. Türkler, devletsiz kalmamışlardır ve tarihte devlet geleneğine sahip büyük milletlerdendirler. Türklerde asabiyet bağı güçlü olduğu için devlet kurmakta herhangi bir zorlukla karşılaşmamışlardır. İbni Haldun'un işaret ettiği gibi, "asabiyetler bulunmayan ülke ve yurtlarda devlet kurmak kolay olur, ihtilalcı ve kargaşalık çıkaracak unsurlar bulunmadığı için hükümdarı bu ülkelerde kendi hükmünü icra eder. Çağımızda Mısır ve Şam'da olduğu gibi, devlet bu gibi ülkelerde fazla asabiyete muhtaç olmaz. Çünkü Şam ile Mısır'da asabiyet sahibi uruğ ve boylar yoktur. Şam, güya vaktiyle çeşitli asabiyetlerin kaynağı olmamış gibidir. Devlete karşı isyan edenler ve asabiyet sahibi topluluklar az bulunduğu için Mısır devleti, son derece sükûnet, sebat ve istikrar içinde olup, yalnız sultan ile tebaaya münhasırdır (asabiyetten başka kuvvet yok gibidir). Türk hükümdarları ve bunların asabiyet sahibi olan toplulukları tarafından idare olunmakta ve bunlar birbiri ardınca hüküm ve hükümdarlık bir sülâleden diğerine intikal etmektedir."²¹⁸

İbni Haldun, mülkün asabiyetle ilişkili olduğunu, bu durumun en iyi kanıtlarından birisinin Türkler olduğunu bildirmiştir. Bu bağlamda, İbni Haldun'un Timur ile konuşmasında ona söyledikleri ilgi çekicidir: "Mülk, ancak asabiyetle olur. Asabiyetin çokluğuna göre, mülkün miktarı belirir. Eski ve yeni bilim adamları, şunda sözbirliği eder: Milletlerin çoğu iki gruptur: Araplar ve Türkler. Arapların, dinleri konusunda peygamberlerinin çevresinde toplandıklarında nasıl

²¹⁶ MU. I., s. 304-306; MD. I., s. 295-296; MSU. I., s. 417-418.

²¹⁷ MU. I., s. 154; MD. I., s. 181; MSU. I., s. 308.

²¹⁸ MU. I., s. 419-420; MD. I., s. 379-380; MSU. I., s. 498.

olduklarını bilirsin. Türklerin ise, Fars (Pers/İran) hükümdarlarına saldırılarında ve Horasan'da Afrasyâb'ın Fars mülklerini ellerinden alışında, mülkteki nisaplarının tanığı vardır.”²¹⁹

İbni Haldun, Türklerin yetenekleri, becerileri ve hüneleri konusuna eğilmiştir. Ona göre, Türkler, son derece becerikli ve hünarlı insanlardır. Türk yurtlarında hünarın ve sanayinin inkişâf ettiği görülür.²²⁰ İbni Haldun'a göre, “çağımızda, Mısır ve Şam'da hüküm sürmekte olan Türk devletinde, devletlerinin genişliği ve bayındırlığı ile mütenasip olarak bu çeşit nefis giyimlerin güzel bir şekilde yapılmasına önem verilmektedir. Fakat bu giyimler onların saray ve konaklarında yapılmaz, orada bu giyimleri imal etmek, devletin görevi değildir. Devletin istediği bu giyimler, ustalar tarafından atlastan ve safi altından yapılmaktadır. Bu Türkler, bu giyimlere: ‘Müzerkeş=altınla işlenmiş’ adını verirler. Müzerkeş, Acemce bir kelimedir. Bu giyimlere sultanın veyahut emîrin adı yazılır. Sanatkârlar bu giyimleri, devlet hesabına yapmakta oldukları diğer nesnelerle birlikte imalâthanelerde hazırlarlar.”²²¹ İbni Haldun, başka kavimlerle, özellikle de Araplarla karşılaştırılınca Türklerin meziyetlerini övmüştür.²²²

İbni Haldun, Türklerin askerlik sanatında ileri olduğundan söz etmiştir. Türkler, yurtlarının korunması noktasında savaş uzmanıdır. “Bize ulaştığına göre, şu çağdaki Türk toplumlarının savaşları, ok atılarak olur. Savaş düzenleri, ayrı ayrı birliklerden sıralar biçimindedir. Türkler, 3 sıra birlik oluştururlar. İç içe sıralar yaparlar. Atlarından inip oklarını önlerine korlar, sonra oturdukları yerde atarlar. Her sıra, bir önceki sıraya destek olur, düşmanın ansızın bastır-

²¹⁹ İBN HALDUN, **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar**, s. 251.

²²⁰ MU. II., s. 378; MSU. II., s. 946.

²²¹ MU. II., s. 29; MD. II., s. 177-178; MSU. I., s. 676.

²²² ÜLKEN, **İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri**, s. 237.

masına karşı korur öndeki sırayı. Savaşan iki yandan biri, başarı sağlayıncaya dek savaş böyle sürer. Bu savaş düzeni, ilk sağlamlıkta bir savaş düzenidir.”²²³

Türkler tarihlerinin her aşamasında savaşçı niteliklerini yitirmemişlerdir. Türklerin savaşçı özellikleri, Selçuk-oğullarından bu yana daha belirginleşmiştir. Türkler, Selçuk-oğullarıdır.²²⁴ Türk hükümdarları olan Selçuk-oğulları, “Saman-oğulları devletini yıktıktan sonra Maverâünnehr’den gelerek, otuz yıla kadar bir müddet Horasan’da, Sebüktekin-oğulları (Gazne’liler)le savaştılar; devlet ve ülkelerini ele geçirdiler. Bundan sonra Bağdat üzerine yürüyerek kısa bir süre içinde Bağdat’ı ele geçirdiler ve halifeyi idare altına aldılar.”²²⁵

İbni Haldun’un açıkça belirttiği gibi, Türkler, savaşçı karakterleri sayesinde İslâm’ın kurtarıcısı ve kahramanı sıfatını hak etmişlerdir. “İbni Haldun’a göre Türkler savaşçı karakterleri ve kahramanlıkları nedeniyle İslâm’ın kurtarıcısı olmuşlardır. Görülüyor ki, İbni Haldun, Türk’ün İslâm sayesinde kurtulduğunu söylemiyor da tersine İslâm’ın Türk sayesinde kurtulduğunu ifade ediyor.”²²⁶

Türkler, savaşçıdır, yiğittirler, zırhlarla mücehhezdirler. “Onlar çukalar giydirilmiş olan atların üzerlerinde oldukları halde savaşların engin yerlerine dalarlar. Bu Türk yiğitleri bahadırılık ve şecaatle ölüm havuzlarının ta içerilerine atılırlar. Ölüme uzaktan korkarak bakmazlar.”²²⁷

İbni Haldun, ayrıca, Türklerin dayanışmaya önem veren, eğitim, bilim ve hayır işlerini seven ve zenginliklerini top-

²²³ MD. II., s. 190-191; MU. II., s. 47-48; MSU. I., s. 691.

²²⁴ MU. II., s. 208; MD. II., s. 304; MSU. I., s. 796.

²²⁵ MU. II., s. 112; MD. II., s. 239; MSU. I., s. 736.

²²⁶ İlhan Arsel’den aktaran; DURSUN, Turan; “Çevirenin Önsözü”, İbni HALDUN, *Mukaddime 1* (iç.), Onur Yayınları, Ankara, 1977, s. 13.

²²⁷ MU. II., s. 630.

lum yararına kullanan bir millet olduğunu ileri sürmüştür. Türk yöneticileri ve zenginleri, çok sayıda vakıf kurmuşlar, böylelikle de eğitim-öğretimin ve bilimin gelişmesine önemli katkı yapmışlardır. “Kahire’de ilim ve öğretimin gelişmesinin bir diğer âmili de köle ve azatlıları oldukları için Türk beylerinin arkalarında bırakacakları servetlerine sultanların el uzatarak çoluk-çocuklarına bir şey bırakmayacaklarından, servet ve mülklerinin kaybolup gitmesinden korkarak bunları vakfetmeleridir. Türk beyleri bundan dolayı pek çok medrese, tekke, zaviye, han ve imaretler bina edip, bol gelirler temin eden vakıflar bağışlamışlar, bu vakıflarına evlâtlarının nezaret etmesini veyahut gelirlerinin bir hissesinin evlâtlarına verilmesini şart ve bu suretle evlâtlarının geçinmesini de temin etmişlerdir. Bununla beraber, bu Türkler hayır ve hayratı seven, iş ve maksatlarında ecir ve sevap arayan insanlardır.”²²⁸ Meselâ, “Selçuk Oğullarının tanınmış veziri Nizamü’l-Mülk’ün medenî faaliyeti ve Selçuklular parasıyla kurduğu medreseleri malûmdur. Vezir, aynı zamanda o çağın methiyeci şairlerini de korumuş ve mükâfatlandırmıştır.”²²⁹ Türkler, geleneklerine bağlıdır, yardımseverdirler, hayır işlerine düşkündürler, bunun için de çok sayıda vakıf yapmışlardır. “Mısır ve Suriye’deki (Şam’daki) bu Türk devletinin yöneticileri, -mevâlîleri Eyyuboğulları hükümdarlarından beri- bilimin gelişmesi için okul yapımına, zikir yaparak ve nafile namaz kılarak sünnî sûfî edebiyatla yetişmeleri amacıyla yoksulların merasimlerini (törelerini) yapmaları için hankâh yapımına özen gösterirlerdi. Bu geleneği, kendilerinden önceki hilâfet devletlerinden almışlardır. Bu amaçla binalar kurarlar, öğrencilere ve eğitim gören yoksullara harcamak için gelir getiren toprakları vakıf yaparlardı. Bunun yanında sağlanan gelirden artan olursa, muhtaçların zayıf çocuklarını koruma düşüncesiyle yedek ayırırlardı. Bu gelenekleri, yönetimlerine bağlı reisler (âyân)

²²⁸ MU. II., s. 454; MSU. II., s. 1019.

²²⁹ MU. III., s. 403.

ve servet sahipleri tarafından da sürdürülmüştür. İşte bu sebeple, Kahire kentinde medrese ve hankâhlar çoğalmıştır. Buraları, yoksul fukaha sûfilerin geçim kaynağı olmuştur. Bu durum Türk devletlerinin iyilikleri ve ölümsüz güzel eserleri arasında yer alır.”²³⁰

İbni Haldun, Türklerin Doğu medeniyeti dairesi içinde yer aldığını iddia etmiştir. Ona göre, Türkler, Batılı değil, Doğuludur. Türkler, Doğu medeniyetine dâhildirler. Bu medeniyet ise, dünyanın en gelişmiş yüksek medeniyetidir. “(Sümer ve Akad), Keldani, Nabat ve Fars’lardan Kiyaniyan ve Kisra’lar çağından beri Fars’lar binlerce yıl hüküm sürdükleri için medeni hayatın itiyat ve ihtiyaçları arkası kesilmeden devam edegelmiştir. İşte bundan dolayı yeryüzünde Şam, Irak ve Mısır ahalisinden daha yüksek medeniyetli kavim görülmemiştir.”²³¹

Kısaca, İbni Haldun’un Türklere ilişkin görüşleri ilgi çekicidir. İbni Haldun, Türklerin soykütüğünü irdelemiş, yaşadıkları coğrafyayı aydınlığa kavuşturmuştur. Ona göre, Türkler, İslam’ın kurtarıcısı ve gerçek kahramanıdır. Türkler, güçlü devlet geleneğine sahiptirler, göçebe yaşarlar, dayanışmaya önem verirler, eğitim, bilim ve hayır işlerini severler, yetenekli, becerikli, mert, yiğit ve savaşçı bir kimliğe sahiptirler.

1.4. İbni Haldun’un Güncelliği ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri

İbni Haldun’un sosyal teorisinin biçimlenmesinde yaşadığı toplumun ana özellikleri ve hayat tecrübesinin rolü büyük olmuştur. Onun teorisi, belirli ölçüde pratiğe dayanır. İbni Haldun, deneysel bir hayat sürdürmüş, “içinde bulunduğu ve gezip gördüğü yerlerde karşılaştığı toplumsal ve si-

²³⁰ İBN HALDUN, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 179.

²³¹ MU. II., s. 292; MSU. II., s. 863.

yasal kargaşalıkların bütün köşelerinde bulunmuş, olumlu ve olumsuz koşulların hemen bütününü kendi nefsinde yaşamıştır. O, ünlü bir devlet adamı ve komutan olduğu kadar, başarılı bir siyaset bilimci, tarih filozofu ve tarihçi, bilim adamı ve sosyolog olmasını, bir bakıma yaşadığı bu deneysel hayata borçludur.”²³²

İbni Haldun, çok yönlü biridir. O, öncelikle bir devlet adamıdır. Yargıçlık yaptığı dönemlerde, adaleti egemen kılmış, hak, hukuk ve eşitliği esas almış bir hukukçudur. Bu yönü, onun muhalifleri tarafından bile dile getirilmiştir. Onun kadılığına dair İbni Tağrıberdî, “kadılık görevini büyük bir ciddiyet ve tam bir ehliyetle yürüttü, devlet büyüklerinin tavsiye mektuplarını, ayân ve eşrafın tavassutlarını geri çevirdi. O yüzden hakkında ileri geri laf edildi”²³³, demiştir. Sahavi ise, “İbni Haldun kadılık vazifesini ifa ederken, hak ve hukuku korumaktan başka bir şeyle meşhur olmamıştır”²³⁴, biçiminde bir saptama yapmıştır. İbni Haldun, hayatının son yıllarında Timur’un eline düşmüş²³⁵ ve ancak onun iltifatlarına mazhar olmuş, fakat bin bir güçlkle Timur’un elinden kurtulmayı başarmış ve Mısır’a kaçmıştır. Kısaca, İbni Haldun, bilim ile siyaset arasında rakeden bir hayat sürdürmüştür.²³⁶

İbni Haldun, sosyal bilimler alanında etkili bir simadır. Hem döneminde hem de sonraki yüzyıllarda sosyal bilimler

²³² KEMERLİOĞLU, **Bilgi Sosyolojisi**, s. 32.

²³³ Aktaran; ULUDAĞ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 54-55.

²³⁴ Aktaran; ULUDAĞ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 55.

²³⁵ FINDIKOĞLU, **İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri**, s. 72. İbni Haldun, “bir topalın (Timur olsa gerek) Doğu’dan ordusuyla gelerek saldırdığı vakit cereyan edecek hal ve hâdiselere, büyük kargaşalıkların baş göstereceğine, çok adam öldürüleceğine, Şam’ın altüst ve Mısır’da büyük kaynaşmalar olacağına, bir takım adamların hapsedileceğine, hapiste öleceklerine” işaret etmiştir (MU. II, s. 219; MSU. I, s. 802).

²³⁶ FINDIKOĞLU, **İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri**, s. 72.

üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Onun kalıcı izler bıraktığı disiplinlerin başında sosyoloji gelir. O, sosyologların ustasıdır, sosyolojinin üzerinde en çok durduğu kişilerden birisidir, sosyoloji tarihinin vazgeçilmezleri arasındadır.

İbni Haldun, toplum olaylarını tahlil ederken, tarihsel kavrayış genişliğine sahip olan, geçmiş (nereden geldik?)-bugün (neredeyiz?)-gelecek (nereye gidiyoruz?) arasında anlamlı bağ kuran, “suyun suya benzemesinden daha çok geçmiş geleceğe ve hale benzer”²³⁷, diyerek muazzam bir belirleme yapan ve vakanüvistik anlayışa şiddetle karşı koyan bir sosyal bilimcidir. İbni Haldun, “bilimsel bir toplumsal düşünce doğrultusunda, o zamana kadar benzeri olmayan ve XVIII-XIX. yüzyıla kadar aşılamayacak çok önemli bir çıkış yapmıştır.”²³⁸ Onun düşünce sistemi, “o kadar güçlüdür ki, karşımızda XIV. yüzyıldan bir tarihçi bulunduğunu unutturur.”²³⁹ İbni Haldun, “sosyoloji ile tarihi birleştirmekte ilk adımı atmıştır.”²⁴⁰

İbni Haldun, toplum gerçeğini tarihsel alandan dolaşarak izah etmiş, kendi zamanında insan bilimi olan tarihe çok ehemmiyet vermiş, geleneksel tarihçilik anlayışının dışına çıkarak, tarihi sosyoloji bilimine yakın, onunla iç içe ve hatta sosyolojiye önem kazandıran bir bağlam içinde inşa etmiş, sosyolojik öğelerle besleyerek onun değerini ortaya koymuştur.

İbni Haldun, tarihsel süreç içinde toplumu, çok farklı faktörlere dayalı olarak açıklamış; siyasî, coğrafî ve iktisadî unsurları daha fazla ön plana çıkarmış, bunun yanında, kültü-

²³⁷ MSU. I., s. 210; MU. I., s. 20; MD. I., s. 76.

²³⁸ AMİN, Samir; **Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi**, Çeviren: Mehmet Sert, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 70.

²³⁹ LACOSTE, **İbni Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu**, s. 154.

²⁴⁰ SENA, Cemil; **Filozoflar Ansiklopedisi**, 3. Cilt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976, s. 14.

re, geleneğe ve alışkanlıklara önem vermiş, hatta insanı alışkanlıkları ekseninde değerlendirmiştir. Bununla birlikte, İbni Haldun, iktisadî etkenlerin diğer sosyo-kültürel ve siyasal etkenler arasında önem arz ettiğini, toplumların biçimlenmesinde temel etken olduğunu, toplumların yönünü tayin edici özellik taşıdığını vurgulamış ve ekonomik etkene göre toplumları ve sosyal hayatı²⁴¹, göçebelik hayatı/bedevîlik (göçebeler ya da bedevîleri de öküz ve koyunla geçinenler ve deveyle geçinenler olarak incelemiş) ve yerleşik hayat/hazerîlik (köy, kasaba ve kent hayatı) şeklinde sınıflandırmıştır.

İbni Haldun, toplumdaki tüm olaylar arasında iktisadî olayların önemine ve onların en çok tayin edici etken olduğuna işaret etmiştir.²⁴² “İbni Haldun iktisadî hâdiselerin bütün içtimaî hâdiseler arasında en başta geldiğini ve diğerlerini doğurduğunu söylemesi itibariyle tarihî materyalizmin müessisi olan Karl Marx’ın mübeşşiri olarak görünür.”²⁴³ Başka bir deyişle, İbni Haldun, ekonomik olayların bütün toplumsal olaylar üzerinde müessir olduğunu söylemekle kalmamış, aynı zamanda bizzat fikirlerin ve ruhî hayatın onunla izah edildiğini iddia etmiş, böylece kendisini Marx’a yaklaştırmıştır.²⁴⁴ İbni Haldun, bir 19. yüzyıl Marxçısı gibi, toplumsal olayların kökünü ekonomik temelde ve üretim araçlarında görmüş, ruhumuzu oluşturanın ekonomik koşullar olduğunu ileri sürmüş, “neredeyse üstyapıyı altyapı belirler”, demiştir.²⁴⁵ Kısaca, İbni Haldun, toplumlar arasında görülen farklılıkların, onların içinde bulunduğu iktisadî koşullardan kaynaklandığını, dolayısıyla belirtilen toplum-

²⁴¹ MU. I, s. 302-309; MD. I, s. 293-298; MSU. I, s. 415-420.

²⁴² FINDIKOĞLU, *İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri*, s. 133.

²⁴³ ÜLKEN ve FINDIKOĞLU, *İbni Haldun*, s. 151-152.

²⁴⁴ ÜLKEN, *İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, s. 257.

²⁴⁵ HANÇERLİOĞLU, Orhan; *Felsefe Ansiklopedisi, Düşünürler Bölümü, Cilt 1*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 261.

lar arasında düşünce, inanç, fikir yapısı, gelenek, görenek ve hayat biçimlerinde görülen ayrılıkların kökenini burada aramak gerektiğini vurgulamış, böylelikle de Marx'ın altyapının, yani ekonomik temelin din, sanat, felsefe, bilim, ahlâk ve kültür gibi alanları içeren üstyapıyı belirlediğine ilişkin görüşünün adeta beş yüzyıl önce habercisi olmuştur.

İbni Haldun, insanın geçimini sağlayacak besinini tek başına elde etmeye muktedir olmadığını ileri sürerek sosyal hayatı zorunlu görmüştür. Kendi deyişiyle, "içtimaî hayat insanlar için bir zarurettir."²⁴⁶ İnsanların bir araya toplanmaları ve birlikte yaşamaları, geçimlerini sürdürmeye dönüktür. Bunun için, insanlar yardımlaşmak, birlikte iş görmek ve işbölümü yapmak zorundadırlar. Sosyal hayatın ya da toplumun kuruluşunun ön gerekliliği de budur.

Toplum, dayanışma, işbirliği, işbölümü, kültür ve inanç sistemi olan bir yapılanmadır. Toplumun özü, insanların bir aradalığının temeli, kan bağından neşet eden dayanışma, yani asabiyettir. O, dünyanın ancak toplumla bayındır duruma getirilebileceğini, toplum olmadan doğanın değiştirilip insanın yaşayacağı bir hale sokulamayacağını, toplumun ise coğrafya, iklim, ekonomik öğeler ve asabiyete bağlı olarak inşa edilebileceğini ileri sürmüştür.

İbni Haldun, bedevîlerin ekonomik etkinliklerinin çiftçiliğe ve hayvancılığa dayandığını, onların fiziksel güçleriyle çalıştıklarını, yiyeceklerinin basit, tüketimlerinin az olduğunu, giysilerinin hayvan derilerinden imal edildiğini, mağaralarda ve kulübelerde yaşadıklarını, para kullanmadıklarını, vergi sistemlerinin ve pazar kurumlarının olmadığını; buna karşın hazerîlerin kentlerde ve kasabalarda yaşadıklarını, büyük konaklar ve kaleler inşa ettiklerini, ekonomik etkinliklerinde para kullandıklarını, ticaret, sanayi ve teknolojiyle iç içe olduklarını, kendilerini tatmin etme yollarını aradıklarını vurgulamıştır. İbni Haldun, aynı zamanda bedevîlikten

²⁴⁶ **MU. I.**, s. 100; **MD. I.**, s. 139; **MSU. I.**, s. 271.

hazerîliğe doğru dönüşümün zorunlu olduğunu belirtmiştir. Ona göre, böylesi bir dönüşüm beraberinde kültürel çözülme, insanî yetilerin ve özniteliklerin yitirilmesini de getirmiş, dünya nimetlerine olan düşkünlük yüzünden doğallıktan uzaklaşma olmuş, yok olmalar ve yozlaşmalar başlamıştır.

İbni Haldun, Doğu milletlerine ilgi duymuş, onların tarihsel ve toplumsal gerçeklerini tahlil etmeye gayret etmiştir. Bu bağlamda, İbni Haldun'un *Mukaddime* metninde çözümlemeye çalıştığı milletlerden birisi de, Türklerdir. Batılılar tarafından insanlığın gündeminden çıkartılmayı çalışılan, *olumsuz şeyler atfedilen*²⁴⁷, önyargıyla yaklaşılan, barbar olarak değerlendirilen, nefret edilen, *konusmaya layık görülmeyen*²⁴⁸, ikinci sınıf insanlar olarak görülen, sadık uşak şeklinde tanımlanan, sürekli hırpalanan, horlanan, aşağılanan, *alt kimlik/üst kimlik* tartışmalarıyla²⁴⁹ köşeye sıkıştırı-

²⁴⁷ Meselâ, Cervantes, **Don Quijote** metninde, "Türkler, güzel ve parlak oğlanlara, dünyanın en tatlı kızından daha çok değer verirler. ... Türkler, ...kürek çekmekten başka bir işe yaramazlar", demiştir (CERVANTES, Miguel de; **Don Quijote, İkinci Cilt**, Çeviren: Bertan Onaran, Sosyal Yayınlar ·Bilge Pazarlama, İstanbul, 1982, s. 524-525).

²⁴⁸ Meselâ, "İngilizin kafasında Türke takılan sıfat 'konusmaya layık olmayan adam'dır" (TOYNBEE, Arnold J.; **Türkiye ve Avrupa**, Çeviren: Kasım Yargıcı ve Mehmet Ali Yalman, Örgün Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 11-12).

²⁴⁹ Kimliğin *altı* ya da *üstü* olmaz, yani üst kimlik ve alt kimlik tartışması doğru değildir. Meselâ, Türkiye Cumhuriyeti'nin yurttaşı olan birisinin "*benim üst kimliğim Türk'tür, alt kimliğim ise Kürt'tür*" demesi, doğru bir yaklaşım değildir. Kimlik, "ben kimim?" sorusuna verilen yanıtıdır. Bu çerçevede, herkesin tek bir kimliği vardır. Üst kimlik ve alt kimlik söylemlerinin emperyalist güçlerin büyük bir oyunu olduğu ve özellikle Batı-dışı mazlum toplumları parçalamaya dönük işlevlerinin bulunduğu açıktır. Kimlik, alt kimlik, üst kimlik gibi kavramların Batı sosyal bilimler ailesi içinde önemli bir yer edindiği ve Batı düşüncesinin bir ürü-

lan ve marjinal hale getirilmeye çalışılan Türklerin, özniteliklerini ve kim olduklarını büyük sosyolog İbni Haldun bundan altı yüz yıl önce doğru bir biçimde belirlemiştir. İbni Haldun'un Türklere ilişkin tespitleri ilgi çekicidir. İbni Haldun, Türk tarihinin ana hatlarının ve Türk toplumunun bazı özniteliklerinin doğru kavranmasında kilit isimlerden biridir. İbni Haldun'un başyapıtı *Mukaddime*'de Türk toplumuna ve tarihine dair önemli bilgiler mevcuttur. Onun çalışmalarında, Türk tarihine ilişkin "bilhassa içtimaî müesseselerimizin sosyolojisini alâkadar edecek birçok malzeme bulunmaktadır. ...kendi sosyolojik görüşlerini izah ederken icap ettikçe Türk tarihinden misaller getirmiş, ekseriya teşkilatçılık ve Devlet kurma bakımlarından kavmî Türk seciyesini aydınlatmağa yarar hükümler vermiştir."²⁵⁰ İbni Haldun, tarihin her dönemine damgasını vurmuş, dünya tarihine yön vermiş ve onu biçimlendirmiş, her zaman dünya siyasetinde önemli yer edinmiş en büyük milletlerin başında gelen Türklere ilişkin olumlu bir bakış açısına sahiptir. İbni Haldun'un Türk imgesi olumludur. İbni Haldun, Türklerden devlet kurmuş olan milletlerden biri diye bahsetmiştir.²⁵¹ Türkler, çağdaş tanınmış meşhur milletlerden birisidir.²⁵² Türkler, köleliği değil, her zaman özgürlüğü esas almışlardır. Nitekim İbni Haldun da Türklerin özgürlük yanlısı olduğuna işaret etmiştir. O, "bazı ulusların köle olmaya yatkın karakterde bulunduklarını ve bu şekilde yaratıldıklarını, ba-

nü olduğu gerçeğini gözden uzak tutmamak gerekir. Hemen belirtelim ki, etnik grupların palazlandırılmaya çalışıldığı, kırılğan özelliği bulunan mozaik tartışmalarının ortalığı kasıp kavurduğu, *idare eden*lerle alt kimlikler çerçevesinde ayrışmaya çalışanların söylemlerinin iç içe geçtiği Türkiye'de "Türküm" demek, neredeyse kınanacak bir şey olarak algılanmaya ve görülmeye başlandı. Bugün, Türkiye'de Türklerin, marjinal konumda kalmaları ve merkezden uzaklaştırılmaları için büyük bir uğraş verilmektedir.

²⁵⁰ FINDIKOĞLU, *İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri*, s. 77.

²⁵¹ ARSLAN, *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s. 47.

²⁵² MU. I., s. 12; MD. I., s. 70; MSU. I., s. 205.

zılarının ise böyle olmadığını ve Türklerin bu ikinci kategoriye girdiklerini belirtir.”²⁵³ İbni Haldun, Berberiler ile birlikte Türkleri, yerleşik uygarlıklar kurmuş ya da bu tür uygarlıklara katılmış birçok kavimden biri olarak görmüş, bu kavimlerin içinden bazı grupların göçebe olarak yaşamlarını sürdürmeye devam ettiklerini bildirmiştir.²⁵⁴ Doğu’nun yıldızı ve müstesna ismi, 14. yüzyılın özgün ve yetkin sosyoloğu İbni Haldun, büyük bir millet olan, tarih alanı destanlarla dolu bulunan, tarihin şantiyelerinde ve derinliklerinde kalıcı izler bırakan, devlet anlayışı, siyasal duruşu, üretim tarzı, geçinme biçimi, kültürel kodu, geleneği, inanç sistemi, alışkanlığı, eğlencesi, kısaca hayat üslubu bakımından nev’i şahsına münhasır olan, yardımlaşmayı ve dayanışmayı esas alan, özgürlüğü ve bağımsızlığı kendisine şiar edinen, vatan savunmasına önem veren, vatan mefhumunu kutsal gören, onu korumayı en ulvî değer sayan Türkleri önemsemiştir. İbni Haldun, Doğu medeniyetine dâhil ettiği Türkleri dünyanın en kalabalık ve gelişmiş milletlerinden birisi olarak görmüştür. Türklere olumlu yaklaşan ve yücelten İbni Haldun, Araplara karşı olumsuz tavır takınmış, Arapların vahşi, yağmacı, bozguncu, sömürgeci ve devlet yönetme yeteneğinden yoksun olduğunu iddia etmiştir.

Bunların yanında, İbni Haldun’un sosyal teoriye etkileri ve katkıları büyüktür. Onun kendisinden sonra gelen Batılı sosyal teorisyenler üzerinde derin tesirler ve izler bıraktığı aşîkârdır.²⁵⁵ O, sosyal teori alanında çığır açıcı büyük bir

²⁵³ ARSEL, İlhan; **Arap Milliyetçiliği ve Türkler**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1987, s. 102.

²⁵⁴ ÖNCÜ, **Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme**, s. 71.

²⁵⁵ İbni Haldun, sadece Batılı sosyal teorisyenleri değil, kendisinden sonra gelen Osmanlı bilginlerini ve tarihçilerini de etkilemiştir. İbni Haldun, Katip Çelebi, Koçi Bey, Naîmâ ve Cevdet Paşa başta olmak üzere çok sayıda Osmanlı bilgininin ve tarihçisinin fikir

sosyologdur. İbni Haldun, bugün başka düşünürlerin görüşlerinde yaşamaktadır. Ancak, her nedense kendinden sonra gelen Batı'nın kalburüstü düşünce ustaları İbni Haldun'dan pek fazla söz etmemiş, ondan alıntılar yapmamıştır. Fakat İbni Haldun ile kendisinden sonra yaşamış düşünürler arasındaki düşünce benzerliği kafalarda bir takım soru işaretlerinin oluşmasına neden olabilecek cinstendir. Bu sorun, basit bir şekilde, "akıl yolu birdir" görüşüyle geçiştirilebilecek türden değildir.

İbni Haldun'un sosyal teorisiyle paralellikler taşıyan teorisyenlerin başında, bir sonraki bölümde üzerinde durduğum Machiavelli gelir. Ancak, bu iki düşünürün fikirleri arasındaki benzerlik, bazı araştırmacılar tarafından abartılmıştır: "İbn-i Haldun ve Machiavelli'nin yapıtlarını okurken hemen hemen aynı iddiaları buluruz."²⁵⁶ İbni Haldun'un *Mukaddime*'siyle Machiavelli'nin *Prens'i* arasında bir takım benzer noktalar bulunmaktadır. Ülken'in bildirdiği gibi, İbni Haldun'u Machiavelli'nin öncüsü saymak gerekir. Bilindiği üzere, Machiavelli kendisinden bir yüzyıl sonra yaşamıştır. İbni Haldun Orta Çağ'ın sonu, Machiavelli ise Yeniçağ'ın başlangıcıdır. Machiavelli de İbni Haldun gibi açıkça kuvvet, cüret ve iradenin aşığıdır. Her ikisi de ideolojik kuramlara düşmandırlar. Her ikisi de siyaset nazariyelerine müspet zihniyeti getirmişlerdir. Her ikisi de hükümdarın görevlerinden söz etmişlerdir.²⁵⁷ Her iki düşünürün tarihe bakış açıları ve tarihsel olayları ele alış biçimleri benzerdir. İkisi de tarihsel olayların ve devletin zora dayandığı görüşündedirler. Devletin kahramanlara ve güce dayandığını ileri sürmeleri nedeniyle ikisi arasında benzerlik kurulmaktadır. On-

dünyasını şekillendirmiştir. Bu konuda bkz. OKUMUŞ, Ejder; **Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008.

²⁵⁶ LAROUİ, **İslam ve Modernlik**, s. 99.

²⁵⁷ ÜLKEN, **İçtimaî Doktrinler Tarihi**, s. 43; ÜLKEN, **İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş**, s. 258.

lara göre, zayıflar ve güçsüzler, her zaman için ezilirler.²⁵⁸ “Machiavelli’nin ‘silahlı peygamberler fetihlerde bulunurken silahsızların mahvolması’ yolundaki görüşü benimsemesi ve bu görüş çerçevesinde oluşan ‘iktidar’ kavrayışı ile İbn Haldun’un asabiyet teorisi arasında paralellikler aranır ve ortaya konmaya çalışılır.”²⁵⁹

İbni Haldun’un coğrafyanın, çevrenin ve iklimin topluma etkilerine dair temel tezleriyle, bu kitabımın üçüncü bölümünde incelediğim Montesquieu’nün görüşleri arasında benzerlikler bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, onun coğrafyanın ve iklimin toplum yapılarına tesirlerine ilişkin argümanlarının izlerini Montesquieu’da bulmak olanaklıdır. “İbni Haldun Montesquieu’nün öncüsüdür. Garp’ta, devletlerin yapısını coğrafî şartlara göre tetkik ederek onların yükseliş ve yıkılış sebeplerini bu şartlarda araştıran ilk mütefekkir Montesquieu’dür. Bu bakımdan onun *Esprit des lois*’daki fikirleriyle İbni Haldun’un *Mukaddime*’si arasında büyük benzeyişler vardır.”²⁶⁰ Dolayısıyla İbni Haldun, “*Arapların Montesquieu’su*”²⁶¹ ve “*İslâm’ın Montesquieu’su*”²⁶² olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler, doğru değildir ve İbni Haldun’u küçültmeye dönüktürler. Belki de Montesquieu’ya “Batı’nın İbni Haldun’u” demek daha yerinde olur.

İbni Haldun, sosyal teorisini oluştururken coğrafî etkenleri ve doğal çevreyi betimlemiş, coğrafî faktörlerle doğal çevrenin nüfusun karakterleri ve eylemleri üzerine tesirlerine değinmiş, özellikle iklimin insanların fiziksel görünümüne, rengine, karakterine, siyasal ve ekonomik faaliyetle-

²⁵⁸ ULUDAĞ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 150-152.

²⁵⁹ HASSAN, **İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi**, s. 33.

²⁶⁰ ÜLKEN, **İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş**, s. 257.

²⁶¹ GATES, Warren E. ; “The Spread of Ibn Khaldun’s Ideas on Climate and Culture”, **Journal of the History of Ideas** (iç.), Vol: 28, 1967, s. 416.

²⁶² Bu vurgu, A. Krimsky’e aittir (UGAN, “Önsöz”, s. xii).

rine etkisine işaret etmiştir.²⁶³ İbni Haldun'a göre, toplumların oluşumunda, üretim tarzlarında ve yönetiminde coğrafya önem arz eder. Benzer bir biçimde yüzyıllar sonra Montesquieu'da ülkeleri yönlendiren temel kuvvet olan yasaların, önemli ölçüde, ülkelerin tabii durumuna, yani soğuk, sıcak ya da mutedil olan iklimine, toprağın türüne, yerine ve büyüklüğüne, insanların geçim tarzlarına, yani çiftçi, avcı ya da çoban olarak hayatlarını kazanma durumlarına göre biçimlendiğini bildirmiştir.²⁶⁴ Kısaca, İbni Haldun ile Montesquieu'nün coğrafyanın toplum üzerindeki etkilerine dair görüşleri arasında paralellikler mevcuttur.

İbni Haldun'un bazı görüşlerinin (örneğin, devletlerin geçirdiği aşamalara ilişkin görüşünün) değişik versiyonuna Giambattista Vico'nun çalışmalarında rastlamak mümkündür. İbni Haldun'un icat ettiği *umrân bilimi* ile Vico'nun *yeni bilim* dediği şey birbirine benzemektedir. İbni Haldun'un umrân bilimine dönük vurguları, Vico'da *yeni bilim* olarak karşımıza çıkmaktadır. Vico, insanlık tarihinin derinliklerine yöneldiği ve özellikle Avrupa tarihinin bunalımı yansıttığı temel eseri *Yeni Bilim*'de²⁶⁵, tarihi doğru temellendirme ve anlama işine girişmiştir. Vico, *Yeni Bilim*'de şöyle demiştir: "Bilimimiz, bu nedenle, aynı zamanda ortaya çıkışı, gelişmesi, olgunlaşması, düşmeye başlaması ve çöküşü bakımından her ulusun tarihiyle zaman içinde dönüşen ideal sonsuz bir tarih betimler."²⁶⁶ Vico, tarihte ileriye ve geriye akışların olduğunu savunmuştur. Vico, tarihi üçe ayırmıştır: Tanrılar çağı, kahramanlar çağı ve insanlar çağı.²⁶⁷ Vico'ya göre, Tanrılar çağı teokratik, kahramanlar çağı mitolojik, insanlar çağı

²⁶³ MD. I., s. 144-233; MU. I., s. 107-215; MSU. I., s. 277-353.

²⁶⁴ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine I*, s. 56.

²⁶⁵ LÖWITH, Karl; "Vico", Doğan ÖZLEM; *Tarih Felsefesi* (iç.&ek), Çeviren: Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 197-198.

²⁶⁶ VICO, Giambattista; *Yeni Bilim*, Çeviren: Sema Önal, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s. 141.

²⁶⁷ A.g.e., s. 43.

ise rasyoneldir. İlk iki çağda, hayal gücü, son çağda ise akıl egemendir. Vico, “sürekli ilerleme” diye bir şeyin olmadığını ileri sürmüştür. Tarihin gerçek telosunun düşüş ve batış olduğunu iddia etmiştir.²⁶⁸ Vico, tıpkı İbni Haldun gibi, uygarlıkla birlikte insanların bozulduklarını, özellikle zenginliğe ve servete kavuşunca bazı insanî vasıflarını kaybettiklerini ileri sürmüştür. Vico’ya göre, “insanlar, ilkin, gereksinimi hissederler. Sonra faydayı ararlar, daha sonra da konfora giderler ve daha sonra da zevk ve eğlenceye yönelirler, oradan lüksteeki debdebe büyür ve son olarak da delirirler ve kendi özlerine zarar verirler.”²⁶⁹ İbni Haldun’un *Mukaddime*’de toplumların geçirdiği aşamalara (*ihtiyaçlar, rahatlık, lüks-israf*) ilişkin vurguları, Vico’nun altı evresinin (insanlar *ihtiyaç hisseder, tatmin arar, rahatlığa yönelir, kendisini süsle bezemeye başlar, lüks içinde bozulur ve özünü kaybeder*) öncülüğünü yapmıştır. Başka bir deyişle, İbni Haldun’un devletlerin geçirdikleri aşamalara (*zafer, istibdat, ferağ, müsalemet ve israf* çağları) dair görüşleri, Vico’da, “insanların tabiatı ilkin kaba, sonra sert, sonra yumuşak, sonra narin, en sonunda yoz olur”, biçiminde karşımıza çıkar.²⁷⁰

Kısaca, İbni Haldun ve Vico, farklı çağların ve uygarlıkların iki düşünürü olmalarına rağmen tarihsel bilginin niteliğini sorunsal yapmakla aynı konuya odaklanmışlardır. İbni Haldun, Ortaçağ’ın içinde bir bilgi hazinesidir. Diğer yandan egemen görüş, tarihin bilim olma serüvenini Vico ile başlatmaktadır. Oysa Vico’nun tarih bilimine katkısı olarak görülen fikirlerin birçoğunu İbni Haldun’da da bulmak mümkündür.²⁷¹ Bu çerçevede, İbni Haldun’un geliştirdiği türden bir tarih eleştirisine ve tarih felsefesine Batı felsefesinde ilk

²⁶⁸ LÖWITH, “Vico”, s. 205.

²⁶⁹ VICO, *Yeni Bilim*, s. 111-112.

²⁷⁰ HASSAN, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 38.

²⁷¹ ÇETİN, Altan; *Haldunnâme: İbn Haldun’un İzinde Metodoloji ve Tarihi Yeniden Düşünmek*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2012, s. 161.

önce Vico'da rastlarız.²⁷² İbni Haldun, eski hikâyeci ve geleneksel tarihçilik anlayışını değiştirmiş, sağlam bir tarih yöntemi kurmuş ve tarih felsefesi yapmış, böylelikle de Vico'ya yol göstermiştir.²⁷³ Demir'in ifade ettiği gibi, "İbni Haldun ile Vico arasında herhangi bir felsefe tarihçisinin gözünden kaçması mümkün olmayan çok bariz benzerlikler mevcuttur."²⁷⁴ Nitekim J. A. Schumpeter, "İbni Haldun'dan Vico gibi fikirleri olan bir filozof diye bahseder."²⁷⁵

İbni Haldun ile bu çalışmamın dördüncü bölümünde ele aldığım Rousseau arasındaki benzerlik bir hayli ilgi çekicidir. İbni Haldun'un *Mukaddime* yapıtıyla Rousseau'nun önemli eseri *Toplum Sözleşmesi* arasında paralellikler vardır. İbni Haldun'un ve Rousseau'nun ortak noktalarının başında modern kent hayatına dönük negatif duruşları gelir. Onlara göre, söz konusu hayatla birlikte insanın istekleri ve hırsları çoğalmış, insan bencil bir yaratık haline gelmiştir. Kent, insanî özelliklerin yitirildiği bir mekân olmuştur. İkisi de kentlerden ve kent insanından nefret etmiştir. Meselâ, Rousseau, bir süre kaldığı Paris'e ilişkin şöyle demiştir: "...başkentte oturmak için bende her zaman gizli bir tiksinti kaldı."²⁷⁶ Uygarlığı, modernliği ve kent hayatını eleştiren Rousseau, tıpkı İbni Haldun gibi, doğal hayatı önemsemiş, onun sadeliğine hayran kalmış, mutluluğun yolu olarak onu görmüştür: "Kır benim için o kadar yeni bir şeydi ki onun tadını çıkarmaktan bıkip usanamıyordum. Kırdan öyle büyük bir zevk aldım ki bu zevk artık hiç sönmedi. Kırdan geçir-

²⁷² ÖZLEM, *Tarih Felsefesi*, s. 28.

²⁷³ SENA, *Filozoflar Ansiklopedisi*, 3. Cilt, s. 13.

²⁷⁴ DEMİR, Remzi; "İbn Haldûn'un Tarih ve Toplum Felsefesinin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri", *Bilim ve Ütopya* (iç.), Sayı: 148, Ekim 2006, s. 15.

²⁷⁵ ANDIÇ, ANDIÇ ve KOÇAK, *İbni Haldun, Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler*, s. 94.

²⁷⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques; *İtirafılar*, 1.Cilt, Çeviren: Kenan Sommer, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1996, s. 213.

diğim mutlu günlerin anısı, beni tekrar oraya götüren yaşa kadar, bütün yaşlarda bana kırdan oturma ve kır zevklerinin hasretini çekti. ... Bu kır hayatının sadeliği, kalbimi dostluğa açarak, bana paha biçilmez bir iyilikte bulundu.”²⁷⁷ İbni Haldun ile Rousseau, uygarlığın ve kent hayatının insanı barbarlaştırdığına ve mutsuzluğa ittiğine işaret etmişlerdir. Onlar, kent hayatının olumsuzluklarından bunalan insana, doğayla iç içe olan, dostluğa, içtenliğe, sadeliğe ve doğallığa dayalı bir hayat önermişlerdir.

Sosyolojini gerçek babası İbni Haldun ile sosyolojinin isim babası Auguste Comte arasında benzerlikler kurmak mümkündür. İbni Haldun’un icat ettiği *umrân bilimi* ile Comte’un *sosyoloji* dediği sosyal bilimin benzer taraftarları fazladır. İbni Haldun’un umrân bilimine ilişkin fikirleri, Comte’da sosyoloji olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbni Haldun ile Comte, sosyal olayları ve olguları incelemenin zorunluluğuna, bu incelemelerde pozitivist bir yöntemin kullanılmasına, sosyal yaşamın doğasında var olan yasaların bu yöntemle keşfedilmesine önem vermişlerdir. Fakat İbni Haldun’u buna sevk eden nedenle Comte’u buna yönlendiren neden aynı değildir. İbni Haldun tarihteki huralar ile savaşmak, Comte ise sosyal hayatta var olan bunalımı gidermek için bu yola girmiştir. İbni Haldun görüşlerini inşa ederken az sayıda düşünce insanından yararlanırken, Comte’u hazırlayan ve ona geniş malzeme veren ve çok zengin bir terminoloji bırakan birçok tarihçi, ekonomist, sosyolog ve filozof vardır.²⁷⁸ Kısaca, İbni Haldun ile Comte arasında benzerlik vardır.²⁷⁹ Her ikisine göre, yeni bilimin (sosyolojinin) konusu, sosyal olaylar ve olgulardır. Aynı zamanda bu iki düşünce insanı sosyal olayları ve olguları incelemede po-

²⁷⁷ A.g.e., s. 24-25.

²⁷⁸ ULUDAĞ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 157.

²⁷⁹ HASSAN, **İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi**, s. 43.

zitivist yöntemi temel almışlardır.²⁸⁰

Marxist sosyoloji teorisyenleri, İbni Haldun ile Marx arasında benzerlik kurmuş ve onu tarihsel materyalizmin öncülerinden birisi olarak görmüşlerdir. “Kadîm Çağın Müslüman Marx’ı”²⁸¹ şeklinde nitelenen İbni Haldun’un tarihsel materyalizmin öncüsü sayılmasının temel nedeni, toplumların sosyal ve siyasî yapılarını, onların geçim tarzlarına ve ekonomik etkinliklerine göre açıklamasıdır. İbni Haldun *Mukaddime*’de ekonomik olayların diğer sosyo-kültürel ve siyasal olaylar arasında en önde geldiğini, toplumların oluşumunda temel etken olduğunu vurgulamıştır. O, ekonomik olayların toplumların yönünü belirlediğini iddia etmiş, toplumları, ekonomik üretim tarzlarına göre sınıflandırmış, böylelikle de *Marx’ın öncüsü*²⁸² olmuştur. İbni Haldun’un Marxist sosyoloji kuramcılarının ilgisine mazhar olmasının bir diğer nedeni ise, işbölümünü ve insan emeğini öne çıkarmasıdır. İbni Haldun’a göre, zenginliklerin kaynağı, insanın emeği ve üretimidir. O, insanı üretim açısından tanımlamış ve “insan diğer canlılardan bir şeyler ürettiğinden dolayı ayrılır”²⁸³, demiştir. Ona göre, kendini gerçekleştirmek, olumlamak ve var kılmak için üretim yapmak zorunda olan insan, emeğiyle sermaye birikiminin oluşumuna olanak hazırlar. Değerin yaratıcısı olarak insan emeğinin rolü üzerin-

²⁸⁰ ULUDAĞ, “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, s. 151-158; HADDAD, L.; “A Fourteenth-Century Theory of Economic Growth and Develpment”, **KTKLOS** (iç.), Vol: 30, 1977, s. 195-213; GATES, “The Spread of Ibn Khaldun's Ideas on Climate and Culture”, s. 416-422.

²⁸¹ KIVILCIMLI, Hikmet; “İbni Haldun’un Gerçek Diyalektiği”, **Bilim ve Ütopya** (iç.), Sayı: 57, Mart 1999, s. 35.

²⁸² Oysa Cemil Meriç’in bildirdiği üzere, “Marx, tarihî maddeciliğin mübeşşirini (İbn Haldun’u) bir kere bile anmaz” (MERİÇ, **Umrandan Uygarlığa**, s. 141).

²⁸³ BOULAKIA, Jean David C.; “Ibn Khaldun: A Fourteenth-Century Economist”, **Journal of Political Economy** (iç.), Vol: 79, No: 5, 1971, s. 1106.

de ilk kez duran da odur. İbni Haldun'un Marxist sosyoloji teorileri içerisinde değerlendirilmesinin bir başka nedeni, işbölümü anlayışıdır. Ona göre, iş süreci bireylerin birbirlerine yardım etmelerini zorunlu kılar, yardımlaşma sosyal hayatın doğasında vardır. İnsanlar gereksinimlerini gidermek ve yardımlaşmak zorunda oldukları için işbölümü kaçınılmazdır. İnsanlar ihtiyaç duyduğu besinini tek başına elde edemeyeceğinden dolayı, işbölümü ve sosyal hayat zorunludur.

Marx'ın ileri sürdüğü görüşlerin bir kısmını (ekonomik temelin/altyapının üstyapıyı belirleme gücü, değer yaratıcısı olarak insan emeği, artı-değer üretimi, sosyal hayat ve işbölümünün zorunluluğu gibi) İbni Haldun'da görmek olanaklıdır. İbni Haldun, Marx'tan beş yüzyıl önce, toplumların tarihsel gelişiminde ekonomik olayların temel rol oynadığını vurgulamış, haklı olarak da Marxist sosyoloji kuramcılarının dikkatini çekmiştir.

Kısaca, Falay'ın ileri sürdüğü gibi, İbni Haldun, işbölümü, emek-değer gibi konularda fikirler geliştirmekle kendinden sonraki birçok iktisatçıyı etkilemiştir. Hatta kendisi iktisatçı olmadığı halde iktisadi görüşleri nedeniyle "öncü iktisatçı" olarak anılmıştır.²⁸⁴

Çatışmanın sosyal birimler arasında var olduğunu, toplumun bütünleşmesine, gelişmesine, değişmesine ve ilerlemesine katkı sağladığını, zorlamaların çatışmaya, çatışmanın da değişmeye kaynaklık ettiğini ileri süren Ralf Dahrendorf, C. Wright Mills, Lewis A. Coser, John Rex ve Randall Collins²⁸⁵

²⁸⁴ FALAY, Nihat; **İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri**, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1978, s. 59-60.

²⁸⁵ KINLOCH, Graham C.; **Sociological Theory Its Development and Major Paradigms**, McGraw-Hill, Inc., New York, 1977, s. 223-238; WALLACE, Ruth ve WOLF, Alison; **Contemporary Sociological Theory: Continuing the Classical Tradition**, Prentice-Hall, New Jersey, 1991, s. 140-158; OSKAY, Ülgen; **Geçiş Dönemi Tipi**

gibi çatışma teorisyenlerinin görüşleriyle İbni Haldun'un argümanları arasında benzerlikler kurulmaktadır. Becker ve Barnes'e göre, İbni Haldun'un sosyolojik teorisinde bir çatışma teorisi gören sosyologlar vardır.²⁸⁶ Benzeri bir sapta-
ma, Martindale'a aittir. O, İbni Haldun'un çatışma teorisine dikkat çekmiştir.²⁸⁷ İbni Haldun'un insanların tutkularının, hırslarının ve isteklerinin çatışma yaratacağını²⁸⁸ vurgulaması, onun çatışma teorisyenlerinin ilgisini çekmesine vesile olmuştur. Onun söz konusu tespiti, bir çeşit sosyal ilişki olan çatışmanın temeline gereksinimleri, nefretleri, istekleri ve özlemleri yerleştiren Simmel ve Coser'da daha belirgin bir görünüm kazanmıştır.

İbni Haldun, toplumdaki parçaları bütünle ve birbirleriyle ilişkilendiren, zıtlık, çelişki ve değişimi görmezlikten gelen, değerlere ve normlara önem veren, bütünleşmeyi ve

Olarak Zonguldak Kömür Havzası Maden İşçisi, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1983, s. 34-51; DAHRENDORF, Ralf; **Class and Class Conflict in Industrial Society**, Routledge & Kegan Paul, London, 1969, s. 162; KIZILÇELİK, Sezgin; **Batı Sosyolojisini Yeniden Düşünmek Cilt 2: Burjuva Sosyolojisi**, 2. Baskı, Anı Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 194-203; KIZILÇELİK, Sezgin; **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Erzurum, 2014, s. 22-41; SLATTERY, Martin; **Sosyolojide Temel Fikirler**, Yayına Hazırlayan: Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 181-186; COLLINS, Randall; **Sosyolojide Dört Ana Gelenek**, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 55-125; RITZER, George; **Modern Sosyoloji Kuramları**, Çeviren: Himmet Hülür, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti., Ankara, 2012, s. 125-136; RITZER, George ve STEPNIISKY, Jeffrey; **Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri**, Çeviren: Irmak Ertuna Howison, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti., Ankara, 2013, s. 80-84.

²⁸⁶ HASSAN, **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, s. 63.

²⁸⁷ MARTINDALE, **The Nature and Types of Sociological Theory**, s. 31.

²⁸⁸ HASSAN, **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, s. 65.

düzeni sağlayanın ortak değerler sistemi olduğunu vurgulayan işlevselci teori içerisinde de değerlendirilmiştir. Bunun nedeni, işlevselciliğin kurucularından Emile Durkheim ile İbni Haldun arasında kurulan benzerliklerdir. İşlevselcilere göre, İbni Haldun, tıpkı Durkheim gibi, sosyal bağlılık, yani asabiyet teorisinin mimarlarındanıdır.

İbni Haldun'a göre, insanlar arasında biyolojik bağların bulunduğu toplumlarda güçlü bir asabiyet vardır. Asabiyet bağı sayesinde toplumda birleşme ve bütünleşme sağlanır. Asabiyet, insanları bir arada tutan önemli bir sosyal bağdır, onlar arasında birliği, dayanışmayı ve yardımlaşmayı temin eder. Böylece, toplumda asabiyet, yani ortaklaşa düşünme, hareket etme, ortak değerler ve normlar sayesinde uyum ve düzen sağlanır. Benzer bir şekilde, Durkheim da mekanik dayanışmanın, yani kişilerin birbirlerine benzediği yapılar da uyumun ve uzlaşmanın sağlanması noktasında dayanışmanın (asabiyetin) önemli rol oynadığını vurgulamış, özellikle de İbni Haldun gibi, bireylerin akrabalık bağlarıyla birbirlerine bağlı olduğu topluluklarda grup dayanışmasının güçlü olduğunu belirtmiştir.

İbni Haldun ile Durkheim arasındaki bir başka benzerlik ise, işbölümü konusundaki argümanları nedeniyledir. İbni Haldun ve Durkheim, çeşitlilik gösteren ve oldukça fazla olan insan ihtiyaçlarının karşılanması için ancak işbölümüyle olanaklı olabileceğini ileri sürmüşlerdir. İbni Haldun'a göre, insanlar geçimlerini diğer insanlarla bir araya toplanmak ve yardımlaşmak suretiyle sağlayabilir. Onun bu tespiti, Durkheim'in sosyolojisi açısından önemlidir. Durkheim'in sosyolojisinin temelinde yer alan işbölümü yoluyla evrim fikri, Kongar'ın da belirttiği gibi²⁸⁹, İbni Haldun tarafından öne çıkarılmıştır.

İbni Haldun'u organizmacı teoriler içinde değerlendiren-

²⁸⁹ KONGAR, Emre; **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 65.

ler de vardır. Meselâ, Kongar, İbni Haldun'u bir organizmacı olarak nitelemiştir.²⁹⁰ "İbni Haldun, içtimaî ve tarihî hadise-leri izah edebilmek için, onu (devleti) canlılara benzetmiş, iki tip hadise arasında mukayese yapmıştır."²⁹¹ Onun organizmacı teoriler çerçevesinde ele alınmasının nedeni, devletlerin oluşumuna, gelişimine ve ölümüne ilişkin görüşleridir.²⁹² Başka bir deyişle, onun *Mukaddime*'de, devletleri tıpkı canlı organizmalar gibi doğan, büyüyen ve ölen varlıklar olarak kavramsallaştırması, organizmacı teorinin öncüleri arasında sayılmasına yol açmıştır.

İbni Haldun, evrimci teoriler kapsamında da ele alınmıştır. Onun, doğada ve toplumda bütün varlıkların her an değiştiğini iddia etmesi, evrimci kuramcıların ilgisini çekmiştir. "*İkinci Herakleitos*" ya da "*Arap Herakleitos*"u²⁹³ olarak nitelendirilen İbni Haldun, bireylerin evrimiyle, yani düşünen insana nasıl gelindiğiyle ilgili birbirini izleyen aşamaların karşılaştırmasını yapmış²⁹⁴, bir bakıma *Mukaddime*'de

²⁹⁰ A.g.e., s. 63-72.

²⁹¹ ULUDAĞ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", s. 116.

²⁹² Togan, İbni Haldun'un devletlerin doğmasına, gelişmesine ve ölmesine dair görüşünün biyoloji olayına benzerliğine değinerek onun özellikle dönüşsel teorisine işaret etmiş ve bu teorisiyle birçok sosyoloğun öncüsü olduğunu bildirmiştir (TOGAN, Zeki Velidî; **Tarihte Usul**, Enderun Yayınları, İstanbul, 1981, s. 162). Sorokin'e göre, İbni Haldun, söz konusu teorisiyle Platon, Aristoteles, Polybios ve Vico ile aynı çerçevede düşünülebilir (SOROKIN, **Bir Bunalm Çağında Toplum Felsefeleri**, s. 346). Sorokin, ayrıca dönüşsel teorilerin yöresel kalışına dikkat çekmiş, evrensel nitelikte olma iddiası taşıyan İbni Haldun'un bu teorisinin ancak "mantikî yönden tatminkâr" bulunabileceğini ileri sürmüştür (Sorokin'den aktaran; HASSAN, **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, s. 75).

²⁹³ HANÇERLİOĞLU, **Felsefe Ansiklopedisi, Düşünürler Bölümü, Cilt 1**, s. 260.

²⁹⁴ BOGARDUS, Emory S.; **The Development of Social Thought**, David McKay Company, New York, 1960, s. 175.

evrim yasasını formüle etmiştir. “Ben ilkönce gözle görülen, cisimli, gövdeli olan ve müşahede edilen unsurları gözden geçireceğim. Bu unsurların yerden yukarıya doğru yükseldiğinde nasıl su haline geldiği, bundan sonra nasıl hava ve ateş halini aldığı, bunların birbirine bağlı ve bitişik olduğu görülecektir. Bu maddelerden her biri, aşağıdan yukarıya doğru yükseldiği veyahut yukarıdan aşağıya doğru alçaldığı vakit, kendisine yakın olan maddenin şekil ve kalıbına girmeye müstaittir, bazen de o maddenin şekil ve kalıbını alır. Yukarıya doğru yükselen madde, kendisinden aşağıda olan unsurdan lâtif ve hafiftir. Felekler âlemine varıncaya kadar bu hal devam etmektedir. Bunlar tabaka tabaka olup, anlattığımız gibi, üst tabakada olan unsur, aşağı tabakada olan unsurdan lâtiftir. Felekler dahi felek-i azama -büyük feleğe- varıncaya kadar tabaka tabaka olup, bunlar gözükmeyizler. Biz ancak bunların hareketlerini müşahede edebiliyoruz. Bazı bilginler bunların bu hareketlerini (âletlerle rasat ederek ve başka riyazi usullerle), feleklerin hareketlerinin miktarını ve muhtelif vaziyetlerini bilirler. Müşahede ettikleri bu durum ve eserleri ile, bunların sebep ve başlangıçlarını anlarlar. Sen bundan sonra unsurlardan mürekkep olan varlıklara bak. Bu varlıkların madenlerden başlayarak tedricî bir surette ve benzerleri görülmemiş acip bir şekilde (tabaka tabaka) teşekkül etmemiş olduğunu görürsün. Maden, bitki ve hayvanları terkip eden unsurlar müşterek olduğu halde, madenin ufku (en yüksek nevi) bitkinin aşağı olan nev’ine, bitkinin yüksek nevi hayvanların aşağı olan cinsine bitişmiştir. Meselâ madenler tohumusuz yetişir ve tohumusuz olarak türeyen sebzelerle yakın olduğu gibi bitkilerin de en yüksek cinsi hayvanların aşağı olan cinsine yakındır. Meselâ hurma ve üzüm hayvanlardan inci sedefi ile kabuklu sümüklü böceğe yakındır, bu iki hayvanda ancak dokunma ile yoklama duygusu mevcut olup, diğer his kuvvetleri yoktur. Bitkiler bu hayvan şekil ve kalıbına girmeye müsaittir. Bu hayvanlar arasında ittisal (bitişiklik), bunlardan her birinin en yüksek nev’inin kendisinden yüksek olan tabakadakinin en aşağı

nev'inin şekil ve kalıbına girmek istidadını haiz olmasından ibarettir. Bu aşağı olan tabakadan türeyerek, hayvanın nevi ve cinsi çoğalmış, tedrici bir surette fikir ve düşünce sahibi olan insanın teşekkülüne kadar yükselmiştir (Maymun ve şebek gibi). Bazı hayvanlar anlayış ve duyguları itibariyle insan derecesine yükselmiş ise de, fikir ve düşüncede insan derecesine varamamışlardır. İşte bu hayvanlardan insanın ilk ufku, yani en aşağı olan derecesi başlamıştır. Bizim de müşahedelerimizin sonucu ve sonu budur.”²⁹⁵

İbni Haldun’a göre, insan, duygu, hareket, beslenme ve barınma gibi hususlar bakımından hayvandan farksızdır. İnsanın hayvandan en önemli farkı, düşünme yeteneğine sahip olmasıdır. İnsan, kendisine geçinme ve kazanç yollarını gösteren düşüncesi, hemcinsleriyle bir araya toplanarak geçinme araçları gibi konularda yardımlaşması ve bu yardımlaşmanın bir sonucu olarak toplumlar halinde yaşamasıyla hayvanlardan ayrılır.²⁹⁶

İbni Haldun’un evrimci teorisinin temelini attığı iddia edilmiştir. Lacoste’un ileri sürdüğü gibi, Halduncu görüş, büyük ölçüde evrimcidir: “Dünyanın ve halkların durumu, âdetleri, görüşleri tekdüze ve değişmeksizin sürüp gitmez. Dönemler boyunca sürüp giden şey, tersine, başımızdan geçen bir dizi iyi ya da kötü olay, bir durumdan öbürüne sürekli bir geçiştir... Dünyayı gözlersek onda üstün bir irade, düzenli bir sistem, bir neden-sonuç bağlantısı görürüz.”²⁹⁷ Görüldüğü üzere; İbni Haldun çoğu düşünürden önce biyolojik evrim yasalarını saptamış, daha sonra özellikle de göçebelikten başlayan ve yerleşik uygar kent hayatıyla devam eden sosyal evrimin bir taslağını çizmiştir.

Kısaca, Machiavelli, Vico, Montesquieu, Rousseau, Comte,

²⁹⁵ MU. I., s. 229-231; MD. I., s. 242-244; MSU. I., s. 363-365.

²⁹⁶ MU. II., s. 441; MSU. II., s. 997.

²⁹⁷ Aktaran; LACOSTE, İbni Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu, s. 180.

Marx ve Durkheim gibi Batı'nın kalburüstü sosyologlarının görüşleriyle İbni Haldun'un görüşleri arasında önemli paralellikler mevcuttur. İbni Haldun'un sosyal teorisinin, 19. yüzyılda Batı'nın içsel ve dışsal bunalımlarına çözümler üretmek maksadıyla ortaya çıkan sosyolojide inşa edilmiş teoriler arasında önemli yer tutan ve toplum gerçeğini farklı şekillerde tahlil eden Marxist sosyoloji teorisi, çatışma teorisi, işlevselcilik, evrimci ve organizmacı teorinin temel tezleriyle örtüşen çok fazla yönü vardır. Diğer bir deyişle, söz konusu teorilerle, sosyolojinin öncüsü İbni Haldun'un görüşleri arasında paralellikler bulunmaktadır. Bir bakıma İbni Haldun, Marxist sosyolojinin, çatışma teorisinin, işlevselciliğin, organizmacı teorinin ve evrimci teorinin öncüsü olarak kabul edilmektedir. İbni Haldun, sosyoloji teorileri içerisinde farklı şekillerde değerlendirilmektedir. Neredeyse, her sosyolojik teorinin bir İbni Haldun'u vardır. Her ne kadar İbni Haldun'un görüşleri Marxist sosyoloji teorisine uygunluk gösterse de sosyoloji teorilerinden hiç biri onun görüşlerini tam olarak yansıtmamaktadır. İbni Haldun'u Batılı sosyolojik teoriler ekseninde değil, özgün ve yetkin bir sosyolog olarak değerlendirmek, daha doğru bir bakış açısıdır.

Ancak, ne var ki, çok sığ bir biçimde, İbni Haldun'un teorik ve metodolojik duruşunu, Batı sosyolojisinin kalıpları içinde ele almak ve sosyal teorisini Batı'da sonradan ortaya çıkan sosyal teorilere benzetmek telaşı, yaygın bir eğilim olarak göze çarpmaktadır. "İbni Haldun'u kendisinden sonra gelen birçok mütefekkirlerle ve hele birbirine fikren muhalif müelliflere benzetmek hiç pratik bir yol değildir: Misal, İbni Haldun'un ehemmiyetini ilk defa tebârüz ettirenlerden garplı müellif J. von Hammer'in *Mukaddime*'yi, Türkçe tercümesinden okur-okumaz, hemen ona 'Arabın Montesquieu'sü' unvanını vermesi gibi."²⁹⁸ İbni Haldun'un sosyolojisini sadece Batı sosyolojisi ekseninde değerlendirmek ve görüşlerini Batılı sosyologlarınkiyle kıyaslamak, onu Batı

²⁹⁸ ADIVAR, "İbn Haldûn", s. 742.

sosyolojisi içine hapsetmek, doğru değildir. Çünkü İbni Haldun, özgün bir sosyologdur, onu kendi içinde ve bir bütün olarak incelemek gerekir. Ülger'in de işaret ettiği gibi²⁹⁹, İbni Haldun kendisidir, onu salt Batılı düşünörlere benzetmek ve onlarla kıyaslamak doğru bir yaklaşım değildir.

İbni Haldun, Doğulu bir sosyal bilimcidir, "Batı ile Doğü arasındaki farklılığın, iktisadî yapıdan geldiğini belirten"³⁰⁰ fikirler ileri sürmüştür. İbni Haldun, sadece iktisadi bakımdan değil, diğer yönlerden de Batı ile Doğü arasında farklılık olduğunu iddia etmiştir. Şentürk'ün de bildirdiği üzere, İbni Haldun, insanlığın tek bir medeniyeti olduğunu iddia eden görüşlere karşı çıkmıştır. İbni Haldun, dünyada birçok medeniyetin var olduğunu savunmuştur.³⁰¹ İbni Haldun, Batı dünyasından ziyade Doğü dünyası üzerinde yoğunlaşmış, Doğü toplumlarını tahlil etmiş ve onları öne çıkarmıştır. Meselâ, Doğü dünyasının fikri gelişiminde ayrıcalıklı bir yeri bulunan Mısır için şu belirlemeyi yapmıştır: "Çağımızda ise bayındırlığı en gelişmiş olan ülke Mısır'dır. Mısır dünyanın annesi ve İslâmlığın kubbesidir. Bilgi ve zenaatların kaynağıdır."³⁰² Fakat İbni Haldun'un *Mukaddimesi*, başta Doğü dünyası olmak üzere "sosyolojik araştırmalarda etkin bir çerçeve olarak kullanılmamıştır."³⁰³ Bilindiği üzere, Doğü toplumlarında, özellikle de Türk toplumunda Batı sosyolojisi temel alınmış, genellikle Batı sosyolojisinin dar kalıpları içinde kalınmış, sosyolog deyince Batılı sosyologlar akla

²⁹⁹ ÜLGER, İbni Haldun, *Işığın Kaynağı Doğü-4*, s. 18.

³⁰⁰ KIVILCIMLI, Hikmet; *Tarihte Büyük Devrimciler*, Diyalektik Yayınları, İstanbul, 1995, s. 32.

³⁰¹ ŞENTÜRK, Recep; "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun", *İbn Haldun Güncel Okumalar* (iç.), Editör: Recep Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 235.

³⁰² MU. III., s. 172; MSU. II., s. 1310.

³⁰³ TURNER, Bryan S.; *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, Çeviren: H. Çağatay Keskinok, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2001, s. 10.

gelmiştir. Doğu dünyasının yıldızı, Doğu toplumlarının önemli sosyoloğu İbni Haldun dururken, onu ıskalayıp Batılı sosyologların kuyruklarına takılmak garip bir çelişkidir. İbni Haldun'un deyişiyle, "*yakınlık varken uzak olmak yeter hü-zündür.*"³⁰⁴ Doğu toplumlarında sosyolojinin Batı sosyolojisinden kurtulması bakımından İbni Haldun kayda değer bir sosyologdur. Doğulu sosyologlar, onun sosyolojik duruşunu esas aldıklarında, karşılaştıkları çeşitli güçlükleri aşma noktasında rahat nefes alabilirler ve yeni açılımlar yapabilirler. O, Doğu dünyasının sosyolojik açmazlarını giderme hususunda taze bir soluk olarak görülebilir. Sözümüzün bittiği yerde İbni Haldun, yeni sözler söylememizin bir imkânı olabilir.

İbni Haldun üzerine kapsamlı bir çalışması olan Ahmet Arslan, onun Batı'da olmayan yeni bir sosyal bilimin, yani "*umrân ilmi*"nin (İlm al-umrân) temellerini attığını bildirmiştir. İbni Haldun, söz konusu bilimle, esasında, sosyal hayat ve örgütlenmesinden çıkan her türlü sosyal olay, grup ve kurumları incelemiştir. Onun ortaya koyduğu şekliyle, umrân bilimi, bugün, sosyolojinin ve daha genel olarak tüm sosyal bilimlerin incelemekte oldukları konuları kapsayacak bir bilimdir.³⁰⁵ İbni Haldun, sosyal bilimler yelpazesi içinde yer alan mevzulara getirdiği derin açıklamalarla, sosyal bilim camiasında istisnai bir konum elde etmiştir. Hilmi Ziya Ülken'in yerinde bir belirlemesiyle, "İbni-i Haldun, içtimaî münasebetleri izah hususundaki kudretiyle hemen asırlarca müddet taklidi imkânsız olarak kalmıştır."³⁰⁶

Sonuç olarak, İbni Haldun, toplum olayları üzerinde yoğunlaşmış, onların nedenlerini ve sonuçlarını analiz etmiş, sosyal hayatın zorunluluğuna işaret etmiş, bedevî toplum ve

³⁰⁴ İBN HALDUN, **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar**, s. 62.

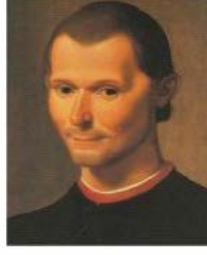
³⁰⁵ ARSLAN, **İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası**, s. 18.

³⁰⁶ ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Türk Tefekkürü Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 91.

hazerî toplum gibi farklı toplum tiplerine ve onların dönüşüm koşullarına değinmiş, kısacası toplumu sosyolojik açıdan tetkik etmiş, toplum gerçeğine dair önemli saptamalarda bulunmuş, böylece sosyoloji disiplininin önünü açmıştır. Günümüzün en etkileyici sosyoloji kuramcılarından George Ritzer'in dediği gibi, "İbni Haldun 1406'da öldüğünde, çağdaş sosyoloji ile benzer olan birçok fikri içeren eserler üretti. O, toplumun bilimsel olarak incelenmesine, ampirik araştırmaya ve toplumsal fenomenlerin nedenini aramaya bağlı kaldı. O, çeşitli toplumsal kurumlara (örneğin siyaset ve ekonomi) ve onların birbiriyle ilişkilerine önemli ölçüde dikkat verdi. O, ilkel ve modern toplumları karşılaştırmakla ilgilendi."³⁰⁷

Sözün kısası, İbni Haldun, büyük bir düşünce ustasıdır. İbni Haldun, sosyolojinin önemli kalelerinden birisidir. Sosyoloji tarihinin doğulusu İbni Haldun, özgün ve yetkin bir sosyologdur. Onun düşünce sistemi, sosyoloji sahasına etkin bir biçimde nüfuz etmiştir. O, fikirleriyle bugüne ışık tutmuş, günümüz sosyolojisinde adı sıkça zikredilen bir sima olmuştur. İbni Haldun, sadece 14. yüzyılın sosyoloğu değildir. O, çağımızın da büyük bir sosyologudur. Son tahlilde, farklı sosyoloji geleneklerinin İbni Haldun sosyolojisine ciddi bir biçimde temayül etmesi, onun ne denli önemli bir sosyolog olduğunu göstermektedir.

³⁰⁷ RITZER, George; **Sosyoloji Kuramları**, Çeviren: Himmet Hülür, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti., Ankara, 2013, s. 4; RITZER, George; **Klasik Sosyoloji Kuramları**, Çeviren: Himmet Hülür, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti., Ankara, 2013, s. 6; RITZER, George; **Modern Sosyoloji Kuramları**, Çeviren: Himmet Hülür, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti., Ankara, 2012, s. 4.



Bölüm 2

SOSYOLOJİ TARİHİNİN HALKÇI PRENSİ: NICCOLÒ MACHIAVELLI

“Machiavelli’nin benimsediği görüş açısı siyasal düşünce ve tarihi anlama bağlamında gerçek bir kopuştur; bu şaşırtıcı anlayış çoğu zaman yanlış anlamalara ve şiddetli muhalefetlere yol açmıştır. Uzun süre marjinal kalan Machiavelli düşüncesi bugün daha doğru ve isabetli bir biçimde yorumlanmaktadır” (Roger-Pol Droit, **Kısa Felsefe Tarihi**, s. 81).

“Memleketimi ruhumdan çok seviyorum” (Niccolò MACHIAVELLI, **Orta Elçilikler-Mektuplar**, s. 309).

“Soyunup, çıplak kaldığımızda benzer olduğumuzu görürsünüz; bize onların giysilerini onlara da bizimkileri giydirin, hiç kuşkusuz bizim soylulardan onlarında alt tabakadan olanlardan hiç farkı kalmaz, çünkü aramızdaki farkı yaratan sadece fakirlik ve zenginliktir” (Niccolò MACHIAVELLI, **Filoransa’da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi**, s. 145).

“O halde Machiavelli’nin *Hükümdar*’ının Amerikan cezaevlerinde, üstelik sadece boksör Mike Tyson gibi güçlü ve sert adamlar tarafından değil, yasanın ağına düşmüş güzel Hollywood yıldızları tarafından da en sevilen ve en çok okunan kitaplardan biri olmasına şaşırmamalıyız” (BALDINI, Enzo; “Machiavelli, Makyavelizm ve Siyasi Modernite Sorunu”, s. 25).

“Genellikle söylenebileceği gibi, insanlar nankör, kaypak, sinsî, tehlikeler karşısında ürkek ve kazanç düşkünü yaratıklardır; onlara iyilik ettiğiniz sürece size bağlıdırlar; dediğim gibi,

tehlike uzakta olduğu sürece sizi için kanlarınızı, mallarını, canlarını, çocuklarını feda ederler; ama tehlike yaklaştı mı, o saat sizden yüz çevirirler” [Niccolò MACHIAVELLI, *Hükümdar* (H. Kemal Karabulut Çevirisi), s. 187-188].

2.1. Machiavelli’nin Entelektüel Portresi

Niccolò di Bernado dei Machiavelli (Niccolò Machiavelli), sosyal bilimlerin kurucu figürleri arasında kayda değer isimlerin başında gelir. Sosyal bilim disiplinlerinin öncülerinden biridir. Bilhassa sosyolojinin ve siyaset bilimin babalarındandır. Sosyoloji alanının ustasıdır. Siyaset sosyolojisinin ve askeri sosyolojinin mimarıdır.

Yaşadığı çağın toplumsal atmosferini doğru kavraması, politik havasını iyi teneffüs etmesi, dünyanın fotoğrafını düzgün çekmesi hasebiyle Machiavelli atlanarak sosyoloji tarihinin değerlendirilmesi çeşitli güçlükler içerir. O, sosyoloji tarihinin kilit isimlerindendir. Büyük bir sosyal teorisyen olan Machiavelli, aydınlanmaya, modernliğe ve kapitalist modern topluma giden tıkanık kanalları açan Rönesans hareketinin etkili düşünürleri arasında parlak bir sima olarak karşımıza çıkar. Machiavelli, insan öznesini eserlerinin baş nesnesi yapması; insan doğası, insanın siyasal davranışı, yönü ve insan-insan ilişkisinin siyasal alandaki durumuna odaklanması; siyaset ve iktidar olgusunu tarihsel bağlamda değerlendirmesi, özellikle ulusların özgürleşmesi, ulus-devletin inşası ve ulusal birliğin sağlanması hususunda büyük çaba göstermesi nedeniyle sosyoloji tarihinin vazgeçilmezleri arasındadır.

İtalyan’ın ünlü simaları Kristof Kolomb, Amerigo Vespucci, Leonardo da Vinci ve Michelangelo’nun çağdaşı olan ve eserleriyle ülkemizde de tanınan, ancak sosyoloji camiasında pek fazla ilgi görmeyen Machiavelli, çok yönlü bir düşünce ustasıdır. O, felsefe, sosyoloji, siyaset bilim, tarih, edebiyat ve tiyatro alanının mühim bir simasıdır.

Yeni ve objektif siyaset bilimin kurucusu olarak görülen, eşitlik, özgürlük ve adalet için daima uğraşan bir idealist¹ olan Machiavelli, insanlığın gördüğü en büyük entelektüellerdendir.

Sosyoloji tarihinin önemli şahıslarından Machiavelli'nin düşünce sistemini doğru tahlil etmek için öz yaşam öyküsüne ve görüşlerinin biçimlenmesine kaynaklık eden toplum manzarasına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Machiavelli, 3 Mayıs 1469'da Floransa'nın Oltrarno semtinde orta-sınıf bir aileye mensup birisi olarak dünyaya gelmiştir.² Machiavelli'nin çocukluk günleri sıradan geçmiştir. Ailenin ikinci oğlu olarak hemen hemen her konuda ağabeyi Totto'nun izinden gitmiştir. Machiavelli'nin babası (Bernardo Machiavelli), okumaya düşkün bir insandı. Bu yüzden ilk yıllarda iki oğlunu da büyük bir zevkle eğitmiş, onlara harfleri ve sayıları öğretmiştir.³

Machiavelli'nin yol haritasının belirlenmesinden babasının rolü büyüktür. Babası çok fazla zengin olmayan, ama yaşadığı kentte nüfuzu bulunan, Floransa'nın önde gelen siyasî ve entelektüel çevresiyle yakın ilişki içinde olan hümanizme duyarlı aydın bir kişiydi. Machiavelli, babasının etkisiyle Rönesans'taki hümanizm kavramına kaynaklık eden klasik metinlere yönelmiş, kültür itibariyle Rönesans hümanistle-

¹ WOOTTON, David; "Introduction", Niccolò Machiavelli, **Selected Political Writings** (iç.), Editör ve İngilizce'ye Çeviren: David Wootton, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Indiana, 1994, s. xxxvii.

² BONDANELLA, Peter ve MUSA, Mark; "Introduction: An Essay on Machiavelli", Niccolò Machiavelli, **The Portable Machiavelli** (iç.), Editör ve İngilizce'ye Çeviren: Peter Bondanella ve Mark Musa, Penguin Books, London, 1979, s. 9.

³ MARKULIN, Joseph; **Machiavelli: Bir Rönesans Romanı**, Çeviren: Leyla İsmier Özcengiz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, s. 43-45.

rinin çizgisinde yetişmiş, özellikle de Cicero'yı ve Dante'yi referans olarak kabul etmiştir. Machiavelli, Latince ve Grekçe öğrenmiş, böylece Antikçağ yazarlarını ilk elden okuma olanağına kavuşmuştur. Babası tarafından donanımlı bir şekilde yetiştirilen Machiavelli, eğitimini tamamlamak üzere Floransa Üniversitesi'ne gönderilmiş, orada, yargıçlar ailesinin çocuğu olduğundan doğrudan hukuk öğrenimine başlamıştır.⁴

Machiavelli'nin adı ilk olarak, Savonarola kontrolündeki rejimin iktidarı kaybettiği 1498'de Floransa'da meydana gelen olaylara etkin bir şekilde katılan biri olarak duyulmuştur. Dominikan mezhebinin üyesi olan ve son dört yıl boyunca Floransa politikasını egemenliği altında tutan Savonarola, aykırı görüşleri nedeniyle tutuklanmış, hemen ardından, kentin yönetimini sağlayan konsey, Savonarola'nın hükümet içinde kalan yandaşlarını bulundukları görevlerden uzaklaştırmıştır. Bu süreçte görevini kaybedenlerden birisi de, ikinci yüksek mahkemenin başkanı Alessandro Braccesi'dir. Bu görev için o zamana kadar adı sanı duyulmamış Machiavelli'den söz edilmeye başlanmıştır. Machiavelli, o sıralar 29 yaşındaydı ve daha önce herhangi bir idarî deneyimi yoktu. Ancak, babasının Floransa'nın siyasî çevresiyle yakın ilişkisi nedeniyle Machiavelli, herhangi bir güçlkle karşılaşmadan 19 Haziran 1498'te büyük konsey tarafından oybirliğiyle Floransa cumhuriyetinin ikinci başkanlığı görevine atanmış⁵ ve dış ilişkiler bakanı olmuştur.⁶

⁴ SKINNER, Quentin; **Düşüncenin Ustaları: Machiavelli**, Çeviren: Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 15-16; DUPOUEY, Patrick; "Giriş", MACHIAVELLI, Niccolò; **Hükümdar** (iç.), Çeviren: H. Kemal Karabulut, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, s. 19; WOOTTON, "Introduction", s. xxxiv.

⁵ SKINNER, **Düşüncenin Ustaları: Machiavelli**, s. 13-14.

⁶ ANGLO, Sydney; "Niccolo Machiavelli: Siyasal ve Askeri Çöküşün Anatomisi", **Siyasal Düşüncenin Temelleri** (iç.), Derleyen: Brian Redhead, Çeviren: Hikmet Özdemir, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 97.

Bu görevlerini başarıyla sürdüren Machiavelli, aynı zamanda, cumhuriyetin dış ve diplomatik ilişkilerinden mesul olan Onlar Kurulu'na hizmet edeceği yeni bir göreve getirilmiştir. Machiavelli, artık, Onlar Kurulu adına yurt dışı gezilerine gitme, kuruldaki elçilerin sekreterliğini yapma ve dışişleri konusunda ülkeye teferruatlı raporlar göndermekle yetkili kılınmıştır. Bu süreçte, Machiavelli, 1500 yılında Fransa'ya elçi olarak görevlendirilmiş ve Fransa Kralı XII. Louis'in sarayında altı ay kalmıştır. Machiavelli, aynı yıl ülkesine geri dönmüştür. Bu sırada, kız kardeşini ve babasını kaybeden Machiavelli'nin aile düzeni bozulmuştur.⁷

Hümanist bir çizgisi olan Machiavelli'nin elçilik görevleri sırasında siyasete ve devlet adamlığına dair ciddi müşahedeleri olmuş, önemli ve acı tecrübeler yaşamıştır. "Machiavelli bir hümanist ve diplomattı. Anavatanı Floransa'nın elçisi olarak, çağının İtalya'da ve dış ülkelerdeki politika oyununu kendiliğinden öğrenmeye başlamıştı. Fakat bu yolda bazı acı deneyimleri de olmuştu."⁸

Machiavelli, 1498-1512 yılları arası cumhuriyetin güvenilir adamı olmuştur. Bu süre zarfında, müzakere sanatında üstat olarak tanınmasından dolayı Avrupa saraylarında İtalya'yı temsil etmiş, dört kez Fransa, iki kez de Almanya'da bulunmuştur. Söz konusu yıllar arasında sadece diplomatik görevlerle yetinmemiş, 1500 yılında, ayrıca ulusal bir milis gücü kurmuştur.⁹ Bu yıllarda Machiavelli, bütün çalışmalarını Floransa milis gücü için asker toplama işlerinde yoğunlaştırmıştır. Bu arada Machiavelli, 1510 ve 1511 yıllarında Fransa'ya iki diplomatik gezi yapmıştır.¹⁰

1512 yılında İspanyolların Floransa'yı işgal etmesi ve

⁷ SKINNER, *Düşüncenin Ustaları: Machiavelli*, s. 17-20.

⁸ SCHILLING, Kurt; *Toplumsal Düşünce Tarihi: Birey-Topluluk-Toplum*, Çeviren: Nihal Önal, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1971, s. 205.

⁹ DUPOUEY, "Giriş", s. 21.

¹⁰ ANIL, Yaşar Şahin; *Niccolo Machiavelli*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 80-81.

cumhuriyet rejiminin lağvedilmesiyle Machiavelli de görevlerini kaybetmiş, Floransa sınırları içinde bir yıllık zorunlu ikamet cezasına çarptırılmış, büyük felâketler 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. Yeni hükümetin genel şenlikler çerçevesinde af ilan etmesiyle hapisten çıkan Machiavelli, iş bulmak için çeşitli girişimlerde bulunmuş, fakat istediği işi bulamamış, kötü bir evde küçük bir mirasla yaşamak zorunda kalmıştır.¹¹ Machiavelli, bu yıllarda kötülüğün her çeşidine, hapse ve oldukça fazla olumsuzluğa katlanmıştır.¹² Kısacası, 16. yüzyıl İtalya'sı oldukça tehlikeli bir yerdi. Bu tehlikeli ülkede Machiavelli, gördüğü tüm işkencelere rağmen hayatta kalmış ve daha sonra serbest bırakılmıştır.¹³

1512-1525 yılları arası, Machiavelli'nin sürgünde olduğu yıllardır. Avrupa'da dolaşmaya alışmış Machiavelli için bu sürgün yılları oldukça sıkıntılı geçmiştir.¹⁴ "Machiavelli'nin San Casciano'daki sürgünlük dönemi, devletin pek yüksek memurluklarında çok önemli görevler almış, pek çok diplomatik gezilere katılmış bir eylem adamı için, gerçekten de dayanılmaz boyutlardaydı. Bu inziva hayatındaki en büyük sıkıntısı, kuşkusuz ki öldürülmek korkusu olmuştur. Öyle ki Floransa'daki dostlarıyla bile haberleşmekten çekiniyor her an yeni bir suçlamayla karşılaşabileceğinden endişe ediyor-

¹¹ SKINNER, *Düşüncenin Ustaları: Machiavelli*, s. 35-38.

¹² MACHIAVELLI, Niccolò; *The Letters of Machiavelli*, Editör ve İngilizce'ye Çeviren: Allan Gilbert, The University of Chicago, Chicago, 1961, s. 121.

¹³ WARBURTON, Nigel; *Felsefenin Kısa Tarihi*, Çeviren: Güçlü Ateşoğlu, Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., İstanbul, 2016, s. 83-84.

¹⁴ DUPOUEY, "Giriş", s. 23.

du.”¹⁵ Machiavelli, dostu Francesco Vettori’ye 10 Aralık 1513’te yazdığı *en ünlü mektubunda*¹⁶ ıstırap ve çile dolu zor günlerini anlatmıştır. Söz konusu mektup, onun fikir dünyasını ve temel eseri *Prens*’i¹⁷ hangi koşullarda ve neden yazdığını doğru kavramamız bakımından ehemmiyet arz eder. Bu çerçevede, Machiavelli’nin zikredilen mektubundaki şu pasajlar ilgi çekicidir: “İşte böyle, köyümdeki evimde oturuyorum. Uğradığım ve sizin de bildiğiniz son felâketlerden bu yana, Floransa’da toplam yirmi günden fazla kalmadım. Şimdiye kadar, vaktimi ardıc kuşlarına elimle tuzaklar kurmakla geçirdim. ... Yaşam tarzım şöyle: güneşle birlikte yaktan kalkıyorum, doğruca ağaçlarını kestirdiğim koruluklarımdan birine gidiyorum. İki saat kadar orada kalıp, bir önceki gün yapılan işleri gözden geçiriyor ve oduncularla vakit öldürüyorum: onların, ya kendi aralarında, ya da komşularıyla kavgaları hiç eksik olmuyor. ... Koruluğumdan ayrılıp, bir pınara, oradan da kuşluğuma gidiyorum. Koltuğumun altında bir kitap taşıyorum. Bazen Dante’nin, bazen Petrarca’nın, bazen de Tibillus veya Ovidius gibi ikinci sınıf şairlerden birinin kitabı oluyor bu: onların aşklarını okumaya dalıyorum ve onların aşkları bana kendi aşklarımı hatırl-

¹⁵ ANIL, Niccolo Machiavelli, s. 83.

¹⁶ MACHIAVELLI, Niccolò; **Machiavelli and His Friends: Their Personal Correspondence**, Editör ve İngilizce’ye Çeviren: James B. Atkinson ve David Sices, Northern Illinois University Press, DeKalb, Illinois, 1996, s. 219.

¹⁷ Machiavelli’nin **Il Principe** eseri farklı yayınevleri tarafından “**Hükümdar**”, “**Prens**” gibi farklı isimlerle Türkçe’ye tercüme edilmiştir. **Il Principe**’in Türkçe’de 25 farklı tercümesi bulunmaktadır [Meselâ, bkz. MACHIAVELLI, Niccolò; **Hükümdar**, Çeviren: H. Kemal Karabulut, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998; MACHIAVELLI, Niccolò; **Hükümdar**, Çeviren: Selahattin Bağdatlı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1985; MACHIAVELLI, Niccolò; **Prens**, Çeviren: Rekin Teksoy, Oğlak Yayıncılık ve Reklamcılık Ltd. Şti., İstanbul, 2010; MACHIAVELLI, Niccolò; **Prens**, Çeviren: Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994].

latıyor. Bu düşünceler beni bir süre tatlı tatlı oyalıyor. Sonra, anayol üzerindeki hana gidiyorum, gelip geçenlerle sohbet ediyorum, onlara memleketlerinden haberler soruyorum, böylece olup biten birçok şeyi tahmin edebiliyor, insanların zevklerinin ve kaprislerinin çeşitliliğini gözlemleyebiliyorum. Derken, öğle yemeği saati geliyor. Ev halkıyla birlikte, fakir çiftliğimin ve küçük malvarlığımın bana sağlayabildiği yiyecekleri yiyorum. Öğle yemeğini yer yemez, tekrar hana gidiyorum: Orada, hancıyla birlikte, genellikle, bir kasap, bir değirmenci ve iki de kireç ocağı işçisi bulunuyor. Bütün öğleden sonrayı, bu adamlarla tavla, vs. gibi, bin türlü itiraz ve küfür dolu bitmez tükenmez tartışmalara yol açan oyunlar oynama bayağılığı içinde geçiriyorum. ... Akşam olunca eve dönüyorum. Çalışma odama giriyorum. Daha eşikte, çamur ve çirkef kaplı günlük çullarımı üstümden atıp, kral ve papa saraylarına özgü elbiselerimi giyiyorum. Böyle saygıdeğerce giyinip kuşandıktan sonra, Antikçağ insanların, antik saraylarına duhûl ediyorum. Orada beni nezaketle karşılıyorlar ve ben, sırf bana özgü, sırf onlarla besleneyim diye doğmuş olduğum yemeklerden yiyorum. Orada, hiç çekinmeden, o insanlarla konuşabiliyor, davranışlarının nedenleri hakkında onlara sorular sorabiliyorum ve onlar, insanlıklarının gereği olarak, bana cevap veriyorlar. Dört saat süreyle hiç sıkıntı duymadan orada kalıyorum, bütün acılarımı unuttuyorum, yoksulluk korkusundan sıyrılıyorum, ölüm bile beni korkutmaz oluyor. Dante'nin dediği gibi, insan öğrendiğini aklında tutmazsa bilim olmaz. Bunun için, eski insanlarla yaptığım bu konuşmalardan önemli saydığım bazı şeyleri kaydettim ve *De Principatibus* adlı bir kitapçık hazırladım. Bu kitapçıkta, konumun ortaya koyduğu problemleri elimden geldiğince derinlemesine inceliyorum: Hükümdarlık nedir, kaç çeşit hükümdarlık vardır, hükümdarlık nasıl elde edilir, nasıl korunur ve nasıl kaybedilir. Eğer benim değersiz eserlerimden bazılarını okuyup hoşlandıysanız, bunun da hoşunuza gitmekten geri kalmayacağını sanırım. Bu-

nun, özellikle, yeni bir hükümdarın işine yarayacağı kanısındayım. Bu nedenle de, onu Muhteşem Giuliano'ya ithaf ediyorum. ... Çektiğim para sıkıntısı, beni, onu yayımlamaya itiyor: Tükendiğimi hissediyorum ve bu böyle sürüp gidemez, yoksa sonunda yoksulluk beni hakir bir varlık haline getirecek. ... Bu kitaba gelince, şöyle bir okunduğu zaman bile, devlet hizmetine adadığım on beş yıl boyunca ne uyumuş, ne de oyun oynamış olduğum görülecektir. ... Benim dürüstlük ve sadakatim, her türlü şüphenin üstündedir. Sadakate daima saygı duydum, ona saygısızlığı şimdi öğrenecek değişim. Daima sadakatle hizmet etmiş kırk üç yaşında -kırk üç yaşındayım- bir insan, tabiatını değiştiremez. Zaten, yoksulluğum da buna tanıklık ediyor.”¹⁸

Machiavelli'nin düşüncelerinin oluşumunda kamuda yaptığı görevlerden kaynaklı olarak gözlemlerinin önemli bir payı vardır. Başka bir deyişle, Machiavelli'nin siyasetin inceliğine, kurnazlığına ve entrikalarla dolu olduğuna dair argümanlarının biçimlenmesinde Floransa'daki siyasal deneyiminin yeri yadsınamaz. Machiavelli, siyasal görevleri sırasında, özellikle diplomat iken Floransa diplomasisinin çeşitli zorluklarıyla karşılaşmıştır. “Hilekâr, gayri meşru, olağan dışı yöntemleriyle bilinen Floransa diplomasisi, Machiavelli gibi elçileri zor durumda bırakacak çelişkili ve okunaklı, uzun mektuplardan ziyade, şimdiye kadar kuryelerin botlarında saklanmış veya nemli ekmek içlerinde gizlenerek taşınmış ve şifrelenmiş mesajları tercih etmiştir.”¹⁹ Bu çerçe-

¹⁸ MACHIAVELLI, Niccolò; “Niccolò Machiavelli'den Francesco Vettori'ye Mektup, 10 Aralık 1513”, Niccolò Machiavelli, **Hükümdar** (iç.), Çeviren: H. Kemal Karabulut, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, s. 261-264. Söz konusu mektubun tamamı için bkz. MACHIAVELLI, **Machiavelli and His Friends: Their Personal Correspondence**, s. 262-265.

¹⁹ ANGLO, “Niccolo Machiavelli: Siyasal ve Askeri Çöküşün Anatomisi”, s. 99.

vede, Machiavelli en bilinen çalışması, *Prens*'i²⁰ yazmıştır. Marxist teorisyen Antonio Gramsci tarafından "bir siyasî manifesto"²¹ olarak nitelendirilen *Prens*, onun devlet katındaki gözlemlerinin, tecrübelerinin ve birikimlerinin bir ürünüdür.

Machiavelli, *Prens* kitabını çok hızlı ve acelece yazmıştır. Ancak, kitabın temel fikri ve iddiası, onun aklına birdenbire gelmemiştir. Onun diplomatik aktivitesi, politik gücü yakından gözlemlemesi, askerî örgütlenmelere ilgisi, hizmet ettiği devlete yönelik yapılan devirme girişimleri, *Prens*'in inşasında etkili olmuştur.²² Özellikle İtalya'nın sorunlu ve sıkıntılı politik manzarası, Machiavelli'nin *Prens* metninin biçimlenmesinde rol oynamıştır. O, zikredilen çalışmasında, esa-

²⁰ Meselâ, Machiavelli'nin **The Discourses** metni ünlü olmasına rağmen **Prens** kadar okunmamış ve ilgi çekmemiştir [CRICK, Bernard; "Introduction", MACHIAVELLI, Niccolò; **The Discourses** (iç.), Editör: Bernard Crick, İngilizce'ye Çeviren: Leslie J. Walker, Penguin Books, Middlesex, 1983, s. 18]. Machiavelli'nin **Prens**'inin çok okunmasının ve tartışmalara kaynaklık etmesinin önemli nedenlerinden birisi, özellikle devlet adamlarının ilgisini çekmiş olmasıdır. Papa Sixtus Quintus **Prens**'i başucu kitabı yapmış, onun küçük bir özetini her zaman elinin altında bulundurmıştır. Catherine de Medicis, Karl V., Henri IV, Richelieu, Mustafa III, **Prens**'i elinden düşürmeyenler arasındadır. Napoleon ise, **Prens**'in okunabilecek tek kitap olduğunu iddia etmiştir (TİMUÇİN, Afşar; **Düşünce Tarihi**, BDS Yayınları, İstanbul, 1992, s. 304). Bu liderlerin dışında Machiavelli'yi okuyanlar/"Machiavelli okulu"na devam edenler arasında Bismarck, Lenin, Mussolini, Hitler ve Stalin ön plana çıkmaktadır (ARNHAT, Larry; **Platon'dan Rawls'a Siyasî Düşünce Tarihi**, Çeviren: Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2011, s. 131).

²¹ ALTHUSSER, Louis; **Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler "Althusser'in Mirası"**, Çeviren: Turhan Ilgaz ve Diğerleri, Epos Yayınları, Ankara, 2006, s. 389.

²² ANGLO, Sydney; **Machiavelli: A Dissection**, Paladin, London, 1971, s. 54.

sında devletin ilkelerine ve gerekliliğine vurgu yapmıştır. Bu bağlamda Hegel, Machiavelli'nin *Prens* eserine dair şu belirlemeyi yapmıştır: “İtalya’da tekil noktalar bağımsızlıklarına ulaştılar. Orada savaş işi *condottieri* yoluyla biçimsel bir zanaat oldu. Kentler işleyimcilikleri ile ilgilenmek zorundaydılar ve bu nedenle önderleri sık sık feodal hanedanlar kuran paralı askerleri hizmete aldılar; Franz Sforza giderek kendini Milano Dükü yaptı. Florenz’de bir tecimciler ailesi olan Medici egemen oldu. Öte yandan, İtalya’nın büyük kentleri bir dizi küçük kente ve feodal hanedana boyun eğdirdiler. Benzer olarak bir Papalık bölgesi oluştu. Burada da çok sayıda feodal lord kendilerini bağımsız kılmışlardı; adım adım ve toplu olarak tek bir Papalık egemenliğine boyun eğdiler. Bu boyun eğmenin törel anlamda nasıl bütünüyle haklı olduğu Machiavelli’nin ünlü çalışması *Prens*’ten açıktır. Bu kitap sık sık en tiksindirici tiranlık düzgüleri ile dolu olduğu için dehşetle bir yana atılmıştır; ama bir Devlet oluşumunun zorunluluğunun yüksek anlamında, Machiavelli o koşullarda kaçınılmaz olarak devletin şekillenmesini belirleyecek ilkeleri sergilemiştir.”²³

Prens, döneminin genel çizgisinin²⁴ dışındadır. Bu hususta

²³ HEGEL, G. W. F.; **Tarih Felsefesi**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 296.

²⁴ Modern felsefenin temellerini atan René Descartes tarafından “okuyucularında, hükümdarlığa karşı hasseden çok merhamet uyandırıyor” (DESCARTES, René; **Ahlâk Üzerine Mektuplar**, Çeviren: Mehmet Karasan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 89), diye tanımlanan Machiavelli’nin **Prens** metni, Rönesans dönemi prensler için yazılmış öğüt kitaplarına, klasik ve sivil hümanizma geleneğine uygundur. Ancak, Machiavelli, genel olarak, söz konusu gelenekten kesin bir kopuş da yaşamıştır (CURRY, Patrick ve ZARATE, Oscar; **Machiavelli: Yeni Başlayanlar İçin**, Çeviren: Mehmet Harmancı, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1997, s. 50). Machiavelli’nin **Prens** eseri, çağının ruhunu ve çizgisini aşmıştır. **Prens**, insana dair olduğu için Orta Çağ’daki diğer eserlere

Gramsci'nin *Modern Prens* metnindeki değerlendirmesi ilgi çekicidir: “*Prens*’in temel niteliği, sistematik bir çalışma değil de siyasal ideoloji ile siyaset biliminin, ‘mitos’un dramatik biçiminde kaynaştıkları, ‘yaşayan’ bir kitap olmasıdır. Siyaset bilimi Machiavelli’ye kadar ütopya ve skolastik risale gibi biçimlerde ortaya konurken, Machiavelli kendi kavrayışına, hayal gücüne yer veren sanatsal bir biçim sağlamıştır ki bu yolla, teorik ve ussal öge, ‘kolektif irade’nin simgesini plastik olarak ve ‘insan biçiminde’ betimleyen, bir önderde kişileşmektedir. Belli bir siyasal ereğe yönelik belirli bir kolektif iradenin oluşum süreci, bir eylem yönteminin ilke ve ölçütlerinin kılı kırk yaran bir biçimde araştırılması ve sınıflandırılması yoluyla değil de, somut bir kişinin nitelikleri, ayırıcı özellikleri, görevleri, zorunlulukları olarak sergilenmektedir; bu tutum da, siyasal tutkulara kendi kendini inandırmak ve daha somut bir biçim vermek isteyen kimsenin sanatsal gücünü harekete geçirir.”²⁵ Machiavelli, en çok tartışılan eseri

(yani cinleri, hortlakları, cehennemi, cenneti, Tanrı’yı ele alan kitaplara) benzemez. Zaten Machiavelli’yi bugün önemli kılan husus da budur. Bu çerçevede Ebenstein’in şu vurgusu ehemmiyet arz eder: “*Hükümdar* keskin, çarpıcı, ikna edici, harekete sürükleyici, sert haliyle dünya siyaset edebiyatının genel yekûnuna girmiş yarım düzine siyasi metinden biri olmaya hasredilmiştir. Bu eser yalnızca insanın siyasi ihtiras ve arzuları üzerine tefekkür değil, aynı zamanda insan hakkında bir görüştür. Eğer Machiavelli Orta Çağ yazarları tarzında cehennem zebanilerini tasvir etmiş olsaydı, çağdaşları ve gelecek kuşaklar üzerinde daha az etkide bulunurdu. Machiavelli’nin tasvir ettiği bundan beter bir şeydir: Gerçek insanlardır hepsi, tanınmış olmanın şoku, eseri çevresinde korku ve hayranlıkla karışık bir tütsü yayar ve bunlardan hangisinin güçlü olduğunu söylemek zordur” (EBENSTEIN, William; **Siyasi Felsefesinin Büyük Düşünürleri**, Çeviren: İsmet Özel, Şûle Yayınları, İstanbul, 2005, s. 167).

²⁵ GRAMSCI, Antonio; **Modern Prens**, Çeviren: Pars Esin, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984, s. 1-2.

Prens'te²⁶, prensliğin inşası, çeşitleri ve prensin temel özellikleri üzerine yoğunlaşmış, özellikle de devletin zorunluluğuna vurgu yapmıştır. Nitekim Machiavelli'nin kendisi de, "bir prenslik nedir, kaç çeşittir, nasıl kazanılır, nasıl korunur, niçin kaybedilir, derinlemesine tartışarak *On Princedoms* adlı küçük çalışmamda bir araya topladım"²⁷, demiştir.

Machiavelli'nin 1515'te tamamladığı *Prens*'te²⁸ üzerinde

²⁶ **Prens/Hükümdar**, düşünce dünyasını altüst eden bir kitaptır. Bu kitap için dökülen mürekkebin haddi hesabı yoktur. Düşünce tarihi söz konusu metinle hesabını bir türlü kesememiştir [AKAL, Cemal Bâli; "Machiavelli, Makyavelizm ve Meşruiyet Sorunu", **Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite** (iç.), Hazırlayan: Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012, s. 27]. Machiavelli'nin romanını yazan Markulin'e göre ise, **Prens**, dünyada politika konusunda en çok okunan ve en fazla tartışılan eserlerden biridir. Topu topu doksan sayfa civarında olan bir kitaptır. Fakat bu kitabın etkisi ve koparacağı kıyamet bu mütevazı boyutunu kat be kat aşmıştır. Kitap, bir deha ürünü olarak kabul edilmiş, sonunda da yepyeni bir çağın başlangıcı olarak alkışlanmıştır. Söz konusu eser, modern politik düşüncenin ilk gerçek örneği olarak nitelendirilmiştir. Bu, tarih, politika hatta edebiyat konusunda geçmişte örneği olmayan bir başarıydı. Ne var ki Machiavelli'nin açık sözlü ve gerçekçi metodu aksi düşüncede olan bir de karşı kitle yaratmıştır. Machiavelli'nin **Prens**'te sosyal değerleri küçümsediği iddia edilmiş, eseri kürsülerde ve konferans salonlarında topa tutulmuştur. Kitapla ilgili yanlış anlamalar çoğalmış, hatta bunlar her zaman olduğu gibi kitabın kapağını bile açmamış kitleler tarafından epeyce yaygınlaştırılmıştır. Daha sonraları onun yazılarıyla ilgili efsaneler yaratılmıştır. Machiavelli adı bir düzine dilde ihanet, kandırmaca, cinayet ve samimiyetsizlikle eş anlamlı kabul edilmiştir (MARKULIN, **Machiavelli: Bir Rönesans Romanı**, s. 546).

²⁷ MACHIAVELLI, Niccolò; **Orta Elçilikler-Mektuplar**, Çeviren: Alev Tolga, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 176.

²⁸ Machiavelli, 31 Ocak 1515'te Francesco Vettori'ye gönderdiği mektupta **Prens** metnini tamamladığını bildirmiştir [MACHIAVELLI, **Machiavelli and His Friends: Their Personal Correspondence**, s. 308].

durduğu ana tema, insan gerçeğidir. Machiavelli, söz konusu eserinde, insan gerçeğinin anlaşılmasına ışık tutmuş, onun kötülük dolu doğasına, bencilliğine ve sahtekârlığına işaret etmiştir.

Sürgünde olduğu dönemde devlet işlerinden uzak kalmış olan Machiavelli, devlet katındaki gözlemlerinden ve özellikle Antikçağa dair okumalarından hareketle temel yapıtlarını kaleme almıştır. Machiavelli'nin bu dönemde yazdığı eserleri arasında, *Prens*, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler* (*The Discourses*)²⁹, *Le Istorie Fiorentine*³⁰, *Dell'arte della Guerra*,³¹ *Adamotu*, *Orta Elçilikler*³², önemli kişilerle ve dostlarıyla mektuplaşmalarından oluşan *Machiavelli and His Friends: Their Personal Correspondence*³³ zikredilebilir. Söz konusu yapıtları yazan, İtalya'nın birliği ve bütünlüğü için mücadele

²⁹ Machiavelli'nin temel eserlerinden **Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio**'nun önce bir kısmı [MACHIAVELLI, Niccolò; "Titus Livius'un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar'dan Seçme Parçalar", **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-2: Yeni Çağ, Seçilmiş Yazılar** (iç.), Derleyen: Mete Tunçay, Çeviren: Pars Esin, Teori Yayınları, Ankara, 1986, s. 49-79], daha sonra ise tamamı Türkçe'ye çevrilmiştir (MACHIAVELLI, Niccolò; **Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler**, Çeviren: Alev Tolga, Say Yayınları, İstanbul, 2009).

³⁰ Machiavelli'nin bu eseri Türkçe'ye şu başlık altında tercüme edilmiştir: MACHIAVELLI, Niccolò; **Filoransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi**, Çeviren: A. Berna Hasan, Özne Yayıncılık, İstanbul, Tarihsiz.

³¹ Machiavelli'nin **Dell'arte della Guerra** eseri farklı yayınevleri tarafından farklı isimlerle Türkçe'ye çevrilmiştir (MACHIAVELLI, Niccolò; **Savaş Sanatı**, Çeviren: A. Berna Hasan, Özne Yayınları, İstanbul, 1999 ve MACHIAVELLI, Niccolò; **Askerlik Sanatı**, Çeviren: Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003).

³² MACHIAVELLI, **Orta Elçilikler-Mektuplar**, s. 11-94.

³³ MACHIAVELLI, **Machiavelli and His Friends: Their Personal Correspondence**; MACHIAVELLI, **Orta Elçilikler-Mektuplar**, s. 95-312.

eden Machiavelli, sıkıntılı geçen yılların ardından 22 Haziran 1527'de vefat etmiştir.

Machiavelli, devlet katındaki görevleri sırasında siyaseti, yönetim sanatını iyi öğrenmiş, daha sonra yazacağı sosyal ve siyasal teori alanındaki metinlerine malzeme toplamıştır. "Machiavelli diplomatik kariyerinin bazı dönemlerinde, siyasî bir sorunun, yalnızca kendisinin dolaysız hayranlığını uyandırmakla kalmayıp, aynı zamanda siyasi liderlik konusundaki teorilerini derinden etkileyen bir tarzda nasıl ele alınıp çözüldüğünü yakından gözlemleme fırsatı bulmuştu."³⁴ Bu bağlamda, onun daha sonraki eserlerinin kabataslağı ve siyasal fikirlerinin hammaddesini içeren *Elçiler* kitabı, diplomatik kariyerinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.³⁵ Bir bakıma Machiavelli, pratikten hareketle teorisini oluşturmuştur.

Kısaca, Machiavelli'nin entelektüel portesinin şekillenmesinde içinde bulunduğu siyasal konjonktürün ve bu konjonktürde üstlendiği görevlerin rolü büyüktür. Onun sosyolojisi, yaşadığı dönemin koşullarıyla bağlantılıdır. Machiavelli'nin yaşadığı asırda, İtalya, bunalımların, ekonomik sıkıntıların, iktidar mücadelelerinin ve savaşların olduğu bir ülkeydi. Machiavelli, "hükümdarların topraklarını büyütme sevdasıyla neden oldukları bölgesel parçalanmanın meydana geldiği, sürekli savaşların gündemde olduğu bir dönemde yaşamıştır."³⁶ Machiavelli, prenslerin yeteneksizliklerinin neticesi olarak İtalya'nın büyük acılar ve olağanüstü kayıplar yaşadığı, en güçlü üç büyük devletinin birkaç kez talan edildiği ve yıkıldığı³⁷ bir dönemde fikirlerini geliştirmiştir.

³⁴ SKINNER, *Düşüncenin Ustaları: Machiavelli*, s. 31.

³⁵ A.g.e., s. 21.

³⁶ ANGLO, "Niccolo Machiavelli: Siyasal ve Askeri Çöküşün Anatomisi", s. 95.

³⁷ MACHIAVELLI, *Askerlik Sanatı*, s. 269.

Machiavelli'nin çağında İtalya, hem iç çalkantılarla hem de yabancı devletlerin büyük tehditleriyle karşı karşıyaydı ve yok oluşun eşiğindeydi. Machiavelli'nin sosyal teorisi de, doğrudan İtalyan toplumunun içinde bulunduğu siyasal bölünmüşlük ve bu bölünmüşlüğün yaratmış olduğu bunalımlarla ilişkilidir. İtalya'daki genel istikrarsızlık ve siyasal parçalanmışlık durumu, Machiavelli'nin tarih temelli sosyolojik görüşlerinin çıkış noktasını oluşturmuştur. Machiavelli'nin eserleri özelde İtalyan toplumu genelde ise Avrupa toplumlarının sıkıntıları üzerine hasredilmiştir. Machiavelli, toplum tahlilinde tarih alanından dolaşarak siyaset olgusuna merkeze almış, siyasal açmazlar üzerine kafa yormuş, toplumların kurtuluşu noktasında siyasetin belirleyiciliğine vurgu yapmış, siyasal çözümler üretmiş bir sosyologdur.

2.2. Machiavelli'nin Metodolojisi

Machiavelli, yaşadığı dönemin sosyal koşullarını anlamak için tarih alanına yönelmiş, sosyal gerçeklik alanının izlerini tarihsel gerçeklik alanında dolaşarak sürdürmüştür. Machiavelli, tarihsel süreci ve dinamikleri doğru kavramış, tarihsel ve toplumsal dönüşümler üzerine odaklanmıştır. Bu bağlamda, onun *Prens* metni bir hayli ilgi çekicidir. *Prens*, onun gözlemlerine ve deneyimlerine dayanmakla birlikte, önemli ölçüde tarihsel çözümlemeler ekseninde inşa edilmiştir.

Machiavelli, tarihsel sürecin doğru anlatılmasından yana olan bir sosyal bilimcidir. Machiavelli'nin, dönemin etkin tarihçileri Leonardo d'Arezzo ve Poggio'nun yaklaşımları üzerine değerlendirmesi, kendi bakış açısını ortaya koyması bakımından önemlidir: “*Bu iki yazarın Floransalıların yabancı halklar ve prenslerle yaptıkları savaşların anlatımında son derece dikkatli davrandıklarını gördüm, ama halk arasındaki tartışmaların ve esas düşmanlıkların ve bunlardan*

doğan etkilerin anlatımında, *okuyuculara hiçbir yarar sağlamayacağı veya bazılarının hoşuna gitmeyeceği düşünülerek, bazı noktalara hiç değinilmediğini ve bazı şeylerin de kısaca üzerinden geçilmiş olduğunu fark ettim*. Böyle yapmalarındaki nedenin fazla ses getirmemiş birtakım olayların okuyucuların hafızasına yerleştirmeye değer olmadıklarına karar vermiş olmaları veya *hakkında kötü şeyler yazılmış olan şahısların yazılanları okuyacak olan torunlarına zarar geleceğinden korkmuş olmaları olduğuna inanıyorum. ...tarihte tüm detaylarıyla anlatılan şeylerin asla zevk vermediğini ve öğretici olmadığını, bilge kabul edilen diğerlerinin tecrübeleri kullanılarak birliktelik korunabilsin diye nefretin ve şehirdeki parçalanmaların nedenlerini anlatan yazılar ise cumhuriyetleri yöneten kentliler için yararlı bir ders olarak görülmediğini biliyorum.*³⁸

Machiavelli, tarihin doğru anlaşılması, tarihten ciddi dersler çıkartılması gerektiği üzerinde durmuş, fakat geçmişin şimdiyi kötüleme pahasına çok fazla övülmemesi noktasında ısrar etmiştir. O, geçmiş hakkında yanlış bilgilenmelerden kaçınmamız gerektiğine vurgu yapmıştır. “İnsanlar her zaman eski zamanları över, şimdiki zamanları kınarlar, ama böyle yapmaları her zaman doğru değildir; o denli geçmiş şeylerden yana çıkarlar ki, yalnız tanınmış yazarların hakkında anı bıraktıkları zamanları değil de, şimdi ihtiyarlamış olduklarından, gençliklerinde görmüş geçirmiş oldukları zamanları da övmekten geri kalmazlar. Bu düşünceleri, çoğu kez olduğu gibi, yanlış da olsa, onları çeşitli nedenlerin böylesi bir aldanmaya götürdüğü kanısındayım. İlk neden, sanırım ki, eski şeyler hakkında tüm doğrunun bilinmemesidir; çoğu kez de bu eski şeylerin, o zamanlar kötülük yönleri gizlenmekte, eski şeyleri şanlı şerefli kılacak yönler de

³⁸ MACHIAVELLI, *Filoransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, s. 9-10.

şışirilmekte ve büyütülmektedir. Çoğu yazarlar zafer kazananların talihlerine öylesine köle olmuştur ki, onların zaferlerinin parlaklığına değinirken yalnız onlar tarafından erdemlice yapılanları büyütmekle kalmayıp, düşmanın eylemlerini de o biçimde gösterirler ki, bu durum sonraları, yenen ya da yenilen bölgelerden birinde doğan, herhangi bir kişinin o insanların yaptıkları şeyler karşısında şaşkınlık duymasına sebep olur; bu kimse onları çok övmek ve çok sevmek zorunda kalır.”³⁹

Machiavelli, tarih alanından ve özellikle de tarihi doğru tahlil eden Roma tarihçisi Titus Livius başta olmak üzere ciddi tarihçilerin eserlerinden ilham almıştır. Machiavelli’nin *Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler* metni söz konusu etkinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Livius, *Roma Tarihi* isimli kitabında, “tarih biliminin ‘akıl sağlığı için en iyi ilaç’ olduğunu savunur, çünkü tarih bilimi ‘hem emsaller hem de ibretlik dersler verir: İyi şeyleri örnek almamız, baştan ayağı çürümüş kötü şeylerden de kaçınmamız gerekir.’ Machiavelli, Livius’un iki öğüdüne de uyar. Livius’un Roma’nın ihtişamlı dönemini konu alan tarih anlatısından politik dersler çıkarır ve bunları dönemin Floransa’sının hastalıklı politik bedenine aşılama üzere yorumlar.”⁴⁰

Machiavelli’nin toplum gerçeğine dönük argümanları, tarih temellidir. “Tarihe geçmiş olaylar Machiavelli için hem birer akılyürütme, sonuç çıkartma, bir başka deyişle, analiz ve sentez yapma aracıdır, hem de gerektiğinde görüşünü veya aktardığı bir düşünceyi desteklemek üzere kullandığı örneklerdir. Dolayısıyla tarihçiler Machiavelli’nin çok önem

³⁹ MACHIAVELLI, “Titus Livius’un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar’dan Seçme Parçalar”, s. 72-73.

⁴⁰ KING, Ross; **Machiavelli: İktidar Filozofu**, Çeviren: Volkan Atmaca, Alfa Yayınları, İstanbul, 2011, s. 131.

verdiği bir kaynaktır.”⁴¹

Machiavelli, eserlerinde kendi tecrübelerine ve antik tarih bilgilerine dayanarak, insanların geçmiş ve mevcut davranış şekilleriyle ilgili karşılaştırmalı bir çalışma yöntemi izlemiştir. O, tarih boyunca insan davranışlarında pek fazla bir değişikliğin olmadığını düşündüğünden, bu yolun olumlu sonuçlar getireceğini iddia etmiştir. Ona göre, insanoğlu, benzer isteklerin ve ihtirasların peşinden koştuğundan, geçmişteki benzer problemlerin tahlili, önceki başarılı çözümleri tekrar gündeme getirir, başarısızlık nedenlerini ortaya koyar ve var olan durum için en iyi davranış şeklini belirler.⁴² Bu bağlamda Machiavelli, *Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*’in “önsöz”ünde “tarihin değeri”nden şu şekilde söz etmiştir: “Antik olana ne kadar saygı gösterildiğini ve kendine ün sağlayacağı düşüncesiyle birçok kişinin, yanı başında görmek istediği antik heykel parçasına kaç kez yüksek ücretler ödediğini (bunun gibi sayısız diğer örnekler dışında), bunların sanatseverler tarafından ne kadar çok taklit edildiğini düşündüğümde ve bu taklit için onların üstün yetenekleriyle çabaladıklarını anladığımda; diğer yandan antik krallıklarda ve krallarıyla, generalleriyle, yurttaşlarıyla, yasa koyucularıyla ve anayurtları için çalışan diğerleriyle birlikte cumhuriyetlerdeki tarihin bize gösterdiği en değerli etkinliklerin taklit edilmekten (daha çok antik iz taşımayan her aşağı şeyde herkesin çoğunlukla kaçındıkları) ziyade kolaylıkla beğenildiğini gördüğüm zaman hayretten ve kederden kendimi alamıyorum. Yine içişlerde, yurttaşlar arasında artan farklarda ya da insanlara acı veren kötülüklerde, her zaman antik dönemdekilerin çarelerine ya da yar-

⁴¹ GÜVENÇ, Nazım; “Sunuş: Machiavelli ve *Arte della guerra*’sı”, MACHIAVELLI, Niccolò; **Askerlik Sanatı** (iç.), Çeviren: Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 37.

⁴² ANGLO, “Niccolo Machiavelli: Siyasal ve Askeri Çöküşün Anatomisi”, s. 104-105.

gılarına başvurulduğunu gördüğüm zaman daha da şaşırıyorum. Çünkü medeni hukuk, antik hukukçuların kanılarından başka bir şey değildir. Belirli bir düzen amacıyla şimdiki hukukçularımızın yargı için öğrendikleri budur. Tıp da antik hekimlerin deneyimlerinden başka bir şey değildir. Şimdiki hekimlerin yaptıkları, bu deneyimlere dayanarak yargıda bulunmaktır. Bununla beraber, devlet kurarken, siyasal yönetimleri sürdürürken, krallıkları yönetirken, orduları düzenlemek ve savaşları yönetmek için, tebaa arasında yasaları uygularken ve bir imparatorluğu genişletirken artık ne tek bir prens ne de bir cumhuriyet antik örneklerle başvurmaktadır.”⁴³

Machiavelli, tıpkı İbni Haldun ve Vico gibi, insanlığın ve tarihin hep iyi yöne doğru gittiğine vurgu yapan ilerlemeci tarih anlayışına karşıdır. Ona göre, tarih çevrimsel bir süreç izler. Tarihte yükselişler ve çöküşler kaçınılmazdır. Tarih, kendi içinde aynı zaman diliminde olumlulukları ve olumsuzlukları birlikte ihtiva eder. “Machiavelli’nin gözünde, tarihin düz ve hep yükselen, hep ileriye giden bir çizgisi yoktur. Aynı tarihsel zaman dilimi içinde çok sayıda halk birbirinden farklı tarihsel aşamaları eşitsiz bir güç ilişkisi içinde, barış veya savaş halinde, birlikte yaşarlar. Kimi yerde bazı halklar tarih sahnesinden tamamen çekilir veya başka bir halkın bünyesi içinde küçülüp gider; kimi yerde varlığını sürdürür ama uzun yıllara yayılmış bir süreçte sıradanlığı da, görkemi de, sefaleti de yaşar. Machiavelli, *Discorsi* adlı eserinde gerekçelerini anlattığı üzere, tarihin *çevrimsel* bir süreç izlediğini, her toplumun adeta kaçınılmaz olarak *yükselme* ve *alçalma* dönemlerinden geçtiğini, ama tarihin bu yükselme-alçalma çiftinin dünya coğrafyası üzerinde sürekli

⁴³ MACHIAVELLI, Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler, s. 21-22.

olarak yer değiştirdiğini savunur.”⁴⁴

Machiavelli'ye göre, insanlığın tarihi, çembersel bir süreci takip eder. Hiçbir şeyin bekası yoktur. Hiçbir şey, eski ya da yeni değildir. Her şey, sonsuz bir inişe ve çıkışa, ayrıca sınırsız bir gidişe ve gelişe mahkûmdur. Meselâ, bir ulus ne kadar enerji kaynağına ve büyüklük prensibine malik olursa olsun, o denli de bunların zıtlarına sahip olur, hatta zamanla helâk bile olur.⁴⁵

Machiavelli, tarihsel deneyden, devlet içinde sürtüşen güçlerin ve karşıt çıkarların tahliline dayalı bir siyasal bilimi çıkarmaya çalışmıştır. O, önemli metni *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*'de, Roma tarihini bu yöntemle açıklamıştır.⁴⁶

Machiavelli, tarihsel ve toplumsal olayları değerlendirirken eleştirel bir tavır takınmış, egemen sınıfların siyasetine endeksli, prenslerin istediği doğrultuda çözümlemeler yapmamıştır. Bilinen ve iddia edilenlerin aksine, onun, başta prensler olmak üzere, hiç kimseye yaranmak, birilerinin adamı olmak gibi bir niyeti asla olmamıştır. Bu gerçeği kendisi de açıkça dile getirmiştir: “Yazılarımda gerçeği çarpıtmadan herkesi memnun etmeye çabaladım ancak belki de hiç kimseyi memnun edemeyeceğim.”⁴⁷

Machiavelli, siyaset olgusunu tarihsel bir çerçeveden hareketle tetkik ederken dinsel ve boş inanç eksenli açıklamalardan kaçınmış, akli ve bilimi referans almış, böylelikle de

⁴⁴ GÜVENÇ, “Sunuş: Machiavelli ve *Arte della guerra'sı*”, s. 45.

⁴⁵ SENA, Cemil; **Filozoflar Ansiklopedisi**, Cilt: 3, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976, s. 333.

⁴⁶ BOUTHOU, Gaston; **Toplumbilimin Tarihi**, Çeviren: Cemal Süreyya, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1971, s. 37.

⁴⁷ MACHIAVELLI, **Filoransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi**, s. 7.

siyaset biliminin kurucu ustası unvanını hak etmiştir. “Machiavelli, siyasal düşünce tarihinde siyasete *bilimsel*, dolayısıyla *nesnel* bir biçimde yaklaşmanın, dinin ve etiğin prizmasından değil de sadece iktidara gelmek, iktidarda tutunmak, iktidarı kullanmak amacına yönelik olarak güncel pratiğin penceresinden bakmanın *öncüsü*, *başlatıcısı* olarak değerlendirilegelmektedir.”⁴⁸

Machiavelli’ye göre, “eğer gerçek olan bir şey varsa, o da, tarihin bize birtakım şeyleri yaşayarak öğretmek zorunda olduğudur.”⁴⁹ Dolayısıyla toplumu yönetenlerin çok iyi tarih bilmesi elzemdir. Toplumun siyasal aygıtını işleten “prens tarih okumalı özellikle en büyük örneklerin eylemlerine ilgi göstermelidir; savaş sırasında onların nasıl davranmış olduklarına bakmalı, taklit edebilmek üzere başarılarının ve kaçınmak üzere yenilgilerinin nedenlerini incelemeli ve özellikle geçmişin en iyi birkaç prensi gibi yapmalıdır: Onlar son derece parlak yetenekleri olan bir önderi bellerler ve hep akıllarında tutarlardı. Derler ki, böylece Büyük İskender Aşil’i taklit edermiş; Sezar, İskender’i, Afrikalı Scipion, Keyhüsrev’i.”⁵⁰ O halde, cumhuriyetler kurmak, krallıkları yönetmek, orduları tertip etmek, savaşları idare etmek, imparatorlukları genişletmek, devletleri korumak ve devam ettirmek için tarihe, antikite örneklerine bakmak gerekir.⁵¹

Kısaca, Machiavelli, dün ile bugün arasında bağlantı kurmuş, bugünü açıklamak için dünden dolaşmıştır. Machiavelli, ana eserlerinden *The Discourses*’ta, bugüne meydan okuyan aforizmalarını, genel teoremlerini, eski çağ ve modern

⁴⁸ GÜVENÇ, “Sunuş: Machiavelli ve *Arte della guerra*’sı”, s. 29-30.

⁴⁹ MACHIAVELLI, Niccolò; **Seçme Yazılar**, Çeviren: Hüseyin Köse, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000, s. 58.

⁵⁰ MACHIAVELLI, **Prens** (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 99.

⁵¹ MACHIAVELLI, Niccolò; **The Discourses**, Editör: Bernard Crick, İngilizce’ye Çeviren: Leslie J. Walker, Penguin Books, Middlesex, 1983, s. 98.

dönemlere ait olayların değerlendirmesini, modern çağın açık rezaletinin kökenlerini ortaya koymuştur.⁵² O, modern zamanların sıkıntılarının çözümünde tarih alanına yönelmenin gerekliliğine değinmiş, toplum olaylarını tarihî olaylar çerçevesinde değerlendirmiş ve özellikle Roma tarihini esas almıştır. O, başta İtalya olmak üzere, Batı dünyasını içinde bulunduğu bunalımdan kurtarmak için tarihten ciddi dersler çıkarmak, bunun için de Roma modeline yeniden dikkatle bakmak gerektiğine işaret etmiştir. “Eski Roma’nın gösterişli durumuyla, kendi tanıdığı İtalya devletlerinin iktidarsızlığı arasındaki çelişkiye saplanan Machiavelli, bütün eskinin yeniden dirtilmesini istiyordu.”⁵³ Machiavelli, *The Discourses* eserinde, modern zamanların politik ve ahlâkî çöküşüne çözümler üretmek için Roma modeline bakılması gerektiğine vurgu yapmış, Roma İmparatorluğu’nun yönetsel stratejilerini, genişleme yöntemlerini, kolonileştirme geleneklerini, savaş sistemlerini, diplomasi özelliklerini, komşularıyla ilişkilerini, kısaca Roma döneminin zihniyet yapılarını ve kurumlarını gündeme getirmiştir.

Özü itibariyle, Machiavelli, yaşadığı çağın gerçekliğini ve çarpıklığını izah ederken, tarih bilgisinden önemli ölçüde faydalanmıştır. Bu bakımdan Machiavelli’nin “metodu, zamanın hümanist yaklaşımıyla uyum içindeydi: Halihazırdaki meseleleri izah etmek için tarihi örnekleri kullanmak.”⁵⁴ Tarihsel veriler, belgeler ve bilgiler, eserlerinin omurgasını oluşturmuştur. Metinlerinin şekillenmesinde, tarihsel yöntemin izlerinin etkin olduğu aşikârdır. O halde, Machiavel-

⁵² ANGLO, **Machiavelli: A Dissection**, s. 72.

⁵³ PARKINSON, C. Northcote; **Siyasal Düşüncenin Evrimi**, Çeviren: Mehmet Harmanlı, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1984, s. 74.

⁵⁴ SKIRBERKK, Gunnar ve GILJE, Nils; **Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, Çeviren: Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006, s. 232.

li'nin metodolojik bakımdan da sosyoloji tarihinin temel bir uğrak alanı olduğu gerçeği yadsınamaz.

2.3. Machiavelli'nin Sosyal Teorisi

Machiavelli'nin sosyal teorini analiz ederken ilk olarak onun insan doğasına dair temel tespitlerine, ikinci olarak siyasete ilişkin fikirlerine (ulusal birlik ve ulusal devlet fikrine, ulusal devletin mimarı olarak prens ve özelliklerine ilişkin tezlerine) yer vereceğim.

2.3.1. Machiavelli'nin İnsan Doğasına Dair Temel Tespitleri

Machiavelli'nin sosyoloji tarihinin vazgeçilmezleri arasında yer almasının nedenlerinden birisi de, insan doğasını çalışmalarının merkezî problemlerinden birisi haline getirmiş olmasıdır. Başka bir deyişle, "Machiavelli, problemin *insan doğası* olduğunu ileri sürer."⁵⁵ Machiavelli, insan doğasını anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. İnsan doğasını tartışırken, sadece yaşadığı ana tutunmamış, tarihsel süreçten hareket etmiştir. Onun, insan doğasına dönük tespitleri hem insan cinsinin fitratını hem de özellikle çözümlemelerinde merkeze aldığı Batı insanını doğru izah etmemiz bakımından önemlidir.

Machiavelli, insan faktöründen yola çıkarak toplum çözümlemesine girişmiştir. O, insanı, eylemleri çerçevesinde çok fazla farklılık göstermeyen sosyal bir varlık olarak görmüştür. Ona göre insan, davranışlarında sabitlik

⁵⁵ LAW, Stephen; **Büyük Filozoflar: Tarihteki Büyük Düşünürlerin Yaşamları ve Fikirleri**, Çeviren: Feza Çakır, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2011, s. 66.

gösteren bir özelliğe sahiptir. “Machiavelli’ye göre insan, davranışları yoluyla tanımlanması gereken doğal bir gerçekliktir. Modern bir biyolog canlı bir sistemi nasıl çıktı’ya göre değerlendiriyorsa, o da insanı aynı şekilde değerlendirir. İnsanın tanımı tamamen fizikseldir: O, aktif bir maddedir; belli koşullar altında hep belli şekilde davranır.”⁵⁶ İnsan doğası, pek fazla değişiklik göstermez. Kendi deyişiyle, “(insan doğası her zaman aynıdır.) Şimdiki işleri ve antik olanları düşünen kişi, tüm şehirlerin, tüm halkların aynı arzulara ve aynı özelliklere sahip olduklarını ve her zaman da böyle olmuş olduğunu kolayca anlar.”⁵⁷ Herhangi bir bölgede dünyaya gelmiş insanlar, neredeyse her zaman aynı tabiata ve özelliklere sahiptirler.⁵⁸ Machiavelli, “insan doğasına ilişkin pratik ya da tarihsel deneyimlerden sonuçlara varmaktadır; insan doğası, ona göre doğal bir büyüme ve çöküş deneyimi yaşayan siyasal rejimler boyunca değişiklik göstermez.”⁵⁹ Çünkü ona göre, bir bütün olarak dünya kolay kolay değişmez. Dünya her zaman aynıdır.⁶⁰

Machiavelli, insan doğasını analiz ederken, öncelikle onun bencilliğine işaret etmiştir. Machiavelli’ye göre, insan, bencil bir sosyal yaratıktır. Başka bir deyişle, insanlar, doğası gereği, bencildirler. Machiavelli’nin insana dönük bu

⁵⁶ SANTILLANA, Giorgio de; **Serüven Çağı Rönesans Filozofları**, Çeviren: İbrahim Yıldız ve Aydın Gelmez, Adapa Yayınevi, Ankara, 2006, s. 106.

⁵⁷ MACHIAVELLI, Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler, s. 148.

⁵⁸ A.g.e., s. 505.

⁵⁹ BROWN, Alison; “Niccolo Machiavelli”, **Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi II** (iç.), Yayıma Hazırlayanlar: David Miller ve Diğerleri, Çeviren: Bülent Peker ve Nevzat Kırac, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1995, s. 86.

⁶⁰ MACHIAVELLI, Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler, s. 214.

vurgusu, elbette önemli ölçüde Batı insanı için geçerlidir. Zaten o da, Batı insanını gözlemleyerek bu kanaate ulaşmıştır.

Machiavelli, bencil tutkuları içinde olan insanı irdelenmiştir.⁶¹ Ona göre, insanlar bencillikleri sayesinde ayakta kalırlar. İnsanlar, sadece kendilerine iyilik yaparlar ve başkasını asla düşünmezler. İnsanlar, başkalarına iyilik yaptıklarında kendilerine kötülük yapmış olurlar. Bu bağlamda, Machiavelli, “bir başkasının yükselmesine sebep olan kendi sonunu hazırlar”⁶², demiştir.

Hiç kimse başka birisine iyilik yapmaz istemez, sadece kendi iyiliğini ve yararını gözetir. Machiavelli’ye göre, prensin de siyasal işlerinde bu gerçeği hesaba katarak bencil davranması gerekir, yoksa bencillerden oluşan toplumda bencil olmayan istediklerini gerçekleştiremez.⁶³

Machiavelli, insanın benciliği sorunsalını gündeme getirirken, özellikle uygar insanın bencilliğine işaret etmiş ve ona eleştirel bakmıştır. “Machiavelli, uygar kişilerin hemen kesinlikle, vicdanı tasasız benciller olduğu kanısındadır. O gün cumhuriyet kurmak isteyen bir kişinin o cumhuriyeti büyük kent ahalisiyle olmaktan çok, dağlılarla daha rahat kurabileceğini söyler. Çünkü kentliler artık bozulmuşlardır.”⁶⁴

⁶¹ SCHILLING, **Toplumsal Düşünce Tarihi: Birey-Topluluk-Toplum**, s. 211.

⁶² MACHIAVELLI, **Prens** (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 51.

⁶³ ŞENEL, Alâeddin; **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, Teori Yayınları, Ankara, 1986, s. 386-387.

⁶⁴ RUSSELL, Bertrand; **Batı Felsefesi Tarihi II**, Çeviren: Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 1994, s. 253.

Machiavelli'ye göre, insanlar kötüdür. Yasa koyucunun da yasa yaparken bu gerçeği göz önünde bulundurması gerekir. Başka bir deyişle, Machiavelli, devleti yöneten kişinin insanların kötü olduğu ve bozuk tıynetlerini sergilemekten hiç imtina etmeyecekleri hakikatini dikkate alarak gerekli düzenlemeleri yapması gerektiğini ileri sürmüştür. "Örnekleriyle her tarihin dolu olduğu ve iyi düzenlenmiş bir devletteki yaşamı inceleyenlerin gördükleri gibi, devleti kuran ve yasaları düzenleyen kişinin, herkesin kötü olduğunu ve fırsat düştükçe ruhlarının kötülüklerine uyarak davranacaklarını varsayması gerekir; eğer bir kötülük bir süre gizli kalıyorsa, bunun gizli nedeni, tersine bir deneyim olmadığına göre, ortaya çıkmamış olmasıdır. Ama bu nedeni sonra, her türlü gerçeğin babası denilen zaman açığa çıkarır."⁶⁵

İnsanların birbirlerine kötülük etmelerinin gerisinde, korku ve hınç vardır. İnsan doğasının dağarcığını dolduran şeylerden birisi, ötekilere, yani farklı kökenlere ve kültürlere mensup insanlara -belki de korktuğu için- karşı duyduğu nefret ve hınçtır. Bu barbarımsı duygu, insanın diğer insanı yok etmesine vesile olur. "Gerçekten de, insanlar başkalarına en çok korkudan ya da hınç duydukları için zarar verirler."⁶⁶

Machiavelli, insanın kötü ruhlu bir hayvan olduğunu, sürekli olarak kötüye gittiğini öne sürmüştür. Machiavelli'ye göre, insan önce Tanrı'ya karşı nankörce davranmış, bir melekten İblis'e, efendiden köleye ve son olarak da insandan hayvana dönüşmüştür.⁶⁷ Bu noktada Machiavelli, insanın hayvandan bile geri olduğunu iddia etmiş ve Batı insanının

⁶⁵ MACHIAVELLI, "Titus Livius'un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar'dan Seçme Parçalar", s. 53.

⁶⁶ MACHIAVELLI, **Prens** (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 69.

⁶⁷ MACHIAVELLI, **Seçme Yazılar**, s. 70.

barbarlığına çok güzel bir gönderme yapmıştır: “Bir domuz bir başka domuza acı çekirtmez; bir geyik, bir geyikle huzur içinde yaşar hep. İnsanı katleden yalnızca insandır, birbirini çarmıha geren ve derisini yüzen de.”⁶⁸ İnsanlar birbirlerini yok eder, bilhassa zayıf insanlar için her şey daha da kötüye gider.⁶⁹

Machiavelli’ye göre, insanlar kötü olduklarından ötürü onlara iyilik yapmaktan sakınmak gerekir. İnsanlar, her zaman kötü muameleye müstahaktırlar. İnsanlara iyilik değil, kötülük yapmak, doğaldır, gereklidir ve meşrudur. Fakat insanlara kötülük yapılırken, asla acıma duygusuna kapılmamalı, bu konuda tereddüt dahi edilmemelidir. “Kötülük bir seferde bütünüyle yapılmalıdır. Tatmak için ne kadar az zaman olursa o kadar az yaralayıcı olacaktır. İyilik ise daha iyi tadına varılsın diye azar azar yapılmalıdır.”⁷⁰ Onun içindir ki, klasik cumhuriyetçiliğin özgün insancıl geleneğinin savunucusu⁷¹ olarak değerlendirilen

⁶⁸ A.g.e., s. 47.

⁶⁹ MACHIAVELLI, *Filoransa’da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, s. 146.

⁷⁰ MACHIAVELLI, *Prens* (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 75.

⁷¹ SKINNER, *Düşüncenin Ustaları: Machiavelli*, s. 5. 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 (BROWN, “Niccolo Machiavelli”, s. 88). Ayrıca, Machiavelli, kentleri görkemli hale getiren şeyin bireysel iyilik değil, kamusal iyilik olduğunu bildirmiştir. Kamusal iyilik, sadece cumhuriyetlerde önemsenir. Hükümdarın yönettiği kentte ise bunun tam tersi olur. Hükümdarın yararına olan şey kente, kentin yararına olan şey de hükümdara zarar verir (SKINNER, *Düşüncenin Ustaları: Machiavelli*, s. 79-80). Cumhuriyet, özgürlüğü, demokrasiyi, erdemini, yurttaşlığı öne çıkarır, halkı prensten daha fazla önemser ve ka-

cumhuriyetçi Machiavelli, zaman zaman politik despotluğu öne çıkarmak zorunda kalmıştır.

Machiavelli'nin despotizmi desteklemesi, insan doğasına ilişkin kötümser bakış açısından kaynaklanmaktadır. Kuvvete kuvvetle karşılık vermedikçe sosyal istikrarsızlık, düzensizlik ve çözülme kaçınılmazdır. Kötülüğe karşı, kendi silahıyla savaşmak gerekir.⁷² Kötülüğe iyilikle karşılık vermek, iyilik yapanları ve iyilikleri ortadan kaldırır. O halde, doğru ve geçerli olan, kötülüğe kötülükle, iyiliğe iyilikle karşılık vermek, iyiye iyi, kötüye kötü davranmaktır.

Batı düzeni, barbar ve zorbadır. Machiavelli, “bu barbar egemenliği herkesin midesini bulandırıyor”⁷³, demiştir. Machiavelli'ye göre, insanlar ise, barbar zorbalıktan bıkmış usanmış⁷⁴ ve kötülüğe eğilimli hale gelmişlerdir. Dünya, sorunlu ve negatif insanlarla dolmuştur. Kötü insanlar hep ön plâna çıkmış, iyi insanların, onlarla baş edecek güçleri kalmamıştır. “Bir boğa, kurumlu bir aslan, bir fil ve daha sayısız hayvan var bu dünyada; ve insan onların hiçbirisiyle baş edemez.”⁷⁵

inuoyunu merkeze koyar. Bu bağlamda, Machiavelli şunları ileri sürmüştür: “Gelgelelim, ihtiyatlılık ve denge konusunda halk prensten daha dengeli, daha ihtiyatlı, daha akıllıdır diyeceğim. ‘Halkın sesi, Hakkın sesi’ sözü boşuna söylenmemiştir: Çünkü kamuoyunun geleceğini görme bakımından harika bir yeteneği vardır: Öyle ki, adeta gizli bir erdem sayesinde geleceğinin mutluluk ya da kötülüğünü önceden sezer” (MACHIAVELLI, “Titus Livius’un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar’dan Seçme Parçalar”, s. 70).

⁷² THILLY, Frank; **Felsefenin Öyküsü: Çağdaş Felsefe**, Yayına Hazırlayan: Ledger Wood, Çeviren: İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002, s. 21.

⁷³ MACHIAVELLI, **Prens** (Rekin Teksoy Çevirisi), s. 231.

⁷⁴ MACHIAVELLI, **Prens** (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 142.

⁷⁵ MACHIAVELLI, **Seçme Yazılar**, s. 44.

Kötülük üzerine kurulmuş Batı dünyası, aynı zamanda, insanların birbirlerine güvenmediği bir dünyadır. Batı dünyası sayesinde insan, diğer insanlara güvenmeyen bir varlık haline gelmiştir. İnsanlar, artık güvenilmez olmuşlardır. Aralarında güven ilişkisi tesis etmek imkânı kalmamıştır. Machiavelli'nin dediği gibi, *"herkesin nefret dolu olduğu bir yerde kimse güvende olamaz, çünkü kötülüğün nereden geleceğini bilemezsin; herkesten korkan biri ise kendini asla güvenceye alamaz."*⁷⁶

Machiavelli, güven duygusundan mahrum, güvenilmez karaktere bürünmüş insanın, doyumsuz bir sosyal yaratık haline gelmesine ve doyumsuzluğuna işaret etmiştir. İnsanlar, azla yetinmeyen, hep daha fazlasını isteyen ve arzulayan tatminsiz bir yaratığa dönüşmüşlerdir.

Machiavelli, insanın doğası icabı, her şeyi isteyen bir görünüme büründüğünü, ancak yine de onun arzuladığı her şeyi elde edemediğini/edemeyeceğini bildirmiştir. Machiavelli, insanın sahip olduklarıyla tatmin olmayan, doymayan ve istekleri her zaman elde etme gücünü aşan bir varlık olduğunu vurgulamıştır.⁷⁷ Tanzer Yakar, Machiavelli'nin düşüncelerini şöyle özetlemiştir: "(İnsan) tek bir yiyecekten tatmin olmaz, doyumsuz arzularını gerçekleştirmek adına bu gibi şeyler için dünyayı altüst eder. İnsanın en büyük düşmanı kendi türündeki canlılardır. İnsanı diğer hayvanlar içinde tuhaflaştıran, isteklerinin aşırılığı ve sahip olduklarının azlığıdır. Doğal ihtiyaçlarıyla

⁷⁶ MACHIAVELLI, Filoransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi, s. 109.

⁷⁷ AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ve KÖKER, Levent; Tanrı Devletinden Kral-Devlete Siyasal Düşünceler, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1991, s. 173.

değil arzuyla yaşayan insan varlığının en temel özelliği 'hırs' ve 'açgözlülük'tür."⁷⁸

Batı insanı, ihtiraslı ve doyumsuz olup, hiçbir şeyden memnun olmayan bir özelliğe sahiptir. Batı sistemi yüzünden insanlar ihtiras fırtınasının içinde kalmışlardır. Bu fırtına sürekli bir biçimde insanları bir yerlere savurmaktadır. "Kişiler doğaları gereği her şeyi isteme gücüne ve arzusuna sahip ve talihleri yüzünden ise pek az şeye erişebilme durumunda oldukları için, insanın ihtiyaçları doymak bilmez; sonuç insan ruhlarındaki devamlı memnuniyetsizlik ve sahip olunan şeylerden bıkmadır."⁷⁹

İnsanların bu olumsuz yönlerinin tümünü, modern dünyanın sorunlu yanlarından biri olan yozlaşma bağlamında irdelemek gerekir. Machiavelli'ye göre, modern dünyanın en karakteristik yönü, yozlaşmadır. Sistemler ve insanlar, yozlaşmıştır. Machiavelli, çok isabetli bir biçimde, günümüzün de en önemli problemlerinden biri olan insanın yozlaşması gerçeğini görebilmiştir. İnsanın yozlaşması fenomeni, elbette ki, modern dünya sisteminin hâsıl ettiği bir şeydir. Bu sistem, insanların çürümelerine ve yozlaşmalarına sebep olmuştur.

Machiavelli'ye göre, yalnızca giderek yozlaşan bir dünyada yaşıyoruz. Bu dünyada prens, asker ve cumhuriyet yöneticileri, hak etmedikleri şöhretlerini korumak için hilelere ve entrikalara başvurarak işlerini sürdürmektedirler.⁸⁰

⁷⁸ YAKAR, Tanzer; "Machiavelli'de İnsan Doğası", **Felsefelogos** (iç.), Sayı: 54, 2014, s. 134.

⁷⁹ MACHIAVELLI, "Titus Livius'un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar'dan Seçme Parçalar", s. 75.

⁸⁰ SKINNER, **Düşüncenin Ustaları: Machiavelli**, s. 118.

Batı toplumları yozlaşmış, yozlaşmanın en üst düzeyine çıkmıştır. Machiavelli, bu tezini Rönesans'ın kalesi/merkezi İtalya⁸¹ ve yaşadığı Floransa kenti⁸² örneğinde dile getirmiştir: “Gerçekten de İtalyan şehirlerinde dejenerasyona neden olabilecek ve diğerlerini de dejenere edebilecek her şey bir aradadır: Gençler kin doludur, yaşlılar şehvet düşkünüdür ve kadın veya erkek her yaştan insan çirkin alışkanlıklar edinmişlerdir; kötü alışkanlıklardan dolayı ahlakları bozulmuş bu insanlar karşısında iyi yasalar bile çözüm bulamamaktadır. Bunun sonucu olarak kentliler cimrilemiştir ve içlerinde gerçek bir zafer elde etmek değil ama kara lekeli bir onura sahip olma isteği doğmuştur; böylece nefret, düşmanlık, doyumsuzluk ve hizipleşmeler ortaya çıkmıştır, bunların sonucu olarak da ölümler, sürgünler yaşanmaktadır, insanlar acı çekmektedirler, üzüntüleri artmıştır, çünkü iyiler masum olduklarına inandıklarından kötülerin yaptığı gibi kendilerini yasal olmayan yollardan koruyacak ve onurlandıracak kişilerin arayışı içine girmemişler onursuzca ve kendilerini savunamadan yok olmayı tercih etmişlerdir.”⁸³ Machiavelli, Batı toplumlarında insanların kolayca yozlaştıklarını ve karakterlerine aykırı eğilimler

⁸¹ Rönesans'ta İtalya'nın rolü, Rönesans insanı ve felsefesi konusunda bkz. MICHELET, J.; **Rönesans**, Çeviren: Kâzım Berker, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1996; BURKE, Peter; **Rönesans**, Çeviren: Özkan Akpınar, Babil Yayınları, İstanbul, 2000; FEBVRE, Lucien; **Rönesans İnsanı**, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1995; BLOCH, Ernst; **Rönesans Felsefesi Üzerine**, Çeviren: Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002; SANTILLANA, **Serüven Çağı Rönesans Filozofları**.

⁸² Machiavelli, yaşadığı Floransa kentinin “dünyadaki bütün sahtekârlar için bir mıknatıs” olduğunu öne sürmüştür (MACHIAVELLI, **Orta Elçilikler-Mektuplar**, s. 180).

⁸³ MACHIAVELLI, **Floransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi**, s. 131.

sergilediklerini vurgulamıştır.⁸⁴ Machiavelli, yozlaşmanın tehlikesine işaret etmiş, “bir bölgenin yıkılışına, kutsal kurumların yozlaştığını görmekten daha iyi işaret eden başka bir şey olamaz”⁸⁵, diye yazmıştır.

Çürümenin ve yozlaşmanın bir sonucu olarak Batı dünyası büyük bir yığına ve sürüye dönüşmüştür. Machiavelli’nin iddia ettiği üzere, Batı merkezli dünyada “halk kalabalık”⁸⁶ olmanın ötesinde bir anlam taşımaz. Artık, dünyada kalabalığın saltanatı başlamıştır. Batı toplumlarında “dizginlenemez kalabalıklar”⁸⁷ hegemonyasını kurmuşlardır. Machiavelli’nin bu bağlamdaki belirlemeleri, güncelliğini koruyor. Bugün, Batı dünyası büyük bir kalabalığa, kitleye ve sürüye dönüşmüştür. Dünya, yığınların mekânı haline gelmiştir. Yığınların önlenemez yükselişiyle karşı karşıyayız. Zaten, “dünya daima aynı tutkuları sergilemiş olan insan yığınları barındırmıştır içinde; köleler ve uşaklar daima var olmuş ve bunlar arasında yürekten hizmet edenlerle karşı koyanlar ve daima bu sonuncuları yola getirmeye çalışan kimseler bulunmuştur.”⁸⁸

Yığının ve sürünün hüküm sürdüğü modern dünyada her şey parayla alınıp satılan bir hale geldiği ve paranın hâkimiyeti başladığı için insanî temel değerler yok olmuştur. Para, dünyanın efendisi ve sultanı olmuş, ona sahip olan her şeye ve her yere hükmeder duruma gelmiştir.

⁸⁴ MACHIAVELLI, Niccolò; **Siyaset Üzerine Konuşmalar**, Çeviren: Hakan Zengin, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, s. 159.

⁸⁵ MACHIAVELLI, Niccoló; **Komplolar Üzerine**, Çeviren: Burcu Yalçinkaya, Fabula Kitap, İstanbul, 2015, s. 113.

⁸⁶ MACHIAVELLI, **Prens** (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 77.

⁸⁷ SKINNER, **Düşüncenin Ustaları: Machiavelli**, s. 121.

⁸⁸ MACHIAVELLI, **Seçme Yazılar**, s. 58.

Machiavelli de Batı sisteminin parayı merkeze aldığını ve insanların paraya çok önem verdiğini ifade etmiştir. Para merkezli Batı dünyasında insanlar kendilerini sahip oldukları para oranında ortaya koymaya başlamıştır. Batı insanının hayatı sahip olunan para miktarıyla ölçülen ve belirlenen bir duruma gelmiştir. Hayatın içeriği parayla sınırlanmış ve biçimlenmiştir. Hayat parayla özdeş kılınmıştır. Paranın gücü ve hegemonyası nedeniyle insanlar gösteriş düşkünü olmuşlardır. “Kendi kanlarından ve özgürlüklerinden ziyade paraya öylesine düşkündürler ki, sadece bir gösteriştten ibarettir bütün yaşamları.”⁸⁹

Batı insanı, malı ve mülkiyeti, her şeyden çok önemser. Batı insanı için servet, insandan daha değerlidir. Para, insanların her şeyini belirler ve tüm insanî davranışlarını yönlendirir, böylece onları insanlıktan çıkarır ve insanaltılaştırır. Bu gerçeği, Machiavelli çok güzel bir biçimde dile getirmiştir: “İnsanlar, babalarının ölümünü unuturlar da, mal varlıklarının kaybını kolay kolay unutmazlar.”⁹⁰ Machiavelli, Batı’da insanın parayla her şeye sahip olacağını düşündüğünü, bir tek şeyi hayatı boyunca unutmadığını, yani elinden alınan şahsi menfaatlerini asla aklından çıkarmadığını öne sürmüştür.⁹¹

Batı insanı parayı ve metayı önemseydiği için insanî olan çoğu değer kaybolmasına kaynaklık etmiştir. İnsanî değerlerin başında gelen, insan için en gerekli olan ve insanı tanımlayan ana vasıf durumundaki özgürlük de anlamsızlaşmıştır. Özgürlük, insanlar için bir anlam ifade etmemeye başlamıştır. Bu, servete sahip olanlar bakımından daha da geçerli bir hal almıştır. Zengin ve egemen

⁸⁹ A.g.e., s. 62.

⁹⁰ MACHIAVELLI, **Hükümdar** (H. Kemal Karabulut Çevirisi), s. 189.

⁹¹ MACHIAVELLI, **Siyaset Üzerine Konuşmalar**, s. 433.

sınıftakiler halka nazaran özgürlüklere daha çok karşı çıkmışlardır.

Machiavelli de, özgürlüğün bekçiliğinde halkın mı, yoksa soyluların mı daha güvenilir oldukları konusunu tartışmış, kazanmak isteyen mi, yoksa elinde tutmak isteyen mi başkaldırmak için daha çok nedeni vardır? sorusuna açıklık getirmiş, zenginlerin ya da soyluların sahip olduklarını kaybetmekten korktuklarından dolayı kötülöklere ve uygunsuzluklara eğilimli olduklarını ileri sürmüştür.⁹²

Batı insanı, aşırı derecede hazcı, her şeyden tatmaya çalışan, sadece kendi zevklerinin peşinde koşan bir varlık olduğu için ötekini düşünmez, insanlık sorunları üzerine asla kafa yormaz. Machiavelli, Batı insanının bu yönünü şöyle ifade etmiştir: “Zevk peşinde koşarak, ömür süreriz biz.”⁹³

Batı insanı, çıkarıcıdır, kendisinden başkasını düşünmez, egoisttir, ben-merkezcidir ve mutsuzdur. Machiavelli, Batı insanının kendi çıkarları ekseninde hareket ettiğini bildirmiştir. “Elde fazlaca bir para ve mutluluk olmaksızın, Fransa Sarayı’nda hiçbir iş görülemez. Bir Fransızdan size herhangi bir hizmette bulunmasını isteyin, bu hizmet karşılığında nasıl bir kazanç elde edilebileceğini düşünür önce.”⁹⁴ Machiavelli’ye göre, Batı insanı başkasına günahını bile vermez. Onlar için hiçbir meziyetin ya da şeyin değeri yoktur.⁹⁵

⁹² AĞAOĞULLARI ve KÖKER, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete Siyasal Düşünceler**, s. 184.

⁹³ MACHIAVELLI, Niccolò; **Adamotu**, Çeviren: Samim Sinanoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1951, s. 1.

⁹⁴ MACHIAVELLI, **Seçme Yazılar**, s. 63.

⁹⁵ MACHIAVELLI, **Adamotu**, s. 20.

Machiavelli, insan doğasını tahlil ederken, onun olumsuzluk içeren bir başka yönüne vurgu yapmıştır: İnsanlar, nankördürler, ikiyüzlüdürler ve korkaktırlar. Bu bağlamda, Machiavelli şöyle demiştir: “İnsanlar hakkında genelde şu söylenebilir: Nankör, değişken, içten pazarlıklı, korkak ve çıkarıcıdır; onlara iyilik ettiğin sürece hepsi seninledir; gerekmedikçe kanlarını, mallarını, canlarını ve çocuklarını sana sunarlar ama bir gerekmeğe görsün hepsi senden yüz çevirirler. Sadece onların sözüne dayanan prens, başka önlemler almamışsa, ortada kalır ve yok olup gider; çünkü gönül yüceliği ile değil de para gücüyle edinilmiş dostluklar borç alınmıştır kazanılmış değil ve tam da gerektiği zaman kullanılamaz olurlar.”⁹⁶

Machiavelli'ye göre, insanlar, hasut bir doğaya sahiptirler, diğer insanların yaptıklarını övmekten ziyade eleştirmekte aceleci davranırlar.⁹⁷ Sonuçta, insanlar, yeteneksiz, hilekâr, kıskanç, tatminsiz, hırslı, vefasız, güvenilmez, çıkarıcı, bencil ve şeytanîdir. Sadece çıkarları karşılığında iyilik yaparlar. İnsan, özü itibarıyla, aptallığın, hırsın ve kötü niyetin bir karışımıdır. İnsan, özellikle de Batı insanı, dalkavuktur. Batı insanı, kendini beğenmiş, mazoşist bir yapıya sahiptir.⁹⁸ Batı insanı, her türlü negatif özelliklere sahiptir. İnsanın kötü ve olumsuz yönlerinin tamamını Batı insanında görmek olanaklıdır.

⁹⁶ MACHIAVELLI, *Prens* (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 106.

⁹⁷ MACHIAVELLI, Niccolò; *Selected Political Writings*, Editör ve İngilizce'ye Çeviren: David Wootton, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Indiana, 1994, s. 82.

⁹⁸ ANGLO, “Niccolo Machiavelli: Siyasal ve Askeri Çöküşün Anatomisi”, s. 102; MACHIAVELLI, *Prens* (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 132.

2.3.2. Machiavelli'nin Siyasete İlişkin Fikirleri

Machiavelli'nin temel çalışma olan siyasete dair görüşlerini tahlil ederken ilk olarak onun ulusal birlik ve ulusal devlet fikrine, daha sonra ise onun prens ve özelliklerine ilişkin tezlerine odaklanacağım.

2.3.2.1. Machiavelli'nin Ulusal Birlik ve Ulusal Devlet Fikri

Machiavelli'nin fikir sisteminin oluşmaya başladığı yıllarda, İtalya büyük bir kargaşa içindeydi. Roma İmparatorluğu'ndan sonra İtalya'da merkezî ve güçlü bir devlet kurulamamış, İtalya, Milano, Roma, Venedik ve Floransa gibi küçük prensliklerin hâkim olduğu bir ülke haline gelmiştir. Machiavelli, *Filoransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi* kitabında bu durumu, papaya hitaben yazdığı yazıda şöyle dile getirmiştir: "Siz Papa Hazretleri bu 'cilt'teki sekiz kitabı okuduğunuzda, öncelikle Roma İmparatorluğu'nun Batı'da gücünü yitirmeye başlamasıyla birlikte İtalya'nın yüzyıllar boyunca ne kadar çok yıkım atlattığına ve çok sayıda prens değiştirerek İtalyan şehirlerinin ne kadar çok değişime uğradığına tanık olacaksınız. Papaların, Venediklilerin, Napoli krallığının ve Milano dükalığının İtalya'nın en yüksek mevkilerine nasıl yükseldiğini ve önde gelen imparatorluklar arasında kendine nasıl yer edinebildiğini göreceksiniz. Ülkenizin, *iç karışıklıklar nedeniyle itaatsizliği seçen imparatorların yönetiminden çıkıp*, Medicilerin himayesi altında yönetilmeye başlanmasına kadar, birlik ve bütünlüğünü *bir türlü sağlayamamış olduğunu* göreceksiniz."⁹⁹ Bunda etkili olan faktörlerin başında prenslerin sık sık değişmesi ve işe yaramaz prenslerin iktidara gelmesi gelir.

⁹⁹ MACHIAVELLI, *Filoransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, s. 5.

Devletin bunalıma girmesinin ve yok olmasının nedenleri arasında, devleti yöneten prensin sıklıkla değişmesi önemli bir etkindir. Devlette istikrarın olması ve toplumda düzenin sağlanması, bir bakıma prenslerin sıkça değişmemesine bağlıdır. Yönetenlerin toplumu tanınmaları ve sorunlara doğru teşhis koyabilmeleri için belirli bir zaman diliminde görevde kalmaları gerekir. “Bir cumhuriyette veya bir krallıkta ne kadar sık prens veya hükümet değişirse, bu cumhuriyetler veya krallıklar ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar, herhangi bir dış etkenden dolayı değil tamamen iç işlerdeki sorunlar nedeniyle dağılmaya mahkûmdurlar.”¹⁰⁰

Toplumların bütünlüğünün bozulmasında işe yaramaz prenslerin rolü büyüktür. Prensler, kendi çıkarlarını gerçekleştirmek ve kötü emellerine ulaşmak için orduya el atarlar. Ona göre, bazı durumlarda ordular hiçbir selâhiyete sahip olmayan prenslerin eline geçebilir. Bu tip prensler, yeni zaferlere imza atmak için değil daha zengin olmak ve yeni tehlikelerden iyi korunmak maksadıyla orduya ilgi gösterirler. İtalya’da binlerce yıldır süregelen sıkıntıların bir nedeni, işe yaramaz prensler ve onların güdümündeki ordulardan kaynaklanmaktadır.¹⁰¹

Machiavelli’ye göre, İtalya, çeşitli prensliklere bölündüğü gibi, her prenslik de kendi içinde çeşitli bölünmüşlük durumlarına maruz kalmıştır. Meselâ, Floransa, adeta siyasal parçalanmışlığın kalesi haline gelmiş, pek çok bölünme yaşanmıştır. Bu bölünmüşlük sorunsalı, oldukça fazla sıkıntının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Floransa’da öncelikle soylular kendi aralarında, sonra soylular ve halk, son olarak da halk ve pleb arasında ayrılıklar çıkmış ve bölünmeler yaşanmıştır. Çoğu kez üstün gelen

¹⁰⁰ A.g.e., s. 22.

¹⁰¹ A.g.e., s. 60-61.

taraf, kendi içinde tekrardan ikiye bölünmüştür. Bu bölünmeler sonucunda toplumda hiçbir zaman rastlanılmadığı kadar fazla insan ölmüş, çok sayıda insan sürgün edilmiş ve pek çok aile dağılmıştır.¹⁰²

Machiavelli, toplumda bölünmüşlük problemini irdelerken, öncelikle sınıfsal bölünmüşlük sorunsalına işaret etmiştir. Ona göre, toplumları zayıflatan, ülkeleri güçsüz konuma iten mühim etkenlerin başında, birbirinden farklı ve karşıt sınıfların olması gelir. Karşıt sınıflar, toplumdaki düşmansı ilişkileri körükler ve her türlü kötülüğün ihdas edilmesine yol açar.

Machiavelli'nin bildirdiği üzere, her cumhuriyette, biri halk, diğeri ise zenginler olmak üzere iki zıt güç bulunur. Eğer, anayasa, bu güçlerden birinin mutlak hâkimiyeti ele geçireceği şekilde düzenlenmişse, böylesi bir cumhuriyet kolayca yozlaşır, dağılır ve nihayetinde yok olur. Meselâ, prensliği zenginler ele geçirirse, çok kısa bir süre sonra tiranlık ortaya çıkar¹⁰³, yozlaşma başlar, çürüme hızlanır ve yok oluş kaçınılmaz hale gelir. Machiavelli, zaten “yozlaşmanın ve özgür yaşam için gerekli olan doğal yeteneklerin zayıflığının, bir şehirdeki eşitsizlikten’ kaynaklandığı noktasında ısrar etmektedir; yine aynı nedenlerden dolayı, Machiavelli sürekli olarak şu uyarıyı yapar; ‘bir şehir zenginlerin hırsına, çeşitli araç ve yöntemlerle ket vurmayı başaramazsa, kısa süre içinde yıkılacaktır.’”¹⁰⁴ O zaman yapılması gereken, bu birbirine zıt sınıfsal güçler arasında hassas bir dengenin kurulmasıdır. Her iki gücün de yönetime katılmasını sağlamak, en muteber yollardan birisidir. Zenginlerin küstahlığına ve halkın aşırı özgürlüğüne ket vurmak üzere, biri diğerini gözetlemelidir. Böylelikle, bu iki zıt kuvvet ara-

¹⁰² A.g.e., s. 10.

¹⁰³ SKINNER, *Düşüncenin Ustaları: Machiavelli*, s. 96.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 102-103.

sındaki uyuşmazlık giderilmiş ve toplumda denge kolaylıkla sağlanmış olur.¹⁰⁵

Machiavelli, sınıfsal karşıtlıkların ve eşitsizliklerin giderilmesinden yana olan, sosyal uzlaşmayı ve dengeyi savunan bir sosyologdur. O, bütün insanların benzer olmasından kaynaklı olarak toplumda eşitlikten yana tavır takınmış, eşitliğin önemli olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, fakirlik ve zenginlik dışında soylular ile alt tabakadakiler, üst sınıflarla alt sınıflar arasında hiçbir fark yoktur.¹⁰⁶

Böylelikle, Machiavelli, Batı toplumlarının çelişkili doğasına işaret etmiş, kitlelerin çıkarlarıyla egemen sınıfın çıkarları arasındaki uzlaşmaz karşıtlığı görmüş, sınıfsal düzeydeki çelişkilere ve zıtlıklara vurgu yapmış, “*size mutluluk ve ihtişam kazandıran kader bana acı ve sefalet getirmiştir*”¹⁰⁷, diyebilmiştir.

Machiavelli, devletin doğuşunda sınıflar arasındaki mücadelenin rolüne vurgu yapmıştır. Machiavelli, devlet ile sınıflar arasındaki ilişkiyi iyi görmüş, Karl Marx ve Friedrich Engels’ten yüzyıllar önce bu konuyu gündeme getirmiştir. Machiavelli, bu yönüyle burjuva toplum düzeninin açıklanmasına dönük ciddi katkılar yapmıştır. Marxist kuramcı Louis Althusser’in yorumuyla Machiavelli, “devletin hukuktan ve doğadan doğmuş olduğunu söyleyecek yerde, bize, kalıcı ve bir ulusun devleti haline gelmek için yeterince güçlü olmak isteyen bir devletin nasıl doğmak zorunda olduğunu söyler. Hukukun diliyle konuşmaz, her devleti kurmak için zorunlu olan silâhlı gücün diliyle konuşur, devletin başlangıçlarında gerekli olan acımasızlığın diliyle konuşur, ne pahasına olursa olsun dini kullanmak zorunda olan dinsiz bir

¹⁰⁵ A.g.e., s. 97.

¹⁰⁶ MACHIAVELLI, *Filoransa’da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, s. 145.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 264.

siyasetin, nefreti reddetmek ama korku esinlendirmek zorunda olan bir siyasetin diliyle konuşur, sınıflar arasındaki mücadelenin diliyle konuşur ve hukuka, yasalara ve ahlâka gelince, bunları kendi yerlerine, bağımlı konumlarına yerleştirir. Onu okuduğumuz zaman, tarihteki şiddetler hakkında ne denli bilgi sahibi olursak olalım, ondaki bir şey bizi kavrar: İdeologların hepsinin de tarihlerindeki gerçeği çok örtmelerinden çok önce, devletin doğumundaki şiddeti, yaşamaya da değil, katlanmaya da değil, ama *düşünmeye* muktedir olan bir adam... Makyavel, bu yoldan, zamanımızın, burjuva toplumları döneminin başlangıçlarına çiğ bir ışık tutmaktadır.”¹⁰⁸

Toplumdaki çelişkilerden kaynaklı olarak düzensizlikler baş gösterir, bu da savaşımlara yol açar. Savaş ise, başlatanların lehinedir ve sefaletten neden olur. “Savaş başlatanlar sonunda her zaman zengin olmuşlar ve düşmanın yoksullaşmasına neden olmuşlardır ve bunun böyle olması da doğrudur; zafer kazanmaya çalışmanın ve yeni yerler ele geçirmek arzusunda olmanın kendini daha güçlü ve düşmanı da daha zayıf kılmaktan başka bir amacı yoktur. ... Düşmanı yok etmiş, haraçların ve ganimetlerin tek sahibi olmuş bir prens veya bir Cumhuriyet savaşlarda elde ettiği zaferlerle zengin olmuş sayılır. Zaferler neticesinde kazanmış ama düşmanı yok edememiş, ganimetler ve haraçlar ona değil askerlerine ait olmuş olan bir prens veya Cumhuriyet ise düşman ile birlikte zavallı durumuna düşmüş sayılır. İşte bu prens veya Cumhuriyet kaybettiğinde mutsuz zafer kazandığında daha da mutsuz olur, çünkü kaybetmişse düşmanın yaptığı haksızlıklara katlanabilir ama kazanmışsa dostlar tarafından yapılan ve adil olmadığından katlanılması daha zor olan haksızlıklar, toplanan yeni haraçlar ve getirilen yeni vergiler

¹⁰⁸ ALTHUSSER, *Makyavel’in Yalnızlığı ve Başka Metinler “Althusser’in Mirası”*, s. 387.

vatandaşlarının içinde bulunduğu durumu daha da ağırlaştırır. Eğer içinde biraz insanlık varsa, vatandaşlarını üzüntüye boğan bu zafer nedeniyle tamamen mutlu olması mümkün olmaz. Eski ve iyi bir düzene sahip Cumhuriyetler zafer kazandıklarında hazineyi altın ve gümüşle dolduruyorlar, halka hediyeler dağıtıyorlar, vatandaşların ödemeleri gereken yeni vergiler getiriyorlar ve oyunlar ve kutlamalarla bir bayram havası estiriyorlardı. Ancak bizim sözünü ettiğimiz günümüzde kazanılan zaferlerde öncelikle hazine boşaltılmakta, sonra halk fakirleştirilmekte ve düşman karşısında kimsenin güvenliği garanti altına alınmamaktadır. İşte bütün bunların sebebi savaşların da çıkış nedeni olan düzensizliktir.”¹⁰⁹

O halde, toplumdaki parçalanmışlık problemini doğuran, yöneten-yönetilen ilişkisi ve ondan kaynaklanan şeylerdir. “Halktan insanlar ve soylular arasında, bir tarafın yönetmek isteyip diğer tarafın ona itaat etmek istememesinden dolayı normal olarak büyük düşmanlıklar ortaya çıkar. İşte bu düşmanlıklar şehirde baş gösteren tüm kötü olayların nedenidir, çünkü cumhuriyetlerin düzenini ve dengesini bozan her şey, insanlardaki bu mizaç farklılığıyla etkisini daha da arttırır.”¹¹⁰

Batı toplumlarındaki parçalanmaya yol açan, bölünmüşlük sorunsalını çıkaran bir diğer etken ise, dindir, özellikle de Hristiyanlıktır. Hristiyanlık, toplumu parçalayan, kitleleri birbirinden ayıran faktörlerin başında gelir. Machiavelli’ye göre, İtalya’nın birliğinin sağlanmasının ve ulusal devletin oluşmasının önündeki en büyük engellerden birisi, Hristiyanlıktır.

¹⁰⁹ MACHIAVELLI, *Filoransa’da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, s. 269-270.

¹¹⁰ A.g.e., s. 125.

Machiavelli, kilisenin insanları dinden soğuttuğunu ileri sürmüştür. Papalar, lüks içinde, iffetsiz hayatları ve ahlâka uygun olmayan siyaset oyunları ile insanların dine karşı olan güvenlerini sarsmıştır. Bu bakımdan toplumdaki dinsizliğin müsebbibi de, kilisedir.¹¹¹ Öyleyse, İtalyanlar arasında yaygın olan dinsizliğin ve kötü huyluluğun sorumlusu, kilisedir, onu elinde tutan ve çıkarları için kullanan papazlardır. Hatta Machiavelli, papazlara şeytan diyecek kadar ileri gitmiştir. “Şu papazlar yok mu, ne şeytan, ne kurnaz şeylerdir! Böyle olmaları da gayet tabîî, çünkü hem kendi günahlarını biliyorlar, hem de bizimkileri.”¹¹²

Machiavelli, kilisenin İtalya’yı böldüğünü iddia etmiştir. O, kiliseyi, dinsel inanç kılıfı altında yaptığı kötü davranışlar ve özellikle papaların dünyasal gücünün esin verdiği siyasetle İtalya’nın birleşmesine engel teşkil etmesinden dolayı eleştiri bombardımanına tutmuştur.¹¹³ Machiavelli, *The Discourses* eserinde bu konuya önemli ölçüde açıklık getirmiş ve İtalya’nın uğradığı her türlü politik zezelenin ve felâketin kaynağı olarak kiliseyi görmüştür: “Biz İtalyanlar dinsiz ve ahlâksız oluşumuzu Kilise ve papazlara borçluyuz. ... Kilise, İtalya’yı bölünmüş halde tutmuş ve bu halde tutmaya devam ediyor. ... Kilise, ne İtalya’nın tamamını zaptedecek kadar muktedir, ne de başka herhangi bir gücün ülkeyi işgal etmesine müsaade etmeyecek kadar güçlüdür. Binaenaleyh, Kilise, İtalya’nın asla tek bir başın altında birleşmemesine, fakat ülkede birçok ihtilâfa ve zafiyete yol açan, sadece barbarların değil, herkesin ona saldırmasına neden olan prenslerin ve *signorilerin* kumandası altında kalmasına sebep olmuş-

¹¹¹ ŞENEL, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s. 388.

¹¹² MACHIAVELLI, *Adamotu*, s. 30.

¹¹³ RUSSELL, *Batı Felsefesi Tarihi II*, s. 248-249.

tur. Biz İtalyanlar, bu durumdan başka birini değil, Kilise'yi mesul tutmalıyız."¹¹⁴

Machiavelli, Hristiyanlığa ve kiliseye karşı oldukça mesafeli ve eleştireldir. Onun ana "ideali, birleşik, bağımsız ve özgür bir İtalyan ulusudur. Ulusunun, politika, bilim ve din açısından Kilisenin egemenliğinden tam olarak bağımsız olmasını istemektedir. Hristiyanlık, yurttaşlarının politik etkinliğini kırmakta ve onları edilgen hale getirmektedir."¹¹⁵

Hristiyanlık, ulusal ve toplumsal birliğin gerçekleşmesinin önündeki en büyük engellerden biridir. Hristiyanlık, iddia edilenlerin tersine, sosyal bütünleşmeyi frenlemeye çalışır. Bunun için de Hristiyanlık, insanları bilinçsizleştirmeye ve yozlaştırmaya gayret eder. Machiavelli'ye göre, "Hristiyanlık, 'bu dünya'yı küçümsemekte ve aşağılamaktadır. Yine özellikle Hristiyanlık, alçakgönüllülüğü ve insanın içe dönük erdemlerini ödüllendirmekte ve bu dünyada iyiliği (iyi bir toplumsal örgütlenmeyi) kurmaya yönelik cesaret ve enerjiyi (*virtu*) aşağılamaktadır."¹¹⁶

Machiavelli'nin işaret ettiği gibi, Hristiyanlık, sıradan ve basiretsiz insanları yüceltmiş, tevâzuyu, sefilliği ve insanî olanın aşağılanmasını en büyük erdem olarak kabul etmiş, aklın görkemine, yurttaşlığın herhangi bir niteliğine hiçbir şekilde önem vermemiştir. Hristiyanlık, sosyal hayatı yozlaştırmış, büyük ulusların gerileyip çökmesine neden olmuştur. Kısaca, Hristiyanlık, dünyayı güçsüz düşürerek, onu kötü insanların av sahası haline getirmiştir.¹¹⁷

¹¹⁴ MACHIAVELLI, *The Discourses*, s. 144-145.

¹¹⁵ THILLY, *Felsefenin Öyküsü: Çağdaş Felsefe*, s. 20-21.

¹¹⁶ AĞAOĞULLARI ve KÖKER, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete Siyasal Düşünceler*, s. 196-197.

¹¹⁷ SKINNER, *Düşüncenin Ustaları: Machiavelli*, s. 94.

Toplumda bölünmelere yol açan, toplumsal/ulusal birliği ve beraberliği tehdit eden etmenlerden bir diğeri ise, yabancı paralı askerlerdir. Machiavelli, toplumsal bütünleşmeyi ve ulusal birliği tahlil ederken, bu konuya özel bir önem atfetmiştir.

Machiavelli, orduların ikiye ayrıldığını belirtmiştir: Paralı askerler ve halk milisleri.¹¹⁸ Machiavelli, halk milislerini, yani yerli orduyu önemserken, paralı askerlere karşı çıkmış, onların kalleslik, alçaklık ve korkaklık gibi tehlikelerine değinmiştir.

Paralı askerler, satılmış insanlardır, onlarda yurt ve ülke bilinci yoktur. Dolayısıyla, paralı askerler, ülkeleri felâkete sürüklerler. Onlar, ülkelerin öz orduları gibi asla savaştırmazlar, aksine sürekli olarak kaytarırlar. Ülkeler onlara güvendiklerinde köleliğe doğru hızlıca sürüklenirler. Machiavelli'nin *Prens*'te açıkça ifade ettiği üzere, paralı askerler, "geceleyin saldırmazlar, kuşatma altındakiler de kuşatanlara karşı saldırıya geçmezler; ordugâhın çevresinde ne siper kazarlar, ne hendek açarlar; kışın sefere çıkmazlar. Bütün bunlar, ...yorgunluk ve tehlikeden kaçmak için kendileri tarafından uydurulmuş askeri kurallardır. O kadar ki İtalya'yı köleliğe ve şerefsizliğe sürdüler."¹¹⁹ Zaten, kendilerine ait bir ordusu olmayan ülkeler, savaşları, ihanet eden paralı kiralık askerlerle yürüttükleri durumda parçalanmaya ve yok olmaya mahkûmdurlar.

Dolayısıyla, iyi bir prens, paralı askerlerden ve yabancılardan oluşmuş askerî birliklerden kaçınmalıdır. Akıllı bir prens, savaş kendi adamlarıyla kaybetmeyi yabancılarla kazanmaya yeğlemelidir. Çünkü yabancılarla ve paralı askerlerle kazanı-

¹¹⁸ A.g.e., s. 51.

¹¹⁹ MACHIAVELLI, *Prens* (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 91.

lan zafer, hakiki anlamda bir zafer bile değildir.¹²⁰ Bir ülkede yabancıların ve başkaların gücüne dayanarak hiçbir şey başıramaz. Yabancı askerler ve güçler, bir ülkenin sonunu hazırlar. Machiavelli'nin haklı olarak işaret ettiği gibi, "başkalarının silahları ya üstünden dökülür, ya ağır gelir ya da seni boğar."¹²¹

Bir toplumda yabancı askerle hiçbir şey yapılamaz, çünkü onları satın almak ve yozlaştırmak kolaydır. "Bir kente [cumhuriyete] silah gerekir; kendisinin olmazsa yabancıları kiralar ki kamunun yararı açısından en tehlikelisi de budur; onları yozlaştırmak daha kolaydır; güç sahibi bir yurttaş onları daha çabuk satın alır; sadece silahsız adamları ezmesi gerekeceğine göre tasarılarına daha geniş bir alan bulur."¹²²

Machiavelli'ye göre, paralı askerler, işe yaramaz, tehlikeli, dağınık, açgözlü, disiplinsiz ve vefasızdırlar.¹²³ Onlar, asla güvenilir değildirler. O halde, ülkenin savunması için halk milislerine büyük bir ihtiyaç vardır.

Bir devletin dayanağı, hiç kuşkusuz ki, tehlikeli ve satılmış yabancı paralı askerler değil, kendi öz ordusudur. Bu konuda Machiavelli'nin tespitleri bir hayli ilgi çekicidir: "İmdi, diyorum ki, bir prensin devletini savunacağı ordu ya kendi öz ordusudur, ya paralı ordudur, ya yardımcı ya da bu ikisinin karmasıdır. Paralı ordu ve yardımcı ordu yararsız ve tehlikelidir; ve devletini paralı ordu temeli üzerine kuran prens asla istikrar ve güven içinde olamaz; çünkü paralı askerler birlik içinde değildir, muhteristir, disiplinsizdir, kalıktır; dostların önünde yiğit, düşmanın önünde alçaktır; Tanrı'dan korkmaz, insanlardan utanmaz; ve saldırıya geçmeyi ne kadar ertelersen yıkımını da o kadar ertelemiş olur-

¹²⁰ A.g.e., s. 93.

¹²¹ A.g.e., s. 94.

¹²² MACHIAVELLI, *Askerlik Sanatı*, s. 100.

¹²³ SKINNER, *Düşüncenin Ustaları: Machiavelli*, s. 51.

sun; barışta onlara, savaşta düşmanlara soyulursun. Bütün bunların nedeni onları bir arada tutan tek şeyin aldıkları az miktarda aylık oluşudur ki bu para da onların senin uğruna ölmeyi istemelerini sağlamaya yetmez. Savaş yapmadığın sürece senin askerlerin olmayı pekâlâ isterler; ama bir savaş çıkmaya görsün ya kaçarlara ya çekip giderler. Bunu kanıtlamak o kadar güç bir şey olmasa gerek çünkü İtalya'nın bugünkü perişan durumunun yıllarca sadece paralı askerlere dayanmış olmaktan başka bir nedeni yoktur. Bunlar başlangıçta bazı ilerlemeler sağlamış ve kendi aralarında savaştıkça yiğit gözükmüşlerdir; ama yabancının gelmesiyle ne mal oldukları ortaya çıkmıştır. Öyle ki Fransa Kralı Charles İtalya'yı tebeşirle alabilmiştir; bunun nedeni günahlarımızdır diyenler doğru söylüyorlardı; ama bu günahlar onların sandıkları günahlar değil, benim anlattıklarımıdır: Cezasını yine prenslerin çektikleri prens günahları.”¹²⁴

Ülkeler, kendi insanlarından ve silahlarından oluşan bir ordu kurmalı ve başka güç odaklarına katiyen sığınmamalıdır. “Her devlet askerlerini kendi ülkesinden bulmalıdır. ... En başta, bayrağınız altına gönüllü olarak giren yabancılar ülkenin en iyileri olmak şöyle dursun, tersine, en kötü uyruklarıdır. Nerede şerefsiz, tembel, dinsiz imansız, babaya saygısız, sefih, kumara ve her türlü adiliğe kendini kaptırmış varsa bunlar silah mesleğine girmek ister; ve hakiki ve bilge askerlik kurumuna bunlardan daha aykırı hiçbir şey yoktur.”¹²⁵ Uzun lafın kısıası, Machiavelli'ye göre, paralı askerler, başka bir devletten parayla kiralanmış silahlı güçlerdir. Paralı askerler, disiplinsiz, dostlara karşı kabadayı, düşmanla-

¹²⁴ MACHIAVELLI, **Prens** (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 86-87.

¹²⁵ MACHIAVELLI, **Askerlik Sanatı**, s. 96.

ra karşı ödlektirler. Asla dürüst değildirler. Yaşadıkları ülkeye hiçbir bağlılık hissi duymazlar. Savaşta firar ederler.¹²⁶

Sonuçta, ister sınıfsal ister yönetsel ister dinsel bağlamda olsun, herhangi bir toplumun bölünmeyle karşı karşıya kalması, öncelikle o toplumda yaşayan insanlara zarar verir. Siyasal parçalanma sürecinde çok sayıda insan ölür, insanlar yersiz yurtsuz olur, kısaca büyük facialar yaşanır.¹²⁷

İşte, bu bağlamda, Machiavelli sınıfsal, yönetsel, dinsel ve askerî çerçevede cereyan eden ve onlardan kaynaklanan her türlü bölünmüşlüğü aşmanın yolu olarak, ulusal birlik, bütünleşme ve ulusal devlet söylemini yaygınlaştırmayı esas almıştır. Machiavelli, söz konusu söylemler hususunda aşırı ihtimam göstermiştir. Machiavelli'nin amacı ve "istediği şey, ulusal birliktir, ulusal birliği gerçekleştirme yeteneği olan bir devletin kurulmasıdır."¹²⁸ Machiavelli, ulusal devletin ya da Gramsci'nin dediği gibi, *halk devleti yoluyla ulusal birliğin* önemine vurgu yapmıştır.¹²⁹ Bunun için de evvelâ, vatan bilincinin oluşması gerektiğini bildirmiştir. O, her türlü siyasal bölünmüşlük sorununu giderme ve onun etkilerini azaltma noktasında vatan kavramının önemine ve gerekliliğine işaret etmiştir. İnsanlar, vatansız olamaz. Vatan, insanın varlık nedenidir, o olmadan insanî varlık varlığını sürdüremez. "Benim için en zararlı, en tehlikeli olduğu anlarda bile vatanımla övündüm hep ve bunu her zaman canı gönülden yapmayı bildim; çünkü insanın hayatta sahip olduğu tüm zorun-

¹²⁶ MACHIAVELLI, **Hükümdar** (H. Kemal Karabulut Çevirisi), s. 154-155.

¹²⁷ Machiavelli'nin buradaki saptamaları, ulus-devletleri parçalama programı olan küreselleşme düzeninin negatifliklerine önemli ölçüde ışık tutmaktadır.

¹²⁸ ALTHUSSER, **Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler "Althusser'in Mirası"**, s. 382.

¹²⁹ ALTHUSSER, Louis; **İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach**, Çeviren: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2010, s. 44.

luluklar vataniyle ilişkilidir; insan kendi varlığını vatanına borçludur; kişinin yazgısı ve doğa arasında bir uzlaşmaya vardığı ve tüm haklardan yararlandığı yer de yine orasıdır. Dahası bu vatan, elde ettiği şanı paylaştırmış, kendi çocuklarının alın yazısını da belirlemiştir. Kuşkusuz, ona düşmanlık beslemeye cesaret edecek birisi, intikam güdüsüyle dopdolu olarak ana-baba katili damgasını yemeyi hak edecektir. Çünkü kendi vatanının bağırını parçalamaktan daha büyük bir cürüm olduğu yadsınamayacak olan bu girişim, kendini savunmak için bile olsa, apaçık ana-baba katilliği ile aynı şeydir. Bunun, bizim varlığımıza yöneltilmiş birtakım hakaretler olduğunu duyumsamamak mümkün müdür? Buna karşılık sahip olduğumuz tüm lütufların aynı vatanda yaşıyor olmaktan ileri geldiği inancını kim yadsıyabilir? Ve bu vatanın, bağırından bir bölüm yurttaşın doğdukları yerleri terk edip gittiklerini gördüğünde, kalıp onu korumayı seçmiş olanları alkışlaması gerekir. Geliştirmeye çalıştığım düşünce, bana öylesine açık seçik görünüyor ki, tüm gücümle onu savunurken asla yanılgıya düşmekten korkmuyor ve kendi vatanlarını onurlandırmaya gölge düşürmeye çalışmaktan çekinmeyenlerle sonuna dek savaşmaya hazır hissediyorum kendimi.”¹³⁰

Machiavelli’ye göre, vatani iç ve dış mihraklardan korumak için devletlerin başlıca dayanağı, iyi yasalar ve iyi ordulardır. Ancak, iyi ordular, iyi yasalardan daha önemlidir, çünkü iyi orduların olmadığı bir yerde iyi yasalardan söz etmek, pek olanaklı değildir. İyi yasaların olması, son tahlilde iyi orduların olmasına bağlıdır.¹³¹

Kısaca, Machiavelli, zıt sınıflardan, güçlerden, kliklerden, yabancı askerlerden ve dinden (özellikle de Hristiyanlıktan) kaynaklı toplumların içinde bulunduğu kargaşalığı aşmanın

¹³⁰ MACHIAVELLI, **Seçme Yazılar**, s. 92-93.

¹³¹ MACHIAVELLI, **Prens** (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 86.

yolu olarak ulusal birliği ve beraberliği ön plâna çıkarmıştır. Bunun için de güçlü, merkezî ve büyük ulusal devletlerin inşasını zorunlu görmüştür.

2.3.2.2.Machiavelli'nin Ulusal Devletin Mimarı Olarak Prens ve Özelliklerine İlişkin Tezleri

Machiavelli, siyasal alana ilgi duyan, siyasetin doğasını anlamaya çalışan, devlet, iktidar ve yönetim olguları üzerine kafa yoran bir devlet adamı ve siyaset sosyoloğudur. Machiavelli, siyaset uzmanıdır. Siyaseti her yönüyle irdeleyen bir siyasetçidir. "Machiavelli salt bir bilim adamı değildir; yeni güç ilişkileri kurmak isteyen ve dolayısıyla, kuşkusuz moralist bir anlamda anlaşılmayan, 'olması gereken'le uğraşmadan da edemeyen bir parti adamı, güçlü tutkularla dolu bir adam, etkin bir politikacıdır o."¹³² Machiavelli, ahlâki ve teolojik tasarlardan sıyrılmış, uygulayıcı ve gerçekçi bir siyasetin öğreticisidir.¹³³ Machiavelli, siyaseti, din, ahlâk ve skolastik geleneklerden ayırmış, siyasal olayları değerlendirirken duygusallıktan uzak durmuş, iyiye iyi kötüye de kötü demesini bilmiştir. Bu yönüyle siyasal düşünce tarihine getirdiği en büyük yenilik, "gerçekçilik" olmuştur.¹³⁴ Machiavelli, siyasetin ruhunu, neliğini, mantığını, kökenini, iyi ve kötü yönlerini iyi bilen ve bunları çarpıtmadan dile getiren birisidir. Bu çerçevede

¹³² GRAMSCI, Antonio; **Hapishane Defterleri: Tarih, Politika, Felsefe ve Kültür Sorunları Üzerine Seçme Metinler**, Çeviren: Kenan Somer, Onur Yayınları, İstanbul, 1986, s. 124.

¹³³ KRIEGER, Blandine (Derleyen); **Klasik Siyasi Felsefe Metinleri: Rönesans'tan Fransız Devrimi'ne**, Çeviren: Zühre İlkgen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 11.

¹³⁴ İŞÇİ, Metin; **Siyasi Düşünceler Tarihi**, Der Yayınları, İstanbul, 2004, s. 213.

Machiavelli'yi “‘gerçekçi siyasetin’ (‘realpolitik’) ilk kuramcısı olarak”¹³⁵ değerlendirmek mümkündür.

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 ve prenslere gereksinim duymuşlardır. Bunun bir sonucu olarak da krallık, aristokrasi ve cumhuriyet gibi farklı yönetim biçimleri ortaya çıkmıştır. “Yönetimlerin bu çeşitliliği insanlar arasında rastgele doğmuştur, çünkü dünyanın başlangıcında, insanlar seyrek olduklarından bir süre hayvanlar gibi dağınık yaşamışlardır; sonraları sayıları arttıkça aralarında toplanmışlar ve böylece kendilerini daha iyi korumak amacıyla, içlerinde kim daha güçlü ve cesur ise ona baş eğmişler, onu baş yapmışlar ve onun sözünü dinlemişlerdir.”¹³⁶

Machiavelli'ye göre, başlıca yönetim biçimleri, prenslik/krallık, aristokrasi ve demokrasidir.¹³⁷ Bu yönetim biçimleri, özünde iyidir. Ancak, bunların bozulmasıyla kötü yönetimler ortaya çıkar. Ona göre, krallık kolayca tiranlık haline gelir, aristokrasiler az sayıda kişinin yönetimi biçimine dönüşür, demokrasi ise hiçbir zorlukla karşılaşmadan özgürlükleri kötüye kullanan bir yönetim şekline bürünür.¹³⁸ Krallığın, aristokrasinin ve demokrasinin kötü rejimlere yol açmaması için devleti yönetenler, özellikle de yasa koyucu çok akıllıca hareket

¹³⁵ KARAGÖZ YEKE, Yıldız; **Machiavelli ve Siyasal Etik**, Ebabil Yayınları, Ankara, 2007, s. 123.

¹³⁶ MACHIAVELLI, “Titus Livius’un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar’dan Seçme Parçalar”, s. 49-50.

¹³⁷ MACHIAVELLI, **The Discourses**, s. 106.

etmelidir. Bu noktada toplumun kötü rejimlere sahip olmasını engelleyecek olan güç odaklarının başında, hiç kuşkusuz ki, prensler gelir. Devlet düzeninin sürmesinin ve sağlıklı bir toplumun oluşmasının ana koşulu, akıllı ve iyi prenslerdir. İnsanı önemseyen sistemlerin inşası noktasında prenslere büyük işler düşer.

Machiavelli, siyasal alanın doğasını anlaşılır kılma, devleti ve iktidar aygıtını doğru tahlil etme bakımından prenslik üzerinde odaklanmış, prensliğin ise *yetenek ve talih* işi olduğunu bildirmiştir.

Machiavelli, öncelikle, prensliğin farklı türlerinin ne olduğu ve onların hangi yollarla ele geçirildiği sorunu üzerinde durmuştur. Ona göre, insanları yönetmiş/yöneten bütün devletler/hükümler ya cumhuriyettir ya da prensliktir. Prensliklerin bazıları soydan gelmedir, bazıları ise yenidir.¹³⁹ Bu çerçevede, Machiavelli, prenslikleri, *soydan gelme prenslikler, yeni prenslikler, karma prenslikler, sivil prenslikler ve ruhban prenslikler* şeklinde tasnif etmiştir.

Toplumda uzun süre iktidarda kalan soydan gelme prens ortalama bir ustalığa sahipse iktidarı elinde tutabilir, değilse prenslikleri elde tutmada güçlüklerle karşılaşır.¹⁴⁰ Fakat asıl güçlük kendisini yeni bir prenslikte, yani prensliğin tamamen yeni değil de bir başkasının parçası gibi olduğu durum olan *karma prenslikte* ortaya koyar. İnsanlar, her defasında daha iyisini bulacaklarını ümit ederek efendi değiştirmek isterler. Bunun için de zaman zaman efendilerine karşı silaha sarılırlar. Ancak, çoğu kez de aldanırlar, sonradan durumlarının ve koşullarının daha kötüye doğru gittiğini görürler. Çünkü her yeni prens hem silahlı adamlarıyla hem

¹³⁸ MACHIAVELLI, "Titus Livius'un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar'dan Seçme Parçalar", s. 49.

¹³⁹ MACHIAVELLI, *Prens* (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 39.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 40.

de elde edilen her yeni şeyin yol açtığı çok sayıdaki kötülüklerle yeni tebaasını baskı altında tutar.¹⁴¹

Farklı prenslik tiplerini irdeleyen Machiavelli, esas olarak kişiler prensliğe nasıl gelir ya da insanlar nasıl prens olur? sorusuna odaklanmıştır. Machiavelli, prensliğin kurulmasında iki faktöre dikkat çekmiştir: Yetenek ve talih. Machiavelli, yetenekleri sayesinde prensliği elde edenlere dair şöyle bir değerlendirme yapmıştır: "...yeni bir prensin başa geçtiği yepyeni prenslikleri elde tutması fatihin becerisinin azlığına ya da çokluğuna göre az ya da çok zordur. Ve sade bir kişi olmaktan prensliğe bu mutlu yükseliş kişide beceri ya da talih gerektirdiğine göre öyle gözüküyor ki bu yeteneklerden biri ya da öbürü pek çok engeli dümdüz ediyor; yine de talihine daha az güvenen daha rahatça tutunur. Hele bir başka yeri olmadığı için fethettiği yere gelip bizzat yerleşmek zorunda kalırsa, bu durum işleri daha da kolaylar. Ama prensliklerini talihin kayırmasına değil de kendi becerilerine borçlu olanlara gelemim. En iyileri bence Musa, Keyhüsrev, Romulus, Teseus ve daha birkaç kişidir. ... Nice incelersek inceleyelim hal ve gidişatlarını, onlara yalnızca bir fırsat yani keyiflerince biçimlendirebilecekleri bir ham madde vermek dışında talihin hiçbir kayırmasını bulmayız. Bu fırsat olmadan zihinsel yetenekleri yitip giderdi ve bu yetenekler olmadan da fırsat boşu boşuna çıkmış olurdu. Demek ki Musa'nın Mısır'da ezilen ve kölelikten kurtulmak için kendisini izlemeye hazır İsrail halkını bulması gerekiyordu. Roma Kralı ve bu vatanın kurucusu olması için Romulus'un Alba'da kendini darda hissetmesi, doğduğunda terk edilmiş olması elveriyordu. Keyhüsrev'in, Persleri Medlerin buyurganlığından hoşnutsuz ve Medleri ise çok uzun bir barışla gevşemiş ve kadınsılaşmış bulması şarttı. Teseus,

¹⁴¹ A.g.e., s. 42.

Atinalıları dağılmış bulmasaydı becerisini gösteremezdi. Bunun içindir ki bu fırsatlar bu adamların başarılarını sağladılar ve onların yüksek becerileri fırsatı tanıttı; vatanları yüceldi ve büyük bir mutluluğa erdi. ... Sonuç olarak, bu yüksek beceri sahibi kimseler hiç hata yapmamaya dikkat etmelidirler; tahtlarına otururkendir ki yetenek ve enerjileri sayesinde üstesinden gelecekleri en büyük güçlüklerle karşılaşır; ama bir kez yerleştikten sonra da artık herkesçe boyun eğileli beri ve doğumlarından ötürü onları kıskananlar da artık sönmüşken, nihayet güçlerinden emin olarak güvenlik, şan ve mutluluğu tadabilirler.”¹⁴²

Bunun yanı sıra, talihlerinin yardımıyla prens olanlar da vardır. Machiavelli, başkasının gücüyle ve talihiyle elde edilen prensliklerin geçici olduğunu, en ufak bir sarsıntıda onların ortadan kalkacağını iddia etmiştir. Sade kişi iken başkasının gücüyle ve talihin cilvesiyle prens olanlar, bu yükselişlerini çaba sarf etmeden elde ederler. Fakat bu tip prensler, iktidarda kalmak için çok ter dökerler. Onlar için asıl güçlük, prens olduktan sonra başlar. İktidardaki yerleri geçicidir, üstelik yeteneksiz olduklarından yerlerini korumasını da bilmezler. Büyük deha ve cesareten mahrum olup, komuta etmeyi bilmezler, devlet ve yönetim işinden anlamazlar. Çevrelerinde dostları yoktur, sadık güçlerden yoksundurlar. Bu tip prensler, ansızın ortaya çıktıkları için tıpkı çok çabuk büyüyen öteki doğal şeyler gibi dal budak salmış kökleri yoktur, dolayısıyla da ilk fırtınada devrilirler.¹⁴³

Machiavelli, prensi ve onun temel özelliklerini tahlil ederken¹⁴⁴ öncelikle prens-halk ilişkisine değinmiştir. O,

¹⁴² A.g.e., s. 58-61.

¹⁴³ A.g.e., s. 62-63.

¹⁴⁴ Gramsci, Machiavelli'nin "prens" kavramını çağdaş siyasette yer alan farklı siyasal sözcüklerle karşılamıştır: "Machiavelli'nin

prensi halkla, halkı da prensle birlikte ele almış, ikisinin birbirlerini çok iyi tanınması gerektiğine işaret etmiştir. Halkı tanımak için prens, prensi tanımak için ise halktan olmak gerekir. Ona göre, “nasıl ki manzara resmi yapanlar dağları ve yüksek yerleri gözlemek için düz ovada dururlar; ve alçak yerleri gözlemek için de tepelere çıkarlar aynı şekilde, halkların doğasını iyi tanımak için prens olmak gerekir, prensleri tanımak için de halktan biri.”¹⁴⁵

Prensi en iyi değerlendiren, hiç kuşkusuz ki, halktır. Halk, prensleri ya över ya da yerer. “İnsanlar ve yüksek mevkilerinden ötürü daha çok tanındıkları için özellikle prensler övgü ya da yergi toplayan birtakım niteliklerine göre değerlendirilirler. Biri cömert bilinir, öbürü cimri ...beriki gözünün tokluğuyla tanınır, öteki gözünün açlığıyla; biri zalimdir, öbürü iyi yürekli; biri verdiği sözü hiçe sayar, öbürü sözünün eridir; kimi kadınsı ve ödlektir, kimisi yavuz ve cesur; biri alçakgönüllüdür, öbürü mağrur; biri zındıktır, öbürü dindar; biri cin fikirli, öbürü hödüğün teki; biri dik başlı, öbürü geçimli; biri ağırbaşlı, öbürü hoppa; biri dini bütündür, öbürü imansız, vs.”¹⁴⁶

kitabında kullanıldığı biçimiyle ‘Prens’ kavramını çağdaş siyaset diline çevirmek gerekseydi eğer bir sıra ayrıma başvurmak gerekirdi: ‘Prens’ bir Devlet başkanı, bir hükümet başkanı, tersine, bir Devleti elde etmek ya da yeni bir tip Devlet kurmak isteyen bir siyasal önder de olabilirdi. Bu son anlamında ‘Prens’ çağdaş dile ‘siyasal parti’ olarak çevrilebilir. Bazı Devletlerin gerçeğinde ‘Devlet başkanı’, başka bir deyişle, başat çıkara karşı mücadele içinde olan farklı çıkarları dengeye getiren ama mutlak olarak hiçbir çıkarı dışta bırakmayan öge, gerçekten de ‘siyasal parti’ olmaktadır” (GRAMSCI, **Modern Prens**, s. 171-172).

¹⁴⁵ MACHIAVELLI, **Prens** (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 37.

¹⁴⁶ **A.g.e.**, s. 100-101.

Siyasal sistemleri prensler kurar, halk ise onları yaşatır. “Prensler kurmakta, halk korumakta daha iyidir.”¹⁴⁷ Halkın denetiminde olan kentlerde kısa sürede her zaman bir prensin yönetimi altındakilerden daha büyük ölçüde büyüme gerçekleşir.¹⁴⁸ Prensler, yasaları oluşturmada, toplulukları yasalara göre şekillendirmede, yeni sistemler ve kurumlar kurmada halktan daha üstündürler. Buna karşın halk ise, prenslerin kurdukları düzeni korumakta, şan ve şeref gibi değerlere sahip çıkmakta, iyilikte ve ihtişamda prenslerden daha üstündür.¹⁴⁹

Prensin ve halkın birlikte oluşturdukları siyasal sistemde her iki taraf da keyfince ve dilediğince istediğini gerçekleştiremez. İkisinin de önemli sorumlulukları vardır. “Çünkü her istediğini yapan bir prens delidir, her istediğini yapan bir halk da bilge değildir. Demek ki, eğer yasalarla bağlı bir prens ve aynı yasalarla bağlanmış bir halk düşünülürse, halkta prenste olduğundan daha çok erdem görülecektir. Ve eğer her ikisi de, yasalardan bağımsız düşünülürse, halkın prensten daha az hataya düştüğü gözden kaçmayacaktır; bu hatalar hem daha küçük olacak, hem daha çok çaresi bulunacaktır. Çünkü denetimsiz ve ayaklanıcı bir halka akli başında bir adam söz dinletebilir ve halk kolaylıkla iyi yola sokulabilir, kötü bir prence ise ne bir kimse söz geçirebilir ne de prens için çelikten başka çare vardır.”¹⁵⁰ Başka bir deyişle, halkın hastalığının tedavisi için

¹⁴⁷ MACHIAVELLI, “Titus Livius’un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar’dan Seçme Parçalar”, s. 71.

¹⁴⁸ MACHIAVELLI, **Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler**, s. 203.

¹⁴⁹ MACHIAVELLI, “Titus Livius’un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar’dan Seçme Parçalar”, s. 71; MACHIAVELLI, **Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler**, s. 203.

¹⁵⁰ MACHIAVELLI, “Titus Livius’un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar’dan Seçme Parçalar”, s. 71.

sözcükler yeterliyken, kötü bir prensin tedavisi için çelik gerekir.¹⁵¹ Kısaca, *“yanılan bir halk sözlerle düzeltilir, kötü bir prens ise çelikle.”*¹⁵²

Devletlerin kuruluşu ve yıkılışı da halka ve prene bağlıdır. Halka dayanmayan bir siyasal düzen uzun süre varlığını devam ettiremez. Dolayısıyla devletlerin yıkılmasında halkın payı büyüktür. Onların sonunu sadece kötü prenlere bağlamamak gerekir. Ortadan kalkmalarında halkın her zaman için etkin bir gücü ve konumu vardır. “Gerçekten de tarihte pek çok erdemli insanın kanları üzerine kurulu olan çok sayıdaki imparatorluğun yıkılması için hükümdarların daha az cahil, hükümettekilerin daha az sadık veya saldırganların daha az güçlü veya daha az dirençli olmaları gerekmemiştir; çünkü bir değil pek çok halkın bu imparatorlukları parçalamak için gizlice bir araya gelmeleri yetmiştir.”¹⁵³

Machiavelli, prens-halk bağıntısına açıklama getirdikten sonra, prensin temel özellikleri üzerine yoğunlaşmıştır. Onun bakış açısından prensin niteliklerini tahlil etmek, siyasal alanın doğru değerlendirilmesi bakımından büyük önem arz eder.

Machiavelli’ye göre, iyi bir prens ülkesinin zenginliğini çoğaltmak ve uluslararası arenada etkisini artırmak için fetihçi olmalıdır. Machiavelli, fethetmeyi, normal ve doğal bir olgu olarak görmüştür. “Fethetme hevesi hiç şüphesiz bildik ve pek doğal bir şeydir ve gücü yeten insanlar buna her kalkıştıklarında övgü alacaklardır, en azından

¹⁵¹ MACHIAVELLI, **Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler**, s. 204.

¹⁵² MACHIAVELLI, “Titus Livius’un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar’dan Seçme Parçalar”, s. 71.

¹⁵³ MACHIAVELLI, **Filoransa’da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi**, s. 15-16.

kınanmayacaklardır. Ama gücü kuvveti olmadan orayı burayı fethetmek kalkıştılar mı hata yaparlar ve kınanmayı hak ederler.”¹⁵⁴

Machiavelli, hükümdarın fetih yapmasını meşru görmüştür. Ancak, o, fethetmeden ziyade fethitten sonra fethedilen yerlerin elde nasıl tutulacağı sorunu üzerine kafa yormuştur. Önemli olan bir yeri fethetmek değil, orayı elde tutabilmektir. Bunun için, üç yol vardır. Birincisi, fethedilen yeri yerle bir etmek; ikincisi, oraya bizzat gidip yerleşmek; üçüncüsü ise, hükümdarın fethettiği yere kendi çıkarlarına uygun kalabalık olmayan bir hükümet atayıp, vergi toplamakla yetinmektir.¹⁵⁵

Machiavelli, bir yerin işgali durumunda prensin uygulayacağı şiddetlerin muhasebesini iyi yapması gerektiğine, özellikle de kötülükleri bir defada bütünüyle, iyilikleri ise bir seferde değil, azar azar yapmasına işaret etmiştir. “...bir eyaleti ele geçirirken yeni işgalci gerekli tüm şiddetlerin bir hesabını yapmalı sonra da her gün tekrar etmemek için onları bir seferde uygulamalıdır. Bu şekilde, ilkin tebaasını yatıştırmış sonra da iyilik yaparak gönüllerini kazanmış olacaktır. Korkudan yahut yanlış hesaptan ötürü bir başka türlü hareket eden ise elinden bıçağı bırakmamak zorunda kalacaktır ki asla tebaasına güvenemeyecek, tebaasının sürekli suikast girişimleri onu hep tir tir titretecektir. Kötülük bir seferde bütünüyle yapılmalıdır. Tatmak için ne kadar az zaman olursa o kadar az yaralayıcı olacaktır. İyilik ise daha iyi tadına varılsın diye azar azar yapılmalıdır. Her şeyden önce, bir prens, tebaasına karşı hiçbir iyi ya da kötü sürprizin davranışını bozamayacağı biçimde hareket etmelidir; zira sana ters düşen olaylarla gafil avlandığında kötülüğe başvuramazsın; o sıra iyilik

¹⁵⁴ MACHIAVELLI, *Prens* (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 49-50.

¹⁵⁵ *A.g.e.*, s. 56.

yapmanın ise insana hiçbir yararı dokunmaz, zoraki yapıyorsan sanırlar ve hiçbir şükran duymazlar.”¹⁵⁶ Machiavelli’ye göre, prens iyi olmayı görev haline getirmekte ısrar ederse, kesinlikle ortadan kaldırılır.¹⁵⁷ Demek ki, prens, iyilik yapma konusunda çok dikkatli ve hassas davranmalı, zorunda kalmadıkça iyilik yapmamalıdır.

Machiavelli, prensin koloni kurma geleneğine sahip olması gerektiğini iddia etmiştir. Ona göre, koloni, devletleri güvenceli hale getirir. Onun için de prensler, öncelikle koloni edinme çabası içinde olmalıdırlar. Fakat Machiavelli, kötü prensler yüzünden koloni kurma geleneğinin yok olduğunu ileri sürmüştür. “Koloni kurma geleneği günümüzde cumhuriyetlerin ve prensliklerin yanlış ve kötü iktidar politikalarından dolayı yok olmuştur, nitekim neticede o bölgelerin yok olduklarına ve güç kaybettiklerine tanık olunmuştur; çünkü koloni kurma geleneği imparatorlukları güvenceli yapar ve ülkeler, çok sayıda yerleşim alanına sahip olur. Güvence sağlanır, çünkü bir prens tarafından ele geçirdiği yeni topraklara yollanan söz konusu koloni, orada yaşayanların sadakatinin korunmasının sağlanması için bir kale ve bir muhafız görevini görür. Başka bir şekilde yani koloni düzeni olmadan bir bölgeyi böylesine oturabilir kılmak ve o bölgenin, dağılımı iyi yapılmış insanlarını korumak mümkün olmaz; çünkü bölge kapsamındaki her yer yeterince sağlıklı veya üremeye uygun olmayabildiğinden bazı yerlerde insan sayısının gittikçe arttığına diğer yerlerde de eksildiğine rastlanır; ve eğer nüfusu çok olan yerlerden insanların bir kısmı alınıp yerleşimin az olduğu yerlere taşınmazsa o bölge kısa sürede zarara uğrayacaktır; çünkü bölgenin bir bölümü nüfus azlığından dolayı terk edilmiş ve çöl gibi diğer bölümü

¹⁵⁶ A.g.e., s. 74-75.

¹⁵⁷ SKINNER, *Düşüncenin Ustaları: Machiavelli*, s. 60.

de nüfus fazlalığından dolayı fakir olacaktır. Bu düzensizliği, doğa kendi başına gideremeyeceğinden endüstrinin gidermesi beklenir; çünkü sağlığı bozulan ülkeler bir anda nüfus artışıyla sağlığına kavuşur, çünkü ekip biçmeye başlayan insanlar toprağa sağlık kazandırır ve ateşle havayı temizlerler; bunlar doğanın asla yapamayacağı şeylerdir.”¹⁵⁸

Machiavelli, prensin sürekli teyakkuz halinde olması gerektiğini bildirmiştir. Prens, ülkesinin durumu ve koşulları iyi olsa da sürekli kaygı taşımalı, hiçbir şeye boş vermemelidir. Aylak davranmamalı, iç ve dış düşmanlara karşı hazırlıklı olmalıdır. Barış durumunda bile her an savaşın olabileceğini varsaymalıdır. Prens, “barış zamanı asla aylak oturmamalı, bu zamanı düşmanlık günlerinde kendisine yardımı dokunabilecek bir birikim yaratmaya kullanılmalı. Eğer talihi o sırada ona düşman ise hücumlarına direnmeye hazır bulacaktır onu.”¹⁵⁹

Machiavelli’ye göre, prens, amaçlarını gerçekleştirme ve istediklerini yapma konusunda akılcı davranmalı, ülkesinin çıkarları söz konusu olduğunda her türlü yolu denemeli, etik bir kaygı taşımamalıdır. Siyaset, ahlâktan kopuk olduğu için prensin siyasette ahlâklı olması gerekmebilir. Machiavelli’ye göre, prens, “devleti korumak için çoğu kez verdiği söze, merhamete, insanlığa ve dine aykırı davranışlarda bulunmak zorunda kalabilir.”¹⁶⁰ Prensın ülkesinin menfaati bakımından hedefleri olmalı ve bunun için her yolu denemelidir. Meselâ, prensin dini duyguları zayıf da olsa, eğer din toplumun bütünlüğü ve sosyal bütünleşme açısından fonk-

¹⁵⁸ MACHIAVELLI, *Filoransa’da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, s. 66-67.

¹⁵⁹ MACHIAVELLI, *Prens* (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 99.

¹⁶⁰ MACHIAVELLI, Niccolò; *Hükümdar*, Çeviren: Selahattin Bağdatlı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1985, s. 85.

siyonel ise din kurumunu önemsemelidir. Machiavelli açısından “din, sadece devletin genişlemesine ve korunmasına yarayan bir araçtan ibarettir. ... Bir din ne kadar saçma inançlardan oluşursa oluşsun, politika ve devlet amaçlarına hizmet ettiği sürece, korunması gerektir.”¹⁶¹

Bu çerçevede, prensin amacı, ulusal devletin varlığını sürdürmek ve toplumun dağılmasını engellemek ise, insanlara her türlü kötülüğü yapabilir, ahlâkî olmayan şeylere müracaat edebilir, sözünde durmayabilir, hile yapabilir, zor kullanabilir ve insanlara şiddet uygulayabilir. Dolayısıyla, ona göre, amaç, devletin bekasını korumak ise, bu amaca ulaşmak için her yol meşrudur. İnsanı hedeflerine erıştiren her araç iyidir, meşrudur ve yararlıdır. Önemli olan amaçtır, araçlar değil. “İnsanların hele hele hiçbir itiraz mahkemesine izin vermeyen prenslerin eylemlerini yargılamak söz konusu olduğunda araçlara değil amaca bakılır. O halde, bir prens amaç olarak şunu seçsin: Devletin ele geçirilmesi ve elde tutulması. O zaman araçları hep övgüye değer bulunacak ve herkesçe övülecektir çünkü sığ kafalı insanlar hep görünüşlere ve sonuçlara tutulur.”¹⁶²

Machiavelli'ye göre, prens, iktidarını korumak için koşulların gerektirdiği her türlü yola başvurabilir. Prens, ülkesinin korunması gerekiyorsa, adaleti değil adaletsizliği, beğenileni değil beğenilmeyeni, kibarlığı değil kabalığı tercih etmelidir.¹⁶³ “Prens, İtalyan birliğinin sağlanması için adam mı öldürmesi gerekli, öldürecektir; yalan mı söylemesi gerek, söyleyecektir; ahlâka aykırı davranması mı gerekti, davranacaktır. Bir antlaşma mı imzaladı, bu antlaşmaya

¹⁶¹ SENA, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Cilt: 3, s. 331.

¹⁶² MACHIAVELLI, *Prens* (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 111.

¹⁶³ AĞAOĞULLARI ve KÖKER, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete Siyasal Düşünceler*, s. 189.

İtalyan birliğinin sağlanmasına yararlı olduğu sürece uyacak, olmayınca uymayacak, verdiği sözden dönebilecektir. Prens bu yolda bağlayan hiç bir sınıf, hiç bir kurum, hiç bir kimse, hiç bir yasa, hiç bir ilke olmamalıdır.”¹⁶⁴

Machiavelli’ye göre, prens gerektiği zaman hileye başvurmalıdır. Prens, iktidarında hep iyi işlere imza atmalı, pis işleri ve etik olmayan şeyleri başkasına yaptırmalıdır. Prens, bu konularda kurnaz olmalıdır. “Prensler pis işleri başkasının sırtına yüklemeli ve iyi işleri kendileri üstlenmelidir.”¹⁶⁵

Prens, insanlar küçük yaratıklar olduğu için, farklı olaylar karşısında farklı manevralar yapmalı, gerektiğinde sözünde dönmeli, hilelere, yalanlara ve her türlü kaypaklığa başvurmalıdır. Bunun için prens, güçlü ve kurnaz olmalı, duruma göre aslan, duruma göre tilki olmayı becerebilmelidir. “Demek ki bir prens, eğer ille de hayvan gibi davranması gerekirse tilki ve aslanı seçmelidir; çünkü aslan kendini ağdan, tilki de kurttan korumasını bilmez. Tuzakları tanımak için tilki olmak gerekir, kurtları ürkütmek için aslan. Sadece aslanlık etmek istemekle kendilerini sınırlayanlar bu işten hiçbir şey anlamıyorlar demektir. Bunun içindir ki sakıngan bir bey sözünde durmamalıdır eğer bu duruş kendisine karşı dönecekse ve sözverisinin nedenleri ortadan kalkmışsa. Ve eğer insanların tümü iyi kimseler olsalardı yerilesi bir öğüt olurdu bu; ama nasıl ki tümü de küçük adamlardır ve sana verdikleri sözleri tutmazlar, senin de onlara verdiğin sözde durman gerekmez. Ve bir prens hiçbir zaman kaypaklığını şirin

¹⁶⁴ ŞENEL, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s. 391.

¹⁶⁵ MACHIAVELLI, *Prens* (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 115.

göstermek için haklı gerekçeler bulmakta darda kalmamıştır. Günümüzde kaç barışın, kaç sözverinin prenslerin sözlerinin eri olmayışlarından ötürü boşa gittiğini ve tilkilik etmesini iyi bilen işlerinin tıklarında gittiğini gösteren sayısız örnek vermek mümkündür. Ama bunu ustaca allayıp, pullamak, göz boyamayı olduğu gibi renk vermemeyi de çok iyi becermek gereklidir. Ve insanların öylesine basitlikleri vardır, ânın gereklerine öylesine kölece boyun eğler ki aldatıcı kişi her zaman aldatılmaya hazır birini bulacaktır. Taze bir örneği anmadan geçmek istemem. VI. Alexander insanları aldatmaktan başka hiçbir şey yapmadı, hiçbir şey düşünmedi ve her zaman da bir fırsatını buldu. Hiç kimse ondan daha tumturaklı sözverilerde bulunmamıştır, daha ateşli yeminler içmemiştir ve bunları daha tez unutmamıştır; yine de çevirdiği dolaplar her seferinde yanına kâr kalmıştır, zira bu sanatı mükemmelen bilirdi. O halde, bir prensin yukarıda sayılan tüm meziyetlere sahip olması gerekli değildir; onlara sahipmiş gibi gözükmesi yeter. Daha iyisi, iddia ediyorum ki, eğer bunlara sahip olsa ve her zaman uysa idi kendi zararlı çıkardı; ama sahipmiş gibi yapması kendisine yararlı olur. Böylece iyi yürekli, sadık, insancıl, namuslu, dindar görünebilirsin ve gerçekte olabilirsin de ama o zaman zihnini öyle ayarlamalısın ki eğer olmaman gerekiyorsa tam tersini yapabilmelisin. Ve ayrıca belirtmek gerekir ki bir prens, hele yeni prens olmuş biri anlamalıdır ki insanları övgüye değer kılan tüm bu şeyleri yerine getiremez çünkü devleti elinde tutmak için sık sık verdiği söze karşı, iyilikseverliğe karşı, insanlığa karşı, dine karşı davranmak zorunda kalır. Bu yüzden talihin rüzgârlarına göre, durumların değişmelerine göre, dönmeye hazır bir zihne sahip olmalıdır, ...elverirse iyilikten uzaklaşmasın ama gerekiyorsa kötülüğü seçmesini bilsin. Demek ki prens söz konusu beş niteliğin damgasını taşımayan tek bir sözcüğün bile ağzından çıkmamasına özenle dikkat etmelidir. Onu

duyana, görene merhamet acıma duygusuyla, imanla, namusla, insancılıkla, dinle doluymuşça gözükmelidir. Ve bu son ilke en gereklisidir.”¹⁶⁶

Machiavelli’nin siyaset anlayışı, amacın her şeyin üzerinde kutsal olduğu, ona erişmek için çeşitli oyunlara ve hilelere başvurmak gerektiği üzerine kuruludur. “Kaba güç politikasının klavyesi üzerinde çalmak, ama yine de güzel bir (müzik) parçası üretmek, işte Machiavelli politikayı böyle anlıyordu! Elbette piyanistin parmakları olmalı, pedalları kullanmalı, bir yanlışı bilinmeyecek bir uyumlu sese çevirmeli, gerekirse hile yapmalı, ama görev, yani amaç aracı kutsallaştırmalıdır.”¹⁶⁷

“İtalyan birliğinin kurucusu”¹⁶⁸ olarak tanımlanan Machiavelli, İtalya’nın birliği, bütünlüğü ve ulusal devletin korunması noktasında “amaca ulaşmak için her yol mubahtır”, demiştir. Başka bir deyişle, Machiavelli’nin, “hedefe erişme noktasında her şey meşrudur” tezi, toplumun bütünlüğü ve devletin varlığı söz konusu olduğunda geçerlidir. Kısaca, onun tartışmalı olan bu siyaset söylemi, toplumu, devleti ve onların çıkarlarını korumaya dönüktür.

İyi bir prens, eliaçıklıktan, yani cömertlikten kaçınmalı elisıklığı, yani cimriliği esas almalıdır. Prens cömertliği nedeniyle çoğunluğa zararı dokunur, az kişiye ise kazandırır. Dolayısıyla da ilk tehlikede iktidardan uzaklaşır. Dünyada cömertlikten daha hızlı kendi kendini tüketen başka bir şey yoktur. Prens, cömert oldukça tüm gücünü yitirir. O halde, prens, daha çok elisıklı olmalı, cimri olarak bilinmelidir. Cimri tanınan prensler, büyük işler

¹⁶⁶ **A.g.e.**, s. 110-111.

¹⁶⁷ BLOCH, **Rönesans Felsefesi Üzerine**, s. 133.

¹⁶⁸ ANGLO, **Machiavelli: A Dissection**, s. 8.

yapmışlardır, bonkör ve cömert olanlar ise kendilerini harcamışlardır. Prens, tebaasını soymadığı, savunmasını sağlayabildiği, yoksulluktan ve aşağılanmaktan kaçınabildiği, açgözlülük etmediği için cimri diye nam salmışsa bundan asla yüksünmemelidir.¹⁶⁹ Machiavelli'ye göre, "bir prens her şeyden önce nefret ve küçümsenme uyandırmaktan kaçınmalıdır; ve eliaçıklık ise seni bu iki şeye götürür. Dolayısıyla eliaçık diye tanınmak isteyip de ister istemez açgözlü diye ün salıp nefret çekmektense bilge bir prens nefret çekmeden elisıkı diye tanınmayı kabullenmelidir."¹⁷⁰ Çünkü bir prens için kendisinden nefret edilmeyeceği tarzda kendisini idare etmekten daha gerekli hiçbir şey yoktur.¹⁷¹ Başka bir deyişle, "her prensin başlıca görevi kendini nefret edilmekten ve hakir görülmekten korumak, davranışlarıyla küçük düşmek ya da nefrete yol açmaktan sakınmaktır."¹⁷²

Prens, halkı kendisine muhtaç kılmalı ve bağımlı hale getirmelidir. Prens, böyle davranırsa, halkı ona itaat eder ve bağlı kalır. Machiavelli'ye göre, "bilge bir prens yurttaşlarını her zaman ve talihin her yüzünde kendisine ve devletine muhtaç bırakacak şekilde davranmalıdır. Öylelikle uzun yıllar ona sadık kalırlar."¹⁷³ Prensi ayakta tutan ve onun gücüne güç katan temel faktörlerden birisi, tebaasının sağlam ve sadık oluşudur. "En sağlam hükümdarlık sadık bir tebaası olan ve kendi hükümdarlarına bağlı olanların hükümdarlığıdır."¹⁷⁴ Onun içindir ki, "bir prens halkın sevgisine kesinkes muhtaçtır; yoksa onun düşmanlığında

¹⁶⁹ MACHIAVELLI, *Prens* (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 102-103.

¹⁷⁰ *A.g.e.*, s. 104.

¹⁷¹ MACHIAVELLI, *Orta Elçilikler-Mektuplar*, s. 214.

¹⁷² *A.g.e.*, s. 217.

¹⁷³ MACHIAVELLI, *Prens* (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 79.

¹⁷⁴ MACHIAVELLI, *Seçme Yazılar*, s. 57.

başvurabileceği hiçbir çare yoktur.”¹⁷⁵ İyi bir prens, halkına ve onun iyi niyetine güvenmek durumundadır.¹⁷⁶

Machiavelli'ye göre, prens, kötü bir isim yapmamaya dikkat etmelidir.¹⁷⁷ Bu, onun sonu olur. Prens, ciddi, sağlam, dirayetli ve güçlü olmalıdır. İç tebaasından ve dış güçlerden gelebilecek tehlikelere ve tehditlere karşı uyanık durmalıdır. Prens, insanlara karşı laubali ve olaylara karşı kararsız olmamalıdır. “Prens, hoppa, kaypak, kadınsı, mızmsız, kararsız gözükmek kendisinin hor görülmesine yol açar: bu, bir prensin vebadan kaçır gibi kaçınması gereken bir şeydir. Hareketlerinde büyüklük, ciddiyet, ağırbaşlılık, karakter gücü gözükmesi için kafasını kullanmalıdır. Tebaasının özel işlerini yargılaması gerektiğinde, vereceği yargının geri çevrilemez olmasını şart koşmalıdır; ve kimsenin ne şekilde olursa olsun kendisini aldatamayacağı kanaatini doğurmalıdır. Kendisiyle ilgili olarak böyle bir kanaat yayan bir prens büyük bir ün kazanır; ve bu ün, eğer düşmanları onun bu meziyetlere ve halkının desteğine sahip olduğuna ikna olurlarsa tahtına karşı saldırıları, fesatlık çevirmeleri felç edecektir. Çünkü prens iki korku beslemelidir: Biri iç, tebaasından gelen; öbürü dış, yabancı beyliklerden gelen. Yabancılar karşı iyi ordular ve iyi ittifaklarla kendini savunacaktır; ve eğer kendisine sadık askerleri varsa her zaman kendisine sadık dostları da olur. Dış işleri yolundaysa iç işleri de yoluna girer meğer ki bir fesatlık ortalığı karıştırmassın. Yabancılar kıpırdamak istediklerinde bile, eğer benim öğütlerime uygun davranırsa, şaşırıp kalmazsa, İspartalı Nabis'in örneğinde olduğu gibi her türlü saldırıya dayanacak güçte olacaktır. Tebaasına gelince, her türlü dış korku dışında bir prens olası

¹⁷⁵ MACHIAVELLI, *Prens* (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 78.

¹⁷⁶ MACHIAVELLI, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, s. 316.

¹⁷⁷ SKINNER, *Düşüncenin Ustaları: Machiavelli*, s. 65.

bir fesatlığı önceden görmelidir: Eğer nefret edilmek ve hor görülmekten kaçınırsa, halk ondan memnunsa, ki bunlar mutlaka gereklidir her türlü fesattan yakasını kurtarır. Darbe girişimlerine karşı en güçlü ilaçlardan biri halkın nefretini çekmemektir.”¹⁷⁸

İnsanları yönetmek, zor bir zanaattır. Prens, duruma göre insanlara tavır takınmalı ve onları idare etmelidir. “İnsanları ya okşayacaksın ya tepeleyeceksin.”¹⁷⁹ Ancak, prens sevmekten ziyade kendisinden korkulan birisi olmalıdır. İnsanlar nankör, ikiyüzlü, çıkarıcı ve korkak oldukları için prens sevmekten öte korkulmayı kendisine şiar edinmelidir. Bu hususta, Machiavelli, şöyle demiştir: “...yeni bir prens inanmakta ve harekete geçmekte ağır olmalı ama gölgesinden de korkmamalı, sakınganlık ve insancılıkla ılımlı davranmalı ne aşırı güven duyup sakınmazlığa ne de aşırı güvensizlik gösterip çekilmez biri haline düşmemeye bakmalıdır. Bu noktada bir sorun çıkıyor: Korkulmaktan çok sevmek mi iyidir, yoksa sevmekten çok korkulmak mı? Benim yanıtlım bunların ikisinin de gerekli olduğudur; ama ikisini bağdaştırmak güç gözükütüğüne göre, birinden biri olmayacaksa sevmekten çok korkulmak bence çok daha güvenlidir. Çünkü insanlar hakkında genelde şu söylenebilir: Nankör, değişken, içten pazarlıklı, korkak ve çıkarıcıdır; onlara iyilik ettiğin sürece hepsi seninledir... gerekmedikçe kanlarını, mallarını, canlarını ve çocuklarını sana sunarlar ama bir gerekmeğe görsün hepsi senden yüz çevirirler. Sadece onların sözüne dayanan prens, başka önlemler almamışsa, ortada kalır ve yok olup gider; çünkü gönül yüceliği ile değil de para gücüyle edinilmiş dostluklar borç alınmıştır kazanılmış değil ve tam da gerektiği zaman kullanılamaz olurlar. Ve insanlar,

¹⁷⁸ MACHIAVELLI, *Prens* (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 112-113.

¹⁷⁹ A.g.e., s. 45.

kendini sevdirmek isteyen den çok korkutmak isteyen i kırmaktan çekinirler; çünkü sevgi bağı şükranla örülmüştür yani insanların kopartmakta duraksamadıkları bir iplikle zira ki kişisel çıkarları söz konusu olduğunda insanlar hainleşirler; ama korku bağı insanları hiç terk etmeyen ceza yemek korkusuyla dokunmuştur. Bununla birlikte, prens çevresini o şekilde korkutmalıdır ki başkalarının dostluğunu kazanmasa da hiç değilse nefretlerini çekmesin çünkü bu iki şey birbiriyle çok iyi uyuşur. Bunun için tebaasının ya da yurttaşlarının malına mülküne ve de kadınlarına el uzatmaktan geri durması yeter. Ama eğer birinin kanını dökmesi gerekirse bunun açık bir nedeni, haklı bir gerekçesi olmalıdır; her şeyden önce başkasının malına dokunmaktan kaçınmalıdır; çünkü insanlar babalarını kaybetmeyi babalarından kalan malı kaybetmekten daha tez unuturlar. Yoksa birini malından mülkünden etmek için mazeret hiç eksik olmaz. Vurgun yapmaya başlayan biri başkalarının topraklarına el koymak için her zaman uygun bir gerekçe bulur; tersine kan dökmek için ise gerekçe daha enderdir ve daha çok eksikliği çekilir. Ama prens, ordularının başında bulunduğu ve çok sayıda askeri yönetmek durumunda olduğunda zalim diye anılmayı hiç kendisine dert edinmemelidir, çünkü böyle tanınmadıkça ne ordusunu birlik içinde tutabilir ne de herhangi bir eyleme sürebilir.”¹⁸⁰ Demek ki, Machiavelli’ye göre, insanlar, özünde kötüdür, onlar için temel olan ise, mal ve mülkiyettir. Prensler, insanların mallarına ve mülkiyetlerine dokunmadıkları sürece rahat ederler. Prens in kendisine nefret duyulmasına kaynaklık edecek faktörlerin başında tebaasının malına göz dikmesi gelir. “Bir prens, kendine horgörü ya da nefret çekecek her şeyden kaçınmaya çaba sarf etmelidir; ve bunu her başarışında iyi iş yapmış demektir, o zaman tüm öteki kusurlarının utancına rahatça göğüs gerebilir. ... Tebaasının

¹⁸⁰ A.g.e., s. 106-107.

mallarına ya da kadınlarına el atmakla ancak nefret uyandırır. Bundan uzak durmalıdır, insanların mallarına ya da mutluluklarına dokunulmazsa rahat dururlar. Geriye birkaç kişinin ihtirasıyla boğuşmak kalır ki bu da fazla zorlanmadan ve birçok şekilde yapılabilir.”¹⁸¹

İnsanlar özünde iyi olmadığı ve her şeyde iyi insan örneği bulmak zor olduğu için “bir prens tahtını elinde tutmak istiyorsa katı yürekli olmasını bilmeyi öğrenmeli ve gerektiğinde bu sanata başvurmalıdır.”¹⁸² Eğer tebaasının birliği, bütünlüğü ve sadakati söz konusu ise, bir prens asla kendisine zalim denecek diye çekingen davranmamalı, sertliği temele almalıdır. Prensın aşırı merhametli olmak yüzünden kavgaya, cinayete ve teröre kaynaklık eden kaosa göz yummaktansa insanlara sert ve zalimce davranması daha iyidir.¹⁸³ Ancak, prens, halkı karşısına almamaya özen göstermelidir. Machiavelli’ye göre, iyi ve bilge bir prens, kendince doğru olanı, sadece güçlü olduğu zaman yapmalıdır.¹⁸⁴

Prens, insanları yönetmek için gerektiğinde zora ve kuvvete başvurmalıdır. Ona göre, “devletini ayakta tutmak isteyen bir prens zulme başvurmalıdır.”¹⁸⁵ Prens, insanlara insanca davrandığı gibi hayvanca da davranabilmelidir. Yasaların yetmediği yerde kaba ve hayvanca davranış meşrudur. İnsanları yönetmek için zor kullanmak şarttır. “Öyleyse şunu bilin ki iki tür mücadele tarzı vardır: Biri yasalara uyarak, öbürü zora başvurarak. Birincisi insanlara özgüdür, ikincisi hayvanlara. Ama hep olageldiği gibi, birincisi yetmediğinden ikincisine başvurmak gerekir. Onun

¹⁸¹ A.g.e., s. 112.

¹⁸² A.g.e., s. 100.

¹⁸³ A.g.e., s. 105.

¹⁸⁴ SKINNER, *Düşüncenin Ustaları: Machiavelli*, s. 61.

¹⁸⁵ MACHIAVELLI, *Prens* (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 117.

için bir prens insancayı da, hayvancayı da ustalıkla kullanmayı bilmelidir.”¹⁸⁶

Fakat prens, durup dururken ve ortada haklı bir gerekçesi yokken, halkına kötülük yapmayı meziyet edinmemelidir. Prens, daha çok şan ve şeref peşinde koşmalıdır. “Yurttaşlarını öldürmeyi, dostlarına ihanet etmeyi, ne verdiği söze saygısının, ne acımasının, ne de dininin olmayışını meziyet olarak da adlandırmak mümkün değildir. Bütün bunlar insana iktidar sağlayabilir ama şan kazandırmaz.”¹⁸⁷

Prensin bir diğer ana özelliği, halkı iyi tanınması ve halktan kopuk olmamasıdır. Prens, toplumunu iyi tanımalı, sorunlara doğru teşhis koymalı, geleceği iyi etüt etmelidir. Prens, sadece yaşanan anı değil, geleceği planlamalı, uzak görüşlü olmalıdır. “Zira eğer hastalık uzun süre önceden kestirilirse kolayca tedavi edilebilir; ama son ana dek beklenirse, artık ilaç bir işe yaramaz, hastalık onulmaz duruma gelmiştir. Buna doktorların akciğer yangısıyla ilgili sözleri tam uyar: Başlangıçta, tedavisi kolaydır ama teşhisi güçtür; ama çok zaman akmışsa, hastalık daha başında uygun bir şekilde ele alınmamışsa, teşhisi kolay hale geldiğinde artık tedavisi güçtür. Devlet işleri de böyledir: Senin topraklarında meydana gelen hastalıkları önceden teşhis edersen, ki ama bu ancak bilge ve uzak görüşlü bir adamın yapabileceği bir şeydir çabuk iyileşirler; ama onları zamanında teşhis edemeyip herkesin gözüne görülecek kadar büyümelerine meydan verersen artık hiçbir ilaç kâr etmez.”¹⁸⁸

¹⁸⁶ A.g.e., s. 109.

¹⁸⁷ A.g.e., s. 72.

¹⁸⁸ A.g.e., s. 47.

Kısaca, Machiavelli'ye göre¹⁸⁹, düşmanlarını etkisiz kılmak, kendine dostlar bulmak, güçle ya da hileyle yenmek, halkın sevdiği ve korktuğu, sevecen ama sert bir mizaca vakıf olmak, askerlerince itaat edilmek, onlara zarar verenleri cezalandırmak, hain milisleri ortadan kaldırıp yenilerini kurmak, eski kurumları yenilemek, değişimci, geniş gönüllü ve serbest fikirli olmak, iyi bir prenste bulunması gereken başlıca özelliklerdir.

2.4.Machiavelli'nin Güncelliği ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri

Machiavelli'yi, aslında, takdime ihtiyaç yoktur. Herkes onun kim olduğunu ve niçin önemli olduğunu bilir.¹⁹⁰ "Her şeyden önce Machiavelli çok yönlü bir kişiliktir: Diplomat, oyun yazarı, şair, tarihçi, siyaset kuramcısı, çiftçi, askeri mühendis ve ordu komutanı vb."¹⁹¹ Machiavelli, siyaset bilimini etikten ve teolojiden ayırmış, onun teorik özerkliğini ilk gerçekleştiren düşünür olmuştur.¹⁹² Machiavelli, "özerk bir bilim olarak siyaset"¹⁹³ üzerine kafa yormuştur. Machiavelli, siyaset bilimi yaratmak için büyük bir çaba göstermiş ve bu konuda iki tane çok yerinde tespit yapmıştır. Daha açık bir deyişle, Machiavelli, bütün insan toplumlarında sürekli siyasal eğilimler olduğunu ve çeşitli kavimlerin tarihleri incelenerek bunları yeniden

¹⁸⁹ A.g.e., s. 69.

¹⁹⁰ ATKINSON, James B. ve SICES, David; "Introduction", Niccolò Machiavelli, **Machiavelli and His Friends: Their Personal Correspondence** (iç.), Editör ve İngilizce'ye Çeviren: James B. Atkinson ve David Sices, Northern Illinois University Press, DeKalb, Illinois, 1996, s. xiii.

¹⁹¹ KING, **Machiavelli: İktidar Filozofu**, s. 181.

¹⁹² BONDANELLA ve MUSA, "Introduction: An Essay on Machiavelli", s. 38.

¹⁹³ GRAMSCI, **Modern Prens**, s. 19.

bulmanın mümkün olduğunu göstermiştir.¹⁹⁴

Machiavelli, siyaset biliminin yanı sıra esas olarak siyaset sosyolojisine bağımsız bir varlık alanı ve kimlik kazandırmış, onun çerçevesini çizmiş ilk sosyologdur. Machiavelli, toplum gerçeğini, iktidar olgusu ekseninde tahlil etmiş, toplumu değiştirmek, ona düzen vermek için iktidarı elde etmek gerektiğine dikkat çekmiş, “iktidarı ele almaksızın hiçbir şey gerçekleşmez”¹⁹⁵, demiş ve bu noktada siyaset sosyolojisinin temel dayanaklarından birisini ortaya koymuştur.

Ancak, Machiavelli ismi entelektüel ve siyasal çekişmelere kaynaklık etmiş, çoğu kez okuyucunun önüne büyük bir muamma olarak konmuştur. Machiavelli, sosyal ve siyaset bilim literatüründe iki türlü, yani hem olumsuz hem de olumlu değerlendirmelere tabi tutulmuş ender şahsiyetlerden birisidir. Onu yanlış anlayanlar olduğu gibi doğru anlayanlar da olmuştur. Fakat onu yanlış ve eksik kavrayanlar, çoğunluktadır. İşin özüne bakılacak olunursa, Machiavelli, sosyal bilim tarihinin *yalnız*¹⁹⁶ ismidir.

¹⁹⁴ MOSCA, Gaetano; **Siyaset Biliminin Temelleri**, Çeviren: Hasan İlhan, Alter Yay. Rek. Org. Tic. Ltd. Şti., Ankara, 2013, s. 114.

¹⁹⁵ SANTILLANA, **Serüven Çağı Rönesans Filozofları**, s. 106.

¹⁹⁶ Machiavelli’ye dair *yalnız* nitelemesi, Althusser’e aittir. Althusser, düşünce tarihinde onun *yalnızlığına* işaret etmiştir: “Tarihin yakasını bırakmayan, 16. yüzyıldan günümüze kadar ve *ara vermeksizin*, kâh bir şeytan, kiniklerin en beteri olarak mahkûm edilip, kâh en büyük siyasetçiler tarafından uygulanıp, kâh düşünce-sindeki cüret ve derinlik nedeniyle övülüp durmuş olan (*Aufklärung*’da, *Risorgimento*’da, Gramsci tarafından, vs.) bir yazar için yalnızlıktan söz etmenin bir paradoks olduğu itirazı hemen gelecektir. Makyavel’i tarihin içinde sarsılmaz düşmanlar, yandaşlar ve dikkatli yorumculardan oluşan muazzam bir çevreyle sürekli bir şekilde sarılmış görürken nasıl olur da onun yalnızlığından söz edilebilir? Bununla birlikte, Makyavel’in düşüncesinin ona ilgi duyanların tamamı üzerinde hüküm sürdüğü *bölünmeye* dikkat edilecek olursa onun yalnızlığından söz etmek mümkündür. Okur-

Machiavelli, kendisine olumsuz şeyler atfedilen bir düşünür kimliğinde karşımıza çıkartılmaktadır. Machiavelli, siyaset biliminde ve siyasal arenada olumsuzluğun, sahtekârlığın, ikiyüzlülüğün, kurnazlığın, yalancılığın ve ilkesizliğin simgesi olarak değerlendirilmiştir. Ona ilişkin bu değerlendirmeler ve algılamalar maalesef bugün de yaygındır. Machiavelli'ye dair olumsuz imgeler ve vurgular, yaşadığı dönemden günümüze kadar süreklilik göstermiştir. Machiavelli, hedef tahtasından hiçbir zaman inmemiş ve eleştiri oklarının hep yöneldiği isim olmuştur.

Shakespeare'in dediği gibi, "cani Machiavelli", değişik inançlara ve ideolojilere mensup olanların hedefi olmaktan kurtulamamıştır. Meselâ, Edmund Burke, Fransız Devrimi'ndeki "demokratik tiranlığın" kökeninde "Makyavelci bir politikanın iğrenç yöntemini" gördüğünü iddia etmiş, Marx ve Engels ise, Makyavelistlerin devrimci dönüşüm dönemlerinde "demokratik enerjileri felç etmeye" yeltenenler olduğunda ısrar etmişlerdir.¹⁹⁷ Michelet'e göre, Machiavelli'nin görüşleri bağlamında "prensın siyaseti

larını yandaşlar ve hasımlar halinde bu ölçüde bölmesi ve de tarihî koşullar değiştikçe, onları bölmeye devam etmesi, *ona bir kamp atfedebilmenin*, onu sınıflandırabilmenin, onun kim olduğunu ve ne düşündüğünü söyleyebilmenin zorluğunu kanıtlamaktadır. Onun yalnızlığı, öncelikle, *sınıflanamaz* gibi görünmesinde, onu başka düşünürlerin eşliğinde belli bir kampa, falanca yazarın Aristotelesçi geleneğin içine, ya da filancanın doğal hukuk geleneği içine yerleştirilebildiği gibi belli bir geleneğe yerleştirmenin imkânsızlığında ortaya çıkmaktadır. Ve hiç şüphesiz yine *sınıflanamaz* olduğu içindir ki, onca farklı kesimler ve onca büyük yazarlar kâh onu mahkûm ederek, kâh onu benimseyerek, kısmen ellerinden kaçırmaksızın onun üstesinden gelmeyi başaramadılar; sanki Makyavel'de her zaman için *yakalanamaz* olan bir şey vardı" (ALTHUSSER, *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler "Althusser'in Mirası"*, s. 376-377).

¹⁹⁷ SKINNER, *Düşüncenin Ustaları: Machiavelli*, s. 11.

kendisince her türlü cinayeti haklı sayan, kuvvetli, maharetli, bahtlı bir haydudun siyasetidir.”¹⁹⁸ Machiavelli ve onun siyasal söylemi, farklı cenahlar tarafından kötülüklerin kaynağı olarak görülmüştür. Böylece, Machiavelli, kötü bir ün yapmıştır.

Machiavelli ismi sosyal bilim literatürüne çoğu zaman olumsuz bir şekilde yansımış, “üçkâğıtçı, ahlâksız, düzenbaz”¹⁹⁹ biri olarak tanımlanmış, onun siyasal görüşleri *Makyavelizm* olarak ünlenmiştir. O, daha çok etik olmayan bir siyasal geleneğin inşacısı biçiminde anılmıştır. Makyavelizm, sözlüklerde hep olumsuzluğu çağrıştıran bir siyasal söylem olarak tarif edilmiştir. Makyavelizm, genellikle “saptanan politik amaca ulaşabilmek için en alçakça, en acımasızca olanlar da dahil, her türlü yolun başvurulabilir, her türlü aracın kullanılabilir olduğunu savunan öğretisi”²⁰⁰, biçiminde tanımlanmış, “şer mantığı, hile-hurda koleksiyonu, soğukkanlı kalleşlik, cürüm işlemekten zevk alma”²⁰¹ gibi bileşenlerinin olduğu iddia edilmiştir. Cont Grave, 1611’de yazdığı *Fransızca ve İngilizce Diller Sözlüğü*’nde, adıyla özdeşleştirilen *Machiavelizmi*, “hilekârlığa açık ince siyaset”²⁰² olarak görmüştür. Makyavelizm, ahlâksızlık, değersizlik, entrikacılık, yalancılık, ikiyüzlülük, sahtekârlık, kalleşlik ve düzenbazlık şeklinde betimlenmiştir.

Machiavelli ismi, hep olumsuzlukları çağrıştırmıştır. “Machiavelli ismi zihinlerde düzenbazlığı ve yalancılığı

¹⁹⁸ MICHELET, *Rönesans*, s. 270.

¹⁹⁹ KING, *Machiavelli: İktidar Filozofu*, s. 179.

²⁰⁰ AŞUKİN, N. S. ve Diğerleri; *Politika Sözlüğü*, Çeviren: Mazlum Beyhan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1979, s. 153.

²⁰¹ Claude Lefort’dan aktaran; DUPOUEY, “Giriş”, s. 31.

²⁰² ANGLO, “Niccolo Machiavelli: Siyasal ve Askeri Çöküşün Anatomisi”, s. 109.

çağrıştıran bir özdeyiş haline gelmiştir.”²⁰³ Machiavelli deyince şeytanlık, entrikacılık, hilekârlık ve vicdansızlık akla gelir olmuştur. “Machiavelli daima kötü tanındı. ‘Makyavelvari’ olmak, tamamen vicdansız ve kurnaz olmakla bir tutuldu. ‘Makyavel’, Avrupa tiyatrosunun deposundaki alçaklardan biridir ve bazen de Şeytan’la özleştirilir. Yaşlı Nic, gerçekten de yaşlı Niccola’dır.”²⁰⁴ Bu bağlamda, Robert Downs, dünyayı değiştiren kitaplardan biri olarak gördüğü *Prens* ve o minvalde Machiavelli’ye ilişkin yaygın kanaati şöyle özetlemiştir: “Tam dört yüzyıl Makyavelci denince herkesin aklına iblis, hilekâr, hain, barbar ve kötü ahlâklı kimseler gelmiştir. Kelimenin dayandığı isim, Niccolo Machiavelli, gayenin vasıtayı meşru kılacağı felsefesini kabul etmiş düzenbaz, becerikli, ikiyüzlü, ahlâksız, hiçbir prensip tanımayan, vicdansız politikacıları ifade eden bir semboldür. Herkes inanır ki, Makyavelli’nin tanıdığı en yüksek kanun politika yaparak menfaat sağlamaktır. On yedinci yüzyıl İngilteresinde ‘Old Nick’ tabiri hem Makyavelli hem de şeytan için kullanılırdı.”²⁰⁵ Lord Macaulay, Machiavelli için 1827 yılında şöyle bir değerlendirme yapmıştır: “Edebiyat tarihinde bu kadar pis kokulu başka bir ad olduğunu sanmıyoruz.”²⁰⁶

Machiavelli’nin kafasının içinin açgözlülükle, eş dost korkusuyla, muhaliflere kinle, ilkel hiddetle, kargaşayla, iktidar açlığıyla, sonsuz endişeyle ve paranoyayla dolu

²⁰³ KING, **Machiavelli: İktidar Filozofu**, s. 179.

²⁰⁴ LANDI, Ernesto; “Niccola Machiavelli”, **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri** (iç.), Editör: Maurice Cranston, Çeviren: Nejat Muallimoğlu, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 44.

²⁰⁵ DOWNS, Robert B.; **Dünyayı Değiştiren Kitaplar**, Çeviren: Erol Güngör, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1994, s. 29.

²⁰⁶ Aktaran; CURRY ve ZARATE, **Machiavelli: Yeni Başlayanlar İçin**, s. 3.

olduğunu iddia edenler bile vardır.²⁰⁷ Keza ona, “beş para etmez bir ahlaksız, çağdaş siyaset biliminin kurucusu, kötülüğün babası”²⁰⁸ biçiminde yaftalar yapıştırılmıştır. Adı Hitler ile birlikte anılmış, hatta “Hitler yenildiğinde ise ‘Machiavelli’ler de bir gün dizginlenebilir’miş”²⁰⁹, denilmiştir.

Machiavelli, özellikle de 16. ve 17. yüzyıl boyunca, “şeytan”, “iblis”, “cehennem ustası” ve “kötü adam” olarak gündeme getirilmiştir.²¹⁰ Machiavelli, “şer adamı”, “kötülüğün öğretmeni”²¹¹, “ahlâksız yazar”, “anti-Hristiyan”, “şeytan” ve “tiranlığın savunucusu”²¹² şeklinde değerlendirilmiştir. Oysa Machiavelli, bu yaftaların hiçbirini hak etmemiştir. Machiavelli ve baş eseri *Prens* yanlış değerlendirilmiştir. “Ne var ki Machiavelli ve eseri çoğu zaman çevresinden, içinde yaşadığı dönemden soyutlanarak ele alınmış ve yargılanmıştır. Çoğu zaman kişiliği ile eserinin amacı ile ilgilenilmez. Eserin sentezi bozulur, ölçüleri değiştirilir, esas olan ayrıntı olarak gösterilir ve Machiavelli okunmadan reddedilir ya da göklere çıkartılır, maksimleri bütünlük bozularak tek tek düzensiz biçimde alınır.”²¹³

²⁰⁷ BING, Stanley; **Makyavelli Ne Yapardı? Sonuçlar Zalimliği Doğurur**, Çeviren: Canan Sakarya, Dharma Yayınları, İstanbul, 2004, s. 9.

²⁰⁸ ANGLO, “Niccolo Machiavelli: Siyasal ve Askeri Çöküşün Anatomisi”, s. 95.

²⁰⁹ Berr’dan aktaran; GÖZE, Ayferi; **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 1995, s. 112.

²¹⁰ ANGLO, **Machiavelli: A Dissection**, s. 244-245.

²¹¹ STRAUSS, Leo; **Thoughts on Machiavelli**, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1958, s. 9.

²¹² RAMSAY, Maureen; “Machiavelli”, **Interpreting Modern Political Philosophy from Machiavelli to Marx** (iç.), Editör: Alistair Edwards ve Jules Townshend, Palgrave Macmillan, New York, 2002, s. 27.

²¹³ GÖZE, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, s. 112.

Kısaca “Makyavelizm efsanesi”, Machiavelli’yi, prensin iradesinin kadir-i mutlaklığının savunucusu, kinik ve ahlâkdışı bir yazar olarak sunmuştur.²¹⁴ “Ona karşı çıkan filozofların görüşüne göre Machiavelli, o zamandan beri adeta bir atasözü gibi kullanılan, yönetmek için hiçbir ahlaki değeri dikkate almayan, acımasız ve kural dışı bir siyaset sistemi olan ‘Makyavelizm’i savunmaktadır.”²¹⁵ Oysa hep olumsuzluklara gönderme yapan “‘Makyavelizm’ Machiavelli’den bambaşka bir şeydir.”²¹⁶ Çünkü Machiavelli’yi, “İtalyan birliğinin peygamberi”²¹⁷, “İtalya’yı bağımsız bir devlet haline getirmek için uğraşan bir devrimci”²¹⁸, “var olan düzene ilk olarak karşı gelen devlet teorisyeni ve ideoloğu, iktidarda olmayan ancak iktidar mücadelesi veren bir sınıfın temsilcisi”²¹⁹, “sarsılmaz bir özgürlük taraftarı”²²⁰, “politikanın sanatçısı”²²¹, prenslerin kötülüklerini deşifre eden yürekli aydın, ezilen kitlelerin sesi, biçiminde ele almak daha doğru olur.

²¹⁴ CORCUFF, Philippe; **Siyasetin Büyük Düşünürleri: Siyaset Felsefesinde Eleştirel Güzergâhlar**, Çeviren: Aziz Ufuk Kılıç, Versus Kitap, İstanbul, 2008, s. 23.

²¹⁵ HÖFFE, Otfried; **Felsefenin Kısa Tarihi**, Çeviren: Okşan Nemlioğlu Aytolu, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2008, s. 166.

²¹⁶ SCHILLING, **Toplumsal Düşünce Tarihi: Birey-Topluluk-Toplum**, s. 213.

²¹⁷ ANGLO, “Niccolo Machiavelli: Siyasal ve Askeri Çöküşün Anatomisi”, s. 95.

²¹⁸ SENA, **Filozoflar Ansiklopedisi, Cilt: 3**, s. 334.

²¹⁹ GÜRCAN, Efe Can; “Makyavel’in ‘Prens’inin Karmaşık Okumasına Bir Giriş”, **Bilim ve Gelecek** (iç.), Sayı: 25, Mart 2006, s. 73.

²²⁰ SPINOZA, Benedictus (Baruch); **Tractatus Politicus**, Çeviren: Murat Erşen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, s. 40.

²²¹ Luigi Russo’dan aktaran; GÜRCAN, “Makyavel’in ‘Prens’inin Karmaşık Okumasına Bir Giriş”, s. 73.

Machiavelli, aslında, kendinden üstün mevkilerde olan siyasal yöneticilerin beceriksizliğinden ıstırap çekmiş²²², onları eleştirmiş, halkın safında yer almış ve onun esenliğini önemsemiştir. “Belki, Machiavelli, halkın, kendi esenliğini, eğer herkesin hoşuna gidebileceğine inanacak derecede kendini beğenmiş değilse, sürekli olarak bir pusudan korkması gereken ve böylece özellikle kendi esenliğini gözetmek ve aksine, halkı gözetmekten ziyade ona tuzaklar kurmak mecburiyetinde olan tek bir insana bırakmaktan ne denli kaçınmak zorunda olduğunu da göstermek istemiştir.”²²³ Machiavelli’nin *Prens* metni esasında, halkın el kitabıdır. Rousseau’ya göre, “Machiavelli krallara ders verir gibi görünerek uluslara büyük öğütler vermiştir. *İl Principe* adlı yapıtı cumhuriyetçilerin kitabıdır.”²²⁴ Diderot’nun “aydınlanmanın simgesel doğasında özel bir yer tutan”²²⁵, onun mimarları konumundaki “bir yazarlar topluluğunun yapıtı”²²⁶ olan ve aydınlanma hareketinin programı olma özelliği bulunan *Ansiklopedi*’deki “Makyavelcilik” maddesinde; Machiavelli’nin *Prens* kitabı için yaptığı değerlendirme, son derece yerindedir. “Bence, Machiavelli, bu kitabını yazdığı zaman, yurttaşlarına şöyle diyordu: *Bu kitabı iyice okuyun. Eğer başınıza bir efendi getirmek istiyorsanız, onun, benim size anlattığım gibi bir insan olacağına dikkat edin; evet, kendinizi teslim ettiğiniz vahşi hayvan, benim*

²²² ANGLO, **Machiavelli: A Dissection**, s. 101.

²²³ SPINOZA, **Tractatus Politicus**, s. 40.

²²⁴ ROUSSEAU, **Toplum Sözleşmesi**, s. 85.

²²⁵ GOLDMANN, Lucien; **Aydınlanma Felsefesi**, Çeviren: Emre Arslan, Doruk Yayınları, Ankara, 1999, s. 67.

²²⁶ D’ALEMBERT, Jean Le Rond; “Öndeyiş”, DIDEROT, Denis ve D’ALEMBERT, Jean Le Rond, **Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü** (iç.), Çeviren: Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 29.

*anlattığım bu efendidir.”*²²⁷ Görüldüğü üzere, Machiavelli, prenslerin gerçek yüzlerini ortaya çıkarmış, halkı bu konuda uyarmıştır. O, halkçıdır, halkın prensidir.

Machiavelli, ezilen kitlelerden yanadır, yöneticilere ve özellikle prenslere karşıdır, halkı daha fazla önemsemiş bir müelliftir. Nitekim Machiavelli, “kitleler prensten daha kararlı ve daha bilgilidir”²²⁸, demiştir. Gerçekte, Machiavelli, temel tezleriyle egemen güçlerin yaptığı kötülükleri deşifre etmiş, böylelikle de sömürülen kitleleri bilinçlendirmek ve halkı aydınlatmak istemiştir.

Machiavelli, eserlerinde egemen güç odaklarına karşı halkı hep uyarmıştır. *Prens ve Söylevler* gibi eserlerinin yanı sıra özellikle yazdığı *komedilerle*²²⁹ ezilen kitleleri bilinçlendirmeye çalışmış, ezen sınıfa karşı daha temkinli ve dikkatli olmaya davet etmiştir. Bu bağlamda, Machiavelli, kendi siyasal mesajlarını kitlelere ulaştırmada çok faydalı bir araç olarak gördüğü komedi²³⁰ sanatını iyi kullanmıştır. Machiavelli’nin *Clizia* eserinde belirttiğine göre, komediler, insanların kötü itikatlarını, fahişelerin hilelerini, zenginlerin ihtiraslarını, yoksulların züğürtlüklerini, asalakların

²²⁷ DIDEROT, Denis; “Makyavelcilik”, DIDEROT, Denis ve D’ALEMBERT, Jean Le Rond, **Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü** (iç.), Çeviren: Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 239.

²²⁸ MACHIAVELLI, **The Discourses**, s. 252.

²²⁹ MACHIAVELLI, Niccolò; **The Comedies of Machiavelli: The Woman From Andros, The Mandrake, Clizia**, Editör ve İngilizce’ye Çeviren: David Sices ve James B. Atkinson, University Press of New England, Hanover and London, 1985.

²³⁰ ATKINSON, James B.; “An Essay on Machiavelli and Comedy”, Niccolò Machiavelli, **The Comedies of Machiavelli: The Woman From Andros, The Mandrake, Clizia** (iç.), Editör ve İngilizce’ye Çeviren: David Sices ve James B. Atkinson, University Press of New England, Hanover and London, 1985, s. 2.

açgözlülüğünü, uşakların hilekârlığını, âşıkların çılgınlıklarını, yaşlı insanların tamahkârlıklarını öğrenmeleri için herkese, özellikle de gençlere oldukça yararlıdır.²³¹

İster olumlu isterse olumsuz anılsın, Machiavelli, büyük bir şöhrettir, sosyoloji tarihinin iz bırakan en mühim isimlerindendir. Vaktiyle, Giuseppe Prezzolini'nin Machiavelli'ye dair yapmış olduğu betimlemeler, günümüzde de geçerliliğini korumaktadır: "Şimdi Cizvitlerin bir Makyavelli'si var, Kilisenin düşmanı olan bir Makyavelli; vatanseverlerin bir Makyavelli'si var, birleşik İtalya'nın ve Savoy hanedanının mesihi; militaristlerin bir Makyavelli'si var, millî ordu fikrinin mucidi; filozofların Makyavelli'si var, yeni bir düşünce tarzı -pratik düşünce- icad eden biri; ve yazarların Makyavelli'si var, canlı bir üsluba ve cüretkâr sentaksa sahip biri. Ve bütün bu Makyavellilerin hepsi de meşhurdur."²³²

Rönesans kuramsal alanda önemli bir filozof yetiştirmemesine rağmen siyasal felsefede Machiavelli gibi üstün bir ada sahiptir.²³³ Machiavelli, İtalyan Rönesans'ının en mühim politik felsefecisidir.²³⁴ "Modern politika felsefesinin kurucusu, Machiavelli'dir. O, bütün olan politika felsefesi geleneğinde bir kırılma yaratmaya çalışmış ve yaratmıştı. Kendi başarısını, Columbus gibi adamların başarıları ile kıyaslıyordu. Yeni bir ahlâkî kıta keşfettiği iddiasındaydı. Onun iddiasının iyi bir dayanağı vardır; onun

²³¹ MACHIAVELLI, *The Comedies of Machiavelli: The Woman From Andros, The Mandrake, Clizia*, s. 283.

²³² Giuseppe Prezzolini'den aktaran; DOWNS, *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*, s. 43.

²³³ RUSSELL, *Batı Felsefesi Tarihi II*, s. 245.

²³⁴ SAHAKIAN, William S.; *Felsefe Tarihi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 116.

politika öğretisi, 'bütün olarak yeni'dir."²³⁵ Machiavelli, felsefenin ve sosyal bilimlerin önemli simalarından, sosyolojik düşüncenin merkezî isimlerinden biridir. Machiavelli, Rönesans filozofudur, sosyal teorinin, siyaset biliminin ve sosyolojinin mühim ustalarındandır.

Machiavelli, öncelikle siyaset kuramcısı ve sosyoloğudur.²³⁶ Machiavelli, genel itibariyle siyasal realizm ile siyasal idealizm²³⁷ arasında gidip gelen bir siyaset sosyoloğudur. Machiavelli, özellikle, siyaset sosyolojisi alanındaki açılımlarıyla kendinden sonra gelenler üzerinde izler bırakmıştır. Bu bağlamda, Machiavelli, özellikle, Spinoza, Thomas Hobbes²³⁸, Montesquieu, Rousseau, Hegel²³⁹,

²³⁵ STRAUSS, Leo; **Politika Felsefesi Nedir?**, Çeviren: Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 75.

²³⁶ CRICK, Bernard; "Preface", MACHIAVELLI, Niccolò; **The Discourses** (iç.), Editör: Bernard Crick, İngilizce'ye Çeviren: Leslie J. Walker, Penguin Books, Middlesex, 1983, s. 10.

²³⁷ Machiavelli'nin **Prens**'i "siyasal realizm", **Discourses** ise "siyasal idealizm" çalışması olarak değerlendirilmiştir (ANGLO, **Machiavelli: A Dissection**, s. 78).

²³⁸ Spinoza ve Hobbes, Machiavelli'nin **Prens** kitabının dikkatli ve tutkulu okuyucusu olmuştur (DROIT, Roger-Pol; **Kısa Felsefe Tarihi**, Çeviren: İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 85).

²³⁹ Hegel, 1802 tarihli *Almanya'nın Kurtuluşu Üstüne* çalışmasında, Machiavelli'yi göklere çıkartmış; ahlâkçıların indirdiği tüm darbelerle karşı onun dehasını övmüştür (ALTHUSSER, **İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach**, s. 20). Althusser'in belirttiği üzere, Hegel, Machiavelli'nin devlet konusundaki fikirlerinden esinlenmiştir: "Hegel felsefesi, Machiavelli'yi yine de politika ve tarihle ilintilendirir. Machiavelli işte bu yüzden ilgilendirir Hegel'i, çünkü onunla tarih ve politikanın dilinden 'konuşur.' Machiavelli Hegel'le, bir politika teorisinin yaşını başını almış kurucusu gibi, geçmiş zamanda konuşmaz. Şimdiki zamanda 'konuşur', tam tamına söylemek gerekirse, Almanya'nın içinde bulunduğu politik durumdan söz eder. Ünlü '*Deutschland ist kein Staat mehr*' ('Almanya artık bir devlet değil') cümlesiyle başlayan yazısında Hegel, Machiavelli'nin İtalya'dan söz ederken kullandığı üslûbu benim-

Marx²⁴⁰, Gramsci ve Althusser gibi çok meşhur düşünce adamlarını derinden etkilemiştir. Meselâ, Machiavelli, uygar kent insanına dönük negatif duruşuyla, bu kitabın dördüncü bölümünde üzerinde durduğum Rousseau'yu incelemiştir. Machiavelli, tıpkı Rousseau gibi kent insanından ziyade kır insanına daha yakındır. "Ben ise, bir insanı mesleğine göre pek yargılamam, iyi insan olmasına bakarım; yine de olabildiğince işime yaramasına dikkat ederim. Bu bakımdan toprağı işlemeye alışkın kır adamları tümünün içinde en yararlılarıdır; çünkü tüm öteki meslekler arasında en çalışkan olanları bunlardır."²⁴¹ Bu noktada, Rousseau ile birlikte "Machiavelli'yi düş kırıklığına uğramış bir romantik olarak yorumlamak bütünüyle yanlış değil, yerinde"²⁴² bir vurgudur. Yine, Machiavelli, kendisinden sonra gelen çoğu sosyal bilimcinin tartıştığı kölelik, özgürlük ve yurttaşlık gibi konulara açıklık getirmiştir. Machiavelli, köleliği reddetmiş, özgürlük konusunu öne çıkarmış, bunun için de yurttaşın inşa edilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Yurttaş, ülkesine bağlı, özgürlüğü şiar edinmiş, insancıl, onurlu ve şerefli olmalıdır. Machiavelli'nin bildirdiği gibi, "*tutsak bir vatandaş olmaktansa, onurlu bir asi olarak kabul görmek en*

ser. Aynı parçalanma, aynı dağılma, aynı kimlik duygusu, aynı güçsüzlük, aynı karışıklık, aynı politik 'sefalet.' Tek bir çözüm: Devlet-siz olmanın acısını çeken bu ülkede, bir Devletin kurulması. Hegel için Machiavelli'nin güncelliği, parçalanmış, bölünmüş ve yabancı devletlerin saldırılarına hedef olmuş bir ülkede, Devletin kuruluşuna ilişkin, politik (ve Hegel'in gözünde felsefi) sorunu ortaya koymak ve işlemek cesaretini göstermiş olmasıydı" (A.g.e., s. 21).

²⁴⁰ Roger-Pol Droit, Machiavelli'nin **Floransa Tarihi** eserinde ekonomik veriler üzerinde durduğunu, bu yapının Marx'ın tarihsel materyalizminin bir öncüsü olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca Roger-Pol Droit, Marx'ın Machiavelli'nin **Prens** kitabının dikkatli ve tutkulu okuyucusu olduğundan söz etmiştir (DROIT, **Kısa Felsefe Tarihi**, s. 84-85).

²⁴¹ MACHIAVELLI, **Askerlik Sanatı**, s. 102-103.

²⁴² RUSSELL, **Batı Felsefesi Tarihi II**, s. 253.

büyük şereftir."²⁴³ Onun içindir ki, özgürlüğe alışmış özgür yurttaşlardan kurulu bir toplumu işgal etmek ve tutsaklaştırmak olanaklı değildir. "...köle olarak yaşamak isteyen bir halkı özgür kılmaya çalışmak gibi, özgür yaşamak isteyen bir halkı köle durumuna getirmeye uğraşmak da zor ve tehlikelidir."²⁴⁴ Machiavelli'nin etkilediği düşünürler arasında en ilginç olanı Marxizmin önemli savunucularından olan Gramsci'dir. Machiavelli, Gramsci'nin düşüncesi için merkezî bir öneme sahiptir.²⁴⁵ Gramsci, Machiavelli'yi önemsemiş, onu "demokratik filozof" olarak görmüştür.²⁴⁶ Machiavelli'nin fikirleri üzerinde iz bıraktığı bir başka Marxist filozof ise Althusser'dir. Althusser, Machiavelli'yi, "tarihteki en büyük materyalist filozof"²⁴⁷ olarak nitelemiştir.

Bunlarla birlikte, Machiavelli, yanlış anlaşılmaktan ve değerlendirilmekten kurtulamamış bir sosyologdur. Meselâ, Machiavelli, izleri çağımızda Pareto, Mosca ve Michels'in çalışmalarında görülen elitist teorinin ilk kurucusu²⁴⁸ olarak değerlendirilmiştir.

Machiavelli'nin çalışmalarının merkezî problemi, siyaset alanı ve sorunlarıdır. O, siyaset olgusunu tahlil ederken üzerine yoğunlaştığı konuların başında, insan doğası gelir.

²⁴³ MACHIAVELLI, *Filoransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, s. 214.

²⁴⁴ MACHIAVELLI, "Titus Livius'un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar'dan Seçme Parçalar", s. 79.

²⁴⁵ FONTANA, Benedetto; *Hegemony and Power: On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993, s. vii.

²⁴⁶ *A.g.e.*, s. 145.

²⁴⁷ LAHTINEN, Mikko; *Politics and Philosophy: Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism*, İngilizceye Çeviren: Gareth Griffiths and Kristina Kölhi, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2009, s. 7.

²⁴⁸ BONDANELLA ve MUSA, "Introduction: An Essay on Machiavelli", s. 38-39.

Onun siyasal teorisi insan doğasının tanımlanmasını esas almıştır. Bu çerçevede, o, insanı, kendi çıkarları tarafından tazyik edilen ve maddî kazanımları için doymak bilmez istekleri tarafından yönlendirilen bencil hayvan olarak tanımlamıştır.²⁴⁹ “Machiavelli’nin insanlık görüşü, genel olarak, kötümserdir.”²⁵⁰ Machiavelli, insanları ve onların davranışlarının nedenlerini analiz ederken, oldukça “kötümser”dir, daha doğrusu “gerçekçi”dir.²⁵¹

İnsanlar, her şeye sahip olma arzusundadırlar, çok bencil bir biçimde her şeyin kendilerine ait olmasına heves ederler, elde edemeyeceği şeylerin peşine koşarlar. Ancak, insanlar, sahip olabileceklerini düşündükleri şeyler konusunda acelece davranmazlar, çünkü onların kendisine ait olduğunu farz ederler, önemli olan ulaşılamayacak şeylere kavuşmaktır. Bu durumda, çok acele ederler. “İnsanlar, elde edebilecekleri şeyi almakta çok yavaştırlar ve ulaşamayacakları şeyi istemekte ise aksine daha hızlıdırlar.”²⁵² Machiavelli, insan doğasını (özellikle Batı insanının) doğru tetkik etmiş, insanların paraya/mala tapan, kötü, bencil, çıkarıcı, ebleh, içten pazarlıklı, dalavereci, nankör, ürkek, pısrık, doyumsuz, ruhsuz, ahlâksız, hilekâr, aldatici, yalancı, dolandırıcı ve döneke olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla, söz konusu özelliklere haiz olan insanın her türlü kötülüğe müstahak olduğunu, bu çerçevede akıllı ve zeki bir prensin gaddar, zalim, baskıcı, kötü olması, insanlara kötü davranması gerektiğini bildirmiş, eş deyişle “devleti kuran ve yasa yapanların tüm insanların kötü olduğunu kabul etmesi gerektiğine”²⁵³ işaret etmiştir.

²⁴⁹ A.g.m., s. 24-25.

²⁵⁰ ANGLO, **Machiavelli: A Dissection**, s. 188.

²⁵¹ GRAMSCI, **Modern Prens**, s. 154-155.

²⁵² MACHIAVELLI, **Filoransa’da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi**, s. 102.

²⁵³ MACHIAVELLI, **The Discourses**, s. 111-112.

Machiavelli, insan doğası üzerinde söz konusu olumsuzluklara kaynaklık edenin Batı dünyası olduğu gerçeğinde ısrar etmiş ve onu eleştiri bombardımanına tutmuştur. Batı dünyası, insanların paraya tapması, gururunu hiçe sayması, sürekli kötülükler peşinde koşması, kendilerini merkeze koyması, kendi menfaatlerini düşünmesi, aşırı hazcı olması, hiçbir şeyden tatmin olmaması, toplum ve kamu yararını önemsememesi gibi yozlaşma belirtilerinin hâkim olduğu bir dünyadır. Batı merkezli bu dünyada iyiliğin yerini kötülük, erdemin yerini erdemsizlik almıştır. “Daima iyiliğin yerini kötülüğün, kötülüğün yerini iyiliğin aldığı görülmüştür, görülüyor ve görülecektir de; bunlardan biri diğerinin nedeni olacaktır hep.”²⁵⁴ Batı eksenli bu dünya, maddî bir dünyadır. Çoğu problemin kaynağında ekonomi vardır. İnsanların ve toplumların rakiplerini yenmesinin yollarından birisi de, ekonomidir. “*Düşmanı kılıçla yenmekten se açlıkla yenmek evladır.*”²⁵⁵ Batı merkezli dünya, insanlığı ve onun erdemlerini ve değerlerini yok etmiş, insanı küçültmüş, her şeyin düzenini ve estetiğini bozmuş, kaba sabalığı ön plâna çıkarmış ve ikiyüzlülüğü meşrulaştırmıştır. Machiavelli, bu duruma yüzyıllar önce işaret etmiştir: “Oysa bu dünyada her şey tümüyle kaba sabadır. Çoğunluk sağlamlığına inandığı savlara dayandığında insanlığın esamisi okunmaz. Zamanımızın senyörlerinden, adını anmamızın hoş kaçmayacağı birinin ağzından barıştan ve sadakatten başka söz çıkmaz; ama gerçekte bunların yeminli düşmanıdır. Ve eğer başka türlü davranıyorsa biri ya da öbürü ona saygınlığını ya da devletlerini birçok kez kaybettirirdi.”²⁵⁶

Machiavelli'nin siyasal düşünceler tarihinde belirleyici bir yeri vardır. Machiavelli, siyasal düşünceyi laikleştirme ve bilimselleştirme yolunda ilk adımları atmış, Batı dillerindeki

²⁵⁴ MACHIAVELLI, *Seçme Yazılar*, s. 32.

²⁵⁵ MACHIAVELLI, *Askerlik Sanatı*, s. 262.

²⁵⁶ MACHIAVELLI, *Prens* (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 111.

“devlet” sözcüğünü (“*stato*”yu) ilk kez kullanmış, siyasal olayların kavranmasında dikkatleri lider kadrosuna çekmiştir.²⁵⁷ Machiavelli, siyasette önemli olanın devlet ve devletin çıkarları olduğunu ileri sürmüş, özellikle ulusal devlet, ulusal birlik ve ulusal bilinç anlayışının gelişmesinde ciddi katkıları olmuştur. Machiavelli, “ulus-devletin önemini ve potansiyelini ilk fark eden filozoftur.”²⁵⁸

Machiavelli, ulusal birliğin ve bütünlüğün sağlanması noktasında büyük bir devrimci ve eylem adamıdır. Machiavelli, bir prensin başka bir ülkeye saldırdığında başarılı olabilmesi için yerli işbirlikçiler bulması gerektiğini bildirmiştir. Yerli işbirlikçiler olmadığı/bulamadığı durumda prens ne denli güçlü bir orduya sahip olursa olsun hezimete uğrar. Tarihte ve bugün de emperyalist güçlerin izlediği strateji bundan farklı değildir. Amerika gibi haydut devletlerin işgal ettiği Irak gibi ülkelerde hedeflerine ulaşmasının gerisinde yerli işbirlikçiler bulması gerçeği yatar. Zaten, sömürgeci güçler yerli işbirlikçiler bulmadan hiçbir şey yapamazlar. Machiavelli, bu konuda insanlığı uyarmıştır. Machiavelli, emperyalizmi frenlemenin önemli bir yolunun yerli işbirlikçileri ortadan kaldırmaktan geçtiğini bizlere söylemiştir. Machiavelli, kitleleri ulusal birlik ve bütünlük konusunda hassas olmaya, ulusal devleti yıkmaya çalışan fitnelere, yerli işbirlikçilere ve emperyalist güçlere karşı koymaya çağırmıştır. O halde, küreselleşme ve onun beslediği etniklik çığırtkanlığı kılıfı altında Batılı emperyalistlerin azgınlaştığı, kirli savaşlar yüzünden hırsızlığı meşrulaştırdıkları günümüzde, Machiavelli’nin çığılıklarını duymanın tam zamanıdır. Aslında, Machiavelli,

²⁵⁷ ŞENEL, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, s. 394-395.

²⁵⁸ TANNENBAUM, Donald G. ve SCHULTZ, David; **Siyasî Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri**, Çeviren: Fatih Demirci, Adres Yayınları, Ankara, 2010, s. 184.

“savaş hırsızlar yapar, barış onları asar”²⁵⁹ derken, sömürgeci güçlerin ana karakterlerinden birisini de gözler önüne sermiştir.

Machiavelli, yayılmacı güçlerin, toplum ve devlet alanında kargaşalık çıkarma noktasında siyasal komplolara öncelik verdiklerini iddia etmiştir. Başka bir deyişle, o, siyasal alandaki anarşinin zuhur etmesinde, gizli komplo gruplarının olduğuna değinmiştir. Machiavelli, gizli komplo gruplarının yer almadığı bir siyasal yapılanmanın olması gerektiğine vurgu yapmıştır. “Düşmanlıkların yaşanmadığı bir cumhuriyet kurulması öngörülemeyeceğinden hiç olmazsa gizli komplo gruplarının yer almadığı bir cumhuriyet kurulmaya çalışılmalıdır.”²⁶⁰

Machiavelli, aynı zamanda, laikleşmeyi öne çıkaran bir filozoftur. 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. Prens ya da mutlak yöneticinin ulusal bütünlüğü sağlamakla ve güçlü devleti gerçekleştirmekle görevli olduğu düzende dinsellik tümüyle yönetim aygıtının dışında tutulmuştur. Yöneticiler dinin belirleyiciliği altında olmayacaklardır, ama onlar dini güçlendirmekle inancı yaygınlaştırmakla yükümlüdürler. Machiavelli gerçekte devlet işleriyle din işlerini birbirine karıştırmaktan yana değildir, böylesi bir ilişkinin zararına inanır gibidir.”²⁶¹ Ancak, ne var ki, 16. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Machiavelli’nin siyasete karşı takındığı laik yaklaşım, Batı’da skandal olarak görülmüş, “İnsan Machiavelli”, “Şeytan Machiavelli” haline

²⁵⁹ MACHIAVELLI, *Askerlik Sanatı*, s. 88.

²⁶⁰ MACHIAVELLI, *Filoransa’da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, s. 323.

²⁶¹ TİMUÇİN, *Düşünce Tarihi*, s. 306.

dönüştürülmüştür.²⁶² Başka bir deyişle, Machiavelli, kendisini laik olarak değerlendiren Batı'da laiklik yanlısı görüşleri hasebiyle büyük saldırılara maruz kalmış, hatta kilise tarafından ölmüş olmasına rağmen aforoz edilmiştir. "1557'den itibaren Roma Kilisesi Machiavelli'yi karşısına aldı. 1559 yılında Machiavelli ölmüş de olsa aforoz edildi. Otuzlar Kurulu da 1563'te bu kararı onayladı. Machiavelli'nin adını övgüyle anmak 'dinsizlik', 'tanrıtanımazlık' gibi görülür oldu. *Prens*'in nüshaları meydanlarda yakıldı."²⁶³ Machiavelli'nin yapıtları, ölümünden sonra, Avrupa'da yasaklandı, hatta Cizvitler Almanya'da onu sembolik olarak yaktılar.²⁶⁴ Demek ki, Machiavelli'nin Hristiyanlığın kitleleri yozlaştırdığını, bireyleri erdemsizleştirdiğini ve aşağıladığını savunmuş olmasını, bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Machiavelli, kilisenin hem kitleleri dinden uzaklaştıran bir mekanizma olduğunu hem de toplumu bölen asıl öğelerin başında geldiğini vurgulamıştır. O, Hristiyanlığın insanları küçümseyici yönüne, köle ahlâkı yarattığına, etik olmayan doğasına ve özellikle de papaların ahlâksızlığına işaret etmiştir.

Sonuç olarak, Machiavelli, düzen sorunuyla ilgilenmiş, sosyal düzen nasıl sağlanır? sorusuna cevap aramıştır. Toplumda düzeni sağlamak, her şeyden önemlidir. Bunun için, erdemi onurlandırmaya, yoksulluğu küçümsememeye, askerî talime ve disipline değer vermeye, yurttaşların birbirlerini sevmelerine, bölünmekten kaçınmalarına ve topluluğun çıkarlarını bireysel çıkarlardan daha çok kollamalarına önem vermek gerekir.²⁶⁵ Machiavelli'ye göre,

²⁶² HALE, J. R.; "Machiavelli ve Bağımsız Devlet", **Siyasi Düşünce Tarihi** (iç.), Editör: David Thomson, Çeviren: Ali Yaşar Aydoğan ve Diğerleri, Metropol Yayınları, İstanbul, 2006, s. 28.

²⁶³ GÜVENÇ, Nazım; "Sunuş", MACHIAVELLI, Niccolò; **Prens** (iç.), Çeviren: Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 32.

²⁶⁴ DOWNS, **Dünyayı Değiştiren Kitaplar**, s. 41.

²⁶⁵ MACHIAVELLI, **Askerlik Sanatı**, s. 85.

insanlar, söz konusu ögelere erişmede her türlü aracı kullanmalıdırlar. Ulusal devlet ve onun bütünlüğünü sağlama noktasında her şeye başvurulması, yani etik olmayan araçların kullanılması meşrudur. Machiavelli'nin zorbalığa, şiddete, zalimliğe, aldatmaya, hilekârlığa, kaypaklığa, ahlâksızlığa gönderme yaptığı iddia edilen "hedefe varmak için her şey mubahtır" biçiminde sloganlaştırılan görüşünü, sadece devletin bekası ve toplumun bütünlüğü ekseninde ve tarihsel bağlamı ışığında değerlendirmek daha doğru olur.

Machiavelli, toplum düzeninin sağlanması, ulusal birliğin ve beraberliğin tesis edilebilmesi için, ikiyüzlü, hilekâr ve alçakça davranan insanların olmaması gerektiğine işaret etmiştir. Machiavelli, aslında büyük bir söylem, retorik ve ironi ustasıdır. Onun söylediği bazı şeyleri, özellikle de Makyavelizm olarak adlandırılan anlayışı tersinden okumak gerekir. Machiavelli'nin prenslere ve insanlara dönük yaptığı tüm övgüler, esasında yergiden ibarettir. Machiavelli, insanların kaçınması gereken olumsuzluklara vurgu yapmış, onların daha ahlâklı, dürüst, erdemli ve bilge olmasını istemiştir. Francis Bacon'ın dediği gibi, Machiavelli, "insanların ne yapmaları gerektiğini değil, ne yapmayacaklarını açıkça ve büyük bir içtenlikle ortaya koydu."²⁶⁶

Machiavelli'nin siyasetin sıkıntılarına ve iktidar olgusuna dair tespitleri ilgi çekicidir. Machiavelli, toplumlar açısından ehemmiyet arz eden iktidar, siyasal rejimler ve bunlarla bağlantılı olan savaş ve askerlik olgusu üzerine açıklamalar yapmıştır. Machiavelli, asker-iktidar olgularını birlikte değerlendirmiş, ikisinin içiçeliğine ve karşılıklı bağımlılığına vurgu yapmış, böylelikle de asker-iktidar bağıntısının ve onların değişik varyasyonlarından müteşekkil karmaşık

²⁶⁶ Bacon'dan aktaran; JAY, Antony; **Yönetim ve Machiavelli**, Çeviren: Oğuz Onaran, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 34.

denklemlerin anlaşılmasına katkı sunmuş, böylelikle de çağımıza belirli ölçüde ışık tutmuştur. Machiavelli'ye göre, *"sivil hayat ile askerlik hayatın birbirlerine ne kadar çok benzedikleri, aralarında ne büyük bir uyumun olduğu ve zorunluluktan dolayı birbirine bu kadar bağlı olan başka hiçbir şey olmadığı hemen göze çarpar."*²⁶⁷ Askerî kuvvet, sivil toplumun temelidir. Askerî kurum, sivil toplumda gerekli birleştirici bir unsur olup, parçası olduğu sivil toplumun niteliklerini yansıtır. Askerî kurum, toplumun ve devletin var olmasını sağlayan önemli unsurlardan biridir. *"İnsanların değer verdiği sanat, bilim, din ve yurttaşlık düzeninin hepsi askerî kuvvet tarafından sağlanan güvenliğe bağlıdır. Kanunlar, ne kadar iyi tasarlansalar da, askerî kurum toplumu dış saldırıdan korumakta yetersiz kalırsa, iç düzeni sağlamada değeri az olur. Askerî koruma olmaksızın, devlet zengin mobilyalar ve pahalı mücevherlerle dolu ancak çatısının olmamasından dolayı yağmura maruz kalan gösterişli bir saray gibidir. Sürekli savaşların olduğu dünyamızda, iyi kanun iyi askerî kuvvete bağlıdır şeklindeki vecizeyle önceden ifade etmiş olduğu 'hiçbir ülke ordu olmaksızın yaşamını sürdüremez' sözü Machiavelli'nin düşüncesidir."*²⁶⁸ Bunların yanı sıra, Machiavelli, dönemindeki siyaset ve askerlik alanındaki çürümelere de dikkat çekmiştir. *"Ancak günümüzde askeri düzenler tamamiyle yozlaşmıştır ve bu düzenler uzun süreden beri eski yöntemlerin dışındaki yöntemleri takip etmektedir. Sonuç olarak, ordudan nefret edilmesine ve orduda görev yapanlarla konuşmaktan bile kaçınılmasına neden olan birtakım tehlikeli fikirler doğmuştur."*²⁶⁹ Ona göre, askerî sistemin özellikle *paralı askerlerle* birlikte yozlaşması,

²⁶⁷ MACHIAVELLI, **Savaş Sanatı**, s. 76.

²⁶⁸ WOOD, Neal; "Giriş" (Çeviren: Tekin Gültekin), MACHIAVELLI, Niccolò; **Savaş Sanatı** (iç.), Çeviren: A. Berna Hasan, Özne Yayınları, İstanbul, 1999, s. 43-44.

²⁶⁹ MACHIAVELLI, **Savaş Sanatı**, s. 77.

toplumun çöküntü içine girmesine vesile olur. Onun içindir ki, ulusa dayalı bir ordu yaratmak, devletlerin bekası, bütünlüğü ve devamlılığı açısından zorunludur. O, askerî alandaki yozlaşmaların devletleri kaosa sürükleyeceğini ileri sürmüştür. “Askerî düşünceye Machiavelli’nin asıl katkısı askerlik kurumunun yeniden yapılandırılmasına temellik edecek birtakım ilke ve görüşleri dile getirmiş”²⁷⁰ ve bu yönde önemli açılımlar yapmış olmasıdır. Ona göre, “tüm silahlı peygamberler muzaffer olmuşlardır; silahsız peygamberler ise elleri böğürlerinde kalmışlardır.”²⁷¹ O halde, Machiavelli, askerlik kurumuna dair tespitleriyle sosyolojinin çoğu zaman ıskalanan bir alanının, yani askerî sosyolojinin öncü bir ismi olmuştur. Ayrıca, onun askerî teorisi, günümüz dünya sistemini anlamak noktasında önem arz etmektedir.

Machiavelli, sosyolojik duruşuyla yaşadığı çağı aşan, daha çok günümüze hitap eden bir sosyologdur. *Prens* ve *Söylevler* adlı eserleri, “sanki bizim zamanımıza aitmişlercesine bize seslenirler.”²⁷² Machiavelli’nin “çağdaşımız”²⁷³ olarak tanımlanması rastlantısal değildir. Machiavelli, farklı yüzyılların insanlarını bir araya getirir, siyasal alana dönük çözümlemeleriyle her daim merkeze yerleşir. “Makyavel, farklı çağların insanlarıyla neredeyse zamandaş hale gelir. ...hatta Makyavel ile birlikte günün politik problemlerini düşünmeyi içeren farklı bir düşünce rejimi oluşur.”²⁷⁴ Machiavelli’nin metinleri bugünün dünya

²⁷⁰ GÜVENÇ, “Sunuş: Machiavelli ve *Arte della guerra*’sı”, s. 31.

²⁷¹ MACHIAVELLI, *Prens* (Nazım Güvenç Çevirisi), s. 60.

²⁷² ALTHUSSER, *Makyavel’in Yalnızlığı ve Başka Metinler “Althusser’in Mirası”*, s. 378.

²⁷³ FUAT, Memet; *Çağdaşımız Makyavel*, Adam Yayınları, İstanbul, 1992, s. 222-230.

²⁷⁴ ABENSOUR, Miguel; *Devlete Karşı Demokrasi: Marx ve Makyavel Momenti*, Çeviren: Zeynep Gambetti ve Nami Başer, Epos Yayınları, Ankara, 2002, s. 33.

sorunlarını kavramamız açısından önemlidirler. İşte, bu yüzden “dünya eskisinden çok Machiavelli’ci olmuştur.”²⁷⁵

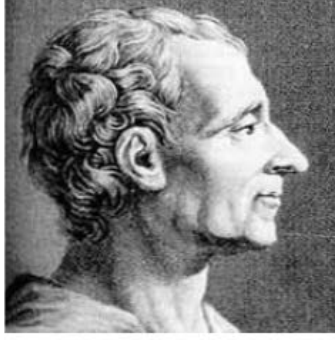
Machiavelli, modern dünyadaki ahlâkî ve siyasî çürümelere, her türlü yozlaşmaya dikkat çekmiş ilk düşünürlerdendir. Machiavelli’nin yapıtları, özellikle *Prens*’i ve *Söylevler*’i modern dünyayı ve onun problematik doğasını, modern insanın trajedisini anlamamız bakımından ilgi çekicidirler. Althusser, onun zikredilen iki yapıtına dair yaptığı belirlemede son derece haklıdır: “Bugün bile, *Hükümdar*’ı ve *Konuşmalar*’ı, üç yüz elli yıllık bu metinleri açan kişi, kendini, Freud’un tuhaf bir aşinalık, *Unheimlichkeit* adını verdiği şeye yakalanmış bulur. Bu eski metinler, nedenini anlamamız mümkün olmaksızın, sanki bizim zamanımıza aitmişlercesine bize seslenirler ve belli bir şekilde, sanki bizim için ve bize doğrudan dokunan bir şeyleri bize söylemek için yazılmışlar gibi, nedenini tastamam bilmemiz mümkün olmaksızın bizi kavrarlar.”²⁷⁶ Machiavelli, teorik açılımlarıyla ve söylemleriyle günümüzde yaşamakta ve sosyolojinin öncüsü konumunu sürdürmektedir.

Kısaca, modernlikle birlikte her türlü negatif ve kötü unsurlar ön plâna çıkmış, insanî olan çoğu şey kaybolmuş, insansal değerler tahrip olmuştur. İnsanın önemli vasıfları zaafa uğratılmıştır. İnsan büyük bir çöküş yaşamıştır. Kötülük hayaletinin kol gezdiği modern dünyanın sıkıntılı yönlerine, problematik doğasına ve elverişsiz konumlara gönderme yapan Machiavelli, sanki bugünkü konjonktürün hallerini ve bildiğimiz dünyanın bir portresini çizmiş gibidir: “*Ama içinde yaşadığımız çağ, kötülüklere karşı Argus’un gözlerini kendine ödünç almakta öylesine kibirli, öylesine acımasız ve asi ki, bu yüzden iyilikten çok, kötülük kol geziyor her yerde.*”²⁷⁷

²⁷⁵ RUSSELL, *Batı Felsefesi Tarihi II*, s. 254.

²⁷⁶ ALTHUSSER, *Makyavel’in Yalnızlığı ve Başka Metinler “Althusser’in Mirası”*, s. 378.

²⁷⁷ MACHIAVELLI, *Seçme Yazılar*, s. 14.



Bölüm 3

SOSYOLOJİ TARİHİNİN ORYANTALİSTİ: MONTESQUIEU

“Yeni bilim ‘sosyal fizik’i ilân etmek sonraki yüzyılda Comte’a kalsa bile, fizik bilimlerini model alan bir toplum bilimi yaratmanın mümkün olduğunu düşünen ilk kişi Montesquieu idi” (Jonathan H. TURNER, Leonard BEEGHLEY ve Charles H. POWERS, **Sosyolojik Teorinin Oluşumu**, s. 334).

“Durkheim Montesquieu’nün *Yasaların Ruhu* (1748) adlı kitabını toplumun biliminin başlangıcı olarak görür” (Randall COLLINS, **Sosyolojide Dört Ana Gelenek**, s. 200).

“İnsanlar çok bahtsızdırlar! Onlar yalancı ümitlerle gülünç korkular arasında çalkanıp dururlar. Akıl ve hikmetin gemisine bineceklerine, kendilerini titreten devlerin ağzına girerler yahut da heyecandan heyecana sürükleyen hayal ve hortlakların peşinde koşarlar” (MONTESQUIEU, **İran Mektupları**, s. 376).

3.1. Montesquieu’nün Entelektüel Portresi

Charles-Louis de Secondat Baron de Montesquieu, sosyolojinin kurucularındandır. Montesquieu’ye böylesi bir yakıştırmayı yapanlardan biri de, Emile Durkheim’dır. Durkheim,

Rousseau ve Montesquieu'yü "sosyolojinin babası"¹ olarak kabul etmiştir. Montesquieu ve Rousseau, çağdaş sosyolojinin ortaya çıkmasında etkili olmuşlardır. Eş deyişle, "Montesquieu ve Rousseau, modern sosyolojinin habercileridir."²

Sosyolojinin ilgi alanını ve gelişimini, aydınlanma fikriyatı, hareketi ve onlarla bağlantılı modernite cenderesi bağlamında ele almak gerekir. Her ne kadar aydınlanmanın sosyolojiye etkisi direkt ve pozitif olmaktan ziyade dolaylı ve negatif³ olarak değerlendirilse de sosyoloji aydınlanmanın bilimidir. Sosyolojinin Fransa'da kuruluşu ve kurumsallaşma süreci, aydınlanmayla bağlantılıdır. Bu bağlantıda Montesquieu'nün ve Rousseau'nun çok büyük katkıları olmuştur.

Montesquieu, Fransa'da sosyolojinin kurucusu kabul edilen Auguste Comte'tan daha önce sosyolojik çalışmalar yapmış ve bu alanın gelişmesinde rol oynamıştır. "Montesquieu, Fransa'da genel olarak sosyolojinin öncülü gibi düşünülür ve kurucu olma onuru, eğer kurucu terimi bulansa, haklı olarak Auguste Comte'a verilir. Ama eğer sosyolog, toplumsal olduğu gibi, bilimsel olarak tanımak niyetiyle tanımlanırsa, o zaman Montesquieu bana göre Auguste Comte kadar sosyologdur. Gerçekten de *Kanunların Ruhu Üzeri-*

¹ DURKHEIM, Emile; **Montesquieu and Rousseau, Forerunners of Sociology**, İngilizce'ye Çeviren: R. Manheim, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960. Ancak, Montesquieu'nün sosyolojinin kurucuları arasında sayılamayacağına dair iki gerekçe ileri sürülmüştür. Bunlardan ilki, sosyoloji teriminin onun zamanında olmaması; ikincisi, onun çağdaş toplum üzerine düşünmemesidir (ARON, Raymond; **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çeviren: Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1989, s. 51). Fakat bu iki gerekçe onun sosyolog olmadığını göstermez.

² CHERKAOUİ, Mohamed; "General Introduction: The Classical Tradition in European Sociology", **The Classical Tradition in Sociology: The European Tradition, Volume I** (iç.), Editör: Raymond Boudon ve Diğerleri, Sage Publications, London, 1997, s. vi.

³ RITZER, George; **Sociological Theory**, Alfred A. Knoph Inc, New York, 1983, s. 9.

ne’de varolan sosyoloji yorumu, bazı bakımlardan Auguste Comte’a karşı haklı olduğunu kanıtlamaz, ama benim gözümde onun bir öncü değil, sosyoloji öğretisini geliştirenlerden biri olduğu düşüncesini haklı kılar.”⁴ Montesquieu, sosyolojinin, sosyolojik teorinin ve metodun hakiki öncüsüdür.⁵ Montesquieu’yü sosyolojinin bazı alt alanlarının (siyaset sosyolojisi ve hukuk sosyolojisi gibi) kurucusu olarak nitelleyenler de vardır. Montesquieu, öncelikle, hukukun toplumsal niteliğini vurgulamış ve hukuk alanında ilk kapsamlı sosyolojik yaklaşımı geliştirmiş olması sebebiyle bir hukuk sosyoloğudur.⁶

Montesquieu, aynı zamanda siyaset biliminin yaratıcısıdır. Durkheim’a göre, Montesquieu, siyaset biliminin inşasında ve tanınmasında ciddi katkılar yapmıştır.⁷ “Montesquieu’nün *siyaset biliminin kurucusu* olduğu kabul edilmiş bir doğrudur. Auguste Comte böyle dedi, Durkheim yineledi ve hiç kimse bu yargıya ciddi şekilde itirazda bulunmadı.”⁸ Montesquieu, sadece sosyolojinin değil, başka disiplinlerin de önderidir. Daha açık bir deyişle, “Montesquieu, sosyolog, tarihçi, siyaset felsefecisi, modern sosyolojinin kurucusu, mukayeseli hukukun öncüsüdür.”⁹ Kısaca, Montesquieu, sadece sosyolojinin değil,

⁴ ARON, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, s. 22.

⁵ SWINGWOOD, Alan; **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çeviren: Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 24; ZEITLIN, Irving M.; **Ideology and the Development of Sociological Theory**, Prentice-Hall, New Jersey, 1987, s. 12.

⁶ BEN-AMITTAY, Jacob; **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay ve Levent Köker, Savaş Yayınları, Ankara, 1983, s. 182-186.

⁷ DURKHEIM, Emile; “Montesquieu’s Contribution to the Establishment of Political Science”, **The Classical Tradition in Sociology: The European Tradition, Volume I** (iç.), Editör: Raymond Boudon ve Diğerleri, Sage Publications, London, 1997, s. 105-121.

⁸ ALTHUSSER, Louis; **Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau**, Çeviren: Alâeddin Şenel ve Ömür Sezgin, V Yayınları, Ankara, 1987, s. 5.

⁹ GÖZE, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, s. 187.

siyaset biliminin, siyasal ekonominin, kültürel antropolojinin ve etnolojinin de mimarları arasındadır.¹⁰ Ayrıca, o, oryantalizmin fikir babalarındandır.

Sosyolojinin kurucu isimlerinden olan ve Türk düşünce hayatı üzerinde etkileri¹¹ bulunan Montesquieu, Fransa'nın Bordeaux kenti yakınındaki şaraplarıyla ünlü *de la Brède*'de 18 Ocak 1689'da dünyaya gelmiştir. Soylu bir aileden olmasına karşın, yoksullarla kardeş olduğunu hayatı boyunca anımsasın diye, ailesi vaftiz babası olarak ona bir dilenciği seçmiştir.¹² Bu durumu ve Montesquieu'nün ilk yıllarını Havens, şöyle izah etmiştir: "Zengin ve fakirlerin müşterek insanî bağının bir sembolü olan ve zamanının yaygın bir âdeti haline gelmiş bulunan geleneğe uyarak bu yeni doğan bebek, büyük bir asaleti tevarüs etmesine rağmen, vaftiz edilmek üzere kiliseye kendi ismini taşıyan ve sokaktaki sıradan fakirlerden birisinin kolları arasında taşınarak götürülmüştü. Yine o zamanın âdetlerine riayet olunarak, bebek ilk yaşlarını yakındaki La Brède köyünde geçirmek üzere oradaki köylülere tevdi edilmişti. Ebeveyni onu tekrar geri aldıkları

¹⁰ CONROY, Peter V.; **Montesquieu Revisited**, Twayne Publishers, New York, 1992, s. 134.

¹¹ Montesquieu, Cavit Orhan Tütengil'in ilgisini çekmiştir. Tütengil, Montesquieu üzerine doktora tezi hazırlamıştır. Tütengil, "Montesquieu'nün Tanzimattan bu yana, Osmanlı-Türk toplumunun siyasal değişme çizgisinde önemli yeri ve etkileri olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle Montesquieu'nün incelenmesiyle, Türkiye'nin siyasal değişme akımlarına ve bunların batı karşısındaki durumuna da ışık tutmayı amaçlar" (KONGAR, Emre; **Cavit Orhan Tütengil**, TDK Yayınları, Ankara, 1982, s. 27). Montesquieu'nün Türk düşünce hayatı, özellikle de politik ve iktisadi tarihimizdeki yeri için bkz. TÜTENGİL, Cavit Orhan; **Montesquieu: Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım**, Cem Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 77-106.

¹² BALDAŞ, Fehmi; "Önsöz", MONTESQUIEU, **Kanunların Ruhu Üzerine I** (iç.), Çeviren: Fehmi Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 19.

zaman çocuk tamamıyla bir köylü çocuğu haline gelmişti.”¹³

Montesquieu, aristokrat kökenlidir. Fransa’da hukuk kurumuna önemli insanlar yetiştirmiş bir aileye mensuptur. Ailesi, onu aydınlanmacı fikirler ekseninde iyi bir hukukçu olarak yetiştirmek niyetindeydi. “Bu çocuk sabit fikirli bir partici, anane ve gericiliğe bağlı olarak yetişmeyecekti. Bilakis zamanının mühim kusurlarına ve eksikliklerine keskin nazarlarla bakmak için lüzumlu istiklâliyeti tekâmül ettirdi ve aklından geçenleri hayret uyandırıcı bir samimiyetle ifade etme kudreti ve cesareti gösterdi.”¹⁴

Montesquieu, yedi yaşındayken annesini kaybetmiştir. Annesinin ölümünden dört yıl sonra babası onu Paris yakınlarında Juilly’deki hatipler kolejine göndermiştir. Montesquieu’nün gittiği kolej düşünce dünyasının, ilgi alanının ve kişiliğinin şekillenmesinde etkili olmuştur: “Sıcak güney iklimine alışık bu çocuk için orası iklim ve manzara bakımından büyük değişiklik arz etmekte idi. Müteassıp Janse-nist’lerden daha müsamahalı, daha mülayim ve sade, nüfuzlu ve anlayışlı Jesuit’lerden daha hür düşünceli ve mütekâmil olan Oratorian’lar meşhur eski klasiklere olduğu kadar modern lisanlara da önem veriyor ve bunları serbestçe öğretiyordu. Tedrisatı Fransızca yapacak kadar ileri gittiler ve bu suretle diğer mekteplerin yaptıkları ananevi Latince tedrisattan ayrılma cesaretini de gösterdiler. Hakiki bir öngörüşlülük ruhu içinde, o zamanlarda ihmal edilen veya şüphesiz olarak kabul edilen Fransa tarihi başta olmak üzere, tarih de okutmaya başladılar. Aynı zamanda tabii ilimlere de yer verdiler ki, bu kol diğer okulların programlarına henüz girmemişti. Oratorian’lar arasında çok sıkı bir disiplin vardı, fakat merhametli bir idare tatbik edilmekte olup cis-

¹³ HAVENS, George R.; **Fikirler Çağı**, Çeviren: B. K. Yeğen, Milli Eğitim Bakanlığı Sosyal İlimler Komisyonu Yayınları, İstanbul, 1971, s. 96.

¹⁴ **A.g.e.**

mani ceza verilmesi çok nadirdi.”¹⁵ Montesquieu, ortaöğrenimini 1700-1705 arasında Juilly’de, Oratorians papazlarının yanında tamamlamış, daha sonra Bordeaux ve Paris’te hukuk eğitimi görmüş ve avukat olmuştur. Montesquieu, 1714’te Bordeaux parlamentosu üyeliğine seçilmiştir. Montesquieu, bir yıl sonra Jeanne de Lartigue ile evlenmiş, evliliğinden iki kızı ve bir oğlu dünyaya gelmiştir.

Montesquieu, 1716’da Bordeaux Bilimler Akademisi üyeliğine seçilmiştir. Aynı yıl içinde amcası Bordeaux mahkemesi başkanlığını, tüm servetini ve Montesquieu adını ona bırakmıştır. Bu tarihten itibaren Montesquieu ismini almıştır.¹⁶

Montesquieu, bir meslek olarak hukuka karşı fazla ilgi duymamış, günlük monoton sulh veya ceza davalarıyla uğraşmaktan tatmin olamamıştır. Onun aradığı ve üzerinde durduğu şey, “müesses kanun ve adalet teşkilatının arkasındaki ruh, bunların iç manası, bunların yavaş tekamülleri, muhtelif memleketler arasında arz ettikleri değişiklikler, bunların örf ve adaba, itiyatlara, müesseselere olan münasebeti ve bütün bu cepheleriyle adalet bizzat kendisi ne dereceye kadar haklılık ve haksızlıklar ihtiva etmekte idi.”¹⁷ Montesquieu’nün esas ilgisi, hukuk biliminin ana ilkelerinin nelerden meydana geldiğinin ve yasaların ruhunun kavranmasıydı. Avukatlık yapmak istemeyen Montesquieu, kendisini bilimsel çalışmalara adanmış, hatta almış olduğu hukuk eğitiminin aksine daha çok doğa bilimleriyle yoğun bir biçimde ilgilenmiş, sağlık ve tıp üzerine yazılar yazmaya başlamıştır.

Montesquieu, 1721’de kendisini ünlendirecek *İran Mektupları*’nı (*Lettres de Persanes*) imzasız olarak yayımlamıştır. Montesquieu, bunun nedenini yapıtına yazdığı “önsöz”de şöyle açıklamıştır: “Ben burada ne bir ithafnâme, ne de bir

¹⁵ A.g.e., s. 97.

¹⁶ ARON, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s. 52.

¹⁷ HAVENS, *Fikirler Çağı*, s. 98.

izahnâmede bulunmayacağım; zira bu kitap için herhangi bir himaye talebinde de değilim. Hoşlarına giderse okurlar; gitmezse okumazlar, umurumda değil! Halkın zevkini denemek için, bu ilk mektupları ayırıp yayınlıyorum; bunlardan dosyamda daha pek çokları var, zamanı gelince onları da verebileceğim. Ama bunun için bir şartım var benim; o da, asla tanınmış olmamalıyım! Şayet beni tanırlarsa ismimi öğrendikleri andan itibaren, artık yokum, susarın, bir kelimeyi bile benden alamazsınız! Çünkü bir kadın biliyorum ki gayet mükemmel yürüyebildiği halde, kendine dikkat edilince topallamaya başlar. Şahsımın kusurlarını istediğim kadar gizleyebilsem bile, eserimdeki kusurlar her şeye yeter. Benim kim olduğumu bilselerdi: ‘Bu adamın huyu ile eseri ne kadar tezatlar içinde! Keşke, vaktini daha iyi şeyler için harcasaydı; bu derece ağırbaşlı bir adam böyle bir kitap yazsın; şaşılacak şey doğrusu!’ diye hayıflanırlardı.”¹⁸

Montesquieu, *İran Mektupları*’nda, önemli ölçüde, öteki-
leştirmeyi irdelemiş, “diğerleri/ötekiler bizi nasıl görüyor?”¹⁹, sorunsalı üzerine yoğunlaşmıştır. Montesquieu’nün *İran Mektupları* büyük bir ilgi görmüştür. Bu eser için Montesquieu’nün en büyük tilmizi Marki Beccaria şöyle demiştir: “Bendeki bu felsefi değişim beş sene önce meydana geldi ve bunu *İran Mektupları*’na borçluyum.”²⁰ Montesquieu’nün *İran Mektupları*’na ilişkin olarak aydınlanma döneminin tanınmış ismi Voltaire, şu övücü değerlendirmeyi yapmıştır: “Acaba, dünyada *İran Mektupları*’ndan daha kuvvetli şey var mıdır? Acaba hükümeti ve dini daha çok özenle ele alan, daha mükemmel bir eser yazılmış mıdır?”²¹ Voltaire’e göre, söz konusu yapıt, din ve hükümet konularında insanoğlunun gördüğü en büyük yapıttır. Hem Montesquieu’nün hem de

¹⁸ MONTESQUIEU, *İran Mektupları*, Çeviren: Muhiddin Göklü, Anka Yayınları, İstanbul, 2001, s. 27-28.

¹⁹ SHKLAR, Judith N.; *Montesquieu*, Oxford University Press, New York, 1987, s. 29-48.

²⁰ MONTESQUIEU, *İran Mektupları*, s. 26.

²¹ A.g.e.

Voltaire'in çağdaşı olan Rousseau'nun, *İran Mektupları* için yaptığı şu tespit eserin ne denli önemli olduğunu açıkça gözler önüne sermesi bakımından ilgi çekicidir: "Size muhteşem bir eseri okumanızı tavsiye edeceğim: *İran Mektupları*."²² *İran Mektupları*, okumaya susamış halk tarafından adeta karpışılmıştır. Fransa'da, bu kadar canlı, iğneli ve merak uyandıran bir şey henüz görülmemiştir. Paris'teki basımevleri, daha fazla *İran Mektupları* yazılması gerektiğini, çünkü halkın bu mektuplara çok fazla itibar ettiğini bildirmişlerdi.²³ Montesquieu'nün eserinin alâka uyandırmasının nedenleri arasında, "XVII. yüzyıldan beri Doğu uluslarına dair olan eser ve kanunların Fransa'da bir moda gibi merakla izlenmesidir."²⁴ Montesquieu, metninde, Doğu dünyasının hayat tarzının, kültürel ikliminin, tarihselinin, düşünce ve bilgi birikiminin Batı'dan farklı olduğuna işaret etmiştir. Montesquieu, zikredilen çalışmada; Paris'e gzmeye gelen sözde İranlıların ağzından/kaleminden ülkelerine yazdıkları mektupları temel almıştır: "Kitabımın yazarları olan İranlılar benimle aynı çatı altında yaşadılar; hayatımızı birleştirmiştik, âdeta. Bana, sanki başka bir dünyanın insanı imişim gibi bakıyorlar ve benden hiçbir şeylerini saklamıyorlar. ... Bu eserin kahramanları olan İranlılar, Fransız milletin gelenek ve tavırlarına benim kadar vukûfiyet kazanmış bulunuyorlar!"²⁵

Montesquieu, *İran Mektupları* eserinde, Doğu'nun Batı'ya/Avrupa uygarlığına bakış açısını çözümlemeye girişmiştir. Bununla birlikte, onun asıl mefkûresi, Batı'nın Doğu imgesi ve Doğu'yu ele alış biçimidir.

Bunun yanı sıra Montesquieu, söz konusu çalışmada, Fransa'nın düzenini de eleştirmiştir. Montesquieu, Fransa'daki siyasal ortamı ve sosyal eşitsizliği konu edinmiş, çoğunluğun sefaletini vurgulamış, kaynakların ve servetin tü-

²² A.g.e.

²³ HAVENS, *Fikirler Çağı*, s. 100.

²⁴ SENA, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Cilt: 3, s. 454.

²⁵ MONTESQUIEU, *İran Mektupları*, s. 28-29.

münü tekelinde tutan bir azınlığın (kral ve çevresinin) kritiğini yapmıştır. Montesquieu'nün eleştirisi oklarını çevirdiği güç odaklarının başında kilise ve onunla ittifak içinde olan egemen sınıf gelir. "Montesquieu'nün tutumu, içinde aristokratik öğeler bulunmakla birlikte, Aydınlanma Çağı'nın insan aklına karşı yarattığı güvenle, toplumsal kurumları eleştirmek yönündedir."²⁶ Hemen belirtelim ki, Montesquieu, Batı sistemi yanlısı olmasına karşın zaman zaman onun eleştirel değerlendirmesini yapmış, Batı'nın insanî olmayan doğasına işaret etmiş bir sosyologdur. "Tüm yaşamım ağır-laşmış ve terazinin bir kefesi, kesin bir şekilde kötülükten yana düşmüştü. Şimdi, en vahşi hayvanlar arasında yaşamaya mahkûm olmuştum. ...demir bir kafese kapatıldım... En sonunda küçük bir köpek yavrusuna dönüşmüştüm. ... Büyük bir hayvana dönüşeceğim saat yaklaşıyordu; sonunda bir kurda dönüştüm. Mesleğimin ilk gününde, bir koyun kılığında çayırda yaşayan bir filozofu yutup mideye indirdim. Daha birçok dönüşüm geçirdikten sonra bir ayı olarak buldum kendimi. Ama hayvan olmaktan artık öylesine yorulmuştum ki, daha iyi koşullarda yaşamının düşlerini kurmaya başladım, bu sayede, yeniden insana dönüşmek kuşkusuz daha iyi olurdu benim için. Ama başaramadım bunu. Bir çare olur düşüncesiyle artık çayırda otlanmayı ve hayvanları yemeyi bıraktım. Bu tasarımı öylesine büyük bir ustalıkla gerçekleştirmiştik ki, sonunda koyunların tümü etrafımda kaygısızca hoplayıp sıçramaya ve bacaklarımdan sürtünerek geçmeye başladılar. Yeniden istek duymaya başladım yemek için hepsini."²⁷

Montesquieu, 1722'de Paris'e gitmiş, oranın sosyetesine katılmış ve kendini eğlence hayatının içinde bulmuştur. Montesquieu, burada Fransız Akademisi üyeliğine seçilmiş,

²⁶ ŞENEL, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, s. 447.

²⁷ MONTESQUIEU, **Öyküler**, Çeviren: Hüseyin Köse, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 23-25.

ama kral onun Paris'te ikamet etmemesini gerekçe göstererek bu seçimi reddetmiştir. Montesquieu, Paris'te bulunduğu yıllarda *Kanunların Ruhu Üzerine*'ye temel oluşturacak *İspanya'nın Zenginliği Üzerine Düşünceler* (*Considérations sur les Richesses de l'Espagne*) adlı yapıtını kaleme almıştır.²⁸ Hemen akabinde Montesquieu, *Gnide Tapınağı* (*Temple de Gnide*) yapıtını imzasız olarak yayımlamıştır. Bu arada Montesquieu, Bordeaux mahkemesi başkanlığını bırakmıştır. Bu görevinden ayrılma nedenini şöyle açıklamıştır: "Cumhuriyet'teki pek az durum için gerçekten uygun olmam bana kendim hakkında hep kötü düşünceler verdi. Başkanlık mesleğimle ilgili olarak çok dürüsttüm; sorunları yeterince anlıyordum, ama izlenecek yol konusunda hiçbir şey bilmiyordum. Bununla beraber, dikkatle çalışıyordum, ama bende olmayan yeteneği hayvanlarda görmem bana çok bıkkınlık veriyordu."²⁹

Montesquieu, 1728 yılında Fransız Akademisi üyesi olmuştur. Bu yıllarda Montesquieu, tıpkı Descartes gibi Avrupa toplumlarının geleneklerini, âdetlerini, törelerini, yasalarını, hukuk kurallarını, düşüncelerini, yaşama biçimlerini, sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel dokularını yerinde görmek ve incelemek için uzun bir seyahate çıkmıştır. Montesquieu, Avrupa seyahati çerçevesinde Avusturya, Macaristan, Almanya, İsviçre, İtalya, Hollanda ve İngiltere'ye gitmiştir. Montesquieu, Viyana'da prens Eugène ile görüşmüş, Venedik'te ise Lord Chesterfield ve ünlü ekonomi bilgini Law'la tanışmıştır. Montesquieu, Roma'da fikir adamı Kardinal Polignac ve Clement XIII. adıyla papa olan Kardinal Corsini ile dostluk kurmuştur. Onu Roma'dayken en çok heyecanlandıran şey, Roma müzesindeki sanat yapıtları olmuştur. Montesquieu, daha sonra İsviçre ve oradan da Hollanda'ya gitmiştir. La Haye'de, daha önce Venedik'te tanıştığı Lord Chester-

²⁸ BALDAŞ, "Önsöz", s. 20.

²⁹ Montesquieu'den aktaran; ARON, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s. 52.

field ile buluşmuştur. Montesquieu, Lord Chesterfield ile birlikte 1729 yılında İngiltere'ye geçmiştir.³⁰

Montesquieu, gittiği Avrupa ülkeleri içinde en uzun süre İngiltere'de kalmıştır. Montesquieu, İngiltere'deyken yaptığı bilimsel çalışmalardan dolayı Royal Society'e seçilmiş, bu arada kral ve kraliçe tarafından kabul edilmiş, Avam Kamarası'nın toplantılarına katılmıştır. Montesquieu, asillerle, bilim adamlarıyla ve edebiyatçılarla dostluk kurmuştur.³¹ İngiltere'nin ekonomik ve politik düzeni Montesquieu'nün sosyal teorisinin şekillenmesi açısından önemli olmuştur. Çünkü "o zamanlarda yalnız İngiltere büyük çapta dinî ve siyasî serbesti ve hürriyete kavuşan yegâne memleketti."³² O, İngiltere'de ekonomi ve politik bakımından güçlü, yasaların her şeyin üzerinde olduğu bir ulusu tanıma olanağına kavuşmuştur.³³ Montesquieu, İngiliz yönetimini anlamada büyük çaba göstermiştir. İngiliz parlamentosunu izlemiş, tartışmalar hakkında notlar almış ve çok sayıda siyaset adamıyla tanışmıştır. Aynı zamanda İngiliz yönetiminin teorisini incelemiş, bu çerçevede insanlığın büyük öğretmeni dediği John Locke'un fikirlerinden etkilenmiştir. Voltaire gibi Montesquieu de İngiliz aristokrasisinin ve burjuvazisinin mutedil sağduyusuna hayran kalmıştır.³⁴ İngiltere, onun için iyi bir laboratuvar olmuş, siyasal kurumlara ve yapılanmalara dair görüşler ileri sürmesine kaynaklık etmiştir. Kısaca, Shklar'ın da belirttiği gibi, Montesquieu için önemli deneyim yerlerinden birisi, İngiltere'dir. O, İngiltere tecrübesinden yola çıkarak *Kanunların Ruhu Üzerine* kitabını yazmıştır.³⁵ Özellikle, "İngiliz parlamentarizmi mutlak monarşiye karşı bir siyasal düzenin ilkelerinin ne olacağı yolunda, kendisine

³⁰ SENA, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Cilt: 3, s. 453.

³¹ HAVENS, *Fikirler Çağı*, s. 114.

³² A.g.e., s. 113.

³³ SENA, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Cilt: 3, s. 453.

³⁴ EBENSTEIN, *Siyasi Felsefesinin Büyük Düşünürleri*, s. 236.

³⁵ SHKLAR, *Montesquieu*, s. 21.

örneklik etmişlerdir.”³⁶ Montesquieu, İngiltere’deyken ticarî etkinliklerin ve dinsel özgürlüklerin karışımından oluşan demokrasinin pratiğini ve İngiliz parlamenter sistemini gözlemlemiştir.³⁷ Bütün bunlardan hareketle, Montesquieu, İngiltere’nin “aşırı siyasal özgürlük” örneği olduğunu iddia etmiştir.³⁸ İngiltere deneyimi ve özellikle İngiliz politik sistemi, onun “*kuvvetler ayrılığı*” görüşünü geliştirmesine kaynaklık etmiştir.³⁹ Özü itibariyle, Montesquieu’nün İngiltere deneyimi siyasal alana ilişkin tezlerinin biçimlenmesinde başrol oynamıştır.

Montesquieu’nün farklı Avrupa uluslarını görmesi, Eski Yunan’a ve Roma’ya ilişkin geniş bir tarihsel bilgiye vakıf olması, toplumsala, özellikle de siyasal alana ilişkin ciddi teorik açılımlar yapmasına olanak tanımıştır. Bu bağlamda, İtalya, Montesquieu için büyük bir deneyim yeri olmuştur. Çünkü orada Roma tarihi hakkında mühim bilgiler edinmiştir. *Romalıların Yükselişi ve Çöküşü* kitabı, İtalya tecrübesinin bir ürünüdür. Montesquieu, söz konusu eserinde, Machiavelli’nin *Discourses* metninden ilham almış, İtalyan öncüsü gibi, ağırlıklı olarak, Roma’nın savaş ve yönetim sanatı üzerine yoğunlaşmıştır.⁴⁰

Montesquieu, Avrupa yolculuğundan sonra gezdiği ülkelere dair ciddi gözlemleri olmuş, onları iyi tanıma olanağı bulmuştur. Onun gittiği ülkelere ait tespitleri bir hayli ilgi çekicidir. “Almanya gezmek için iyidir; İtalya kısa bir zaman kalmak için; İngiltere düşünüş için ve Fransa da yaşamak

³⁶ ŞENEL, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s. 447.

³⁷ CONROY, *Montesquieu Revisited*, s. 6.

³⁸ HAMPSON, Norman; *Will & Circumstance: Montesquieu, Rousseau and the French Revolution*, Gerald Duckworth & Co. Ltd., London, 1983, s. 19.

³⁹ ZEITLIN, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, s. 11.

⁴⁰ SHKLAR, *Montesquieu*, s. 51.

için iyidir.”⁴¹ Montesquieu, Avrupa seyahatine ilişkin, “Fransa’da herkesle dost oldum, İngiltere’de kimseyle dost olmadım, İtalya’da herkese iltifat ettim, Almanya’da herkesle içtim”⁴², demiştir.

Kısaca, Montesquieu’nün farklı Avrupa ülkelerinde geçirdiği üç yıl, düşünce sistemi üzerinde çok derin etkiler bırakmıştır. İtalya deneyimi, *Romalıların Yükselişi ve Düşüşü*; İngiltere deneyimi ise, *Kanunların Ruhu Üzerine* metninin ortaya çıkmasında ciddi rol oynamıştır.⁴³

Montesquieu, 1731’de İngiltere’den De la Brède şatosuna dönmüş ve burada ünlü yapıtı *Kanunların Ruhu Üzerine*’yi hazırlamaya girişmiştir. Montesquieu, bu yapıtını ancak 1748’de tamamlayabilmiş ve aynı yıl Cenevre’de yazar ismi olmaksızın yayımlamıştır. Montesquieu, uzun bir süre çalıştığı bu eserin önemli olduğunu, insanların eserine ilişkin olarak iyi düşünmelerini ve okumaya başladıktan kısa süre sonra hemen muhakeme etmemelerini istemiştir. Montesquieu, okuyucudan bu isteğini yapıtının “önsöz”ünde dile getirmiştir: “Bağışlamayacak diye endişe ettiğim bir lütufta bulunmasını isteyeceğim okuyucudan; o da şu: yirmi yıllık bir çalışmanın, şöyle bir anlık okumadan sonra yargılanmaması; birkaç cümle değil bütün kitabın kabul ya da reddedilmesi. Yazarın amacını anlamak isteyenler, bunu ancak kitabın amacından çıkarabilirler.”⁴⁴

Montesquieu’nün hayat deneyimi, seyyahlığı, tarihçiliği, romancılığı, bilim adamlığı ve yargıçlığı olarak toplam entelektüel sermayesi *Kanunların Ruhu Üzerine*’nin büyük bir eser olmasında etkili olmuştur.⁴⁵ Bu eser çok uzun bir zamanda büyük bir emek harcanarak meydana getirilmiştir. Montesquieu, metninin hikâyesini şöyle anlatmıştır: “Bu

⁴¹ Vian’dan aktaran; HAVENS, *Fikirler Çağı*, s. 114.

⁴² SENA, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Cilt: 3, s. 453.

⁴³ CONROY, *Montesquieu Revisited*, s. 42.

⁴⁴ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine I*, s. 43.

⁴⁵ SHKLAR, *Montesquieu*, s. 67.

esere kaç kere başladım, kaç kere de bıraktım: yazdığım kâğıtları belki bin kere rüzgârlara terk ettim; her gün babalık kollarımın takattan düştüğünü hissediyordum; hiçbir şey tasarlamadan yoluma devam edip gidiyordum; ne kuralları ne de istisnaları biliyordum; gerçeği buluyor ama hemen yitiriyordum. Bununla beraber ilkelerimi bulur bulmaz aradıklarımın hepsi bana doğru gelmeye başladı; yirmi yıl boyunca da eserimin başladığını, büyüdüğünü, ilerlediğini ve bittiğini gördüm. Bu eser bir başarı kazanırsa, bunun çoğunu ele aldığım konunun büyüklüğüne borçluyum; bununla beraber dehadan da tüm yoksun olduğumu sanmıyorum. Benden önce Fransa’da, İngiltere’de ve Almanya’da, bunca büyük kişinin yazdıklarını gördüğüm zaman hayranlık duymaktan kendimi alamamıştım; ama cesaretim kırılmadı; le Corrège’le beraber: ‘Ben de ressamım,’ dedim.”⁴⁶ Montesquieu’nün zikredilen eseri, oldukça karmaşıktır. Onun analitik taslağını ya da ondaki materyalin bir özetini vermek güçtür.⁴⁷ Söz konusu eser, onun tarihe, ekonomiye, dine ve siyasete dair görüşlerini, yani toplum teorisini açığa çıkaran bir niteliğe sahiptir.

Montesquieu’nün eseri yayınlandıktan kısa bir zaman sonra popüler olmuştur. Kitap, büyük bir ilgi toplamış, onu savunanlar olduğu kadar eleştirenler de olmuştur. Montesquieu’nün okumakla, not almakla ve üzerine eğilmekle geçirdiği yirmi yıldan fazla zaman boşa gitmemiştir. *Kanunların Ruhu Üzerine*, 18. yüzyılın ebedi abidelerinden birisi olarak görülmeye başlanmıştır. Söz konusu eser, “Avrupa’da olduğu gibi Amerika’da da yüzyıl kadar hükümetin bir mihenk taşı oldu. Modern dünya elân onda ihmali ancak felâkete sürükleyecek birçok önemli siyasi hakikatler bulabilir.”⁴⁸ Anılan esere ilişkin en ilgi çekici bir değerlendirme Hampson’a aittir. Hampson, Montesquieu’nün çalışması için, “toplumsal,

⁴⁶ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine I*, s. 45.

⁴⁷ CONROY, *Montesquieu Revisited*, s. 69.

⁴⁸ HAVENS, *Fikirler Çağı*, s. 126.

coğrafi, siyasi, ekonomik ve dini güçlerin bağlantılarını gösteren ve modern sosyolojiyi başlattığını söyleyebileceğimiz en büyük yapıt"⁴⁹, demiştir. Çağdaşı Raynal'a göre⁵⁰, Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*'yi bütün zamanlar ve uluslar için yazmıştır.

Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*'ye çalıştığı sıralarda başka eserler de üretmiştir. 1734'te *Romalıların Yükselişi ve Düşüşü* metnini tamamlamıştır. Montesquieu, *Romalıların Yükselişi ve Düşüşü* kitabında; coğrafi temeller eksekinde, tarihteki olayların tümünün birbirleriyle bağlantılı olduğunu iddia etmiş, bu iddiasını ispatlamak için de, döneminde "gerçek bir mutlak devlet veya bir cumhuriyet değil, bütün dünya milletleri ve kavimlerinden oluşan bir vücudun başı"⁵¹ olarak görülen Roma devleti örneğine yönelmiştir.

Montesquieu, zikredilen eserinde; "Roma örneğinde, tarihin oluşumunda insan dışı öğeleri araştırıp, çevresel, geleneksel öğeleri değerlendirme girişiminde bulunmaktadır."⁵²

Montesquieu, söz konusu çalışmasında; Roma'nın büyüklüğüne, belâgatine ve erdemine adeta tapmıştır. Romalıların büyüklüğüne ilişkin görüşlerini şekillendirirken Bosuet'den etkilenmiştir. Bosseut, ağırlıklı olarak Romalıların yükseliş nedenleri üzerinde dururken çöküş nedenlerini pek fazla irdedilememiştir. Montesquieu ise, ondan farklı olarak, Romalıların yükseliş ve çöküş nedenlerine odaklanmıştır.⁵³ "Romalılar, ortaya koydukları genel ilkeler sayesinde bütün

⁴⁹ HAMPSON, Norman; **Aydınlanma Çağı**, Çeviren: Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 87.

⁵⁰ HAVENS, **Fikirler Çağı**, s. 137.

⁵¹ MONTESQUIEU, **Romalıların Yükselişi ve Düşüşü**, Çeviren: Ahmet Saki, Sadeleştiren: Resul Bozyel, Söylem Yayınları, İstanbul, 2001, s. 66.

⁵² ŞENEL, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, s. 447.

⁵³ SENA, **Filozoflar Ansiklopedisi**, Cilt: 3, s. 454-455.

kavimlere ve milletlere üstün geldiler. Fakat bu amaca ulaştıktan sonra cumhuriyetleri, varlığını sürdüremediğinden yönetim değişikliği icap etti. Yeni yönetimce, ilk konulan ilkelere aykırı bazı usullerin tatbiki Romalıların zayıflamasına yol açmıştır.”⁵⁴ Montesquieu, anılan eserinde, Roma’nın dünya hâkimiyetini ele geçirecek kadar büyümesine, daha sonra ise yok olup gidişine ışık tutmuştur.

Kısaca, *Romalıların Yükselişi ve Düşüşü, Kanunların Ruhu Üzerine* gibi dönemin önemli metinlerine imza atan, aydınlanmanın savunucusu ve sosyoloji tarihinin ustası Montesquieu, 10 Şubat 1755’te ölmüştür. Montesquieu’nün hayatının -özellikle de *Kanunların Ruhu Üzerine* temelindeki kesiti açısından- en çarpıcı değerlendirilmesini Marxist teorisyen Althusser’in yazdıklarında bulabiliriz: “Bu yaşam, her şeyden önce hukuk ve siyaset konularına olan tutkunun sonuna kadar bir arayış içinde tuttuğu ve ölüme karşı giriştiği tek gerçek yarışı kazanmak (eserini bitirmek) için acele ederken kitapları içinde görme yeteneğini kaybeden bir düşünürün yaşamıdır.”⁵⁵ Montesquieu, hayatını çoğu düşünce adamının aksine ekonomik açıdan sefalet içinde geçirmemiştir. O, kendisini toplumun temeli olarak gördüğü yasaların ruhunun kavranmasına adanmış, sosyal bilimlerin çoğu alanında söz söylemiş, özellikle aydınlanmanın genel çizgisinin ve dönemin konjonktürünün dışına pek çıkmamıştır.

3.2. Montesquieu’nün Metodolojisi

Montesquieu, aydınlanma felsefesinin önemli simalarındandır. Onun kâinatı ve toplumsalı ele alış biçiminde başat olan öge, duygu, doğaüstü güç, mit ve kutsal olan değil, akıldır. Montesquieu, sosyal dünyayı çözümlerken akli temel al-

⁵⁴ MONTESQUIEU, *Romalıların Yükselişi ve Düşüşü*, s. 159.

⁵⁵ ALTHUSSER, *Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau*, s. 3.

dığını⁵⁶ ve duyguları önemsemediğini açıkça belirtmiştir: “Ben duygulara değil, insanların aklına hitap etmek niyetimdeyim.”⁵⁷ Montesquieu, toplumun bilimsel incelenmesine temel sağlama çabalarına önayak olmuş⁵⁸, deneye ve gözleme önem vermiştir.⁵⁹

Montesquieu’nün metodolojik kavrayışı için Althusser, “metotta bir devrim”⁶⁰, demiştir. Althusser’in böylesi bir belirleme yapmasının nedenlerini izah etmek gerekir. 16. yüzyıldan itibaren fizik ve matematik bilimlerindeki gelişmelere koşut olarak *politik ya da ahlâkî fizik* denilen alanının geliştiği bilinmektedir. Aynı zamanda, doğa bilimleri ile insan bilimlerinin karşıtlığı henüz belirmemişti ya da bu karşıtlığın henüz mevsimi değildi. Pozitif düşünceler, ahlâkçılar, hukuk felsefecileri ve siyasetçiler toplumun ve insan ilişkilerinin doğa ya da fizik ilişkileri gibi ele alınabileceğinden hiçbir kuşku duymamışlardı. Sözelimi, Benedictus de Spinoza insan ilişkilerinin doğa ilişkileri gibi ele alınabileceğini ve her ikisinin de aynı metotlarla incelenebileceğini savunmuştur. Bununla birlikte, toplum bilimleri ile doğa bilimleri arasında az da olsa farklılıkların olabileceğini iddia edenler de olmuştur. Örneğin, Thomas Hobbes bu ayrımı -cılız bir biçimde olsa da- yapanlardan biridir. Hobbes’a göre, matematik bilimleri ile toplum bilimleri arasında tek bir farklılık vardır; o da matematik bilimleri insanları böler, toplum bi-

⁵⁶ Montesquieu, aklı önemsemiş, insanın kendi aklından feragat edip başkasının aklına/yargısına başvurmasına ve hürmet etmesine eleştirel yaklaşmıştır (MONTESQUIEU, **Persian Letters**, İngilizceye Çeviren: John Davidson, George Routledge & Sons Ltd., London, 1891, s. 55).

⁵⁷ MONTESQUIEU, **Kanunların Ruhu Üzerine II**, Çeviren: Fehmi Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 22.

⁵⁸ LARSON, Calvin J.; **Sociological Theory from the Enlightenment to the Present**, General Hall, Inc, New York, 1986, s. 2.

⁵⁹ ZEITLIN, **Ideology and the Development of Sociological Theory**, s. 17.

⁶⁰ ALTHUSSER, **Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau**, s. 5.

limleri ise insanları birleştirir.⁶¹ Montesquieu öncesi temel metodolojik yönelim, doğa bilimleri ile toplum bilimlerini bir tutmakta ve insan ilişkilerinin doğa ilişkileri gibi ele alınabileceğini varsaymaktaydı. Oysa Montesquieu, kendinden önceki düşünce adamları gibi metodolojik bir tavır takınmamıştır. Montesquieu, çok doğru bir biçimde sosyal bilim doğa bilimi ayrımı yaparak, sosyal bilimler metodolojisinde adeta yeni bir çığır açmıştır.

Montesquieu, tıpkı Vico ve Condercet gibi, kendinden önceki düşünürlerden farklı şeyler yaptığını bildirmiştir.⁶² Bu dönemde Vico'nun doğa bilimleri ile toplum bilimlerinin konularının ayrılıklarına işaret eden toplumun *yeni bilimi* nin temellerine ilişkin argümanları oldukça önemliydi. Montesquieu, yayınlanmış çalışmalarında Vico'dan söz etmemiştir. Fakat metodolojik argümanları bağlamında ikisi arasında benzerlik kurmak olanaklıdır: "...hem Vico'da hem de Montesquieu'de karşılaştırmalı bir tarihsel yöntem buluruz ve her ikisi de tarihsel verileri halkların tarihsel gelişimlerini yöneten yasaları belirlemek için temel olarak kullanmaya yönelmişlerdi."⁶³

⁶¹ A.g.e., s. 5-6.

⁶² GIDDENS, Anthony; **Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis**, University of California Press, Berkeley, 1990, s. 241.

⁶³ COPLESTON, Frederick; **Felsefe Tarihi: Aydınlanma, Cilt: VII**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1996, s. 169. Yapıtlarında Vico'dan söz etmeyen Montesquieu'nün 1728'de İtalya yolculuğunda onun *Yeni Bilimi* ile tanışmış olması olasıdır. Bu sıralar Montesquieu, **Roma'lıların Yükselişi ve Düşüşü ile Kanunların Ruhu Üzerine** metinlerini henüz yayımlamamıştı (COPLESTON, **Felsefe Tarihi: Aydınlanma, Cilt: VII**, s. 169). Montesquieu'nün söz konusu yapıtlarında Vico'dan, Vico'nun ise "döngüler ve uygarlığın çürümesi teorisi"ni inşa ederken Montesquieu'den yararlandığı düşünülebilir. Ancak, bu konuda yeterli bir delil yoktur. Bu çetrefilli durumu Copleston şöyle izah etmiştir: "(Montesquieu'nün) tarihsel gelişimin ilkelerini saptayabilme gibi bir amaçla toplum, yasa ve hükümetin karşılaştırmalı bir incele-

Montesquieu, insanı ve toplumu, kendinden önceki fikir adamlarının söylemlerinin dışına çıkarak açıklamaya çalışmıştır. Montesquieu, “sayısız belge ve metinlere, geçmişin sonsuz mirasına ve tarihi kitap ve belgelere, yalnızca onun mantığını, nedenini, yakalayabilmek için giriyordu.”⁶⁴ Montesquieu, tarihin bir olanaklar alanı olduğunu iyi kavramıştır. Bu çerçevede, o, Batı’nın siyasî ve ahlâkî bunalımına çözüm bulma noktasında tarih kıtasından, özellikle de Roma İmparatorluğu modelinden dolaşmıştır. Onun metodolojik yöneliminin doğru idrak edilmesi bakımından *Romalıların Yükselişi ve Düşüşü* metnindeki temel tespitlerine değinmek yerinde olacaktır. Montesquieu, söz konusu metninde; tarihte olayların birbirleriyle bağlantısı olmadığını iddia eden tarihçilerin aksine tarihi yorumlarken, orada bir anlam aramış ve onu da bulmuştur. Montesquieu, tarihteki olayların yekûnunun birbirleriyle ilişkili olduğunu ileri sürmüş, tarihi tüm yönleriyle ve bağlantılarıyla irdelemiştir. Montesquieu, bu çabasında, tarihi hikâye etmemeye özen göstermiştir. Montesquieu, *Romalıların Yükselişi ve Düşüşü*’nde; “muasırlarına zaten malum olan tafsilatlı Roma tarihini anlatmağa lüzum görmedi. Daha ziyade bu tarihin altındaki önemli sebepleri meydana çıkarmağa çalıştı. Hangi vasıtalarla Roma büyüdü? Yükseliş zirvesine ulaştıktan sonra da neden tedricen düştü?”⁶⁵, sorunsalı üzerine yoğunlaşmıştır.

Romalıların yükselişinin çeşitli sebepleri vardır. Bunlardan ilki, yeniliklere açık olması ve değişimi özümsemeleri-

mesine girişmiş olduğu hemen Vico’nun, en azından uyarı yoluyla da olsa, düşünceleri üzerinde belli bir etki yaratmış olduğunu düşündürür. Ama gene de bu durum kendi başına böyle bir etkinin olmuş olduğunu tanıtlamaya yeterli değildir. Bununla birlikte, Montesquieu’nün kişisel notları Vico’nun döngüler ve uygarlığın çürümesi kuramının düşüncesi üzerinde belli bir etki yaratmış olduğunu gösteriyor gibi görünürler, gerçi bunun düzeyini saptamak oldukça güç olsa da” (A.g.e., s. 169).

⁶⁴ ALTHUSSER, *Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau*, s. 3.

⁶⁵ HAVENS, *Fikirler Çağı*, s. 115.

dir. “Dikkatten kaçmaması gereken bir nokta var ki o da, sürekli olarak bütün milletlerle savaş halinde olan Romalıların daha mükemmeli bulur bulmaz derhal kendi adetlerinden vazgeçmeleridir. Bu ise dünya hâkimiyetlerinin en büyük nedeni olmuştur.”⁶⁶ Romalıların yükseliş nedenleri arasında güçlü ve yetenekli yöneticilerinin olmasının rolü büyüktür. Eş deyişle, Roma’nın büyümesinin önemli bir sebebi, tarihin başka dönemlerinde pek rastlanılmayan şahsiyetli ve kabiliyetli devlet adamlarına malik olmasıdır.⁶⁷ Romalıların yükseliş gerekçelerinden bir diğeri, savaş sanatını iyi bilmeleridir. Zaten, Romalılar, şan, şeref, memuriyet ve makama sahip olmak için tek yol olan savaş sanatından başka bir şey bilmezlerdi.⁶⁸ Onların yükselişleri, askerî yetenekleri ve savaş teknikleri bakımından gelişmiş olmalarıyla alâkalıdır. Romalıların askerî alanda disiplini şiar edinmeleri, savaş stratejilerini, taktiklerini ve tekniklerini iyi bilmeleri, onların dünya hâkimiyetini ele geçirmelerine vesile olmuştur. “Romalılar için savaş bir düşünme evresi, barış ise eğitim ve hazırlık zamanıydı. Dünyada değişik milletler kendi yararlarına olarak ne kullanmışlarsa öncelikle onları Romalılar kullanmışlardır. ... Romalılar kadar tedbir ve ihtiyatla savaşa hazırlanmış ve çatışmaya o derece cesaretle atılmış başka bir millet yoktur.”⁶⁹ Askerî donanım ve teknik alandaki üstünlükleri, savaş stratejileri konusundaki meziyetleri, yeni araç ve gereçleri ilk icat eden konumda bulunmaları, savaş çok önemsemeleri ve cengâverlikleri, Romalıların diğer milletlere karşı galip gelmelerinde etkili olmuştur. Romalıların yükselişine tesir eden bir diğer faktör, yasalarının ve kurumlarının sağlamlığıdır. “Roma, kanun ve kurumlarının şiddet ve gücü sayesinde başarıya ulaşmıştır. Kana savaşından sonra kadınlara, ağlamaya bile izin verilmemiştir.”⁷⁰

⁶⁶ MONTESQUIEU, *Romalıların Yükselişi ve Düşüşü*, s. 12.

⁶⁷ A.g.e., s. 13.

⁶⁸ A.g.e., s. 89.

⁶⁹ A.g.e., s. 26.

⁷⁰ A.g.e., s. 39.

Romalılar dünya egemenliğini ele geçirince, dünyadaki servetlerin ve hazinelerin sahibi olmuşlardır. Ancak, onlar, fatih sıfatıyla değil, yasa koyucu olarak birçok insafsızlık sergilemişler, sonuçta dünyanın parasını elde etmek için bin bir türlü cinayet işlemişlerdir.⁷¹ Romalıların çöküşünde, dünyanın kaynaklarını elde etmelerinin, ülkeleri yoksulluğa itmelerinin, yaptıkları insafsızlıkların ve işledikleri cinayetlerin rolü büyük olmuştur. Montesquieu, Romalıların çöküşüne neden olan bir diğer ögenin, ahlâkî çöküntü olduğunu söylemiştir. Dürüstlüğe, şana, şerefe, erdeme, sadakate ve kararlılığa çok ehemmiyet veren Romalılar, ahlâkî açıdan dejenere olunca- özellikle yolsuzluk öne çıkınca ve bu da askerî milise kadar yaygınlaşınca- güçlerini ve misyonlarını yitirmişlerdir. “Romalılar, yalnız savaş becerileri sayesinde değil, ihtiyat, akıl, azim ve kararlılık, şan, şeref ve vatan sevgileri ile bütün millet ve kavimlere egemen olmak üstünlüğüne ulaşmışlardır. İmparatorlar döneminde bu değerler kaybolmaya başlayınca, Romalılarda, hükümdarların zayıflık ve yolsuzluklarına rağmen, elde edilmiş bütün ülkelerin korunması ona bağlı bulunan ancak savaş becerisi kaldı. Fakat ahlaki çöküş bizzat askeri milise kadar uzanınca Romalılar bütün kavimlerin saldırı hedefi oldu.”⁷² Diğer yandan Montesquieu, Romalıların çöküşünü, özellikle coğrafi olarak büyük olmasıyla ve başka ülkelere yapılan seferlerin uzamasıyla açıklamaya çalışmıştır: “...askerler Alp Dağları’nı ve denizi geçtiği zaman egemenlikleri altına alınan ülkelerde yapılan seferlerin uzaması süresince zorunlu olarak bırakılan muharebeler şehirlilik ruhunu kaybettirdiği gibi, ordulara sahip komutanlar da sahip oldukları kuvvetin şuuruna vardıklarından artık itaat etmez oldular.”⁷³

Kısaca, Montesquieu, Roma devletinin yükselişini, cumhuriyet idaresine, erdemlerinin sağlamlığına, değerlere bağlılı-

⁷¹ A.g.e., s. 64-65.

⁷² A.g.e., s. 161.

⁷³ A.g.e., s. 81-82.

ğa, yasaların uygulanmasına, askerlik ve savaş sanatının gelişmişliğine, vatan savunmasına verilen öneme ve arazilerin eşit şekilde dağıtılmasına; çöküşünü ise, imparatorluk içinde artan ayrılıkların fazla olmasına, yasaların kifayetsizliğine, ahlâkî düşüşe, değerler sisteminin bozulmasına, coğrafî olarak uzak yerlerle yapılan savaşlara, imparatorluğun büyüklüğüne ve genişliğine bağlamıştır.

Montesquieu, çalışmalarında üzerinde ehemmiyetle durduğu hükümet biçimleri hakkında en iyi bilgiyi yine tarihten edinmiştir: "...tarih bize çeşitli hükümet şekilleri tablosunu verir."⁷⁴ Bütün zamanlara ve mekânlara ilişkin örnek ve olgu toplayıcısı Montaigne ve izleyicileri gibi Montesquieu de kendisine "yaşamış tüm insanların bütün tarihini"⁷⁵ konu olarak seçmiştir. Montesquieu, burada bir bakıma tarihi "*olguların bilgisinin* kaydedilmesi"⁷⁶ olarak ele alan Hobbes'un etkisindedir. Montesquieu'nün amacı, sadece toplumsal ve siyasal olguların ya da çok sayıda tikel olgunun kaydedilmesi ve tarif edilmesi değildir. Onun ülküsü, "olguları anlamayı, tarihsel gelişimin ilkelerine yönelik dizgesel bir inceleme için fenomenleri karşılaştırmalı bir gözleminden yararlanmadır."⁷⁷ O, metodolojik yöneliminde toplumsal olguları "tarihsel bağlam"⁷⁸ içerisinde değerlendirmiştir. Montesquieu, metodolojik kavrayışında olguların görünürdeki durumunun altında yatanı, onları açıklayan derin nedenleri bulmak amacındadır. Bu çerçevede, Montesquieu'nün mefkûresi, tarihi anlaşılır hale getirmek ve tarihsel veriyi anlamaktır. Tarihsel veriler Montesquieu'ye örflerin, âdetlerin, gelenekle-

⁷⁴ DAVAL, Roger; **Fransız Düşünce Tarihi**, Çeviren: Ahmet Angın, Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi Yayınları, İstanbul, 1968, s. 45.

⁷⁵ ALTHUSSER, **Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau**, s. 6.

⁷⁶ HOBBS, Thomas; **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, Çeviren: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 67.

⁷⁷ COPLESTON, **Felsefe Tarihi: Aydınlanma**, Cilt: VII, s. 17.

⁷⁸ LARSON, **Sociological Theory from the Enlightenment to the Present**, s. 5.

rin, düşüncelerin, yasaların ve kurumların sonsuz çeşitliliği altında görünür. Bilimsel araştırmaların ve çabaların hareket noktası da tamamıyla tutarsız görünen bu çeşitlilikten başka bir şey değildir. Doğal olarak, bilimsel araştırmaların ve çabaların gayesini de bu doğrultuda düşünmek gerekir. Bilimsel araştırmanın hedefi bu tutarsız çeşitliliğin yerine düşünülen bir düzenin konulmasıdır. Montesquieu, bu tavırla bütünüyle Max Weber gibi, tutarsız veriden anlaşılır düzene geçmek niyetindedir. Kaldı ki, bu metodolojik yöne- limde tamamen sosyoloğa özgülük taşır.⁷⁹

Montesquieu'nün kendi çağına değin yaşamış insanların bütün tarihini irdeleme fikrini edinmesi rastlantısal değildir. Bunun bir takım toplumsal nedenleri ve dayanakları vardır. Özellikle 15. ve 16. yüzyıl dönemecinde dünyayı sarsan çifte devrime (mekânında devrim ve yapısında devrim) bakmak gerekir. Bu dönem, Afrika'nın, Doğu Hindistan'ın ve Batı Hindistan'ın (Amerika'nın) Avrupa tarafından tanınmasına, bilinmesine ve sömürülmesine kaynaklık eden keşifler, kısacası dünyanın keşfi olarak karşımıza çıkar.⁸⁰ Bu süreci Althusser, şöyle izah etmiştir: "Gezginler sandıklarında baharat ve altın, belleklerinde ise alışıl gelmiş bütün doğruları altüst eden örf ve kurumların hikâyesini getirmektedirler. Ama eğer, gemilerini yeni toprakların fethine yollayan ülkelerin kendi içlerinde başka olaylar bu inançların temellerini sarsmamış olsaydı, bu skandal ancak yeni şeylere olan merak- tan doğan hafif bir gürültü uyandırabilirdi. İç savaşlar, Reform'un din devrimi, din savaşları, devletin geleneksel yapısının değişimi, alt tabakaların yükselişi, soyluların düşüşü, zamanın bütün eserlerinde bol bol yankılarını bulan bu altüst oluşlar, deniz ötesinden getirilen skandal yaratıcı hikâyelere gerçeklik ve anlam kazandırmaktaydı. Vaktiyle çok bilmişlerin tutkularına yanıt verecek tuhaflıklar, dosyalarda kalacak konular, günün kuşkularının bir aynası ve bu-

⁷⁹ ARON, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s. 23.

⁸⁰ ALTHUSSER, *Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau*, s. 6.

nalım içindeki bu dünyanın gerçeküstü bir yankısı olma-
taydı. İşte 16. yüzyıldan beri düşünceye egemen olan siyasal
egzotizmin temeli (eski Yunan ve Roma ve tarihin kendisi,
şimdiki dünyanın kendi görüntüsünü aradığı öteki dünya
olmaktaydı.)”⁸¹ İşte, Montesquieu’nün temel metni duru-
mundaki *Kanunların Ruhü Üzerine*’de incelediği konuları bu
bağlam içinde düşünmek gerekir.

Montesquieu, halkların geleneklerini, âdetlerini, törelerini,
alışkanlıklarını ve yasalarını incelemiş, onlar arasındaki bağ-
lantıları tahlil etmiştir. O, toplumların coğrafyasına, büyüklü-
ğüne, iklimine, ekonomisine ve geçim tarzına göre şekillenen
yasalar üzerine odaklanmıştır.

Montesquieu’nün *Kanunların Ruhü Üzerine*’de amacı, ya-
saların yapısını tanımlamak ve şeylerin doğasını açığa çı-
karmaktır.⁸² Montesquieu, yasayı, “olayların özelliğinden
doğan zorunlu bağlar”⁸³, biçimde tarif etmiştir. Monte-
squieu’nün yasayı bu biçimde betimlemesi, “determinizm
yanlısı çok kuvvetli bir tez”⁸⁴ olarak telâkki edilebilir.

Montesquieu, bütün varlıkların, yani her şeyin; Tanrı’nın,
maddî evrenin, insanüstü varlıkların, hayvanların ve insan-
ların yasalarının olduğunu ileri sürmüştür. Evrende görülen
tüm şeyleri, dünyadaki zeki ve akıllı varlıkları meydana geti-
reni kadere ve rastlantıya dayandırmak saçmalaktır. O halde,
evrendeki tüm varlıkları meydana getiren bir neden var
demektir. İşte, yasalar, hem nedenler ile çeşitli varlıklar hem
de bu çeşitli varlıkların kendi aralarındaki bağlardan başka
bir şey değildir.⁸⁵ Aslında evrende yer alan her şeyi yöneten
değişmez yasalar mevcuttur. Bu çerçevede, Montesquieu’ye
göre, “fiziksel varlık olarak insan, bütün öteki nesneler gibi,
değişmeyen kanunlarla yönetilir. Zeki varlık olarak da, Tan-

⁸¹ A.g.e., s. 6-7.

⁸² SHKLAR, Montesquieu, s. 68.

⁸³ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhü Üzerine I*, s. 49.

⁸⁴ HAMPSON, *Aydınlanma Çağı*, s. 87.

⁸⁵ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhü Üzerine I*, s. 49.

rı'nın koyduğu kanunları durmadan bozar, kendi koyduğu kanunları da durmadan değiştirir.”⁸⁶

Montesquieu, yasayı, şeylerin doğasından çıkan zorunlu bağlar olarak tanımlamıştır. Buna göre, her fenomen, hatta Tanrı bile, kendi yasalarına sahiptir. Açıkçası, Montesquieu, sadece hukukî yasalar hakkında konuşmamıştır. Onun yasa kavramı, modern anlamdaki yasa kavramından daha geniş ve büyüktür. O, *yasa* terimini, kimyanın ya da fiziğin “yasaları” hakkında konuşurken kullandığımız anlamda kullanmıştır.⁸⁷

Montesquieu, yasaların toplumsal ve tarihsel gelişimini araştırmıştır.⁸⁸ Bu noktada, Montesquieu, insanın toplum kurulmadan önce doğa yasalarına tabi olduğunu iddia etmiştir. Bunun için insanı öncelikle toplum kurulmadan önceki doğa yasaları içerisinde incelemek gerekir.

Doğa içindeki insanda bilgi değil, daha çok bilgi edinmek yeteneği vardır. İnsanın ilk düşüncelerinin teorik düşünceler olamayacağı oldukça aşikârdır. Çünkü insan varlığının başlangıcını aramadan önce varlığını sürdürmeyi düşünmüştür. Böyle bir durumda insan sadece aczini duyar ve insanın sıkılğanlığı en üst düzeydedir. Aslında insan bu durumda büyük bir aciz içerisinde. Herkes kendisini aşağı olarak görmüş ve insanda eşitlik duygusu pek gelişmemiştir. Bundan dolayı, insanlar birbirlerine saldırmayı ve birbirlerini yok etmeyi düşünmemişlerdir. Kendisini çok güçsüz hisseden, yani öteki insanlara herhangi bir kötülük yapacak gücü kendinde bulamayan insanlar zorunlu olarak barış ortamı oluşturma çabasına girişmişlerdir. Böylece, barış, ilk doğa yasası olmuştur. Aralarında barış tesis eden insanlar daha sonra yeni arayışlara girmişlerdir. Zayıflık duygusuna insan, gereksinimleri duygusunu da eklemiştir. Böylece, başka bir doğa yasası daha ortaya çıkmıştır: O da insanı, yi-

⁸⁶ A.g.e., s. 51-52.

⁸⁷ CONROY, *Montesquieu Revisited*, s. 73.

⁸⁸ ZEITLIN, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, s. 9.

yecek aramaya yönlendiren yasadır. İnsanlar barış isteklerinden sonra beslenme gereksinimlerini gidermek için birlikte hareket etmişlerdir. Demek ki, beslenme, ikinci doğa yasası olarak zuhur etmiştir. Beslenme gereksinimi için bir araya gelen insanlar, kendi varlıklarını sürdürme noktasında gayret etmişlerdir. İnsanların birbirlerine karşı duygularının ve bağlılıklarının artması, onlarda kendi cinslerini devam ettirme eğilimini geliştirmiştir. Böylece, üçüncü doğa yasası da ortaya çıkmıştır. Ve son olarak insanlar, önceden var olan duygularından başka, birtakım bilgiler de edinmeye başlarlar. Bundan ötürü insanlarda, öteki hayvanlarda olmayan ikinci bir bağ oluşur. Artık, insanların bir araya gelmeleri ve birleşmeleri için yeni bir neden daha ortaya çıkar: Toplum halinde yaşamak isteği. Bu da dördüncü doğa yasasıdır.⁸⁹

Montesquieu'ye göre, insanlar toplum halinde yaşamaya başladıklarında zayıflık duygularını kaybederler. İnsanlar arasındaki eşitlik yok olur, barış durumu sona erer. Her toplum kendi gücünün farkına varır, bu da toplumlar arası savaşların çıkmasına vesile olur. Bütün toplumlardaki insanların kendi güçlerinin bilincine varmaları ve toplumun sağlayacağı yararları ve çıkarları kendilerinden yana çevirmeye çalışmaları, bireyler arasında savaşın ortaya çıkmasına yol açar. Bu iki çeşit savaş durumu, yani hem toplumlar arası savaşlar hem de bireyler arası savaşlar, insanlar arasında yasaların yerleşmesine sebebiyet verir. Böylece, yeryüzünde çeşitli toplumların bulunması gerektiğini düşünen insanlar, bu toplumların aralarındaki bağları düzenlemek için yasalar ortaya atmışlardır. Böylece, devletler hukuku inkişâf etmiştir. Devletler hukuku, toplumlar arası ilişkileri düzenler. İnsanlar, bir toplumdaki yönetenlerle yönetilenler arasındaki bağları düzenleyecek yasalar yapmışlardır, ki buna politik hukuk denir. Ayrıca, insanlar bütün yurttaşlar arasındaki ilişkileri düzenleyen yasalar yapmışlardır. Bu yasalara ise, medenî hukuk denir.⁹⁰

⁸⁹ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhü Üzerine I*, s. 52-54.

⁹⁰ *A.g.e.*, s. 54.

Montesquieu'ye göre, yasaların kendi aralarında bir takım ilişkileri vardır. Yasaların, aynı zamanda kökenleriyle, yasa yapıcısının amacı, dayandıkları olaylar düzeniyle bağları vardır. İşte, yasaları, bütün bu hususları dikkate alarak incelemek icap eder.⁹¹ Montesquieu, toplumun temelinde yasaların olduğunu, insanların bu yasalara göre eylemde bulunduğunu bildirmiştir. Nitekim Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine* yapıtının "önsöz"ünde şöyle demiştir: "*Önce kişileri inceledim; kanunlarla geleneklerin o sonsuz değişikliği içinde, onların yalnız kendi keyif ve isteklerine göre yönetilmediklerini anladım.*"⁹² Görüldüğü üzere; Montesquieu, kendisine ilgi odağı olarak dünya halklarının örflerini, âdetlerini ve yasalarını seçmiştir. Montesquieu'den önce hiçbir düşünce adamı bu konuyu, yani "*dünyanın bütün halklarının bütün örf, âdet ve yasaları*"⁹³ üzerine düşünmeyi aklına getirmemiştir. Montesquieu, herhangi bir toplumun değil, bütün toplumların, tarihin, yasaların ve insanlığın iyiliğinin genel açıklamasının peşinde olmuştur.⁹⁴ Onun metodolojik kavrayışının önemli olması ve düşüncesinin büyüklüğü de buradan kaynaklanır. Çünkü Hobbes ve Spinoza gibi Montesquieu'den önceki düşünürler, genel olarak toplum üzerinde odaklanmışlar, tarih teorisi yerine toplumun özünün teorisini yapmaya girişmişlerdir. Başka bir deyişle, söz konusu fikir adamları, ne belirli bir toplumu, ne somut bir tarihsel dönemi, ne de toplumların ve tarihin bütününe açıklamışlardır. Onlar, toplumun özünü incelemiş, onun soyut ve ideal bir modelini çıkarmaya girişmişlerdir. Hobbes ve Spinoza gibi filozofların bilimi Montesquieu'nün bilimsel kavrayışından, bir Descartes'ın kurgusal fiziği, bir Newton'un deneysel fiziğinden ne kadar uzak/kopuk ise o kadar uzaktır/kopuktur. Çünkü Hobbes ve Spinoza gibi düşünce adam-

⁹¹ A.g.e., s. 56.

⁹² A.g.e., s. 43.

⁹³ ALTHUSSER, *Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau*, s. 7.

⁹⁴ TÜTENGİL, *Montesquieu: Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım*, s. 23.

larının bilimi, basit doğa ve özlerde olanaklı olan bütün fizik olguların önsel gerçeğine ulaşırken Montesquieu'nün bilimsel paradigması, olgulardan hareket eder ve olguların *yasalarını* bulmak için onların değişimlerini gözlemler. İnceleme nesnelerindeki bu farklılık, o zaman metodolojide bir devrim gerektirmiştir. Bu bağlamda, sosyal fizik fikrine ilk sahip olan Montesquieu değilse de, topluma yeni fizik zihniyetini uygulamak, özlerden ziyade olgulardan yola çıkmak ve bu olgulardan yasalarını elde etmek isteyen ilk sosyolog, kesinlikle odur.⁹⁵ Bu noktada o, yasaların toplumsal ve tarihsel gelişimini araştırmıştır. Onun temel amacı, toplumsal olguların incelenmesidir.⁹⁶

Kısaca, Montesquieu, kendinden önceki düşünce adamlarının metodolojik anlayışlarının dışında yeni bir metot inşa etmiştir. Hobbes ve Spinoza gibi fikir insanları ile Montesquieu arasındaki temel fark şöyle özetlenebilir: İlk grupta yer alan düşünürler genel olarak toplumu incelerken, Montesquieu daha çok tarihin bütün somut toplumlarının bilimini yapma çabasıdadır. Bu çerçevede, Montesquieu şunları ileri sürmüştür: *"İlkeler ortaya koydum; özel hallerin sanki kendiliklerinden bunlara boyun eğdiklerini, bütün milletlerin tarihlerinin bu ilkelerin sonuçlarından başka bir şey olmadığını, her özel kanunun başka bir kanuna bağlı olduğunu ya da daha genel bir kanuna uyduğunu gördüm. Eski çağı incelemem gerektiği zaman, gerçekten ayrı olan durumları birbirine benziyormuş gibi görmemek, benziyormuş gibi görünenler arasındaki farklılıkları da kaçırmamak için sözü geçen çağın ruhunu iyice kavramaya çalıştım."*⁹⁷ Montesquieu, toplumları açıklarken ilkelerini nasıl inşa ettiğini de bize ifade etmiştir: *"İlkelerimi ön yargılarımdan değil, olayların*

⁹⁵ ALTHUSSER, **Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau**, s. 7-8.

⁹⁶ ZEITLIN, **Ideology and the Development of Sociological Theory**, s. 9.

⁹⁷ MONTESQUIEU, **Kanunların Ruhu Üzerine I**, s. 43.

*özelliğinden çıkardım.”⁹⁸ Aslında Montesquieu ile kendinden önceki filozofların çalışma konuları aynı değildir. Bu duruma koşut olarak metodolojileri de farklıdır. Çünkü Montesquieu’den öncekiler, toplumda *özleri* yakalamak çabasında iken, Montesquieu tamamıyla toplumun *yasalarını* bulmak ister.*

3.3. Montesquieu’nün Sosyal Teorisi

Montesquieu’nün sosyal teorisini çözümlerken ilk olarak onun bir sistem olarak gördüğü topluma ve toplumun iklimle olan bağlantısına ilişkin tespitlerine, ikinci olarak ise siyasete dair argümanlarına (yasa, gelenek ve davranış konusundaki düşüncelerine ve yönetim biçimlerine üzerine tezlerine) yoğunlaşacağım.

3.3.1. Montesquieu’nün Bir Sistem Olarak Topluma ve Toplumun İklime Olan Bağlantısına İlişkin Tespitleri

Montesquieu, sosyolojinin gerçek öncülerindendir. Montesquieu’yü sosyolojinin kurucusu yapan ana etken, topluma bakış açısının ve metodolojisinin özgünlüğüdür. Montesquieu, kendinden önceki düşünürlerde oldukça az rastlanan daha zengin ve ayrıntılı bir tarihsel çözümleme tarzıyla kapsamlı ve sistematik bir yaklaşıma sahiptir.

Montesquieu, çok farklı konulara ilgi göstermiştir. Kendisini hiçbir bilim alanıyla kısıtlamamıştır. “Ruhum her şeyle ilgileniyor”, demiştir. Ancak Montesquieu, daha çok bedenleri, ruhları ve duyguları yöneten yasalar, bireyler ve toplumlarla ilgilenmiştir.⁹⁹

⁹⁸ A.g.e.

⁹⁹ BAUDART, Anne; “Montesquieu”, Jacqueline RUSS ve Diğerleri, **Felsefe Tarihi Cilt 3: Aklın Zaferi** (iç.), Çeviren: İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 24.

Montesquieu, toplumu öncelikle yapısal bir bütün olarak görmüştür. Toplumdaki değişik toplumsal olguların özgül nedenlerini bulmaya girişmiştir. Toplumdaki bütün fenomenler birbirine bağlıdırlar. Kendi deyişiyle, “*her özel kanunun başka bir kanuna bağlı olduğu*”¹⁰⁰ bir gerçektir. Montesquieu, toplumu oluşturan yasaları birbirleriyle karşılıklı ilişkili ve birbirlerine bağlı olarak düşünmüştür. Eğitim, adalet, aile, evlilik biçimleri ve politik kurumlar sadece karşılıklı etkiye değil, aynı zamanda devletin temel formuna ve topluma bağlıdır.¹⁰¹ Bu çerçevede, Montesquieu, toplumu bütüncül temelde ele almıştır. Montesquieu, “toplumları, kendi kendine yeterli, bütünleşmiş bütünler”¹⁰² olarak görmüş, onların zamana ve mekâna göre değiştiğini iddia etmiştir.¹⁰³

Herhangi bir toplumun yapısı, tek bir etkenin değil, çok sayıda etkenin işlemesine bağlıdır. Montesquieu’ye göre, toplum dediğimiz gerçeklik, “çok çeşitli öğeler arasındaki bir dengenin ürünüdür.”¹⁰⁴ Onun topluma dair bu anlayışının izlerini, toplumun temeline koyduğu *yasaları* ele alış tarzında görmek mümkündür.

Montesquieu’nün ileri sürdüğü üzere, bir toplumda insanlar arası her türlü ilişki şekillerini düzenleyen yasalar mevcuttur. Yurttaşın din, politika, ekonomi, aile vb. alanlarda ilişkilerini düzene sokan yasalar vardır. Yasalar, toplumlar arası ilişkilere düzen ve yön verirler. Toplum ve toplumlar arasında çeşitli yasa düzenleri bulunur. Montesquieu, bu durumu şöyle açıklamıştır: “İnsanlar, çeşitli kanunlarla yönetilirler; bunları şöyle sıralamak

¹⁰⁰ MONTESQUIEU, **Kanunların Ruhu Üzerine I**, s. 43.

¹⁰¹ ZEITLIN, **Ideology and the Development of Sociological Theory**, s. 9-10.

¹⁰² SWINGWOOD, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 30.

¹⁰³ SCOTT, John; **Sociological Theory: Contemporary Debates**, Edward Elgar Publishing Limited, Guildford, England, 1995, s. 3.

¹⁰⁴ SWINGWOOD, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 32.

mümkündür: Doğal hukuk; din hukuku olan tanısal hukuk; dinde disiplini sağlayan kilise hukuku; her milletin yurttaşı olduğu dünyanın medeni hukuku diyebileceğimiz devletler hukuku; bütün toplumları kurmuş olan insan aklını konu olarak ele alan genel politik hukuk; her toplumun kendini ilgilendiren özel politik hukuk; bir milletin başka bir millete uygulamak istediği, uygulayabildiği, ya da uygulamak zorunda kaldığı, şiddete dayanan istila hukuku; bir yurttaşın herhangi bir yurttaşa karşı malını ve canını savunmasının sağlayan ve her topluma özgü olan medeni hukuk; nihayet, bir toplumun her biri özel bir yönetime ihtiyaç gösteren birçok aileden meydana gelmiş olmasının gerektirdiği aile hukuku.”¹⁰⁵ Montesquieu, söz konusu yasaları koyanın, yani yasa koyucunun eğiliminin çok mühim olduğunu, hatta *Kanunların Ruhu Üzerine*’yi neredeyse bunun için yazdığını bildirmiştir: “Yasacının eğilimi ölçülülük olmalı: Bunu hiç çekinmeden söylerim; hatta kitabımı salt bunu ispatlamak için yazdığımı da ileri sürebilirim.”¹⁰⁶

Yasalar, toplumların doğal durumuna göre düzenlenmelidir. Eş deyişle, yasalar, toplumun soğuk, sıcak ya da mutedil olan iklim yapısına, toprağın morfolojik durumuna, çeşidine, yerine ve büyüklüğüne, insanların geçim tarzlarına ve sahip oldukları ekonomik olanaklarına, ticarî etkinliklerine, hayatlarını kazanma biçimlerine, bünyelerinin tahammül edebileceği özgürlük derecesine, nüfusun sayısına, dinsel inanışına, ahlâkına, düşünce yönelimine ve davranış örüntülerine göre inşa edilmelidir. Bu bağlamda, inşa edilen yasaların kendi aralarında bağlantıları vardır; kökenleriyle, yasa yapıcısının amacıyla, dayandıkları olaylar düzeniyle ilişkileri vardır. Montesquieu, yasaları bu çerçevede içinde çok etkene bağlı olarak ele almış

¹⁰⁵ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine* II, s. 207.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 327.

ve “yasaların ruhu” dediği şeyi netleştirmiştir.¹⁰⁷ Bu durumu *Kanunların Ruhu Üzerine*’de şöyle ifade etmiştir: “Benim bu eserimde yapmak istediğim bundan ibaret. Bütün bu bağları bir bir inceleyeceğim: hepsi birden Kanunların Ruhu dediğimiz şeyi meydana getirir.”¹⁰⁸ Montesquieu için *ruh*, “yasalar sisteminin ayırt edici karakterini belirtir.”¹⁰⁹ Esasında toplumsal kurumlar ve düzenekler, insan doğası ve ortamı (çevre) üzerine inşa edilir. Bu bireşimden, genel *espri* (*ruh*) denen şey, yani zihniyetler/düşünceler ve kanılar ortaya çıkar.¹¹⁰

Montesquieu, toplumu çok etkene dayanan bir oluşum olarak görmüştür. Toplumu tek etkene göre değil, çok etkene bağlı incelemiştir. Toplumu inşa eden ve etkileyen/belirleyen etkenler olarak coğrafi etkenler (iklim, toprağın durumu vb.), ekonomik faktörler, dinsel unsurlar, aile yapıları, âdetler, gelenekler, yasalar ve yönetim biçimleri üzerinde durmuştur. Onun toplumu açıklarken çoğulcu tavır takındığı aşikârdır.

Montesquieu, toplumdaki çeşitli etmenlerin yalnızca toplumsal bütünde bir anlam bulduğunu ve işlerlik kazandığını ileri sürmüştür. Ona göre, toplum, bir sistemdir. Bu sistemi inşa eden ana öge coğrafya, özellikle de iklimdir. Bunun yanında bir sistem olarak toplum ekonomi (ticaret, para ve kambiyo), nüfus, din, evlilik, aile, kölelik ve yönetim biçimleri gibi faktörler çerçevesinde açıklanabilir.

Montesquieu’nün toplum çözümlemesinde öne çıkardığı öğelerden birisi, ekonomidir. Onun ekonomik konulara ve sorunlara bakış açısını şu şekilde ortaya koymak mümkündür: “Montesquieu’nün iktisadi sorunlar karşısındaki davranışı, bir kuram içinde olayları açıklamak

¹⁰⁷ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine* I, s. 56.

¹⁰⁸ A.g.e.

¹⁰⁹ ZEITLIN, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, s. 12.

¹¹⁰ BOUTHOU, *Toplumbilimin Tarihi*, s. 53-54.

yerine, karşılaştığı ve üzerinde düşündüğü iktisadi sorunları Eskiçağ'dan gününe kadar uzanan bir zaman zinciri içinde siyaset açısından yoklayarak, anlamaya çalışmaktır.”¹¹¹ Montesquieu, ekonomiden toprağın mülkiyet rejimini, toplumlar arasındaki alışverişi ve iletişimi sağlayan ticareti ve parayı kastetmiştir. Ekonomi, hem insanlar arasındaki ilişkilerin hem de toplumlar arasındaki ilişkilerin temel bir yönü ve boyutudur. Toplumda “serveti meydana getiren şey ya topraktır ya da menkul mallar.”¹¹² Ekonomik etkinlik alanları bu iki öge, yani toprak ve menkul mallar etrafındadır. Demek ki, ekonomi, tarım ve ticaret etkinliklerini içerir. Aron'a göre, “bunun nedeni, adına zanaat dediği, bizim sanayi dediğimiz şeyin başlangıcını bilmezden gelmesi değil, ama onun gözünde ekonomik kaygının egemen olduğu kentlerin, Atina, Venedik ve Cenova gibi tacir ya da tüccar kentler olmasıdır.”¹¹³

Montesquieu'ye göre, ekonomi içerisinde yer alan ticaret, toplumlar için oldukça işlevseldir. Ticaretin tabîî sonucu, insanlar ve toplumlar arasında barışı tesis etmesidir. “Ticari ilişkilerde bulunan iki millet birbirine zorunlu olarak bağlanır: Birinin satın almakta çıkarı varsa, ötekinin satmakta çıkarı vardır; bütün birlikler de böylece karşılıklı ihtiyaçlara dayanılarak kurulmuştur.”¹¹⁴ Ticaret, aynı zamanda devletlerin yapısıyla ve hükümetlerin biçimleriyle ilişkilidir. Sözelimi, tek bir kişinin, yani despotun yönettiği bir devlette ticaret her zaman lükse dayanır. Bu tip yönetimlerde ticaretin amacı, ticareti yapan milletin gururunu, zevkini ve isteklerini karşılayacak nesnelerin temin edilmesidir.¹¹⁵ Monarşinin egemen olduğu toplumlarda ticaret daha sınırlı bir ekonomik faaliyet alanı

¹¹¹ TÜTENGİL, Montesquieu: Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım, s. 59.

¹¹² MONTESQUIEU, Kanunların Ruhu Üzerine II, s. 39.

¹¹³ ARON, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, s. 35-36.

¹¹⁴ MONTESQUIEU, Kanunların Ruhu Üzerine II, s. 23.

¹¹⁵ A.g.e., s. 25.

olarak karşımıza çıkar. Monarşi yönetiminde, özellikle “soylu sınıfının ticaretle uğraşması ticaretin ruhuna aykırıdır. ... Soylu sınıfın ticaretle uğraşması saltanat idaresinin ruhuna da aykırıdır.”¹¹⁶ Çok kişinin yönettiği bir devlette, eş deyişle demokrasinin egemen olduğu bir yapıda ticaret almaya ve vermeye dayanır. Tüccarlar toplumlardaki her çeşit nesneyi ve metayı bildikleri için, birinden aldıklarını ötekine götürürler. Böylece, ticaret, toplumlar için çok yararlı bir etkinlik olarak karşımıza çıkar. Tüm bunların, yani ticaretin toplumlar arası ilişkileri geliştirme, barışı tesis etme ve bir toplumda olmayan malları farklı coğrafyalardan temin etme işlevlerini yerine getirmesi için öncelikle ticaret özgürlüğünün olması gerekir.

Ticaret özgürlüğü, tüccarlara, diledikleri bütün şeyleri yapmak yetkisi vermez, daha çok onları kayıt altına alır. Fakat tüccarı kayıt altına almak, ticaret etkinliğini engellemek anlamına gelmez. Tüccarın çok sayıda çelişmelerle karşılaştığı yer, özgür toplumlardır. Özgür toplumlarda tüccarı kayıt altında tutan şeyler, despotizmin başat olduğu toplumlardakinden daha az değildir.¹¹⁷

Beri yandan, Montesquieu, farklı insan toplumlarının gereksinim duydukları malların farklı olduğunu ileri sürmüştür. Toplum farklılıklarını coğrafi etkenler, özellikle de iklim temelinde açıklayan Montesquieu, bu çerçevede Avrupa’nın farklı bölgelerinde yaşayan insanların farklı gereksinimlerinin olduğunu bildirmiştir: “Güneyde oturan insanların ihtiyaçları başka, kuzeyde oturan insanların ihtiyaçları başkadır. ... Birincilerin yaşamak için her çeşit olanakları olduğu halde ihtiyaçları azdır; ikincilerin ise ihtiyaçları çoktur, ama yaşamak için olanakları azdır.”¹¹⁸

Montesquieu’nün ekonomi tahlilinde öne çıkan bir diğer aygıt ise, paradır. Para, toplumlar arasında gerçekleşen

¹¹⁶ A.g.e., s. 37.

¹¹⁷ A.g.e., s. 32.

¹¹⁸ A.g.e., s. 45.

ticarî etkinliğin en asli ögesidir. Ticarete elverişli malları az (iki ya da üç çeşit mala sahip) olan insan toplulukları arasında gerçekleşen ticaret etkinliğinde takas temeldi, dolayısıyla paraya gereksinim yoktu. Ancak, bir toplumun piyasaya fazla çeşit mal sürmesiyle paranın doğduğu söylenebilir. Çünkü taşınması kolay bir maden, yani para, takas yoluyla yapılan alışverişin yol açacağı birçok masrafı ve olumsuzluğu ortadan kaldırır. Para, malların değerini temsil eden bir işarettir.¹¹⁹ Para, ticaret nesneleri ile yiyecek ve içecek nesnelerinin değeridir.¹²⁰ Para, farklı toplumlar arasında ticaret etkinliğini kolaylaştıran, metaların değerini temsil eden ana öge ve “değerler işaretidir.”¹²¹

Toplumların paralarının farklı oluşu, metaların bir toplumdan başka bir topluma gönderilmesinde yeni sorunların oluşmasına yol açar. Toplumların paralarının değiştirilmesi, bu paraların birbirleriyle ölçülmesini gerekli hale getirir. “Böylece, kanun koyucunun tespit ettiği paranın müspet değeri yanında, her ülkenin parasının öteki ülkelerin parasına göre nispî değeri meydana çıkar.”¹²² İşte, kambiyonun da tespit ettiği bu bağıntılı değerdir. Bu değer, fazlasıyla pozitif değere bağlıdır, hükümdarın takdirine göre değil, tam tersine tüccarların genel takdirine göre tespit edilir, çünkü fazla koşula bağlı olarak sürekli değişir.¹²³ “Kambiyo denen şeyi meydana getiren, çeşitli ülkelerde paranın bağıntılı bolluğu ile azlığıdır. Kambiyo, paraların, bulunduğumuz süre içinde bir anlık değerinin tespitidir.”¹²⁴ Montesquieu’nün kambiyou, bir toplumun parasının

¹¹⁹ A.g.e., s. 96.

¹²⁰ A.g.e., s. 101.

¹²¹ A.g.e., s. 122.

¹²² TÛTENGİL, Montesquieu: Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım, s. 73-74.

¹²³ MONTESQUIEU, Kanunların Ruhu Üzerine II, s. 105.

¹²⁴ A.g.e., s. 104.

değerini düzenleyen bir öge olarak görmesi¹²⁵, onun olaylar arasındaki ilişkileri kavramadaki yeteneğinin önemli ipuçlarından biridir.

Montesquieu'nün toplum çözümlemesinde öne çıkardığı başka bir etken, nüfustur. Montesquieu, toplumu meydana getiren bir etmen olması nedeniyle nüfusu önemsemiştir. Daha çok nüfusun artışıyla ve azalışıyla ilgilenmiştir. Çünkü nüfusun azlığı ya da fazlalığı toplumlar için önemli bir sorundur. Başka bir deyişle, nüfusun eksik ya da fazla oluşu toplumları sürekli olarak tehdit eder. Montesquieu, nüfusun çok az olduğu bir toplumda hükümetlerin ortaya çıkamayacağını, oysa nüfusun artmasıyla birlikte insanların yönetim aygıtına olan gereksiniminin belireceğini ileri sürmüştür. *İran Mektupları*'nda şöyle demiştir: "Gün geçtikçe milletin nüfusu çoğalıyordu. Nihayet Troglodyt halkı kendilerine bir kral seçmenin vakti geldiğine kanaat ettiler."¹²⁶ Montesquieu, aynı zamanda nüfus ile hükümetlerin yapısı arasında ilişki kurmuştur. Hükümetlerin itidal ve yumuşaklığı nüfusun çoğalmasına önemi ölçüde kaynaklık eder. Bu durumu bütün cumhuriyet yönetimlerinde görmek mümkündür. "Hatta bunun içindir ki, İsviçre ve Hollanda, tabii oluşumları itibariyle Avrupa'nın en kötü toprakları oldukları halde nüfus itibariyle en zengin memleketleridir."¹²⁷

Montesquieu'nün, toplumu açıklarken üzerinde durduğu başka bir etmen, dindir. Montesquieu, toplum çözümlemesinde "ortak yaşamın örgütlenmesi üzerinde en güçlü etkilerden biri olarak düşünülen, dinin rolünü inceler."¹²⁸ Dini analiz ederken, özellikle mevcut dinleri uygar yaşama getirdikleri iyiliklerle orantılı olarak ele

¹²⁵ TÜTENGİL, Montesquieu: Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım, s. 75.

¹²⁶ MONTESQUIEU, *İran Mektupları*, s. 76.

¹²⁷ A.g.e., s. 324.

¹²⁸ ARON, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s. 36.

almıştır. Dini irdelerken politik bir filozof olarak hareket ettiğini bildirmiştir: “Ben bir Tanrıbilimci değil de, politik bir yazar olarak okuyucunun karşısına çıktığım için, bu kitabımda pekâlâ yalnız bir görüş tarzına göre gerçek olan bazı şeyler bulunabilir; bu şeyleri ben, üstün gerçeklerle olan ilişkileri yönünden de ele almış değilim de ondan. Gerçek dine gelince, burada da politik çıkarları hiçbir zaman dinin üstünde tutmadığımı, salt ikisini birleştirmeye çalıştığımı her insaflı okuyucu hemen görüp anlar; birleştirmek için ise ikisini de iyice bilmek gerekir.”¹²⁹ Montesquieu, dinin amacının “insanları iyi vatandaş haline getirmek”¹³⁰ olduğunu ileri sürmüştür. Bu çerçevede Hristiyanlığı öne çıkarmıştır. Her ne kadar Montesquieu, “Müslümanların dinlerine besledikleri kanaat ve imanı Hristiyanlarda görmedim”¹³¹, demişse de Hristiyanlığın, her toplumun iyi politik yasaları ile uygar yasaları olmasını arzuladığını iddia etmiştir. Montesquieu, Hristiyanlığı önemserken, özellikle Müslümanlığa karşı eleştirel bir tavır takınmıştır. Montesquieu, ılımlı ve demokratik yönetimlerin Hristiyanlığa, despotik yönetimlerin ise Müslümanlığa daha uygun olduğunu ileri sürmüştür: “Hristiyan dini arı istibdattan çok uzak: Yumuşaklık İncil’de öylesine salık verilir ki, Hristiyan dini, müstebit hükümdarın gerek adaletini uygularken, gerek memleketini idare ederken kullanacağı zora, kökünden aykırı düşer. Hristiyan dini çok evliliği yasak ettiği için, hükümdarlar daha az kapanık, tebaalarına daha yakın, sözün kısası daha insan olarak yaşarlar. Kanun çıkarmaya daha elverişli olurlar, her şeyi yapamayacaklarını daha iyi hissederler. Müslüman hükümdarlar bir yandan öldürüp bir yandan ölürlerken, Hristiyanlarda din, hükümdarları daha az sıkılğan bir hale sokar; dolayısıyla da daha az zalim olmalarını sağlar. Hükümdar tebaasına, tebaa da hükümdarına güvenir. Ne

¹²⁹ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine II*, s. 165-166.

¹³⁰ *A.g.e.*, s. 176.

¹³¹ MONTESQUIEU, *İran Mektupları*, s. 217.

güzel şey değil mi? Amacı öteki dünyada bizi mutluluğa ulaştırmak olan Hristiyanlık, bu dünyada da bizi mutluluğa ulaştırır.”¹³² Bunlarla da yetinmeyen Montesquieu, arazisinin büyüklüğüne ve ikliminin kötülüğüne rağmen Habeşistan’da despotik yönetim biçiminin yerleşmesini Hristiyanlığın önlediğini vurgulamıştır.¹³³ Montesquieu, Hristiyanlığın hükümet konusunda politik bir hukukun, savaşta ise insanlık için son derece önemli olan bir devletler hukukunun doğmasına vesile olduğunu bildirmiştir. Montesquieu, Hristiyanlığın özellikle Protestanlığı benimseyen kesiminin özgürlüğü öne çıkardığını iddia etmiştir.

Montesquieu, dinin bir toplum için önem arz etmesi ya da bir sorun oluşturmaması için “din işleri başkanlığı”nın olması gerektiğinden söz etmiştir. Bir dinde birden fazla temsilci olması durumunda bir başkanın ve başkanlık makamının varlığı önemlidir. Bu noktada Montesquieu, dinin devletten ayrılmasını ileri sürmüştür.¹³⁴ Montesquieu, dinleri, dinsel inanışların birbirlerini hoş görmesi ve din işleri ile devlet işlerinin birbirlerinden ayrılması gerektiğini söyleyerek esasında laikliğin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Montesquieu, din konusunda hoşgörünün olmasını önemsemiştir. Ona göre, bir toplumda birden fazla din ve mezhep olabilir. Toplumdaki yasalar ise farklı dinlerin bir arada var olmasına ve varlıklarını sürdürmesine imkân tanınmalıdır: “Bir devletin kanunları, birçok dinin varlığına müsaade etmeyi uygun gördüğü zaman, bu dinleri, birbirlerini hoş görmeye de mecbur etmeli. Bir ilke halini almıştır: Baskı altında tutulan din, sırası gelince baskı kullanmaya başlar; çünkü tesadüf bu ya baskıdan kurtulur kurtulmaz, kendisine baskı yapan dine saldırır; bunu yaparken de bir dine değil, müstebit bir idareye

¹³² MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine II*, s. 167-168.

¹³³ *A.g.e.*, s. 168.

¹³⁴ *A.g.e.*, s. 198.

saldırıyormuş gibi hareket eder.”¹³⁵ Montesquieu, bir devletin yeni bir dini kendi içinde kabul edip etmemekte özgür olduğunu, kabul ettiği takdirde ise o dini hoş görmek zorunda olduğunu vurgulamıştır.

Montesquieu'nün iklimle ilişkilendirdiği ve toplum çözümlemesinde öne çıkardığı öğelerden bir diğeri, evlilik ve onun ördüğü temel yapı olan ailedir. Montesquieu'ye göre, “nerede, iki kişinin rahat rahat yaşayabileceği bir şey varsa orada muhakkak bir evlenme olur.”¹³⁶ Montesquieu, evlilik kurumunu çocukların kime (babaya mı, anneye mi?) bağlı olacağı sorusu üzerine inşa etmiştir. Evliliğin çocukların babaya bağlı olmasını sağlayan temel kurum olduğunu savunmuştur. “Çocuklarını beslemek babanın doğal görevlerindendir; işte bu görevi yerine getirecek kişiyi belirtmek için evlilik kurumu diye bir kurum ortaya konmuştur.”¹³⁷ Eğer evlenme yoksa çocuk anneye bağlı kalır. Toplumda ailelerin çok çocuk yapıp yapmamalarını ekonomik etkene bağlamıştır. Yoksulların daha fazla çocuk yaptıklarını ileri sürmüştür: “Dilenciler gibi, hiçbir şeyi olmayan insanların çok çocuğu olur.”¹³⁸

Montesquieu, evlilik ile din arasındaki ilişkiye de açıklık getirmiştir. Her zaman ve her yerde, yani insanlık tarihinin bütün dönemlerinde dinin evlilik kurumuna karıştığını bildirmiştir. Dinin evlilik kurumuna müdahalesini meşru görmüştür: “Herhangi bir şey bir yandan uygunsuz ve ahlaka aykırı, öte yandan da zorunlu nitelikte görünürse, o şeyi kimi durumda kanuna uygun, kimi durumda kanuna aykırı bir hale sokmak için dine başvurmak kadar doğal bir şey olamaz. Evlenme şekil bakımından olsun, usul bakımından olsun, döl bakımından olsun, özel bir takdis işinin kimi zaman bir üstün kuvvete bağlı olduğunu bütün

¹³⁵ A.g.e., s. 198-199.

¹³⁶ A.g.e., s. 139.

¹³⁷ A.g.e., s. 132.

¹³⁸ A.g.e., s. 139.

insan topluluklarına kabul ettirmiş olmakla doğrudan doğruya din alanına girdiğini ispatlamıştır.”¹³⁹ Evlilik insanca davranışların toplumu en çok ilgilendireni olduğundan medenî yasa hükümlerine göre düzenlenmeli ama dinselliği de dışta bırakmamalıdır. Çünkü evlilik, dinsellik ve medenî yasa boyutları olan bir olgudur. “Evlenmenin en büyük amaçlarından biri, gayri meşru birleşmelerdeki kararsızlıkları ortadan kaldırmak olduğu için, din evlenmeye kendi damgasını vurur; medeni kanunlar da, gerekli gerçekliği iyice kazansın diye kendi damgalarını eklerler.”¹⁴⁰ Demek ki, evlenmenin geçerli olabilmesi için dinin gerekli gördüğü koşullardan başka medenî yasaların da koşulları ve gereklilikleri vardır. Montesquieu, evliliğin hem dinsellikle hem de medenî yasalarla bağlantılı olduğunu bildirirken, bir bakıma günümüzdeki evlilik kurumunun durumuna da açıklık getirmiştir.

Montesquieu, evlilik kurumu ile iklim arasında organik bir ilişki olduğunu iddia etmiştir. Sıcak ülkelerde evlenme erken yaşlarda gerçekleşir.¹⁴¹ Sıcak ülkelerde kız çocukları çok erken yaşlarda erginleşirler. Sıcak iklime sahip uluslarda kız çocuklarının erginleşme yaşı genellikle sekiz ile on yaş arasındadır. Çok erken yaşlarda erginleşen bu kız çocukları hemen evlendirilir. Bu kız çocukları yirmi yaşlarında ise ihtiyar olarak kabul edilir. Bu yüzden de onlarda güzellik ile olgunluk hiçbir zaman bir arada bulunmaz. Ilıman iklimlerde ise, bunun tam tersi bir durum söz konusudur. Çünkü kadınlar ılıman iklimlerde daha geç

¹³⁹ A.g.e., s. 219-220.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 220.

¹⁴¹ Montesquieu, Hatice'nin Hz. Muhammed ile evlendiğinde beş yaşında olduğunu iddia etmiş (MONTESQUIEU, **Kanunların Ruhu Üzerine I**, s. 361. 212 nolu dipnot) ve büyük bir gaflete düşmüştür. Çünkü Hatice, Hz. Muhammed ile evlendiğinde yaşça ondan büyüktü. Montesquieu'nün bu iddiası, Doğu dünyasına ve Müslümanlara karşı önyargılı oryantalist bakış açısının bir ürünüdür.

yaşta erginleşirler, daha ileri bir yaşta doğum yaparlar, bu yüzden de geç yaşlanırlar ve hatta kocalarıyla birlikte ihtiyarlarlar. Üstelik, bu iklimin egemen olduğu toplumlarda kız çocukları evlendiklerinde daha akıllı, bilgili ve deneyimli oldukları için erkek ile kadın arasında bir çeşit doğal eşitlik oluşur. Buradan da ılıman iklime sahip toplumlarda tek kadınla evlenmek yasası çıkar. Böylece, tek kadınla evlenmeye izin veren kanun Asya ikliminden ziyade Avrupa iklimine uygun düşer. O halde, hem Avrupa'da sadece bir kadınla evlenmeye izin veren yasanın hem de Asya ve Afrika'da birçok kadınla evlenmeye izin veren yasanın iklim ile doğrudan bir ilişkisi vardır. Bu görüşünden hareketle Montesquieu, aynı zamanda Müslümanlığın Asya'da kolaylıkla, Avrupa'da güçlkle yayılma olanağı bulunduğunu, Hristiyanlığın ise Avrupa'da etkili olduğunu ve Asya'da ise tutunamadığını izah etmeye çalışmıştır.¹⁴²

Montesquieu'nün iklimle ilişkilendirdiği toplumsal öğelerden bir diğeri, köleliktir. O, çalışmalarında; özellikle uygar kölelik yasalarının iklim ile nasıl bir ilişkisi olabileceği konusu üzerine kafa yormuştur. Kölelik, "bir insanın malıyla mülküyle, hayatıyla başka bir insanın avucunun içinde olması demektir."¹⁴³ İki tür kölelik mevcuttur: Gerçek kölelik ve kişisel kölelik. Gerçek kölelik, köleyi toprağa bağlar iken, kişisel kölelik ise ev işlerine aittir ve daha çok efendinin kişiliğine bağlıdır.¹⁴⁴ Hangi türü olursa olsun kölelik iyi bir şey değildir. Kölelik, köle ve efendi için hiçbir koşulda olumlu bir durum olamaz.¹⁴⁵

Montesquieu, köleliği iklimle irtibatlandırmadan önce köleliğe dair ileri sürülmüş açıklamaları irdelemiştir. Ona göre, köleliğe ilişkin ilk görüş, Roma hukukçularına aittir. Roma hukukçuları, köleliğin ortaya çıkışının daha çok acıma

¹⁴² MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine I*, s. 361-364.

¹⁴³ *A.g.e.*, s. 339.

¹⁴⁴ *A.g.e.*, s. 348.

¹⁴⁵ *A.g.e.*, s. 339.

duygusundan kaynaklandığını iddia etmişlerdir. Özellikle devletler hukuku, savaşlarda esir düşenlerin öldürülmemesi için onların köle olarak kullanılmasına imkân tanımıştır. Köleliğe ilişkin ikinci açıklama biçimine göre, kölelik, kölelik hukukunun bir ulusun salt geleneklerindeki farklılıklar yüzünden başka bir ulusa karşı duyduğu küçümsemeden doğar. Üçüncü ve son görüş ise, köleliğin dine dayandığını, bu çerçevede bir dinin kendi mensuplarına, aynı dinden olmayanlar üzerinde tanıdığı bir üstünlükten doğduğunu savunmuştur.¹⁴⁶

Montesquieu, köleliğe ilişkin yukarıda ileri sürülen üç görüşün köleliği açıklayamadığını iddia etmiştir. Onun düşünce sistemi çerçevesinde her çeşit istibdat yönetiminde insanlar kendilerini kolaylıkla satar. İstibdadın başat olduğu toplumlarda özgür insanlar, hükümete karşı son derece güçsüz olduklarından, hükümete karşı zor kullanabilecek insanlara köle olmaya çalışırlar. Böylece, bu tür toplumlarda görülen ve yumuşak bir özelliğe sahip olan köleliğin gerçek kökü ortaya çıkmış olur. Kölelik anlayışı, bir insanın kendi çıkarı için özgür bir biçimde kendisine efendi seçmesine dayanır ve taraflar arasında karşılıklı bir anlaşma ihdas eder.¹⁴⁷ Bunun dışında köleliğin başka kökleri de vardır. Bu da Montesquieu'nün kölelik ile iklim arasındaki bağı açık bir biçimde dile getirdiği, eş deyişle köleliğe bakış açısını ortaya koyduğu temel argümanıdır: "Öyle sıcak ülkeler vardır ki, vücut tüm gevşer, kimsede kuvvet diye bir şey kalmaz; kişi sırf cezaya çarpılmamak için ağır bir iş görmeye katlanır: Demek oluyor ki böyle bir ülkede kölelik akla aykırı görünmez; zaten hem köle, efendisinin karşısında, efendi de hükümdarın karşısında aynı derecede küçüldüğünden, bu ülkelerde medeni kölelik siyasi kölelikle beraber yürüyor gibidir."¹⁴⁸ Montesquieu, köleliğin sıcak iklimle ilişkili

¹⁴⁶ **A.g.e.**, s. 340-343.

¹⁴⁷ **A.g.e.**, s. 345.

¹⁴⁸ **A.g.e.**, s. 345-346.

olduğunu söylemiştir. Soğuk iklimler ise, daha çok özgürlüğe olanak tanırırlar. Bu bağlamda, Montesquieu, şu tespiti yapmıştır: “Sıcak iklimlerde oturan insanlar korkak ve ürkek oldukları için öteden beri köle halinde, soğuk iklimlerde oturan insanlar devamlı olarak özgürlük içinde yaşamışlar.”¹⁴⁹ Daha açık bir deyişle, Montesquieu, Asya’yı kölelikle, Avrupa’yı özgürlükle itham etmiş; kuzey Avrupa insanını özgür, kuzey Asya insanını köle olarak değerlendirmiştir.¹⁵⁰

Kısacası, Montesquieu’ye göre, iklim, insanların köleleşmesine vesile olan bir olgudur. İklım, kölelik durumunun hâsıl olmasına yol açar. Montesquieu, iklim ile kölelik arasında bağ kurmuş, uygar kölelikle politik köleliğin birbirlerine koşutluk gösterdiğini, köleliğin başlangıcının ve yasalarının iklimle ilişkili olduğunu gözler önüne sermiştir. Montesquieu, yaşadığı çağda çoğu mütefekkir ve özellikle din adamı tarafından benimsenen köleliğe karşı olumsuz tavır takınmış ilk sosyologlardandır. O, *Kanunların Ruhu Üzerine*’de kölelik olgusunu tüm bağlantılarıyla ve boyutlarıyla incelemiştir. Kölelik konusunda Montesquieu, Tütengil’in de belirttiği gibi;¹⁵¹ yaşadığı çağ ve daha sonraki yüzyıllar için mutlu sonuçları görülecek argümanlar ileri sürmüş bir sosyologdur.

Montesquieu, toplumu analiz ederken daha çok coğrafya, özellikle iklim temelinden hareket etmiştir. İnsanların karakterlerini, kişiliklerini ve yeteneklerini belirleyen en önemli etkenlerin başında iklim gelir. Aynı şekilde toplumların yapılarını, düzenlerini, sistemlerini ve gelişmelerini etkileyen öğeler arasında iklimin rolü büyüktür. Eş deyişle, Montesquieu, coğrafyanın ve iklimin toplumların sistemine tesir eden, bireylerin eylemlerine yön

¹⁴⁹ A.g.e., s. 380.

¹⁵⁰ CONROY, *Montesquieu Revisited*, s. 92.

¹⁵¹ TÜTENGİL, *Montesquieu: Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım*, s. 50.

veren unsurlar olduğunda ısrar etmiştir. Montesquieu'nün bu görüşünün temelinde iyi bir seyyah olmasının etkisi büyüktür. Nitekim Conroy'ın da bildirdiği gibi, Montesquieu gittiği yerlerdeki insanlar üzerinde havanın ve onun tesirlerini merak etmiştir.¹⁵² Montesquieu, Avrupa seyahati boyunca, gittiği yerlerin ikliminin insan üzerine, özellikle de insan davranışlarına etkisini incelemiştir.

Montesquieu, öncelikle, insanların kişilik yapılarını, karakterlerini ve eylemlerini iklimle açıklamak çabasında olmuştur. Montesquieu'nün iklimle insanların huyları, duyguları ve davranışları arasında ilişki olduğuna dair tespitlerini *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin çoğu yerindeki uzun pasajlarda bulmak mümkündür: "Soğuk hava vücudumuzun dış liflerinin uçlarını sıkıştırır; bu olay liflerin elastikiyetini artırır, kanın da dıştan kalbe doğru dönmesini kolaylaştırır. Soğuk hava aynı zamanda liflerin boyunu da kısaltır, bundan ötürü kuvvetlerini artırır. Sıcak hava ise aksine, liflerin uçlarını gevşetir ve uzatır; bundan ötürü de kuvvetlerini ve elastikiyetlerini azaltır. Şu halde soğuk iklimlerde yaşayanlar daha kuvvetli olurlar. Oralarda kalp daha iyi işler, liflerin uçları daha iyi tepkide bulunur, vücuttaki sıvılar daha dengeli olur; kanın kalbe dönüşü daha düzenlidir; kalp de daha bir kuvvetlidir. Bu üstün kuvvetin birçok sonuçları vardır: örneğin, kişi kendine daha çok güvenir, yani daha cesur olur; üstünlüğü hakkında daha iyi bir kanı edinir, yani öç alma isteği azalır; varlığına güvenir, yani mert olur; kolay kolay kuşkulanmaz; hileye, ikiyüzlülüğe başvurmaz. Sözün kısası, çok değişik karakterler meydana çıkar. Bir insanı sıcak ve kapalı bir yere koyun; yukarıda sözünü ettiğim nedenlerden ötürü, hemen kalbinin sıkıştığını, baygınlıklar geçirdiğini görürsünüz. Bu durumdayken ona şöyle biraz canlıca bir harekette bulunmasını teklif edin, öyle sanıyorum ki pek öyle istekli görünmeyecektir; o anda duyduğu sıkıntı

¹⁵² CONROY, *Montesquieu Revisited*, s. 45.

ruhunu çökertecektir; hiçbir şey yapamayacağını hissettiği için her şeyden korkacaktır. Sıcak ülkelerde yaşayanlar ihtiyarlar gibi çekingendirler; soğuk ülkelerde yaşayanlar ise delikanlılar gibi gözü pek olurlar.”¹⁵³ Montesquieu, soğuk ve sıcak iklimlerin yanı sıra mutedil iklimlerin de insanların düşüncelerine ve davranışlarına olan etkilerine açıklık getirmiştir. Mutedil iklim, bireyleri kararsız yapar. Mutedil iklimlerde kişilerin meziyetlerinde, davranışlarında ve kusurlarında kararsız oldukları aşikârdır.¹⁵⁴

Montesquieu, iklim ile insanların güçleri, cesaretleri, bedenleri ve ruh sağlıkları arasında bir bağın olduğunu iddia etmiştir: “İklimin fazla sıcak oluşunun insanların kuvvet ve cesaretlerini körlettiğini, buna karşılık soğuk iklimlerde, insanları, ağır, büyük ve güç işleri başarabilecek hale getiren bir beden ve ruh sağlamlığı bulunduğunu söyleyebiliriz.”¹⁵⁵ Montesquieu, genel olarak coğrafya, özel olarak iklimin insan duyguları ve eylemleri, yani aşk, zevk, tutku, ahlâk ve suç üzerindeki derin tesirlerini şöyle izah etmiştir: “Kuzey ülkelerinde fiziksel aşk kendini şöyle böyle gösterir; mutedil iklimlerde, önce kendisiymiş gibi görünen ama aslında kendisi olmayan aşk binbir cilvesiyle hoşâ gider; sıcak iklimlerde ise aşkı aşk için severler; mutluluğun tek nedenidir o; hayatın ta kendisidir. Güney ülkelerinde ince, hafif, ama duygulu bir makine olan insan, sarayda durmadan beliren ve giderilen bir aşka, ya da kadınlara daha büyük bir özgürlük vermek suretiyle kendisini, bin bir heyecan sağlayacak olan bir aşka kaptırır. Kuzey ülkelerinde ise, sıhhatli ve sağlam ama ağır bir makine olan insan, bütün zevkini, av gibi, seyahat gibi, savaş ve şarap gibi ruhunu harekete getirecek olan şeylerde bulur. Kuzey ülkelerinde, kusuru az meziyeti çok insanlarla, samimi ve açık kalpli insanlarla karşılaşsınız. Güney ülkelerine doğru indikçe,

¹⁵³ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine* I, s. 321-322.

¹⁵⁴ *A.g.e.*, s. 325.

¹⁵⁵ *A.g.e.*, s. 379.

ahlak dediğimiz şeyin kendisinden bile uzaklaştığınızı sanırsınız: çeşitli tutkular yüzünden suçların sayısı artar; bu tutkuları giderecek olan şeyleri herkes birbirinin elinden almaya çalışır.”¹⁵⁶

Montesquieu, iklimle tembellik arasında bağ kurmuş, iklimin tembelliğe sebebiyet verdiğini ileri sürmüş, bu duruma ise insanı çalışmaktan çok düşünmeye yönelten keşişlik çerçevesinde bir açıklama getirmiştir. Asya ülkelerinde sıcaklık arttıkça keşişlerin sayısı da artar. Meselâ, aşırı derecede sıcak olan Hindistan keşişlerle ve dervişlerle doludur. Sıcak olan bu yerler, aynı zamanda tembelliğin olduğu yerlerdir.¹⁵⁷

Montesquieu, iklim ile çeşitli toplumsal ögeler arasında ciddi bağlantıların bulunduğunu ortaya koymuştur. Montesquieu, iklimin toplumsala dair olan her şeyle ilgili olduğunu, hatta toplumsalı önemli ölçüde belirlediğini bildirmiştir. İklimin toplum üzerine etkisi ve sosyal duyarlılığa yansımaları nettir. “Soğuk ülkelerde insanlar zevklerine pek öyle düşkün olmazlar; mutedil ülkelerde bu düşkünlük biraz daha artar, sıcak ülkelerde ise aşırı bir hal alır. Şu halde iklimleri enlemlere göre ayırdığımız gibi, adeta duyum derecelerine göre de ayırmak mümkündür diyebileceğiz. İngiltere’de de İtalya’da da operaya gittim; her ikisinde de aynı oyunları aynı aktörler oynuyorlardı: ama biri son derece sakın, öteki son derece heyecanlı iki millet üzerinde insan kafasının alamayacağı kadar ayrı etkiler bırakıyorlardı bu oyunlar.”¹⁵⁸ İklim, toplumların düzenlerinde ve gelişmelerinde belirleyicidir. İklim koşullarının sıkıntılı olduğu coğrafyalar geri kalmışlığa neden olur. Fakat iklimin toplum için olumsuz yönleri giderilebilir. Bunun için ise, iyi bir yasa koyucuya ihtiyaç vardır. Montesquieu’nün deyişiyle, “kötü yasacılar, iklimin

¹⁵⁶ A.g.e., s. 324-325.

¹⁵⁷ A.g.e., s. 328.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 324.

verdiği kusurları geliştirenlerdir, iyileri ise bunlara karşı koyanlardır.”¹⁵⁹ Montesquieu, bu tezini tarımla ilgili verdiği bir örnekte somut olarak ortaya koymuştur. Tarım, insanların uğraştığı ve geçimlerini sağladığı en büyük bir iştir. “İklim onları bu işten ne kadar uzaklaştırırsa dinle kanunlar da o kadar yaklaştırmalı.”¹⁶⁰ İklimin neden olduğu tembelliği yok etmek için yasaların, çalışmadan ve üretmeden insanların yaşamalarını ve geçimlerini sağlayacak olanakların tümünü ortadan kaldırması gerekir. Montesquieu, iklimin insanları tarımla uğraşmaktan alıkoyduğunda dinsel kurallar ile yasaların devreye sokulmasını ve insanların çalışmaya güdülendirilmesini önermiştir. Montesquieu, iklimin olumsuz etkilerini gidermeye yönelik olarak Hz. Muhammed’in koyduğu bir yasayı örnek göstermiştir: “Sıcak ülkelerde, kandaki su, ter vasıtasıyla vücuttan çıkıp gider; bu suyun yokluğunu, aynı nitelikte bir sıvı ile gidermek gerek. En uygun sıvı da sudur: sert içkiler o ülkelerde, kanın sıvı bölümü çıktıktan sonra geri kalan yuvarların pıhtılaşmasına sebep olur. Soğuk ülkelerde kandaki sıvı terleme yoluyla çok az çıkar; çok ölçüde sıvı vardır kanda. Şu halde o ülkelerde alkollü içkiler kullanmakta sakınca yoktur; kan pıhtılaşmaz. Vücut sıvıyla doludur; kan hareket veren kuvvetli içkiler kimseye dokunmaz. Muhammed’in şarap içmeyi yasak eden yasası, demek oluyor ki Arap ülkesinin iklimine uygun bir yasadır; nitekim Muhammed’den önce de su, Arapların başlıca içkilerindendi. Kartacalılara şarabı yasak eden yasa da, iklime uygun bir yasaydı.”¹⁶¹ Bu yasa, iklimin insanları kişisel bir sarhoşluktan farklı olan toplumsal bir sarhoşluğa doğru sürüklediği soğuk ülkelere uygun değildir.

Sonuç itibariyle, iklim teorisi, Montesquieu’nün düşüncelerinin özünü oluşturmaktadır. İklimin toplumsal

¹⁵⁹ A.g.e., s. 327.

¹⁶⁰ A.g.e., s. 328.

¹⁶¹ A.g.e., s. 330.

ilişki biçimlerine etkisi büyüktür. Montesquieu'nün çalışmalarının adeta geniş bir özeti durumundaki temel metni "*Kanunların Ruhu*"nun yarısı kanunların *coğrafi* bir incelenmesidir, denilebilir. O, kanunlar üzerine uslamlama değil, kanunların gerçekçi bir gözlemidir."¹⁶² Montesquieu, iklim ile toplum düzeni, kölelik, aile sistemi, yönetim biçimleri, bireylerin kişilik yapısı ve ruhsal sağlığı gibi çeşitli öğeler arasında önemli bağlar olduğunu iddia etmiş ve iddialarını ispatlamaya çalışmıştır. Bunların yanı sıra Montesquieu, özellikle, coğrafi etkenler, iklimler ve toplumların büyüklüğüyle yönetim biçimleri arasında ilişki kurmuştur. Montesquieu, üç hükümet şeklinin ilkelerini¹⁶³ tahlil ederken, *erdem*e dayanan demokrasinin ancak küçük toplumlarda, *şerefî* esas alan monarşinin orta büyüklükteki toplumlarda, *korkuyu* temele koyan despotizmin ise çok daha geniş bir coğrafyaya sahip toplumlarda olanaklı olabileceğini ileri sürmüştür.¹⁶⁴

3.3.2.Montesquieu'nün Siyasete Dair Analizleri

Montesquieu'nün çalışmalarının özünü teşkil eden siyasete ilişkin temel fikirlerini açıklarken ilk olarak onun yasa, gelenek ve davranışa ilişkin saptamalarına, daha sonra ise yönetim biçimleri üzerine ileri sürdüğü tezlerine odaklanacağım.

3.3.2.1.Montesquieu'nün Yasa, Gelenek ve Davranışa İlişkin Görüşleri

Aydınlanma hareketinin tanınan ismi Montesquieu, insanın sosyal ve politik hayatını anlamaya çalışmıştır. Bu bağ-

¹⁶² Mornet'den aktaran; TÜTENGİL, *Montesquieu: Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım*, s. 54-55.

¹⁶³ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine I*, s. 71-82.

¹⁶⁴ TÜTENGİL, *Montesquieu: Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım*, s. 26.

lamda, onun yasalar üzerine incelemesi önemlidir. Montesquieu, eserlerinde; “karşılaştırmalı bir toplum, tüze ve hükümet incelemesine”¹⁶⁵ girişmiştir.

Montesquieu, toplumu, özellikle de politik alanı ören temel terimler olarak yasayı, geleneği ve davranışı incelemiştir. O, söz konusu terimlere ilişkin şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Milletlerin gelenekleriyle davranış tarzları, kanunların yerleştirmedeği ya da yerleştirmek istemediği alışkanlıklardır. Kanunlarla gelenekler arasında şöyle bir ayrılık vardır: Kanunlar vatandaşların davranışlarını, gelenekler ise insanların davranışlarını düzenler. Geleneklerle davranış tarzları arasında da şöyle bir ayrılık vardır: Gelenekler daha çok kişinin iç yönetimiyle, davranış tarzları ise daha çok kişinin dış yönetimiyle ilgilidir.”¹⁶⁶ Montesquieu’ye göre, bir toplumda yasalar yerleşir, gelenekler ilham yoluyla gelir. Gelenekler daha çok genel zihniyet yapısına, yani kafa düzeneğine, yasalar ise daha çok özel bir kurula bağlıdır. Bu bağlamda, yasalar, yasa yapıcıları tarafından oluşturulur. Gelenekler ve davranış tarzları ise uluslar tarafından meydana getirilir.¹⁶⁷ Yasalar ile gelenekler arasındaki temel farklılık, devlet tarafından buyrulmuş ve toplum tarafından benimsenilmiş ayırımına karşılık gelir. Birinci durumda, açık bir biçimde belirlenmiş ve devlet tarafından onaylanmış buyruklar ve yaptırımlar, ikinci durumda ise, bir toplumun mensuplarına benimsenilmesi bir yasa tarafından zorunlu görülmeyen, saygı gösterilmemesi ve dolayısıyla uyulmaması halinde verilecek cezalar yasal olarak öngörülmemiş olumlu ya da olumsuz buyruklar, yaptırımlar ve yasaklamalar bulunur. Gelenekler ile davranışlar arasındaki temel farklılık ise, içselleştirilmiş zorlayıcılarla, tamamen dışsal ve toplum tarafından tertiplenmiş davranış tarzları ayırımını içerir.¹⁶⁸

¹⁶⁵ COPLESTON, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*, Cilt: VII, s. 17.

¹⁶⁶ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine I*, s. 428.

¹⁶⁷ A.g.e., s. 425-426.

¹⁶⁸ ARON, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s. 37.

Montesquieu'ye göre, yasa, gelenek ve davranış biçimi arasında farklılık da olsa onların her biri ötekisiyle ilişkilidir: "Kanunlar, gelenekler ve davranış tarzları gibi özellikleri bakımından birbirlerinden ayrı olan şeyleri, böyle karma-karışık bir hale sokan yalnız acayip kurullardır; bununla beraber, bu şeyler her ne kadar birbirlerinden ayrı görünürlerse de yine de aralarında sıkı bağlar vardır."¹⁶⁹ Sözgelimi, bir toplumun gelenekleri iyi ve mükemmel olduğunda o toplumun yasaları da sadeleşir ve insanî bir boyut kazanır.

Montesquieu, farklı toplumlarda söz konusu üç terimden, yani yasa, gelenek ve davranıştan herhangi birisinin daha fazla öne çıkabileceğini iddia etmiştir: "İnsanları yöneten şeylerin sayısı çoktur: İklim, din, kanunlar, idare tarzı, geçmişten alınan dersler, ahlâk ve davranışlar; bütün bunlardan da genel anlamda kafa düzeni meydana çıkarır. Bir millette bu nedenlerden bir tanesi kuvvetli oldu mu ötekiler o ölçüde ortadan kalkar. Vahşi insan toplulukları üzerinde hemen yalnız tabiatla iklimin bir etkisi vardır; Çinlileri yöneten davranışlardır; kanunlar Japonları baskı altında tutar; evvelce Lakedemonyalıları yol gösteren ahlaktır; Romalıları yol gösteren de hükümet şekliyle eski geleneklerdir."¹⁷⁰

Montesquieu, toplumu ve politik alanı ören temel terimler olarak yasayı, geleneği ve davranışı açıkladıktan sonra coğrafi etkenler, toplumların büyüklüğü, iklim ve din gibi etmenlerle ilişkilendirdiği ve politik alanın somutlaşması olarak düşündüğü yönetim biçimleri anlayışını gündeme getirmiştir.

3.3.2.2.Montesquieu'nün Yönetim Biçimleri Üzerine Argümanları

Montesquieu'nün esas ilgi alanı, yönetim biçimleridir. Onun toplum ve politik alana ilişkin duruşunu en iyi şekilde

¹⁶⁹ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine* I, s. 434.

¹⁷⁰ *A.g.e.*, s. 419-420.

yönetim biçimlerine dair görüşleri yansıtır. O, yönetim biçimlerini çalışmalarının temeline koymuştur. Onun yönetim biçimleri anlayışı, aslında toplum tipleri olarak da değerlendirilebilir. Çünkü yönetim biçimlerine temel teşkil eden yasalar, toplumsal bağlamla uyum içindedir. Ancak o, bu toplumsal bağlamı ve yapıyı, toprak, iklim, usul, âdet, dinsel yapı, insanların uğraşları ve davranışlardan meydana gelen bir yapı olarak tanımlamıştır.

Montesquieu'nün topluma dair çözümlemesi, dar bir şekilde politik değildir. Çünkü yasalar, bir bütün olarak toplumun *ruhunu*, yani içsel özünü dile getirdiği için politik olanla toplumsal olan arasındaki ayırım bütünüyle formel niteliktedir.¹⁷¹ O halde Montesquieu'de politik olan/alan ile toplumsal olan/alan iç içe geçmiştir.

Montesquieu, yönetim biçimleri anlayışını inşa ederken hiç kuşkusuz kendinden önceki düşünce adamlarından, özellikle, Herodotos'un, Platon'un ve Aristoteles'in görüşlerinden büyük ölçüde faydalanmıştır.

Düşünce tarihinde yönetim biçimlerine ilişkin ilk sınıflama yapanlardan biri, Herodotos'tur.¹⁷² Herodotos, üç tür yönetim biçiminden söz etmiştir: Monarşi, aristokrasi ve demokrasi.¹⁷³ Yönetim biçimlerini çok kapsamlı bir şekilde ele alan filozoflarından bir diğeri, Platon'dur. Platon, günümüzün politik söylemleri için hâlâ önemli olan yapıtı *Devlet*'te yönetim biçimlerini çözümlemiştir. Platon, söz konusu yapıtında; beş yönetim biçiminden, yani hükümet tarzından bahsetmiştir. Platon'a göre, başlıca yönetim biçimleri şunlardır: Aristokrasi, timokrasi (timarşi), oligarşi, demokrasi ve zorbalık (despotizm). Bu yönetim biçimlerine uygun insan tipleri vardır ve "her şeklin karşılığı olan insanı da düşünmek gere-

¹⁷¹ SWINGEWOOD, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 30.

¹⁷² Herodotos için bkz. HERODOTOS, **Herodot Tarihi**, Çeviren: Muntekim Ökmen, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1973.

¹⁷³ TÜTENGİL, **Montesquieu: Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım**, s. 26.

kir.”¹⁷⁴ Aristokrasinin dışındaki yönetim biçimleri bozuktur. Platon, timokrazi, oligarşi, demokrasi, zorbalık ve onların dışında var olan yönetim biçimleri için *Devlet* metninde şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Birincisi ve en ünlüsü, Girit ve Lakedemonya’nın devlet şekli (timokrazi), değer bakımından da ikincisi, oligarşi dediğimiz şekildir; bunun bozuklukları saymakla bitmez. Sonra bunun karşıtı olan demokrasi gelir; ondan sonra da hepsini bastıran, zorbalık; devletin dördüncü ve son hastalığı! Bunlardan apayrı bir devlet şekli biliyor musun? Babadan oğula geçen krallıklar, satın alınan beylikler ve bunlara benzer şekiller, söylediklerimizin arasına girebilir... Yunanlılarda da, yabancılarda da bunların türlü türlüne rastlanır.”¹⁷⁵

Toplumun politik düzenindeki her türlü değişiklik yöneticilerden kaynaklanır. Özellikle aristokratik devlette yöneticiler arasında çıkan anlaşmazlıklar timokrasinin belirginleşmesine yol açar. Aristokrasi ile oligarşi arasındaki bir düzen olan timokrasinin en belirgin özelliği “taşkınlığı beslemesinden gelen şan, şeref düşkünlüğüdür.”¹⁷⁶ Timokrasiler, oligarşinin oluşmasını sağlar. Oligarşi yönetim biçiminin en çarpıcı yönü şudur: “Gelir üstünlüğüne dayanan devlet. Zenginlerin yürüttüğü, fakirlerin hiç karışmadığı düzen.”¹⁷⁷ Oligarşiyi kuran temel öge, aşırı zenginlik kaygısıdır. Fakat oligarşiyi yıkan da aynı şey, yani “doymak bilmeyen, zenginlikten başka şeye değer vermeyen tutku olmuştur.”¹⁷⁸ Oligarşiden sonra demokrasi gelir. Oligarşiden demokrasiye geçiş “alabildiğince zengin olmak isteğinin, doymak bilmez bir mal açlığının sonucudur.”¹⁷⁹ Demokraside her yerde özgürlük havası eser, her yurttaş özgürdür, serbestçe konuşur ve dilediğini yapar.

¹⁷⁴ PLATON (EFLATUN), *Devlet*, Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 227.

¹⁷⁵ *A.g.e.*, s. 228.

¹⁷⁶ *A.g.e.*, s. 232.

¹⁷⁷ *A.g.e.*, s. 234.

¹⁷⁸ *A.g.e.*, s. 246.

¹⁷⁹ *A.g.e.*, s. 239.

Demokrasinin egemen olduğu toplumsal düzen görünüşte düzenlerin en güzelidir, devletlerin en iyisidir. “Türlü renklere boyanmış bir kaftan gibi, değişik insanları bir araya toplayan bu devlet de göze hoş gelebilir. Alaca bulaca şeylerden hoşlanan çocuklarla kadınlar gibi, birçok kimseler de en güzel devlet budur diyebilirler. ... Bir düzen panayırıdır demokrasi, beğen beğendiğini al. Evet, çeşit bolluğuna diyecek yoktur, demokraside. ... Kimse seni işbaşına gelmeye zorlayamaz. ... Canın istemezse kimsenin emrini dinlemezsin. ... Kendimize halkın dostu dedirtmek yeter; bütün şerefler kazanılır bununla.”¹⁸⁰ Ancak, demokrasiyi kuran ve onun temel değeri olan özgürlük, aynı zamanda demokrasinin sonunu da hazırlar. Demokrasinin aşırı özgürlük ortamında “saygısızlık, düzensizlik, serserilik, yüz­süzlük baş tacı olur. ... Saygısızlık nezaket olur, kargaşalık özgürlük, israf cömertlik, yüz­süzlük de yiğitlik.”¹⁸¹ Her şeyi küçümseyen bu demokrasi isteği, demokrasinin değişmesine ve zorbalık yönetim biçiminin inşasına katkıda bulunur. “Aşırı ve düzensiz özgürlük ona köleliğin en ağırını, en acısını, efendilerin en belâlısını getirir.”¹⁸² Despotizmde ise, halk sürekli baskı altındadır, yoksulluk ve savaş egemendir, zorba dışında hiç kimsenin söz söyleme hakkı yoktur.

Platon, hükümet şekilleri olarak, *birin* yönetimi *monarklık*, *birkaçın* yönetimi *oligarklık*, *birçokun* yönetimi *demokratlıktan* bahsetmiş, onlardan iki hükümetin daha doğduğunu, onların temel özelliklerini ortaya koyarak ifade etmiştir: “Bu hükümetlerde oy’um hâkim olduğunu gözden geçirerek; yani, zor mu yoksa hürriyet mi, fakirlik mi yoksa zenginlik mi, kanun mu yoksa kanunsuzluk mu, hangisi hâkim olduğunu gözden geçirerek, ilk iki hükümetten her birinin ikiye bölündüğü görülür. Monarklığın iki şekli olduğundan ona da iki ad verilir: tyrannos’luk ile krallık. ... Bir şehir-devlette

¹⁸⁰ A.g.e., s. 241-242.

¹⁸¹ A.g.e., s. 245.

¹⁸² A.g.e., s. 254-255.

kuvvet ufak zümrenin elinde bulunursa, buna aristokratlık yahut oligarkh'lık diyoruz. ... Demokratiğe gelince, mesele değişiyor: Kitle ister zenginlere gönülleriyle veya zorla emretsin, ister kanunları saysın veya saymasın, kimse ona hiçbir zaman başka bir ad takmak istemiyor.”¹⁸³ Platon, hükümet biçimleri olarak daha çok monarşiyi, aristokrasiyi ve demokrasiyi öne çıkarmıştır. O, hükümet şekillerine ilişkin görüşleriyle Montesquieu üzerinde derin izler bırakmıştır.

Aristoteles ise, yönetim biçimleri olarak krallık, aristokrasi ve cumhuriyet (yurttaşlık) ya da sırasıyla bunların bozulmuş şekilleri olan tiranlık, oligarşi ve demokrasi üzerinde durmuştur. Aristoteles, bu üç yönetim biçiminin ortaya çıkışının rastlantısal olmadığını, onların *halkla* ilgili olduğunu ve halkın genel yapısıyla koşutluk gösterdiğini bildirmiştir. Aristoteles, *Politika* kitabında şöyle demiştir: “Bir halk, üstün iyilikteki bir krallık ailesini devletin önderleri diye doğal olarak kabul edecek türden bir halksa, o halka Krallık Yönetimi uygundur. Bir halk, siyasal görevler için gerekli yetenek ve erdeme sahip bulunmakla kendileri önder olan özgür kimselerce yönetilebilirse, o halka Aristokratik Yönetim uygundur. Yurttaş-yönetimi için ise, halkın biraz savaş yeteneği olmalı ve mali bakımdan varlıklı olanlara, bir liyakat temeline göre, devlet görevlerini dağıtan bir yasa uyarınca, sırayla yönetebilmeli ve yönetilebilmelidir.”¹⁸⁴ Aristoteles’in *Politika*’daki krallığa, aristokrasiye ve cumhuriyete ilişkin belirlemeleri, hiç kuşkusuz ki, Montesquieu’nün *Kanunların Ruhu Üzerine* için temel teşkil etmiştir. Montesquieu’nün söz konusu yapıtını Aristoteles’in *Politika*’sını yanı başında bulundurarak yazmış olmasının şüphe edilecek bir tarafı yoktur.¹⁸⁵ Nitekim Montesquieu’nün eserinin çoğu yerinde Aris-

¹⁸³ PLATON (EFLÂTUN), *Devlet Adamı*, Çeviren: Behice Boran ve Mehmet Karasan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 83-84.

¹⁸⁴ ARİSTOTELES, *Politika*, Çeviren: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 105.

¹⁸⁵ ARON, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s. 25.

toteles'in *Politika*'da ileri sürdüklerine benzer görüşlerin yer aldığını söylemek mümkündür.

Montesquieu, *Kanunların Ruhü Üzerine*'de yönetim biçimleri olarak cumhuriyet (demokrasi ve aristokrasi), monarşi (saltanat) ve despotizm (istibdat) anlayışlarını ön plana çıkarmıştır. Montesquieu'ye göre, milletin bütününün ya da bir parçasının yönetimi elinde bulundurmasına cumhuriyet denir. Cumhuriyette, yönetim yetkisinin bütün milletin elinde olmasına demokrasi, yönetim yetkisinin milletin bir kısmının elinde olmasına aristokrasi denir. Bir kişinin sabit ve yerleşmiş yasalarla toplumu yönetmesine monarşi, bir kişinin hiçbir yasaya ve kurala bağlı olmadan kendi istemlerine ve heveslerine göre toplumu yönetmesine ise despotizm denir.¹⁸⁶ Demek ki, Montesquieu, öncelikle üç hükümet biçimi olan cumhuriyet, monarşi ve despotizmden bahsetmiştir. Cumhuriyet yönetimini kendi içerisinde demokrasi ve aristokrasi olarak ayırtmıştır. Bu ayrım dikkate alındığında Montesquieu, dört temel yönetim biçiminden söz etmiştir: Demokrasi, aristokrasi, monarşi ve despotizm.

Demokrasi, Montesquieu'nün yönetim anlayışları içerisinde önemli yer tutar. Montesquieu, demokrasinin bir cumhuriyet yönetim biçimi olduğunu bildirmiştir. Eş deyişle, demokrasiyi cumhuriyet hükümeti içinde düşünmek gerekir. Bu çerçevede cumhuriyet yönetim biçiminin tarihsel artyöresine gitmemiz demokrasiyi daha anlaşılır kılacaktır.

Dünyada ilk hükümet biçimleri hep monarşik olmuştur. Cumhuriyet yönetimleri ise daha sonradan tarihsel rastlantıların ve uzun yüzyılların mirası olarak doğmuşlardır. Montesquieu, cumhuriyet yönetiminin oluşumunu ve özellikle Avrupa'ya yayılmasının öyküsünü *İran Mektupları*'nda şöyle anlatmıştır: "Bir tufan afeti ile bir anda yıkılıp harap olan eski Yunanistan, ancak oraya yeni gelip yerleşmiş kavimler tarafından kalıcı kılınmıştır. Bu ülke tebaasını hep Mısır'dan

¹⁸⁶ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhü Üzerine* I, s. 57-58.

ve civar Asya memleketlerinden toplamıştır. O ülkeler tarafından idare edildiklerinden, Yunanistan'a geldiklerinde yine aynı idare tarzı ile idare edilmeye devam ettiler. Lâkin bu kralların zulüm ve istibdatları o dereceyi buldu ki, buna dayanamadılar; boyunduruklarını zorlayıp kımıldattılar ve bu kraliyetin enkazından, cumhuriyet idareleri doğdu. Bu yeni rejimler Yunanistan'da bütün kudreti ile çiçeklendi, meyvesini verdi ve bu suretle zulüm ve vahşet idarelerinin ortasında yegâne parlak bir medeniyet ve huzur diyarı doğmuş oldu. Hürriyete olan aşk, hükümdarlara beslenen kin ve nefret, Yunanistan'ın geleceğini uzun zaman muhafaza etti; cumhuriyet hükümetinin nüfuz ve kudretini çok uzaklara kadar götürdü. Yunan şehirleri, Küçük Asya'da birçok müttefik devletler buldu. Oralara kendisi kadar hür ve bağımsız tebaalar gönderdi. Onlar sayesinde İran şahlarının birçok fütuhât teşebbüslerini önlemiş olurdu. Hepsi bu kadar da değil; Yunanistan, tebaasını İtalya'da da yerleştirdi. Oradan İspanya'ya, belki de Fransa'ya geçtiler. O büyük Hesperie, eski zamanlarda o kadar meşhur olan bu ülke, Yunanistan'ın tâ kendisi idi. Komşu devletler, bu ülkeye saadet ve refahın cenneti nazarı ile bakarlardı. Halbuki Yunanlılar kendi iklimlerinde bu saadeti duymayarak, yurtlarını terk ediyorlar, nice zahmet ve külfetlerden sonra, İtalya'ya yerleşiyorlardı. İtalya'dakiler, İspanya'ya göç ediyorlardı; oradakiler de, ya Betique taraflarına yahut Portekiz'e gidip yerleşiyorlardı. Lâkin hem yerleşilen ülkelerin, hem de o ülkelerde yaşayan yerlilerin isimleri hep aynı kalıyor, değişmiyordu. Bu Yunan istilâcıları beraberlerinde hürriyet fikrini de götürüyorlardı; yerleştikleri bu güzel ülkelerde hürriyet fikrini yayarlar, ruhlara sindirirlerdi. İşte bu yüzdendir ki, ne kâdim İtalya'da ne de İspanya'da, ne de kâdim Fransa'da mutlak idarelere rastlanmamaktadır. Yine görülecektir ki, kuzey milletleri ve Almanya halkının hürriyetleri, öyle pek de sınırlanmış değildi. Ve şayet, aralarında bazı monarşik idare izlerine rastlanabilirse, bu izlerdeki monarşik başlar, ya sadece ku-

mandanlarının, yahutta cumhuriyet rejiminin devlet başkanlarına aittir. Bütün bunlar Avrupa'da geçmiştir.”¹⁸⁷ Demek ki, Montesquieu'de demokrasinin genel çerçevesini belirleyen cumhuriyet yönetimini daha çok Avrupa toplumları bağlamında açıklamak gerekir. Zaten, Montesquieu, yönetim biçimleriyle iklim arasında bağlantı kurarken de esasında bu gerçeği dile getirmek istemiştir. “Büyük iklim farklılıkları olmayan, üstelik toprakları dağlarla ve ırmaklarla bölünmüş Avrupa'da birbirlerinden bağımsız küçük siyasal birimler ortaya çıkar. Dağlar ve ırmaklar büyük devletlerin kurulmasını engellediği için, bu küçük siyasal birimler, bağımsızlıklarını sürdürürler ve özgürlüklerine düşkün olurlar.”¹⁸⁸ Montesquieu'nün önem verdiği özgür ve demokratik toplum yapılanmaları daha çok Avrupa'da inşa edilmiştir.

Demokraside halk bazı bakımlardan egemendir, bazı bakımlardan ise yönetilen, yani buyruk altında olan tebaa durumundadır. Demokraside halk, oyu sayesinde egemen olur. Demokrasi, yurttaşa seçimlerde oy kullanma hakkını veren yasaların temel alındığı ve önemsendiği bir yönetim biçimidir. Monarşi yönetiminde hükümdarın kim olduğunu, nasıl yönetmesi gerektiğini bilmek ne kadar önemliyse, demokrasi yönetiminde oyların neye dayanılarak kimler tarafından ne şekilde kime verileceğini düzenlemek de o denli önem arz eder. Demokraside temel olan oy kullanma biçimi açık olarak yapılır. Bu uygulama tarzı demokrasinin ana yasasıdır. Bu süreçte toplumun alt sınıfları aydın kişiler tarafından aydınlatılmalı ve bazı kimselerin ağırbaşlılığı sayesinde disiplin altına alınmalıdır.¹⁸⁹ Bu duruma dikkat edilmese demokrasi sekteye uğrar. Montesquieu, bu konuda Roma Cumhuriyetini örnek göstermiştir. “Roma Cumhuriyetinde gizli oylama usulü kabul edildiği için her şey bozulmuş, her

¹⁸⁷ MONTESQUIEU, *İran Mektupları*, s. 346-347.

¹⁸⁸ ŞENEL, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s. 449.

¹⁸⁹ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine I*, s. 58-62.

gün biraz daha yıkılan bir milleti de aydınlatmak mümkün olamamıştır.”¹⁹⁰

Demokraside esas olan halkın genel istemi ve egemenliğidir. Dolayısıyla, “yalnız milletin kanun yapması da, demokratik rejimin temel kanunlarından biridir.”¹⁹¹ Egemenliği elinde bulunduran halk usulüne uygun yapabileceği her şeyi kendisi yapmalı, yapamayacağı işleri de temsilcilerine bırakmalıdır. Ancak, halkın yapamayacağı ve bilemeyeceği işleri yürüten bu temsilcileri bizzat halkın kendisi seçmeli, aksi halde bir demokrasiden söz edilemez. Bu bağlamda, halkın temsilcilerini, yani memurlarını seçmesi demokrasinin temel bir düsturudur.

Demokraside halk yetkisinin bir kısmını verdiği kimsele-ri, eş deyişle temsilcilerini seçmek konusunda son derece isabetli davranır. Çünkü halk, temsilcilerini seçerken somut olaylara ve durumlara dayalı olarak karar verir. Halkın bu yönelimini Montesquieu, şöyle izah etmiştir: “Bir adamın sık sık savaşa katıldığını, filan filan yerde başarı elde ettiğini bilir, buna göre de bir general seçmekte son derece yetkili olur. Bir yargıcın görevine bağlı olduğunu bilir; birçok kişinin onun yargılarından memnun kaldığını bilir; kimsenin onu baştan çıkaramayacağını bilir; böyle bir insanı pretör olarak seçmesi için bu kadarı yeter de artar bile. Bir vatan-daş da ihtişam ve servetiyle göz kamaştırıyor diyelim; onu da belediye üyesi seçmesi için bu kadarı yeter. Bütün bunlar hakkında halk, şehir meydanlarında, bir kralın sarayında edineceği bilgiden çok daha fazlasını edinir.”¹⁹²

Demokrasinin temel özelliklerinden sonra onun temel ilkesi üzerinde durmak gerekir. Demokrasinin temel ilkesi, *erdem*dir. Bu erdem öteki hükümet biçimlerinde yoktur. Çünkü monarşilerin ya da despotik hükümet formlarının varlıkları ve devam etmeleri için doğruluğa ihtiyaçları yok-

¹⁹⁰ A.g.e., s. 62.

¹⁹¹ A.g.e., s. 63.

¹⁹² A.g.e., s. 59.

tur. Monarşide yasaların gücü, despotizmde ise tek bir kişinin, yani despotun buyrukları toplumdaki her şeyi belirler. Fakat demokrasinin başat olduğu bir toplumda ve “halkçı bir devlette başka bir kuvvet gerekir ki, o da fazilettir.”¹⁹³ Montesquieu’ye göre, erdem, tamamen demokrasiye aittir. Montesquieu, politik erdemi şöyle tanımlamıştır: “Siyasi fazilet, kişinin benliğinden fedakârlık etmesi demektir; bu ise öteden beri çok ağır ve çok güç bir iştir. Bu fazileti, kanun ve vatan sevgisi diye tarif etmek mümkündür.”¹⁹⁴ Politik erdem, kişinin genel yararları ve çıkarları kendi yararlarından ve çıkarlarından üstün tutmasıdır. İnsanların genel yararları, yani toplumun ve ülkenin çıkarlarını daha fazla önemsemesi ve yurdunu sevmesi yalnızca demokrasilere özgüdür. Sadece demokrasilerde hükümet her yurttaşa emanet edilir. Hükümet ise yeryüzündeki tüm nesneler gibidir. Onu koruyabilmek için sevmek gerekir. Demek ki, cumhuriyet yönetiminde, özellikle demokraside her şey bu yurt sevgisini yerleştirmeye endekslidir. Bu noktada Montesquieu’ye göre, eğitime büyük görevler düşmektedir. Eğitimin ana gayesi, yurt sevgisini ulusa kazandırmak ya da toplumdaki bütün insanları yurt sevgisi temelinde toplumsallaştırmak olmalıdır.¹⁹⁵ Çünkü “vatan sevgisi kişiyi iyi ahlâka doğru, iyi ahlâk ise vatan sevgisine doğru yönetir.”¹⁹⁶

Montesquieu, demokraside cumhuriyet sevgisinin önemli olduğunu bildirmiştir. Bir demokraside cumhuriyet sevgisi, demokrasi sevgisidir. Demokrasi sevgisi ise, eşitlik sevgisidir. Demokrasi sevgisi, toplumdaki yurttaşların azla yetinme sevgisidir. Demokraside tüm yurttaşların aynı çıkarları olacağından aynı zevkleri tatmaları ve aynı umutları taşımaları için ise azla yetinmeleri gerekir. Demokrasilerde eşitlik sevgisi, yurttaşların tutkularını, yurduna önceki yurttaşlarından

¹⁹³ A.g.e., s. 72.

¹⁹⁴ A.g.e., s. 89.

¹⁹⁵ A.g.e.

¹⁹⁶ A.g.e., s. 98.

daha çok hizmet isteği ve mutluluğu çerçevesi içine sokar. Tüm yurttaşlar yurduna eşit hizmetlerde bulunmazlar, fakat hepsi de ona hizmet etmek zorundadırlar.¹⁹⁷

Demokrasi sevgisinin yurttaşların azla yetinme sevgisine dayanması, demokrasinin eşitlik sevgisiyle ve anlayışıyla doğrudan bağlantılıdır: “Azla yetinme sevgisi, bizde, ailemizin geçimini sağlayacak kadar kazanma, fazlasını da vatana verme isteğini uyandırır. Fazla servet vatandaşın yalnız kendisi için kullanamayacağı bir kuvvet ve kudret sağlar ona; faydalanmaya kalksa eşitliği bozar. Fazla servet ona, faydalanmaması gereken bazı zevkler de sağlar; bu zevklerden faydalanmaya kalksa yine eşitliği bozmuş olur.”¹⁹⁸ Onun içindir ki, demokrasiler, yurttaşların ve ailelerinin azla yetinmesini temele koymak suretiyle, Roma’da ve Atina’da olduğu gibi genel giderlere kaynaklık etmiştir. Böylece ihtişam ile bolluk, azla yetinmenin ortaya koyduğu sermayeden doğmuştur.¹⁹⁹

Demokrasi topluma eşitliği, aslında yasalar vasıtasıyla yerleştirir. Demokraside gerçek eşitlik devletin ruhudur, ama bunu topluma yerleştirmek oldukça güçtür. Sözelimi, tüm demokrasilerde toprağın eşit bir biçimde bölünmesini sağlamak olanaksızdır. Bazı durumlarda böyle bir düzen uygulanamaz, uygulansa bile çok tehlikeli sonuçlara yol açar. Hatta, bu süreçte ülkenin temel yapısı bozulabilir. Zaten, her zaman aşırı yollara başvurmak zorunluluğu yoktur. Toplumda eşitliği sağlama açısından iyi bir demokraside toprağın eşit bölümlere ayrılması tek başına yeterli değildir. Eğer bir demokraside, ahlâk ve gelenekleri devam ettirecek olan böyle bir bölme işi uygulanamıyorsa, başka çareler aranılıp bulunmalıdır.²⁰⁰ Bu çerçevede, Montesquieu, demokrasinin ticaret üzerine şekillenebileceğini ya da ticarete ağırlık ka-

¹⁹⁷ A.g.e., s. 98-99.

¹⁹⁸ A.g.e., s. 99.

¹⁹⁹ A.g.e.

²⁰⁰ A.g.e., s. 103-106.

zandırmakla olanaklı hale gelebileceğini bildirmiştir. Demokrasi ticaret üzerine kurulduğu zaman insanlar büyük servet sahibi olabilirler, ama ahlâklarında ve geleneklerinde hiçbir bozukluk ya da sapma meydana gelmez. Bu da ticaret zihniyetinin, azla yetinme, sürekli tasarruf, çalışma, usluluk, huzur, sadelik, düzen ve kural gibi şeyleri beraberinde getirmesinden kaynaklanır. Ticaret zihniyeti toplumda devam ettikçe, sağladığı servetler kötü sonuçlara yol açmaz. Asıl kötülük, servetlerin aşırı bir duruma gelmesinden sonra bu ticarî zihniyetin kaybolmasından ileri gelir. O zamana değin kendini pek fazla göstermemiş olan düzensizliğin ve eşitsizliğin yaratmış olduğu karmaşa birdenbire belirir. Ticaret zihniyetinin toplumda sürmesi için yurttaşların tamamının ticaretle uğraşması gerekir.²⁰¹ Aynı zamanda ticaret zihniyetinin ya da bu “(ticarî) kafanın tek başına hüküm sürmesi, başka bir kafa ile karşılaşmaması, bütün kanunların ticareti teşvik etmesi lazım; aynı kanunların, ticaret hayatı genişledikçe servetleri bölmesi ve böylece yoksul vatandaşların her birini ötekiler gibi çalışsınlar diye yeteri kadar rahata kavuşturması, zengin vatandaşların her birini de, servetini korumak ya da kazanmak için çalışmaya mecbur olsun diye orta halli bir durumun üstüne çıkarmaması lazım.”²⁰² Toplumsal eşitliği sağlama noktasında demokrasiye ilişkin yasalar azla yetinmeyi temele almalıdırlar. “Nasıl ki servetlerin eşitliği azla yetinme duygusunu beslerse, azla yetinme de eşitliği öyle besler.”²⁰³

Sonuçta, insanları bir toplumdan başka bir topluma çeken en büyük güç, özgürlük ve servettir. İnsanlar, sürekli olarak özgürlük ve servet peşindedirler. “Hürriyet bizzat kendisi için aranıp istenir; servet ise, hangi memlekette bulunursa, ihtiyaçlarımız bizi oraya doğru sıkıca çekip sürükler.”²⁰⁴ Ancak, Montesquieu, tüm sistemlerde aşırı servetin

²⁰¹ A.g.e., s. 104.

²⁰² A.g.e., s. 104-105.

²⁰³ A.g.e., s. 104.

²⁰⁴ MONTESQUIEU, *İran Mektupları*, s. 324.

ve zenginliğin insanları yozlaştırdığına dikkat çekmiş, “uluslar büyük bir refah içinde olduklarında, daima yozlaşmaya mahkûmdurlar. İsrâf, zevkler ve tembellik bütün ruhlar için bir tehdittir”²⁰⁵, demiştir.

Kısaca, demokrasi, yurttaşlar arasında her türlü özgürlüğün ve eşitliğin olduğu yönetim biçimidir. Aynı zamanda toplumdaki her çeşit eşitsizlik, demokrasinin özelliğinden ve bizzat onun eşitlik ilkesinden kaynaklanır. Demokrasi öteki yönetim biçimlerine oranla yine de en eşitlikçi ve özgürlükçü bir sistemdir.

Montesquieu’nün demokrasiden sonra üzerinde durduğu ikinci hükümet biçimi aristokrasi ya da soylular hükümetidir. Aristokrasi, cumhuriyet rejiminin bir türüdür. “Soylular hükümetinde, egemenlik belli sayıda kişilerin elindedir. Kanunları yapan, yürütülmesini sağlayan bunlardır; saltanat idaresinde hükümdar için tebaa ne ise, soylular idaresinde de milletin geri kalan kısmı bunlar için odur.”²⁰⁶ Aristokraside çeşitli sakıncalar doğuracağı için “*kura yoluyla seçim*” olmamalıdır. İnsanları, aralarında farklar gözeterek küçültecek biçimde sınıflandırmış olan bu yönetimde kurayla seçimler yapılsa bile, bu, seçilen kişinin daha çok antipatik olmasından başka bir işe yaramaz. Bu durumda halkın çekemediği memur değil, soylunun bizatihi kendisidir. Soyluların sayısı çok olunca, soylular heyetinin, karar veremeyeceği işleri düzenlemek ve hakkında karar vereceği işleri hazırlamak için bir senatoya gereksinimi vardır. Bu durumda, Montesquieu’ye göre, aristokrasinin senatoda, demokrasinin soylular heyetinde olduğu, halkın ise hiçbir yerde olmadığını söylemek mümkündür.²⁰⁷ Aristokraside soylu aileler mümkün olduğu kadar halka yaklaşmamaya özen gösterir. Aristokrasi, demokrasi ve monarşi arasında bir yerdedir. Aristokrasi ya da soylu yönetim biçimi demokrasiye ne ka-

²⁰⁵ MONTESQUIEU, *Öyküler*, s. 73.

²⁰⁶ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine I*, s. 63.

²⁰⁷ *A.g.e.*, s. 64.

dar yaklaşırsa o denli mükemmel, monarşiye yaklaştıkça da tam tersine o derece olumsuz olur.²⁰⁸

Aristokrasi, sosyal ve politik açıdan eşitsizliklere sebebiyet veren bir yönetim biçimidir. Aristokrasilerde iki tür eşitsizlik vardır. İlki, yönetenler ile yönetilenler arasındaki aşırı eşitsizlik, ikincisi ise yönetenler arasındaki eşitsizliktir. Bu iki eşitsizlikten, yasaların önlemek zorunda oldukları kin, nefret ve kıskançlık doğar. İlk eşitsizlik türü, yani yönetenler ile yönetilenler arasındaki eşitsizlik, özellikle üst sınıfa ait ayrıcalıklar, salt halk sınıfına ayıp sayıldığı için şeref verici olursa işte o zaman ortaya çıkar. Montesquieu, bu konuda Roma'dan bir örnek vermiştir. Roma'da soyluların evlenmek suretiyle halk sınıfıyla birleşmesine engel olan yasa böyledir. Bu ise, bir yandan soyluları yükseltmek, öte yandan daha iğrenç bir hale sokmaktan başka bir işe yaramamıştır. Tribunların çektikleri nutuklarda bundan yarar sağladıkları açıktır.²⁰⁹ Yönetenler ile yönetilenler arasındaki eşitsizlik, yurttaşların durumu vergi mükellefiyeti bakımından farklı olursa kendisini gösterir. Bu da dört şekilde gerçekleşir:²¹⁰ İlki, soyluların vergi vermekten kendilerini muaf tutmaları; ikincisi, soyluların vergiden kurtulmak için hileye başvurmaları; üçüncüsü, soyluların yaptıkları iş karşılığında tazminat ve maaş adı altında vergileri ceplerine indirmeleri; dördüncüsü ise, soyluların halkı vergi mükellefi olarak görüp, onlardan topladıkları parayı kendi aralarında paylaşmalarıdır. Bu çerçevede, aristokrasinin bir takım açmazları vardır. Aristokrasi yönetiminde soyluların aşırı derecede yoksulluğu ya da zenginliği zararlı olarak düşünülür.²¹¹

Kısaca, demokrasi rejimine göre daha az özgürlükçü olan aristokrasi, özünde eşitlikçi olmayan bir yönetim biçimidir. Aristokrasi çoğunluğun çıkarına olan bir hükümet şekli de-

²⁰⁸ A.g.e., s. 66.

²⁰⁹ A.g.e., s. 109.

²¹⁰ A.g.e., s. 109-110.

²¹¹ A.g.e., s. 112.

ğildir. Aristokraside egemen güç bir azınlığın elindedir. Bu azınlık yasaları yapıcı ve uygulayıcı bir konumdadır.

Montesquieu'nün demokrasiden ve aristokrasiden sonra üzerinde durduğu üçüncü yönetim biçimi, monarşidir. Monarşi, monarkın toplumu yasalara uygun bir biçimde yönetmesine dayanır. Monarşi hükümetinde monark ya da hükümdar, her türlü politik gücün tek kaynağıdır. Monarşi yönetimi, "bir takım rütbelerin, mevkilerin, hatta çok eski çağlara dayanan bir soylu sınıfının varlığını gerektirir."²¹² Böylelikle, monarşide monark ile halk arasında aracılık eden ve bağımlı olan en tabii güç soylu sınıfının gücüdür. Güç, adeta "*hükümdar olmazsa soylu sınıfı olmaz, soylu sınıfı olmazsa hükümdar olmaz*", temel sözüne dayanan monarşi yönetiminin özüne girmiş gibidir. Aksi durumda ortada monarşi yönetimi değil, despotizm yönetimi kalır.²¹³

Monarşi yönetiminde soylular gibi ara sınıfların bulunması yeterli değildir; birçok yasanın da bulunması gerekir. Bu yasalar, yapıldıkları zaman ulusa yayımlayan, unutuldukları zaman da ulusa anımsatan politik kurulların elinde bulunur. Soyluların bilgisizlikleri, dikkatsizlikleri, sivil yönetimi küçümseyişleri, rafa kaldırılmış yasaları durmadan meydana çıkartacak bir kurulun bulunmasını zorunlu kılar. Bu noktada, sürekli değişen, ulusun güvenini pek fazla kazanamamış olan ve hükümdarın gelip geçici isteminin koruyuculuğunu yapan "hükümdarın danışma kurulu" bu iş için uygun değildir.²¹⁴ Hükümdarın danışma kurulu dışında yasaların korunmasını sağlayacak başka kurullara ihtiyaç vardır.

Monarşi hükümetinin yukarıdaki özelliklerinin yanı sıra onun temel ilkeleri de mevcuttur. Monarşi hükümetinin ilkesi, politik erdem değildir. Montesquieu, bunun asıl sebebini şöyle belirtmiştir: "Saltanat hükümetlerinde politika, mümkün olduğu kadar az faziletle büyük işler gördürür;

²¹² A.g.e., s. 78.

²¹³ A.g.e., s. 67.

²¹⁴ A.g.e., s. 69.

tıpkı en iyi makinelerde olduğu gibi sanat da burada, mümkün olduğu kadar az hareket, kuvvet ve çark kullanır. Devlet, eskilerde bulunan ama bizim sadece lafını işittiğimiz bütün o kahramanca faziletlerden, vatan aşkından, gerçek şan ve şeref isteğinden, nefisini küçümsemek ve en üstün çıkarlarını feda etmek gibi duygulardan ayrı olarak yaşar ve sürüp gider.”²¹⁵ Monarşide gereği olmayan tüm erdemlerin yerini yasalar tutar. Zaten, devlet de tebaadan erdem gibi bir şey beklemez. Kaldı ki, Montesquieu, bir monarşi hükümetinde halkın erdemli olmasının çok güç bir şey olduğunu bize açıkça ifade etmiştir.²¹⁶ Montesquieu, bu durumun temel nedenini hükümdarın etrafında bulunan dalkavukların sayısının çokluğuna ve onların karakterlerine dayandırmıştır: “Tarihçilerin, çağlar boyunca gelmiş geçmiş hükümdarların sarayları üzerine yazdıklarını okuyun bir kere; dalkavukların o bayağının bayağısı karakterleri üzerine her ülkede söylenmiş olan sözleri hatırlayın: Bunlar hayal gücünün uydurduğu şeyler değil, çok acı deneylerden elde edilmiş sonuçlardır. İşsizlik içinde hırs, kendini beğenmişlik içinde aşağılık, çalışmadan zengin olma isteği, gerçeğe karşı düşmanlık, müdahane, ihanet, alçaklık, sözünden cayma, vatandaşlık görevlerini küçümseme, hükümdarın faziletinden korkma, karakterinin zayıflığından yarar bekleme, bunların üstünde de fazileti devamlı olarak gülünç bir şey gibi gösterme, öyle sanıyorum ki, her yerde her zaman dalkavukların çoğuna vurulan damgalardır bunlar.”²¹⁷

Montesquieu, monarşide politik erdemin olmayışının nedenlerine değindikten sonra onun erdemin yokluğunu neyle giderdiğini açıklamıştır. Montesquieu’ye göre, monarşi hükümeti erdemin yokluğunu başka bir güçle gidermiştir: *Şeref*. Demek ki, monarşinin temel ilkesi, *şereftir*. Montesquieu, monarşide şerefin neliğini şu şekilde dile getirmiştir: “(Şe-

²¹⁵ **A.g.e.**, s. 76.

²¹⁶ **A.g.e.**

²¹⁷ **A.g.e.**, s. 77.

ref) yani her kişinin ve sınıfın önyargısı, sözünü ettiğim siyasi faziletin yerini alır ve her yerde onu temsil eder; en güzel davranışları ilham edebilir; kanunların kuvvetiyle birleşince de tıpkı fazilet gibi, kişiyi hükümetin amacına yönetebilir.”²¹⁸ Montesquieu, şeref ekseninde düzenlenmiş monarşi hükümetlerinde herkesin iyi vatandaş olabileceğini iddia etmiştir. Şerefin temel özelliği, tercih nedenlerini, ayrıcalık arzularını ve üstünlük nedenlerini zorunlu kılmasıdır. Eş deyişle, “ayrıcalıklara, soyluluğa, üstünlük duygusuna ve sınıflara dayanan monarşik yönetimde şeref kazanma isteği ayrıcalıklara ve üstün tutulma isteklerine cevap verecektir.”²¹⁹ Bu çerçevede, monarşi cumhuriyet yönetiminden çok ayrılıklar gösterir. Sözelimi, yükseklerle göz dikmek ve aşırı hırslı olmak cumhuriyet yönetiminde zararlı ve tehlikeli iken monarşi yönetiminde iyi ve olumlu sonuçlara yol açar; hatta hükümete hayat verir, onu dinamik hale getirir, politik topluluğun tüm bölümlerini harekete geçirir, kendi etkisiyle insanları birbirine bağlar, böylece herkes kendi çıkarlarına doğru yöneldiğini sanırken ulusun iyiliğine doğru yönelmiş olur.²²⁰ Montesquieu, toplum için böylesine önemli işlevleri yerine getiren şerefin aslında sahte bir şeref olduğunu, ancak sahtede olsa yine de iyilik yüklü olabileceğini söylemiştir: “Bir filozof gibi konuşmam gerekirse, devletin bütün bölümlerini yöneten böyle bir şerefin sahte bir şeref olacağını söylemek zorunda kalacağım; ama bu sahte şeref bile halka, gerçek şerefin, böyle bir şerefi elde edebilecek kişilere edeceği iyilikten daha çok iyilik eder.”²²¹ Montesquieu açısından monarşinin temeli ister sahte ister gerçek olsun şereftir. Monarşide şerefin belirleyiciliği söz konusudur. Şöyle ki, “şerefin men ettiği şeyler, kanun tarafından men edilmediği takdirde daha kesin bir şekilde men edilmeli; şerefin zorunlu olarak yapılmasını istediği şeyler de, kanunlar istemese

²¹⁸ A.g.e., s. 78.

²¹⁹ GÖZE, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 180.

²²⁰ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine I*, s. 78.

²²¹ A.g.e., s. 79.

bile daha kuvvetli yapılmalı.”²²²

Şeref, monarşinin temelidir. Monarşide yasalar şeref ilkesine göre inşa edilir. “Kanunlar, şerefin, adeta hem oğlu hem babası olduğu gibi bu soylu sınıfını tutmaya çalışmalı. Kanunlar, soyluluğun babadan oğula geçmesini sağlamalı; bunu da hükümdarın yetkisiyle halkın yetersizliği arasında bir ortam olsun diye değil, ikisi arasında bir bağ olsun diye yapmalı.”²²³ Monarşilerin amacı, sadece vatandaşların, devletin ve hükümdarın şan ve şerefidir.²²⁴ Monarşide yasalar, mülkün aile içinde kalmasına, soylu topraklarının ayrıcalıklı olmasına ve korunmasına önem verir. Yasalar, ayrıcalıkların soylulara ait olduğuna ve halka devredilmesinin söz konusu edilemeyeceğine dayalıdır.²²⁵

Kısaca, aristokrasi rejimine göre daha az özgürlükçü olan monarşi, çok az bir insanın önemsendiği, özellikle monark, çevresi ve soyluların çıkarına olan ve onların mutluluğunu sağlayan ayrıcalıkların başat olduğu bir hükümet formudur. Monarşi “*doğası* açısından, devleti belirli ve değişmez yasalarla yöneten tek kişinin yönetimidir. *İlkesi* dolayısıyla da onurun hükümlanlığıdır.”²²⁶ Temeli ayrıcalıklara, üstün tutulmaya, yani şerefe dayalı monarşi, eşitsizliği esas alan ve azınlığın çıkarına olan bir hükümet şeklidir.

Montesquieu’nün üzerinde durduğu son hükümet biçimi ise, despotizmdir. Despotizm (istibdat), tek bir kişinin, despotun (zorbanın) hiçbir yasaya dayanmadan toplumu keyfiye göre yönetmesidir. Despotizm, tamamen keyfiliğe bağlı bir politik düzen inşa eder. Despotizmde yetkileri tekelinde toplayan despot, yürütme yetkisini sadece bir kişiye bırakır. Despotizmde bu kişiye vezir denir. Montesquieu, bunun ne-

²²² A.g.e., s. 87.

²²³ A.g.e., s. 113.

²²⁴ A.g.e., s. 247.

²²⁵ A.g.e., s. 113.

²²⁶ ALTHUSSER, **Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau**, s. 49.

denlerini şu şekilde açıklamıştır: “Beş duyusunun birden devamlı olarak, sen her şeysin, başkaları hiçbir şey değildir dediği kişi tabiatıyla tembel, bilgisiz olur; sevişmekten başka bir şey düşünmez, hiçbir şeyle uğraşmaz. Devlet işlerini birçok kişinin eline bıraksa bunların aralarında kavga çıkar; hükümdara bağlılıklarını göstermek için hileye başvurmakta adeta yarışır; bu yüzden de hükümdar idareyi yeniden ele almak zorunda kalır. Şu halde işin en rahat tarafı, idareyi, başlangıçta aynı yetkilere sahip olan bir vezire bırakmaktır.”²²⁷ Despot, hükümet işlerini yürütmek üzere vezir atar. Vezir atamasının nedeni ise, kendi yeteneksizliğini ve bilgisizliğini örtbas etmek, kendine boş zaman çıkararak iktidarın nimetlerinden faydalanmak, gününü gün etmektir. Bu bağlamda “istibdat devletlerinin hükümdarları evlenme işini de öteden beri kötüye kullanırlar. Hükümdarlar birçok kadınla evlenmeyi âdet edinmişlerdir.”²²⁸

Despotizmin temel ilkesi ise ne demokrasideki *politik erdem* ne de monarşideki *şereftir*. Despotizmin ilkesi şeref olamaz; tüm insanlar eşit olduklarından kişi kendisini başkalarının üstünde göremez; tüm insanlar köle olduklarından kişi kendisini despotizmde hiçbir şeyin üstünde de düşünemez.²²⁹ Despotizm, şerefe asla tahammül edemez. Montesquieu’nün belirttiği gibi; “şeref dediğimiz şeye istibdat idaresinin başında bulunan kişi nasıl tahammül edebilir? Şeref, hayatı küçümsemekle amacına ulaşır; müstebit hükümdar ise kuvvetini böyle bir şeyi yok etmekle sağlar. Şeref, müstebit hükümdara nasıl tahammül eder? Şerefin değişmeyen kuralları, devamlı kaprisleri vardır; müstebit hükümdarın ise hiçbir kuralı yoktur; kendi kaprisleri de öteki kaprislerin tümünü yok eder. İstibdat devletlerinde bilinmeyen, hatta dillerinde çoğu zaman bu kavramı ifade etmek için gerekli kelime bulunmayan şeref, yalnız saltanat devletlerinde var-

²²⁷ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine* I, s. 69-70.

²²⁸ A.g.e., s. 122.

²²⁹ A.g.e., s. 79.

dır; siyasi toplulukların tümüne, kanunlara, hata faziletlere bile hayat verir.”²³⁰ Despotizmde *erdem*e ve *şeref*e gereksinim yoktur. Çünkü despotizmin ilkesi, *korkudur*.

Despot, kendisine baş kaldırılmaması için toplumun en alt sınıfından en üst sınıfına kadar herkes üzerinde baskı kurar ve topluma korku yayar. Bütün yetkilerini teslim ettiği vezirine ve hatta yetkilerini vermediği öz kardeşlerine bile karşı baskıcı davranır. Çünkü “istibdat devletlerinde hükümdarların kardeşleri, onun hem köleleri hem de rakipleridir; bu bakımdan hükümdarların tedbirli davranmaları, hele Müslüman ülkelerinde; evet, dinin, zaferi ya da başarıyı Tanrı’nın bir lütfu olarak gösterdiği Müslüman ülkelerinde, hükümdarların kardeşlerini avuçlarının içinde bulundurmaları gerekmektedir.”²³¹ Despotun kendilerine fazlasıyla değer verdiği kişiler, yani vezirler de ihtilal çıkarabilirler. O halde, despotizmde korku bütün cesur insanları baskı altında bulundurur.²³² Despotizmde hükümetin gücünü oluşturan korku ortadan kalktığında halkın koruyucusu da ortadan kalkmış olur. Bu bağlamda, “istibdat hükümetinde hükümdar bir an olsun yumruğunu aşağı indirirse, üst mevkileri işgal edenleri bir anda yok edemezse her şey mahvolmuş demektir.”²³³

Despotik hükümetlerde insanların yönetimden aşırı korkmaları esastır. Bu korkuyu insanlar hem yöneticilerin tavırlarından ve uygulamalarından hem de eğitim sisteminin öğrenirler. Despotizmde eğitim, kişinin ruhunu alçaltmaya çalışır, insanlara köleliği öğretir ve onların aşırı derecede bilgisiz kalmasını sağlar.²³⁴ Hiç kuşkusuz ki, despotizm, “bir karikatürdür. Ama amacı korkutmak ve korkunçluğu

²³⁰ A.g.e.

²³¹ A.g.e., s. 122.

²³² A.g.e., s. 80.

²³³ A.g.e.

²³⁴ A.g.e., s. 87.

nedeniyle öğretici olmaktır.”²³⁵ Despotizmde amaç, aşırı itaat eden bir insan tipi inşa etmektir. Zaten “aşırı itaat, itaat edenin bilgisiz olmasını gerektirir; hatta işin başında bulunanın bile böyle olmasını gerektirir; danışmaya, şüphe etmeye, düşünüp taşınmaya ihtiyacı yoktur. Sadece ister, işte o kadar.”²³⁶ Despotizmde hedef, bilgili ve vasıflı insan yetiştirmek değildir. Bilgi ve nitelik, tehlikelidir. Önemli olan köle ruhlu insanlar yetiştirmek, köle yaratmaktır.

Despotizm ya da istibdat hükümetinin temel özelliği, aşırı itaattir. Despotizmde, farklı düşünme, anlaşma, uzlaşma, diyalog, tartışma, görüş beyan etme ve itiraz söz konusu değildir. İnsanların toplumsal ve politik düzen için önerecekleri hiçbir görüşleri yoktur. Fertler sistem için söz söyleyemezler.²³⁷ Zorbacı yönetim biçiminde “kişi geçmişte olan başarısızlığını talihin cilvesine yükleyerek özür dileyemeyeceği gibi gelecek bir olay için de korkusunu belirtemez. Kişinin nasibi orada, hayvanın nasibi gibi, içgüdü, itaat ve cezadır. Tabii duyguları, baba saygısını, çocuk ve kadın sevgisini, şeref kanunlarını, sağlık durumunu ileri sürmek hiçbir işe yaramaz; emir emirdir, bu ise yeter de artar bile.”²³⁸ Despotizmde despotun dediği belirleyicidir. Despot buyurursa, kişi babasını bırakabilir ve hatta öldürebilir.

Despotik hükümetin temel ilkesi, insanları korkutmak ve çevreye korku yaymak esası üzerine kuruludur. Dolayısıyla korkak, ürkek, bilgisiz ve zavallı insanlar için yasalara ihtiyaç yoktur. İnsanlar, adeta hayvan gibi görülür: “Her şey orada iki üç fikir üzerine dayanmalı ve olup bitmeli; şu halde yeni yeni fikirlere de gerek yok demektir. Bir hayvanı eğitmeye kalktınız mı, eğiten insanı, eğitim şeklini ve tarzını değiştirmeye gerek görmezsiniz, iki üç defa kafasına vurursu-

²³⁵ ALTHUSSER, **Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau**, s. 64.

²³⁶ MONTESQUIEU, **Kanunların Ruhu Üzerine I**, s. 87.

²³⁷ **A.g.e.**, s. 81.

²³⁸ **A.g.e.**

nuz, olur biter.”²³⁹ Despotizmde insanlar ve halklar önemli değil, önemli olan despotun kendisidir, insanlar adeta onun birer kurbanıdır. Despotun kafasında erdem, adalet, şan ve şeref yoktur, sürekli öç alma ve öldürme vardır. Bu yüzden despotik hükümetler sürekli bir biçimde savaşı önemseyen yönetimlerdir.²⁴⁰ “İstibdat idaresinin ilkesi korku olduğundan amacı huzurdur; ama bu, barış hali değildir; düşmanın istila etmek üzere olduğu şehirlerin sessizliğidir.”²⁴¹ Temel özelliği, “hiçbir yapısı bulunmayan bir siyasal rejim”²⁴² olan despotizmin başat olduğu toplumlarda hiçbir şey onarılmaz, hiçbir şey yapılmaz; ağaç dikilmez, her şeyi topraktan alırlar, toprağa ise hiçbir şey vermezler.²⁴³ Despotik hükümetlerde “yoksulluk her yandan kendini gösterir.”²⁴⁴ Eş deyişle, istibdat yönetiminin egemen olduğu ülkelerde egemenler ile halk arasında servete ve ekonomik olanaklara sahip olma bakımından büyük bir uçurum vardır. Egemenler zenginlik, halk ise yoksulluk içindedir. Montesquieu’nün deyişiyle, “istibdat idaresiyle yaşayan bir memlekette hükümdar, saray mensupları, yârenler, dalkavuklar bütün servete sahip oldukları halde, milletin kalan kısmı sonsuz bir yoksulluk içinde ıstıraptan inin inin inler.”²⁴⁵ Despotik hükümetlerde yoksulluğa koşut olarak hırsızlık ve tefecilik de artar, hatta “mali durumu iyi hiçbir ailenin bulunması bile istenmez.”²⁴⁶ Ekonomik açıdan farklı ailelerin çok belirgin olması despotizm açısından problematik bir durumdur.

Montesquieu’nün hükümet şekillerinden en çok karşı çıktığı, despotizmdir. Montesquieu, despotizmin daha çok ku-

²³⁹ A.g.e., s. 118.

²⁴⁰ A.g.e.

²⁴¹ A.g.e., s. 119.

²⁴² ALTHUSSER, **Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau**, s. 58.

²⁴³ MONTESQUIEU, **Kanunların Ruhu Üzerine I**, s. 120.

²⁴⁴ A.g.e., s. 124.

²⁴⁵ MONTESQUIEU, **İran Mektupları**, s. 325.

²⁴⁶ MONTESQUIEU, **Kanunların Ruhu Üzerine I**, s. 125.

zey ile güney bölgeleri arasında önemli iklim farklılıkları olan, geniş düzlüklerin ve ovaların bulunduğu Asya toplumlarında (Rusya, İran ve Anadolu gibi) görüldüğünü ileri sürmüştür. Bu toplumlardaki “kuzeyin sert insanları güneyin yumuşak insanlarını boyunduruk altına alır ve buralarda geniş despotik imparatorluklar ortaya çıkar.”²⁴⁷ Montesquieu, insanlık için olumsuz olan despotizme karşı ulusların ve halkların başkaldıracağını az da olsa umut etmiştir. O, *Kanunların Ruhu Üzerine*’de şöyle demiştir: “İnsan tabiatının devamlı olarak istibdat hükümetine karşı başkaldıracağı umudu uyanır bizde. Ama ne gezer; özgürlüğe olan sevgilerine, şiddete karşı duydukları kine rağmen, milletlerinin çoğunun bu hükümet şekline boyun eğdiklerini görürüz.”²⁴⁸ Despotizm, tek bir kişinin (despotun) ve onun çevresindeki çok az sayıda insanın (vezir gibi) çıkarlarını ve mutluluğunu gözetken bir hükümet şeklidir. Temeli *korkuya* dayanan, bu anlamda da yasaların önem arz etmediği despotizm, insanlık tarihinin en sıkıntılı ve problemli yönetim anlayışıdır. Handikapları çok fazladır. Çoğunluğun aleyhine olan bir yönetim şeklidir.

Montesquieu, demokrasinin, aristokrasinin, monarşinin ve despotizmin birbirlerinden farklı olduğunu çözümlerken aslında *hükümetin özelliği (doğası)* gerçeğinden hareket etmiştir. Cumhuriyetin temel özelliği, egemenliğini milletin bir bütün halinde (demokrasi) ya da bazı ailelerin ellerinde (aristokrasi) bulundurmasıdır. Monarşi hükümetinin temel özelliği, bir hükümdarın egemenliği elinde tutması, ama toplumu yerleşik yasalara göre yönetmesidir. Despotik hükümetinin temel özelliği ise, tek bir despotun keyfine ve isteklerine göre toplumu yönetmesidir.²⁴⁹ Montesquieu, söz konusu yönetim biçimlerinin birbirlerinden farklı olduğunu

²⁴⁷ ŞENEL, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s. 449.

²⁴⁸ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine I*, s. 123.

²⁴⁹ A.g.e., s. 57.

ileri sürerken, yani *hükümetin özelliğini* açıklarken, aynı zamanda *hükümetin ilkesi* üzerinde de durmuştur. Montesquieu, *hükümetin özelliği* ile *hükümetin ilkesi* arasındaki ayrılıkları çok net olarak ortaya koymuştur: “(Hükümetin) özelliği onun öyle olmasını sağlayan şeydir, ilkesi ise onun davranışını sağlayan şeydir. Biri onun özel yapısıdır, öteki onu harekete getiren insan tutkularıdır.”²⁵⁰ Böylece, Montesquieu’nün görüşleri çerçevesinde her hükümetin temel *özelliklerinin* yanı sıra onun varlığını sağlayan temel *ilkelere* olduğu söylenebilir. Demokrasinin temel ilkesi *erdem*, monarşinin *şeref* ve despotizmin ise *korkudur*.

Montesquieu, yukarıda açıklanan demokrasi, aristokrasi, monarşi ve despotizm gibi yönetim biçimlerinin *özelliklerini* ve *ilkelerini* tahlil ettikten sonra onların birbirlerine olan üstünlüğüne ve yer aldıkları coğrafyaların farklılığına değinmiştir.

Montesquieu, söz konusu hükümet biçimleri arasında en çok despotizme karşı çıkmış, en çok da demokrasiyi önemsemiştir. Montesquieu, anılan yönetim biçimleri arasında monarşinin öteki yönetim biçimlerine göre çeşitli avantajlarının olduğundan bahsetmiştir. Sözelimi, Montesquieu, monarşi hükümetinde *yürütmenin* demokrasiyi de içine alan cumhuriyet hükümetlerine göre daha çabuk gerçekleştiğini ve aynı zamanda bu hükümet formunun despotizmden çok üstün olduğunu vurgulamıştır. Yürütmenin hızlı oluşu bakımından monarşinin cumhuriyetten daha üstünlüğü vardır. Kendi deyişiyle, “saltanat hükümetinin Cumhuriyet hükümetine büyük üstünlüğü vardır: İşler bir kişi tarafından yönetildiği için yürütme işi de daha çabuk olur. Ama bu çabukluk telaş halini alabilir, işte o zaman kanun gerekli yavaşlığı sağlar.”²⁵¹ Montesquieu, monarşinin despotizme göre devleti daha istikrarlı yapması bakımından daha iyi olduğunu iddia etmiştir. “Saltanat hükümetinin istibdat hükümetine de

²⁵⁰ A.g.e., s. 71.

²⁵¹ A.g.e., s. 114.

büyük bir üstünlüğü vardır. Özelliği bakımından bu hükümet şekli hükümdarın emri altında hükümetin yapısına bağlı birçok sınıfların bulunmasını gerektirdiğinden, Devlet, daha istikrarlı, hükümet yapısı daha sağlam, idare edenlerin kişiliği daha emniyette olur.”²⁵²

Montesquieu, söz konusu hükümet biçimlerinin dünyanın bütün coğrafyalarında var olmadığını öne sürmüştür. Montesquieu, *İran Mektupları*’nda; Avrupa ve Asya’daki birçok hükümeti incelediğini ve Avrupa’daki yönetimlerin Asya’dakiler gibi hep aynı kurallardan ibaret olmadığını ifade etmiştir. Meselâ, Montesquieu, Asyalı hükümdarlarla Avrupalı hükümdarların genel özelliklerinin karşılaştırıldığında; Avrupalı hükümdarların tebaalarından çok fazla saklanmadıklarını, bunun aksine Asyalı hükümdarların tebaalarından kaçındıklarını ileri sürmüştür. “Güya bu suretle onlar (Asyalı hükümdarlar), daha fazla hürmet ve riâyet göreceklerini umuyorlar; oysa ki, tebaalarının gösterdikleri saygı asla kralların şahıslarına olmayıp, lâkin temsil ettikleri kraliyetleredir.”²⁵³ Bu bağlamda, Asya’da halk, hükümdara ve onun yönetsel anlayışına karşı itaatkârdır. Zaten halkın düşünceleri, istekleri ve yönetim ilişkin vereceği kararlar yöneticiler tarafından uygulanmaz. Fakat Avrupalı insanlar hükümdarlarına karşı Asya’daki gibi itaatkâr değildirler. Avrupa’nın bütün ulusları ve halkları hükümdarlarına karşı aynı derecede saygılı ve itaatkâr değillerdir. Örneğin, İngilizler, yöneticilerine karşı öteki Avrupa ülkelerinden farklı tavır takınırlar. “İngilizlerin sabırsızlığı krallarına otoritelerini ağırlaştırmaya vakit bırakmamıştır. Boyun eğme ve itaat onları en az güvendiren faziletlerdir. Bu konuda garip şeyler anlatırlar. Onlara göre, insanları birbirlerine bağlayabilecek ancak bir bağ vardır: Şükran ve nimet.”²⁵⁴ Beri yandan, Asya’da yönetimden memnun olmayan insanlar, yöneticilerin aşırı

²⁵² A.g.e., s. 115.

²⁵³ MONTESQUIEU, *İran Mektupları*, s. 282.

²⁵⁴ A.g.e., s. 284.

olumsuz uygulamaları karşısında sonunda çok şiddetli uygulamalara başvururlar. Bu çerçevede Asya'daki insanlar, "doğrudan hükümdarın üzerine yürür, onu şaşırtır, onu vurur ve onu tahtından devirir. O hükümdarı bir darbe ile hatta zihinlerden ve hatıralardan büsbütün silebilir. Bir anda esir, efendi olur; bir anda eşkiya, meşru baş yerine geçer ve her şey unutulmuş olur."²⁵⁵ Oysa Avrupa'da devlet yönetiminden hoşnut olmayan yurttaş, bazı gizli ilişkiler kurar, kaçamaklı görüşmelere girer, düşman topraklarına iltica eder ve öteki yurttaşlar arasında yönetim aleyhinde çalışmalar yapar.²⁵⁶

Montesquieu, Asya ile Avrupa arasındaki temel farklılığı inşa edenin yönetim biçimleri olduğu yönündeki tespitini, Asyalıların çoğunun cumhuriyet yönetimini bilmediklerini iddia ederek temellendirmeye çalışmıştır: "Asyalıların çoğunun, ne bu hükümet şekli hakkında bir fikirleri vardır, ne de şu dünya yüzünde mutlakiyet tarzından başka bir idare tarzının var olabileceğini tasavvur edebilirler."²⁵⁷ Montesquieu, Asya ile Avrupa'nın farklılığını ve Avrupa'nın çoğu alanda Asya'dan ileri olduğunu "hasta gövde" olarak nitelendiği Osmanlı İmparatorluğu örneği çerçevesinde ele almıştır: "Bu hasta gövde, kendini tatlı ve mutedil rejimle ayakta tutmuyor; bilakis gittikçe varlığını yıpratana ve devamlı surette içini kemiren şiddet tedbirlerine başvuruyor. Paşalar ancak para kuvveti sayesinde bu mevkilere tayin ediliyorlar. Bütün servetini bu uğurda harcamış ve çırılçıplak hale düşmüş olduklarından, tayin edildikleri vilayetlere, işgal mıntıkasına giren birer fatih edasıyla geliyor ve işin başına geçer geçmez her tarafı soyup sömürmekten başka bir şey düşünmüyorlar. Askerler mütecâviz ve küstah; keyif ve heveslerinden başka emir ve kumanda tanımıyorlar. Her taraf yıkık dökük; şehirler تنها ve perişan, köyler viran, köylüler

²⁵⁵ **A.g.e.**, s. 283.

²⁵⁶ **A.g.e.**

²⁵⁷ **A.g.e.**, s. 346.

meyus, toprak ekimi ve ticarî hayat tamamen felç olmuş halde. Bu sertlik ve şiddet rejiminde, ne gariptir ki, cezasız kalmak ümidi her tarafa hâkim! Toprak mülkiyeti emniyeti yok; bu sebeple de toprağı işletme gayreti de son derece yavaş. Hükümet icra edenlerin keyfi muamelelerine karşı koyabilecek ne bir sıfat ne de bir hak mânâ taşıyabiliyor! Vahşet halinde ömür süren bu diyarda her türlü zanaat ve ince sanat ihmal edilmiş. O kadar ki, bu milletin mümtaz vasfı olan askerlik sanatı bile ihmal edilmiş bir halde. Beri tarafta Avrupalılar, her gün daha büyük bir gayret ve ihtimamla nurlanıp yükselirken bunlar, eski cehalet devrinden bir türlü çıkmak istemiyorlar; hatta garbın ilmi ve fenni keşiflerini, ancak kendi aleyhlerine binlerce defa kullanmalarından sonra, benimsemek zahmetine katlanmaya razı olabiliyorlar. Bu yer insanların ne deniz hakkında esaslı bir bilgileri, ne de deniz seyrü seferi üzerinde bir maharetleri kalmış. Ticarete ise hiç akıl erdiremiyorlar. Bütün temennileri, çalışkan ve becerikli Avrupalıların yurtlarına gelip yerleşmeleri ve kendilerine yardımda bulunmalarıdır. Bunlara tanıyacakları imtiyazlar sayesinde kendi keselerini de dolduracaklarını da umuyorlar!”²⁵⁸ Görüldüğü üzere; Montesquieu’nün Doğu’ya, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu’na tavrı, tipik bir oryantalist tavrıdır.

²⁵⁸ **A.g.e.**, s. 88-89. Hemen belirtelim ki, Montesquieu’nün Türklere bakışı olumsuzdur. Onun Türkler hakkındaki türrehâtı şöyledir: “‘Türkler dünyanın en çirkin insanları idi. Karıları da kendileri gibi kaknemdi. Rum dilberlerini görünce akılları başlarından gitti. Başladılar kız kaçırmaya. Zaten ezelden beri haydutturlar’ v.s. ‘Türkler eşek olacak öbür dünyada. Yahudileri sırtlarında cehenneme taşıyacaklar. Bütün kavimlerin en cahili... Türkiye’de tebanın servetine, hayatına, haysiyetine kimse aldırış etmez. Anlaşmazlıklar çabucak karara bağlanır. Şöyle ki: Paşa dâvâcıları dinler, sonra falakaya yatırır herifleri, bir âlâ döver ve böylece dâvâyı neticelendirir” (MERİÇ, **Bu Ülke**, s. 192). Montesquieu’nün Türklere ilişkin bu yanlış ve olumsuz imgesi, oryantalist bakış açısının bir ürünüdür.

Montesquieu, insanlık tarihindeki demokrasi, aristokrasi, monarşi ve despotizm gibi hükümetler içinde en iyi olan hangisidir? sorusunu kendisine ilgi odağı olarak seçmiştir. Ona göre, en iyi hükümet, “gayesine en az masrafla varan, vatandaşlarını insanın tabii eğilimine en mükemmel sevk ve idare eden hükümetler, en iyileridir.”²⁵⁹ Montesquieu açısından iyi bir hükümet, toplumların karakterine uygunluk taşımalıdır.

Montesquieu’nün hükümetlerin en iyisinin hangisi olduğu hakkındaki düşüncesi pek açık değildir.²⁶⁰ Montesquieu’nün cumhuriyetçi olup olmadığına ilişkin tartışmalar vardır. Meselâ, Fauget, Montesquieu’nün cumhuriyetçi olduğunu söylemesine karşın Althusser Montesquieu’nün cumhuriyete inanmadığını iddia etmiştir. Althusser’e göre, onun cumhuriyete inanmamasının basit bir nedeni vardır: “*Cumhuriyetlerin zamanı geçmiştir. Cumhuriyetler ancak küçük devletlerde tutunabilir. Büyük ve orta boy imparatorluklar çağındayız.*”²⁶¹ Althusser, onun “monarşiyi tercih ettiğini”²⁶² söylemiştir. Ama yine de, Montesquieu’nün cumhuriyet yönetimine karşı bir ilgisinin olduğu söylenebilir. Aron’a göre, Montesquieu için “Cumhuriyet en iyi rejimdir, sonra monarşi, en sonunda istibdat gelir.”²⁶³ Montesquieu’nün öne çıkarmak istediği cumhuriyetler, halk tarafından seçilen ve halkın temsilcilerinden meydana gelen meclisin değil, halk meclisinin var olduğu cumhuriyetlerdir.²⁶⁴

²⁵⁹ MONTESQUIEU, *İran Mektupları*, s. 234.

²⁶⁰ TÜTENGİL, *Montesquieu: Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım*, s. 35-39.

²⁶¹ ALTHUSSER, *Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau*, s. 45.

²⁶² *A.g.e.*, s. 57.

²⁶³ ARON, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s. 30.

²⁶⁴ *A.g.e.*, s. 31.

Montesquieu'ye göre, hangi hükümet biçimi en iyidir? sorusuna doğru cevap vermek için, onun özgürlüğe ve kuvvetler ayrılığına dair görüşlerine bakmak gerekir.

Montesquieu için özgürlük önemli bir sözcüktür. Fakat özgürlük kadar kendisine çok farklı anlamlar verilmiş, onun kadar insan zihnini meşgul etmiş başka hiçbir sözcük yoktur. "Kimi kişiler özgürlüğü, önceden kendisine sınırsız bir istibdat yetkisi verilmiş kimseyi düşürmekteki kolaylık anlamına almışlar; başkaları, kendisine boyun eğecekleri kimseyi seçmek yetkisi olarak kabul etmişler; daha başkaları da silahlanmak ve şiddet kullanmak hakkı olarak benimsemişler; bazıları ise, kendi milletinden birisi tarafından ya da bizzat yapacakları kanunlar tarafından yönetilmek ayrıcalığı sanmışlar özgürlüğü. Bir millet (Moskoflar) de uzun zaman özgürlüğü, sakal bırakmak özgürlüğü olarak kabul etmiş. Kimi kişiler bu adı, bir hükümet şekline vermişler, öteki şekillerini bundan yoksun etmişler. Cumhuriyet hükümetinin tadını alanlar özgürlüğü bu hükümet şekline, saltanat hükümetinden faydalananlar ise onu saltanat idaresine mal etmişler."²⁶⁵ Özgürlük, tarihsel seyri içinde kendisine farklı anlamlar yüklenmiş bir terimdir. Herkes özgürlüğe kendi düşünce yönelimine, geleneğine ve eğilimine uygun düşen hükümet biçimine göre bir anlam vermiştir. Özgürlük, özellikle, hükümet biçimleri bağlamında ele alındığında daha çok cumhuriyete ve demokrasiye mal edilmiştir. Demokrasi-lerde herkes her istediğini yapıyormuş gibi görünür, ama politik özgürlük, halkın ve insanların her istediğini yapması demek değildir. Özgürlüğün ve bağımsızlığın ne olduğunu iyice düşünmek gerekir. Bu noktada, "özgürlük, kanunların müsaade ettiği her şeyi yapmak hakkıdır; bir vatandaş kanunların yasak ettiği şeyi yapabilseydi özgür sayılmazdı o zaman; çünkü öteki vatandaşların da aynı yetkiyi kullanmaya hakları olurdu."²⁶⁶ Demek ki, özgürlük doğrudan yasalar-

²⁶⁵ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine* I, s. 231-232.

²⁶⁶ A.g.e., s. 233.

la bağlantılıdır; yasaların izin verdiği şeyleri yapmak, izin vermediği şeyleri yapmamaktır. Özgürlük, “insanın kendini güvenlik içinde görmesinden duyduğu kalp huzuru demektir; özgürlüğün var olması için de, hükümetin, bir vatandaşın başka bir vatandaştan korkmasını önleyebilecek durumda olması gerek.”²⁶⁷ Montesquieu’de özgürlük, kişinin güvenlidir, hiç olmazsa kendisinin ve öteki insanların güvenlik içinde yaşadığı kanısında olmasıdır.²⁶⁸ Montesquieu, böylesi bir özgürlüğün hangi hükümet biçiminde gerçekleşebileceği sorusu üzerine epeyce kafa yormuştur. Ona göre, politik özgürlük sadece ılımlı yönetimlerde vardır. Ama ılımlı yönetimlerde her zaman özgürlük bulunmaz; iktidar kötüye kullanılmadığı takdirde özgürlük bu yönetimlerde bulunur. Çok eskiden beri kendisine yetki verilen her insanın bu yetkiyi kötüye kullandığı/kullanmaya eğilimli olduğu bilinen bir gerçekliktir. Bu noktada, Montesquieu, erdemin bile sınırlandırılması gerektiğine vurgu yapmıştır.

Montesquieu, anayasasında doğrudan doğruya politik özgürlüğü barındıran çok sayıda ülkenin olmadığını bildirmiştir. Montesquieu, anayasasında politik özgürlüğe imkân tanıyan az sayıdaki ülkelere örnek olarak İngiltere’yi vermiştir. Montesquieu, özgürlüğün korunup despotizmin önlenmesi için İngiliz anayasasını önemsemiştir. İngiliz anayasasına göre, *yasama*, *yürütme* ve *yargı yetkisi* birbirlerinden ayırdı. Bu ayırım, yani *kuvvetler ayrılığı*, despotizmin inşa edilmesine engel teşkil ediyordu. Montesquieu, özgürlüğün yandaşı ve despotizme karşı olduğu için, doğal olarak İngiliz anayasasının, yani “özgürlükçü bir anayasanın en iyi anayasa biçimi olduğunu düşünüyordu.”²⁶⁹ O halde, toplumda özgürlüklerin olabilmesi, söz konusu üç yetki/erk biçiminin birbirinden ayrılmasına bağlıdır. Montesquieu’nün buradaki girişiminin gerisinde Machiavelli’nin bakış açısına benzer bir bi-

²⁶⁷ A.g.e., s. 235.

²⁶⁸ A.g.e., s. 272.

²⁶⁹ COPLESTON, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*, Cilt: VII, s. 20.

çimde toplumda denge kurma çabası ve bir bakıma onunla aynı türden bir güvensizlik psikolojisi (tabii ki yöneticilere) görülebilir. Toplumlar gibi insanlar da her zaman güçlerini kötüye kullanma eğilimi içindedirler. Öyleyse *kuvvetler ayrımı teorisi* çerçevesinde toplumu yönetecek insanları bölmek, özellikle farklı güç ve çıkarlar arasındaki uyumu koruyacak biçimde onları (yönetici olacak insanları) birbirinden soyutlayacak kurumlar yaratmak oldukça önemlidir.²⁷⁰ Montesquieu'nün kuvvetler ayrımı teorisi konusundaki görüşlerinin tek kaynağı, İngiliz politik sistemi değildir. Aynı zamanda Roma'nın politik düzeni ve Eski Yunan'dan bu yana süregelen, özellikle de Roma'da daha çok önemsenen "karma anayasa", "karma yönetim" düşünceleri de onun görüşlerinin biçim-

²⁷⁰ BOUTHOU, **Toplumbilimin Tarihi**, s. 55. Fakat Althusser, Montesquieu'nün "kuvvetler ayrımı" anlayışının gerçekte kuvvetlerin *ayrılığını* değil, kuvvetlerin *bileşimini* ve birbirlerine *bağlılığını* esas aldığını ileri sürmüştür. Althusser, bu konuda Eisenmann'ın argümanlarından yararlanmıştır. Althusser, "kuvvetler ayrımı" teorisinin Montesquieu'de olmadığını, özellikle 19. ve 20. yüzyıldaki birçok hukukçunun Montesquieu'nün bazı formüllerine dayanarak ona tamamen hayalî bir model atfettiklerini iddia etmiştir (ALTHUSSER, **Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau**, s. 69). Sözü edilen hukukçulara göre, "Montesquieu'nün siyasal ideali, bu kuvvetler ayrılığının kesin olarak gerçekleştiği bir rejime denk düşmekteydi. Üç kuvvet olmalıydı: yürütme (kral ve bakanları), yasama (avam kamarası, lordlar kamarası) ve yargı (yargıçlar). Her kuvvet kendine özgü bir alanı, yani işlevsel olacak ve birbirleriyle kesişmeyecekti. Her alandaki iktidar diğer organlardan kesin olarak farklı bir organ tarafından sağlanacaktı. Yürütmenin, yasama ya da yargıya müdahalesi düşünülemeyeceği gibi, bir organı oluşturan kişiler de başka bir organın üyesi olamayacaktı" (ALTHUSSER, **Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau**, s. 69). Althusser, Montesquieu'ye atfen ileri sürülen bu açıklamaların onun görüşlerini yansıtmadığını, çünkü onun kuvvetlerin ayrılığını tam olarak ortaya koyamadığını iddia etmiştir.

lenmesinde etkili olmuştur.²⁷¹ Başka bir deyişle, Montesquieu'nün geliştirdiği ve formüle ettiği "güçler ayrılığı ilkesi aslında antik bir fikirdir. Buna Platon'un *Yasalar* ve Aristoteles'in *Siyaset* yapıtlarında rastlayabiliriz. Bunun, bir derecede, Orta Çağ imparatorluklarında da gerçekleştiğini görebiliriz. Bir de bu fikri Locke'un düşüncesinde buluruz."²⁷² Montesquieu, Locke tarafından yasama ve yürütme olarak ikiye ayrılan kuvvetlere yargıyı eklemiştir.²⁷³ "Montesquieu siyasal erki yasama ve yürütme olarak ikiye ayırmaz, bunlara bir üçüncüyü ekler: Yargı erkini. İktidarın bu üç bölümünün alanları, hukukçu Montesquieu'ye göre, kimyacı, hekim ve toplum adamı Locke'a oranla çok daha kesin bir şekilde sınırlandırılmıştır."²⁷⁴

Montesquieu'nün kuvvetler ayrımı teorisine göre, yasama yetkisinde hükümdar ya da bu işle görevlendirilmiş memur, bir süre için ya da her zaman için yürürlüğe girecek yasaları yapar, eskiden yapılmış olan yasaları düzeltir ya da yürürlükten kaldırır. Yürütme yetkisi ya da iktidarı, toplum içindeki barışı ve güvenliği sağlar, savaş açar ve istilâları önler. Yargı yetkisi ise, suçluları cezalandırır ve insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözer.²⁷⁵

Montesquieu, yasama, yürütme ve yargı yetkisi ayrımıyla, yani kuvvetler ayrılığı anlayışıyla özgürlüğü birbirleriyle bağlantılı olarak ele almıştır. Yasama yetkisi ile uygulama ya da yürütme yetkisi aynı kişi veya memurlara verildiğinde özgürlükten söz edilemez. Çünkü insanlar aynı hükümdarın ya da aynı senatonun, şiddet ve güç kullanarak uygulamak

²⁷¹ ŞENEL, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s. 452.

²⁷² SKIRBERKK ve GILJE, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 320.

²⁷³ HÖFFE, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 201.

²⁷⁴ SCHILLING, *Toplumsal Düşünce Tarihi*, s. 271.

²⁷⁵ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine I*, s. 234.

için yasalar yapmasından korkmaya başlarlar. Keza, aynı biçimde, yargılama yetkisi, yasama yetkisi ile yürütme yetkisinden ayrılmazsa ortada özgürlük diye bir şey kalmaz. Yine bu üç yetki, aynı kişi ya da yüksek memur, soylu ve halktan müteşekkil aynı toplulukların elinde olduğunda da toplumda özgürlükler kaybolacağı gibi devlet de yıkılır.²⁷⁶ Nitekim Montesquieu, yasama, yürütme ve yargı yetkisinin tek elde toplandığı toplumları despotizmin egemen olduğu toplumlar olarak nitelemiştir. Çünkü despotizmde hükümdar bu üç yetkiyi kendisinde bulundurur.

Montesquieu, yasama yetkisinin halkın elinde olması gerektiğini özenle vurgulamıştır. Kendi deyişiyle, “özgür bir devlette, özgür bir ruhu olması gereken her insanın kendi kendini yönetecek yetkide olması gerektiğinden, milletin tümünün birden yasama yetkisinin olması gerekir.”²⁷⁷ Yürütme ya da uygulama yetkisi ise, bir hükümdarın elinde olmalıdır. Çünkü hükümetin her zaman, ani iş görmeyi gerektiren bu kısmı, birçok kişiden ise, tek bir kişi tarafından daha iyi yönetilir.²⁷⁸ Montesquieu, yasama yetkisine bağlı işlerin tek bir kişidense birçok kişi tarafından yönetilmesinden yanadır. Yargılama yetkisi ise, sürekli olarak bir senato ya değil, yılın çeşitli zamanlarında, yasaların buyruğu gereğince, halk arasından seçilecek insanlardan oluşacak mahkemelere bırakılması gerçeğine dayanır.²⁷⁹ Montesquieu’nün bu konudaki görüşleri, hem Amerika’da hem de Fransa’da önemli etkiler yaratmış, özellikle de 1789’daki *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesinde* çok belirleyici olmuştur.²⁸⁰

Kısaca, Montesquieu’nün, yasama, yürütme ve yargı yetkisini netleştirdiği *kuvvetler ayrımı teorisi* ve bu teorinin

²⁷⁶ A.g.e., s. 235.

²⁷⁷ A.g.e., s. 238.

²⁷⁸ A.g.e., s. 240.

²⁷⁹ A.g.e., s. 236.

²⁸⁰ COPLESTON, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*, Cilt: VII, s. 22.

esas aldığı özgürlük söylemi göz önünde bulundurulduğunda, cumhuriyeti ve onun bir alt alanı olan demokrasiyi daha fazla önemseydiği söylenebilir.

3.4. Montesquieu'nün Güncelliği ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri

Montesquieu, Orta Çağ'a dair yapıların ve düşünce geleneklerinin mirasından kendisini kurtarmış bir aydınlanma sosyoloğudur.²⁸¹ "Montesquieu, 18. yüzyıl aydınlanma çağı düşünürlerinden olduğu için, yeni bir metotla siyasi ve hukuki olayları analiz etmiş ve zamanına göre gayet modern bir düşünce yapısına sahip olduğunu göstermiştir."²⁸² Bu bakımdan Montesquieu, bilimsel sosyolojinin öncüsü, hatta mucidi olarak saygın bir başarıya ulaşmıştır.²⁸³ "Montesquieu sosyolojik düşüncenin önemli habercisi olarak kabul edilebilir."²⁸⁴ Montesquieu, sosyolojik düşüncenin esasları olan tarihsel bilgilere, vesikalara ve dokümanlara ehemmiyet vermiştir. Çözümlemelerinde tarihi hikâye etmemiş, tarihteki bütün olayların birbirleriyle bağlantılı olduğunu ileri sürmüştür. Tarihsel kavrayış genişliğine sahip olan Montesquieu, toplumsal olguları tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirmiştir. Montesquieu, toplumsal olguları anlamayı, tarihsel gelişimin ilkelerine yönelik dizgesel bir inceleme için olguların karşılaştırmalı bir gözleminden yararlanmayı temel almıştır. Montesquieu, şimdiye değin var olmuş toplumların tarihini karşılaştırmalı olarak tahlil etmiştir. Böylelikle,

²⁸¹ STARK, Werner; **Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge**, Routledge and Kegan Paul, London, 1960.

²⁸² İŞÇİ, **Siyasi Düşünceler Tarihi**, s. 252.

²⁸³ MORRIS, G. C.; "Montesquieu ve Siyasi Tecrübenin Çeşitleri", **Siyasi Düşünce Tarihi** (iç.), Editör: David Thomson, Çeviren: Ali Yaşar Aydoğan ve Diğerleri, Metropol Yayınları, İstanbul, 2006, s. 106.

²⁸⁴ ZEITLIN, **Ideology and the Development of Sociological Theory**, s. 18.

Montesquieu, karşılaştırma metodunun kurucusu olmayı hak etmiştir. Kendinden öncekilerin yaptığı gibi toplumda *özleri* yakalamak çabasına girmemiş, toplumun *yasalarını* bulma peşinden koşmuştur.

Bu doğrultuda Montesquieu, ilgisini daha çok demokrasi, aristokrasi, monarşi ve despotizmi çözümlemeye yöneltmiştir. Montesquieu, söz konusu yönetimlerin her birinin kendine özgü ilkelerinin ve temel yasalarının olduğunu öne sürmüştür. Demokrasinin temel yasası seçim yasaları iken, despotizmin temel yasası despot tarafından vezir atanmasıdır. Montesquieu, demokrasinin ilkesinin *erdem*, monarşinin *şeref* ve despotizmin ise *korku* olduğunu savunmuş, bu üç yönetim biçimini, aynı zamanda belli *toplum tipleri* olarak görmüştür. Montesquieu, demokrasinin ancak küçük bir toplumda, monarşinin orta büyüklükte bir toplumda, despotizmin ise çok daha geniş bir coğrafyaya sahip bir toplumda olanaklı olabileceği konusunda ısrar etmiştir. Montesquieu, demokrasi, monarşi ve despotizm çerçevesinde insanlığın temel problematiği konumundaki özgürlük problemini irdelemiştir. Özgürlüğün yasama, yürütme ve yargı yetkisi, yani “kuvvetler ayrılığı” anlayışı içerisinde ele alınması gerektiğinden söz etmiştir. Bu bağlamda, onun temel fikrini şu şekilde özetlemek mümkündür: “...istibdattan nefret, siyasî hürriyetin gerçek güvencesinin parlamentarizm kuramı olduğuna inanç...”²⁸⁵ Montesquieu, totaliter sistemlere karşı çıkmış, siyasal özgürlükleri önemsemiştir. “Montesquieu ‘siyasal özgürlüğü’ tehdit eden despotizm tehlikelerine karşı erklerin çoğulluğunu ve hükümetlerin ılımlılığını savunur.”²⁸⁶ Montesquieu, politik baskılara kaynaklık eden despotik uygulamaların olmaması, toplumların özgürleşmesi, özgür bir toplumun inşası için söz konusu yetkilerin birbi-

²⁸⁵ TÜTENGİL, Montesquieu: Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım, s. 44.

²⁸⁶ CORCUFF, Siyasetin Büyük Düşünürleri: Siyaset Felsefesinde Eleştirel Güzergâhlar, s. 34.

rinden ayrılması gerektiğini ileri sürmüş, demokrasi ve demokratik toplum anlayışlarının temellerini atmış, böylelikle de “liberalizmin temel tezlerini ileri sürmüştür.”²⁸⁷ Montesquieu’nün liberalizmin azizlerinin başında geldiği söylenebilir.²⁸⁸ “Liberalizm *laissez faire* felsefesiyle teşhis edildiği sürece Montesquieu onun azizlerindendir.”²⁸⁹ Montesquieu, açıkça, Batı’da palazlanan burjuva sınıfını desteklemiştir. Montesquieu, yükselen burjuvazinin yönetimde etkin olma hakkını savunmuş ve bu sınıfın siyasal isteklerini benimsemiştir.²⁹⁰ Bunların yanı sıra, Montesquieu, insanların her hâlükârda sadece özgürce yaptıkları şeyleri iyi yaptıklarını ileri sürmüştür.²⁹¹ Montesquieu, her yurttaşın özgürleşmesini, yaşaması için asgarî koşulların sağlanmasını, yoksullara yardım edilmesini ve çalışanların koşullarının düzeltilmesini amaçlamıştır. O halde, Montesquieu’nün sosyolojik tespitlerinin, aydınlanma döneminin temel söylemlerinin inşasında ve özellikle modernliğin politik alanının genel yöneliminin şekillenmesinde önemli katkılarının olduğu söylenebilir.

Montesquieu, sosyolojik teorisiyle ve metodolojisiyle önemsenen bir sosyologdur. Montesquieu’nün kendinden sonraki sosyolojik teorilere etkisi büyüktür. Montesquieu’nün, bilhassa da Fransız aydınlanmasının en etkili kitabı olan *Kanunların Ruhu Üzerine*, “sosyoloji ve modern siyasal bilimin gelişiminde en önemli dönüm noktasıdır.”²⁹² Meselâ, Durkheim’ın en önemli entelektüel kökleri, Aydınlanma geleneğinde, özellikle de Montesquieu’nün eserlerin-

²⁸⁷ HAMPSON, Will & Circumstance: Montesquieu, Rousseau and the French Revolution, s. 24.

²⁸⁸ CEVİZCİ, Ahmet; Felsefe Tarihi Cilt: 4- Aydınlanma Felsefesi, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002, s. 98.

²⁸⁹ EBENSTEIN, Siyasal Felsefesinin Büyük Düşünürleri, s. 241.

²⁹⁰ BEN-AMITTAY, Siyasal Düşünceler Tarihi, s. 185.

²⁹¹ MORRIS, “Montesquieu ve Siyasal Tecrübenin Çeşitleri”, s. 121.

²⁹² Artz’dan aktaran; LARSON, Sociological Theory from the Enlightenment to the Present, s. 6.

de bulunur.²⁹³ Başka bir deyişle, “Montesquieu’nün teorik mirasının önemli bir kısmının Durkheimci sosyolojide yaşatıldığı kesindir.”²⁹⁴ *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eseri Montesquieu’ye büyük bir saygınlık kazandırmış ve onu 18. yüzyılın en etkileyici siyasal kuramcısı yapmıştır.²⁹⁵ Montesquieu’nün söz konusu eseri ve diğer çalışmaları 1777 yılında İngilizceye çevrilmiştir.²⁹⁶ Montesquieu, Amerikan Bağımsızlık Savaşı’nın (1775-83) esin kaynaklarından biri olarak gösterilmiştir.²⁹⁷ Montesquieu’nün *Kanunların Ruhu Üzerine* metni, 1793 *İnsan Hakları Bildirisi*’nin ve *Amerika Birleşik Devletleri Anayasası*’nın inşasında etkili olmuştur. Öte yandan söz konusu eser, anayasa hukukunda kuvvetler ayrılığı görüşünün kaynağıdır.²⁹⁸ Montesquieu’nün *Kanunların Ruhu Üzerine* kitabı günümüzde de etkisini sürdürmektedir. Örneğin, Montesquieu, 1949’da Federal Almanya Cumhuriyeti’nin anayasasının “kurucu babaları”ndan birisi olarak övgüyle anılmıştır. 21. yüzyılın başlarında başta Alman ve Fransız devlet adamları olmak üzere çok sayıda dev-

²⁹³ COSER, Lewis A.; **Sosyolojik Düşüncenin Ustaları: Tarihsel ve Toplumsal Bağlamda Fikirler**, Çeviren: Himmet Hülür ve Diğerleri, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti., Ankara, 2010, s. 144.

²⁹⁴ TURNER, Jonathan H., BEEGHLEY, Leonard ve POWERS, Charles H.; **Sosyolojik Teorinin Oluşumu**, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 339.

²⁹⁵ DIJN, Annelien de; **French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville: Liberty in a Levelled Society?**, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s. 21.

²⁹⁶ MONTESQUIEU, **The Complete Works of M. de Montesquieu, 4 Vols.**, T. Evans, London, 1777.

²⁹⁷ JOHNSTON, Derek; **Felsefenin Kısa Tarihi**, Çeviren: Burcu Yalçınkaya, İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş., İstanbul, 2015, s. 104.

²⁹⁸ YETKİN, Çetin; **Siyasal Düşünceler Tarihi, Cilt II**, Gürer Yayınları, İstanbul, 2012, s. 565.

let başkanı Montesquieu'den sitayişle söz etmiştir.²⁹⁹

Montesquieu, aynı zamanda, coğrafya disiplininin önemli isimlerindendir. Montesquieu, coğrafi faktörlerin toplum üzerindeki derin tesirlerini irdelemiştir. Sosyal yapıyı, topraktan, iklimden, insanların uğraşlarından, dinî yapılardan, âdetlerden ve eylemlerden meydana gelen bir tümlük olarak tanımlamıştır. Montesquieu, iklim ile çeşitli sosyal öğeler arasındaki bağıntıları ortaya koymuş, iklimin sosyale dair olan her şeyle ilgili olduğunu, hatta sosyalı belirlediğini bildirmiştir. 18. yüzyılda coğrafyanın ve iklimin öneminin idrakinde ve toplum tahlilinde dikkate alınmasında Montesquieu'nün çalışmalarının, özellikle de *Kanunların Ruhü Üzerine* kitabının büyük bir rolü olmuştur.

Montesquieu'nün sosyolojide coğrafyacı görüşler içindeki yeri büyüktür.³⁰⁰ Montesquieu, coğrafi tezinde; hava sıcaklığını, toprağın durumunu, suyun varlığını, denize uzaklığını, doğal körfezlerin varlığını, kara ve su kütlelerinin dağılımını esas almıştır.³⁰¹ Montesquieu'nün coğrafi teorisi, kendisinden sonra gelenler üzerinde etkili olmuştur. Onun söz konusu teorisinin izlerine Johann Gottfried von Herder, Alexander von Humboldt, Karl Ritter, Friedrich Ratzel, Frédéric Le Play, Edmond Demolins ve Paul Vidal de la Blache'in çalışmalarında rastlamak mümkündür.³⁰²

²⁹⁹ EHRARD, Jean; "Montesquieu and Us", **Montesquieu and His Legacy** (iç.), Editör: Rebecca E. Kingston, State University of New York Press, New York, 2009, s. 259-260.

³⁰⁰ KIZILÇELİK, "Sosyolojide Coğrafyacı Görüşler: İbni Haldun, Montesquieu ve Fernand Braudel Ekseninde Bir Değerlendirme", s. 138-155.

³⁰¹ BIERSTEDT, Robert; "18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce", Çeviren: Uygur Kocabaşoğlu, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** (iç.), Editör: Tom Bottomore ve Robert Nisbet, V Yayınları, Ankara, 1990, s. 25.

³⁰² MARTINDALE, **The Nature and Types of Sociological Theory**, s. 38.

Kısaca, Montesquieu, sosyolojinin kurucularından ve sosyoloji tarihinin önemli şahsiyetlerindendir. Montesquieu, teorik ve metodolojik tespitleriyle Batı sosyolojisinin seçkin ismi olmayı çoktan hak etmiştir. Montesquieu, çağımıza damgasını vuran demokrasi ve onun düşmanı olan despotizmin mantığını ve ilkelerini net bir şekilde ortaya koymuştur. Montesquieu, hukuk ve demokrasi, bilhassa da “kuvvetler ayrılığı” ilkesi konusundaki görüşleriyle dünyanın aşına olduğu sosyologdur. Onu bütün dünya tanır. “Yasama, yürütme ve yargı bağımsız olmalıdır” sözü, günümüzde entelektüellerin ve siyasetçilerin dilinden düşmemektedir. Ülkelerin demokrasiyle ilişkisi, onun “kuvvetler ayrılığı” ilkesiyle ölçülmektedir. Bir ülkede demokrasinin olup olmadığının ana koşulu, o ülkede kuvvetler ayrılığının, yani yasama, yürütme ve yargının birbirinden bağımsız olmasına bağlıdır. Çağımızda bütün medeni ülkelerin “kuvvetler ayrılığı” ilkesini baş tacı etmiş olmaları, Montesquieu’nün düşüncesinin büyüklüğünü göstermektedir.



SOSYOLOJİ TARİHİNİN ROMANTİĞİ: JEAN-JACQUES ROUSSEAU

“Hemen hemen birleşmez iki şey, nasıl olduğunu bilemiyorum, bende birleşiyor: Çok ateşli bir mizaç, canlı, coşkun tutkular ve yavaş yavaş doğan, karmakarışık ve ancak iş olup bittikten sonra kendini gösteren fikirler. Kalbimin ve zekâmın aynı bireyin malı olmadığı söylenebilir. Duygu, şimşekten daha tez, gelir ruhumu doldurur; ama beni aydınlatacak yerde yakar ve gözümü kamaştırır. Her şeyi duyarım ve hiçbir şeyi görmem. Coşkun, ama şaşkın olurum, düşünmek için soğukkanlı olmam gerekir. Şaşılacak olan şey şudur ki gene de hayli sağlam bir kavrayış, hatta ince bir sezîş yeteneğim var, yeter ki beni beklesinler; dara gelmezsem, beklenmedik, iyinin iyisi şeyler yaparım, ama hemen anında hiçbir zaman ne işe yarar bir şey yaptım, ne de söyledim. İspanyolların satranç oynaması için söylendiği gibi, posta ile çok güzel bir konuşma yapardım. Bir hayli yol aldıktan sonra: Ben senin ağzına, Paris esnafı diye haykırmak için arkasına dönen bir Savoie dükünün öyküsünü okuduğum zaman: ‘İşte ben’ dedim” (Jean-Jacques ROUSSEAU, **İtirafılar**, 1.Cilt, s. 154).

“Rousseau ‘Ben kimim?’ sorusuna Descartes gibi ‘düşünen bir şey’ cevabını vermez, doğrudan doğruya ‘kalbim neyse ben oyum’ cevabını verir” (Roger-Pol Droit, **Kısa Felsefe Tarihi**, s. 170).

“Aklınıza güvenmektense kalbinize güvenin”

(Jean-Jacques ROUSSEAU, **İçimizde Gezinen Sessizlik: Aforizmalar**, s. 55).

"Mantık, bizi kandırır; oysa vicdan, asla" (Jean-Jacques ROUSSEAU, **İçimizde Gezinen Sessizlik: Aforizmalar**, s. 35).

"Rousseau'ya aydınlanma çağın gölgesi derler. Işık olur da gölge olmaz mı?" (Oğuz DEMİRALP, "Jean-Jacques Rousseau 300 Yaşında", s. 12).

"Lüks, kentlerimizde yüz yoksulu besliyor ve köylerimizde yüz bin yoksulu öldürüyor: zenginlerin ve sanatçıların ellerinde dolaşan ve gereksiz şeyler üreten para çiftçinin ihtiyacı söz konusu olunca kayboluyor; ve bir takım insanlara rütbeler, şeritler gerekli olduğundan köylünün üstüne giyecek bir şeyi yok. ... Peruklarımızın pudralı olması gerekiyor; bu nedenle birçok yoksulun ekmeği yok" (Jean-Jacques ROUSSEAU, **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev (Eleştirilere Yanıtlar)**, s. 130).

4.1. Rousseau'nun Entelektüel Portresi

Jean-Jacques Rousseau, Batı'nın kalburüstü mütefekkirlerindendir. Rousseau, sosyoloji tarihinde devasa bir isimdir. Onun büyük bir fikir adamı olduğu kesindir. "Rousseau üzerine yazılmış olanlar, büyük kitaplıkları doldurabilir"¹, biçimindeki bir tespit, onun ne denli önemli olduğunun bir emaresi olarak görülebilir.

Rousseau, çok yönlü bir fikir işçisidir. Müzik, tiyatro, şiir, roman, dilbilim, botanik, coğrafya, ekonomi, politika, hukuk, pedagoji ve sosyoloji alanlarında bir deryadır. Bu alanların ço-

¹ LECERCLE, J. L.; "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşma Konusunda İnceleme", ROUSSEAU, Jean-Jacques; **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma** (iç.), Çeviren: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1990, s. 59.

ğunun öncüsüdür. Meselâ, Rousseau, 18. yüzyılda az rastlanan “lirik şiirin en büyük şairi, ...lirik edebiyatın üstadıdır.”² Rousseau, bitkibilimin kayda değer simalarındandır. Hatta “bildiğim bir şey varsa, bunun, tabiat dışında bir şey olmayışıdır”³, diyecek kadar ileri giden Rousseau bir doğa bilimcidir.

Rousseau, genellikle “aydınlanma düşünürü” olarak tanımlanır. Rousseau, Voltaire, Candillac, Montesquieu, D’Alembert ve Diderot ile birlikte Fransız aydınlanmasının önemli düşünürleri arasında sayılır.⁴ Ancak hemen belirtelim ki, Fransız aydınlanması içinde Rousseau, diğer aydınlanmacı filozoflardan farklı bir yerde durmaktadır. Rousseau’ya göre, “Aydınlanma’nın iyimserliği aşırıdır ve yalancıdır.”⁵ Rousseau, Fransız aydınlanmasının genel yönelimi olan liberal-pozitivizmine karşılık daha çok “romantik-demokrat yönünün tek temsilcisi”dir.⁶ Aynı zamanda “romantik Rousseau klasik sözleşme okulunun son temsilcisidir.”⁷

² LECERCLE, J. L.; “Jean-Jacques Rousseau-Hayatı ve Eserleri”, ROUSSEAU, Jean-Jacques; **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma** (iç.), Çeviren: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1990, s. 28-30.

³ ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Dağdan Yazılmış Mektuplar**, Çeviren: Kazım Nâmi Duru, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1967, s. 230-231 (Rousseau’nun bu yapıtı, Türkiye Yayınevi tarafından yayımlanan **6 Kitabile Rousseau** adlı çalışmanın içinde yer almaktadır. Alıntılar söz konusu yapıtta yer alan **Dağdan Yazılmış Mektuplar**’dan yapılmıştır).

⁴ DELANEY, James; **Starting With Rousseau**, Continuum International Publishing Group, London, 2009, s. 1.

⁵ DROIT, Roger-Pol; **Kısa Felsefe Tarihi**, Çeviren: İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 175.

⁶ TUNÇAY, Mete (Derleyen); “Rousseau”, **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi 2: Seçilmiş Yazılar** (iç.), Teori Yayınları, Ankara, 1986, s. 325.

⁷ BARNES, H. Elmer; “Social Thought in Early Modern Times”, **An Introduction to the History of Sociology** (iç.), Editör: H. Elmer Barnes, The University of Chicago Press, Chicago, 1948, s. 37.

Rousseau, ezilenlerin sesidir. Toplum içinde yalnız olan, yalnızlığı tercih eden, yalnızlıktan hoşnutluk duyan Rousseau, kendini ezilen yoksul kesimlerin sorunlarını çözmeye ve onların çıkarlarını gözetmeye adanmıştır. Nitekim kendi imgelemindeki insan tipini Emile adlı bir çocukta somutlaştırdığı *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*'de hangi sosyal sınıftan yana tavır takındığını açık bir biçimde ifade etmiştir: "Emile, toplumsal erdemlerin gerçek uygulamasına alıştırılacaktır, o ne serseri bir şövalye, ne görevi olmayan işlere karışan bir adam olacaktır. Ancak, tüm zamanını ve parasını yoksulların ve ezilmişlerin savunmasına adayacaktır."⁸ Rousseau'nun ana meramlarından birisi, ezilenlerin şartlarının iyileştirilmesidir. "Halkın sürekli olarak mutlu olduğunu görmek en çok istediğim şeydir ve bu mutluluğa katkıda bulunmak arzusu en büyük tutkumdur."⁹

"Aydınlanmanın hakiki evlâdı"¹⁰ Rousseau, öncelikle bir sosyologdur. "Rousseau, sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilebilir."¹¹ Rousseau'nun sosyolojinin öncüsü olarak değerlendirilmesinin sebepleri vardır. Tarihsel süreçte insan ve toplum gerçeğine yönelmesi, onların problematik kısımlarını irdelemesi, çeşitli sosyal sorunlara ilgi duyması ve çözüm üretme çabasında olması, modern toplumunun doğasını tahlil etmesi, modernliğin düşünsel ve kurumsal temellerine eğilmesi ve onların gizlenen örtük yönlerini meydana

⁸ ROUSSEAU, Jean Jacques; **Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine**, Çeviren: Mehmet Baştürk ve Yavuz Kızılçim, Babil Yayınları, Erzurum, 2000, s. 149-150.

⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Yalnız Gezerin Düşleri**, Çeviren: Hasan Fehmi Nemli, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998, s. 94.

¹⁰ CASSIRER, Ernst; "The Contract and the Method of the Social Sciences", **The Classical Tradition in Sociology: The European Tradition, Volume I** (iç.), Editör: Raymond Boudon ve Diğerleri, Sage Publications, London, 1997, s. 14.

¹¹ ZEITLIN, **Ideology and the Development of Sociological Theory**, s. 28.

çıkarması, onun sosyolojinin büyük şeflerinden birisi olarak görülmesinin nedenlerinden sadece birkaçıdır. Rousseau, toplum sorunlarını ilgi odağı olarak seçmiş, modern Batı sistemini ve modern toplumun doğasını net bir biçimde izah etmiştir. Böylelikle, sosyolojinin gelişimine katkıda bulunmuş mümtaz bir isim olmayı çoktan hak etmiştir.

Başta sosyoloji olmak üzere sosyal bilimlerin diğer alanlarında da ciddi söz sahibi olan Rousseau, 28 Haziran 1712'de İsviçre'nin Cenevre kentinde dünyaya gelmiştir. Rousseau, Cenevre'ye yerleşmiş Fransız kökenli Protestan bir aileye mensuptur.¹² Rousseau'nun Fransız ataları, Cenevre'ye 16. yüzyılda dinî mülteci olarak göçmüşlerdir.¹³ Rousseau, Cenevre'de doğmasına karşın Fransa'ya aittir ve Fransa'nın önemli sosyologlarından birisi kabul edilir. Bu bağlamda, Lecercle, Rousseau'yu şöyle değerlendirmiştir: "O'nu (Rousseau'yu) Cenevreliler yararına yazılar yazmış bir Cenevreli olarak görmek, eserinin esas özünü değiştirmek ve önemini sınırlandırmak olacaktır. '*Le Contrat Social*'i (*Toplumsal Sözleşmeyi*) yazdığı zaman Cenevre Anayasasını hiç bilmediği, bugün, hemen hemen, kesindir. XVI. yüzyılda, kaçıp İsviçre'ye sığınan Fransız Protestanlarından gelme bir aileye mensup olmasından çok, kültürü tamamen Fransız olduğu ve Fransız edebiyatında, düşünüşünde ve politik hayatında büyük bir rol oynadığı için Rousseau, Fransa'ya aittir."¹⁴ Bu durumu Rousseau'nun kendisi de itiraf etmiştir: "Edebiyata karşı artan eğilim, beni Fransız kitaplarına, bu kitapların yazarlarına ve bu yazarların ülkesine bağlıyordu. Fransız ordusunun gözlerimin önünde geçtiği sıralarda, Brantome'un *Les Grands*

¹² ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Emil yahut Terbiyeye Dair**, Çeviren: Hilmi Ziya Ülken ve Diğerleri, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1966, s. 5.

¹³ EBENSTEIN, **Siyasi Felsefesinin Büyük Düşünürleri**, s. 245-246.

¹⁴ LECERCLE, "Jean-Jacques Rousseau-Hayatı ve Eserleri", s. 11.

*Capitaines'*ini (*Büyük Askerler*) okuyordum. Kafam Clissonlar, Bayardlar, Lautrecler, Colignyler, Montmorencyler, La Trimoullelar ile doluydu ve onların torunlarına onların değer ve cesaretlerinin mirasçıları olarak bağlanıyordum. Geçen her alayda, vaktiyle Piémont'da onca savaş başarısı göstermiş olan o ünlü kara çeteleri görür gibi oluyordum. Kısacası, kitaplardan aldığım fikirleri gördüğüm şeylere uyguluyordum; sürekli ve hep aynı ulustan seçilmiş okumalarım, o ulusa karşı duyduğum sevgiyi besliyor ve bu sevgiyi bende artık hiçbir şeyin üstesinden gelemeyeceği kör bir tutku haline getiriyordu. ... Yani ateşli bir Fransızdım.”¹⁵ Ancak, yine de Rousseau'nun Cenevre'den gelmesi, yapıtları ve düşünce örgüsü üzerinde bir takım etkiler ve izler bırakmış, hatta onun “Cenevre'li filozof”¹⁶ olarak anılmasına yol açmıştır. Nitekim Rousseau'nun kendisini zaman zaman “İsviçreli”¹⁷ olarak gördüğü/tanımladığı söylenebilir.

Rousseau'nun hayat öyküsünün en detaylı kesitlerini ve entelektüel portresinin çerçevesini, Batı dünyasına dair bazı tespitlerini ana eserlerinden birisi olan *İtiraflar*'da bulmak mümkündür. Rousseau, söz konusu metninde hayatının tüm yönlerini ve fikir sisteminin inşasını çok açık bir tarzda ortaya koymuştur. “Beni iyi tanımak için, iyi kötü bütün ilişkilerim içinde tanımak gerekir”¹⁸, diyen Rousseau, kendisine dair çarpıcı itiraflarda bulunmuştur: “İşte böyle yaptım, böy-

¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques; *İtiraflar*, 1.Cilt, Çeviren: Kenan Sommer, Doruk Yayımcılık, Ankara, 1996, s. 244. (Rousseau'nun eseri Türkçe'ye iki cilt olarak çevrilmiştir. Onun metni, Batı'da genellikle tek cilt biçiminde yayımlanmıştır. Bkz. ROUSSEAU, Jean-Jacques; *The Confessions*, İngilizce'ye Çeviren: J. M. Cohen, Penguin Books, Middlesex, 1987, s. 17-606).

¹⁶ DAVAL, *Fransız Düşünce Tarihi*, s. 53.

¹⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques; *Yeni Héloïse (I)*, Çeviren: Hüsen Portakal, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999, s. 86.

¹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques; *İtiraflar*, 2.Cilt, Çeviren: Kenan Sommer, Doruk Yayımcılık, Ankara, 1996, s. 162.

le düşündüm, böyle oldum. İyiye de, kötüye de aynı içtenlikle söyledim. Hiçbir kötülüğü saklamadım, hiçbir iyiliği eklemedim; eğer bazı önemsiz süsler kullandığım olduysa, bu ancak bellek kusurumdan ileri gelen bir boşluğu doldurmak için olmuştur; doğru olabileceğini bildiğim şeyi doğru saydım, yanlış olduğunu bildiğim şeyi asla. Kendimi nasılsam öyle gösterdim; kötü ve aşağılık olduğum zaman kötü ve aşağılık; iyi, gönlü gani, yüce olduğum zaman iyi, gönlü gani, yüce; içimi, ancak senin görmüş olduğun gibi, açıkça ortaya koydum. Ey sonsuz varlık, benzerlerimin sayılmaz kalabalığını çevremde topla; itiraflarımı dinlesinler, kötülüklerim karşısında inlesinler, acılarım karşısında yüzleri kızarsın. Onlardan her biri sırası gelince tahtının dibinde kendi kalbini aynı içtenlikle açsın ve sonra, sadece biri, eğer buna cüret edebilirse, sana şöyle desin: ‘Ben bu adamdan daha iyiydim.’”¹⁹ Rousseau, *İtiraflar*’da hayat hikâyesini tüm çıplaklığıyla ortaya koymuştur. Bu yüzden, onun *İtiraflar*’ı, diğer yapıtlarına göre daha fazla ilgi çekmiş, en fazla okunan yapıtı olmuş, hatta en iyi yapıtı olarak değerlendirilmiştir. *İtiraflar*, Rousseau’nun “bir zamanlar moda halinde olan fakat sonraları bu cazibesini kaybeden *Yeni Heloise*’den bile çok daha aranmakta ve okunmaktadır.”²⁰

Rousseau, ailesine dair etraflıca bilgi veren, hayatının çoğu yönünü okuyucuyla paylaşan ender düşünce adamlarındandır. Rousseau, ailesine ilişkin her türlü bilgiyi okuyucuya aktarmakta herhangi bir sakınca görmemiştir: “Babam, tek erkek kardeşimin doğumundan sonra çağrılmış bulunan İstanbul’a gitti ve Saray saatçisi oldu. Yokluğu esnasında, annemin güzelliği, zekâsı, yetenekleri, birçok kimsenin ilgisini çekti. Fransa orta elçisi Bay de la Closure, ona bu ilgiyi gösterenlerin en ateşlilerinden biri oldu. Otuz yıl sonra bana

¹⁹ ROUSSEAU, *İtiraflar*, 1.Cilt, s. 15-16.

²⁰ HAVENS, *Fikirler Çağı*, s. 269.

ondan söz ederken yüreğinin sızladığını gördüğüme göre, duygusu canlı olmalıydı. Annem buna karşı kendini savunmak için iffetten daha çok bir şeye sahipti, kocasını sevecenlikle seviyordu; onu geri dönmesi için sıkıştırdı; o da her şeyi bıraktı ve geri döndü. Ben bu dönüşün hazin meyvesi oldum.”²¹ Rousseau, kendisine “hazin meyve” derken doğumunda annesini kaybetmesine gönderme yapmıştır. Rousseau’nun doğumu, annesinin hayatına mal olmuş ve bu da onun ömründe karşılaştığı felâketlerinden ilki olmuştur. Annesi, Rousseau’nun doğumdan on gün sonra ölmüştür.²² Rousseau, daha sonraları annesinin ölümünden söz ederken, “hayatım talihsizlikle başlamış”²³, diyecektir.

Annesi, “Protestan rahibi”²⁴ bir ailenin kızı olup, zengin, okuyan ve bilgili birisiydi. Annesi, Cenevre’yi dinsel baskı temelinde yöneten *Yirmibeşler Konseyi* tarafından iskambil kâğıdıyla ilgisinden dolayı “şüpheli şahıs”²⁵ ilan edilmişti. Babası ise, zevkine düşkün, ama aynı zamanda dindar bir insandı. Rousseau’nun deyişiyle, “babam yalnız şerefine düşkün bir adam değil, aynı zamanda şüphe edilmez dürüstlükte bir adamdı ve büyük erdemler yaratan o güçlü ruhlardan birine sahipti; üstelik iyi babaydı, özellikle bana karşı.”²⁶ Rousseau’nun kendisinden büyük bir erkek kardeşi vardı. Rousseau, babasının kendisiyle ilgilendiğini, büyük kardeşini ise hep ihmal ettiğini, serserilikler yapan ağabeyini sürekli dövdüğünü, bunların sonucunda onun da evi terk ettiğini yazmıştır. Nitekim kendisini serseriliğe veren ağabeyi

²¹ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 1.Cilt, s. 17.

²² ROUSSEAU, *Yalnız Gezerin Düşleri*, s. 5.

²³ GÜLTEKİN, Vahdet; **Jean-Jacques Rousseau (Hayatı ve Eserleri)**, Yayın Matbaacılık Ticaret Limited Şirketi, İstanbul, 1979, s. 8.

²⁴ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 1.Cilt, s. 16 ve 284.

²⁵ ALSAN, Necip; **Jean-Jacques Rousseau**, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1962, s. 9.

²⁶ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 1.Cilt, s. 79.

1721'de ortadan kaybolmuştur.²⁷ Rousseau, babasının ağabeyine olan tavrını şöyle anlatmıştır: "Bir gün babam onu sert bir biçimde cezalandırırken, ona sıkı sıkıya sarılarak, coşkununla aralarına atıldığımı hatırlıyorum. Böylece, ona gelen darbeleri yiyerek, onu kendi vücudumla korudum ve bu durumda öylesine direndim ki ya çılgınlığım ve gözyaşlarım karşısında eli kolu bağlandığı, ya da beni ondan çok dövmek istemediği için, babam onu affetmek zorunda kaldı. Sonunda kardeşim öyle kötü bir yol tuttu ki evden kaçtı ve büsbütün kayboldu. Bir zaman sonra Almanya'da olduğu öğrenildi. Bir defa bile yazmadı. O zamandan beri ondan bir haber alınmadı ve işte böylece tek oğul olarak kaldım."²⁸ Rousseau, 1730'ların sonlarına doğru annesinin servetini paylaşmak için tekrar Cenevre'ye gittiğinde kardeşinden söz etmiştir: "Kardeşimin ölmüş bulunduğu aşağı yukarı kesin olduğu halde, elde hiçbir hukukî kanıt yoktu."²⁹

Hayatının ilk yıllarında Rousseau'nun babasıyla diyalogu, oldukça iyiydi. Babası, ona beş yaşından itibaren romanlar okumaya başlamış ve bu okuma işi çoğu kez sabahlara kadar sürmüştür. "Kitabın sonuna gelmeden bırakamıyorduk. Bazen, sabah kırlangıçlarının sesini işiten babam, utangaç utangaç: 'Hadi yatalım; ben senden daha çocuğum' derdi."³⁰ Rousseau, bu yıllarda Le Seuer'den *Kilisenin ve İmparatorluğun Tarihi*, Bossuet'den *Evrensel Tarih Üzerine Konuşma*, Plutarque'den *Ünlü Adamlar*, Nani'den *Venedik Tarihi*, Ovide'den *Değişimler*, Fontenelle'den *Dünyalar ve Ölülerin Konuşmaları*, Molière'den birkaç metin okumuştur. Erken yaştaki okumalar Rousseau'nun dünyasını renkli kılmış, onu erken olgunlaştırmıştır. Zaten, kendisi de, "benim çocukluğum hiçbir zaman bir çocuğun çocukluğu olmadı, her zaman bir büyük gibi duydum, her zaman bir büyük gibi düşün-

²⁷ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 2.Cilt, s. 507.

²⁸ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 1.Cilt, s. 21.

²⁹ A.g.e., s. 323.

³⁰ A.g.e., s. 19.

düm”³¹, demiştir. Rousseau’nun eğitimindeki bu olumlu gelişim, sonuçları hayatı üzerinde etkili olan bir olay yüzünden kesintiye uğramış, her şeyi altüst olmuştur. Rousseau, hayatının dönüm noktalarından biri olan bu olayı şöyle anlatmıştır: “Babamın, Fransa’da yüzbaşılık yapan ve mecliste akrabaları bulunan Monsieur Gautier diye birisiyle kavgası oldu. Küstah ve alçak bir adam olan bu Gautier’nin burnu kanadı ve intikam almak için, babamı şehirde kılıç çekmiş olmakla suçladı. Hapse atılmak istenen babam, kanuna göre, suçlayıcının da kendisi gibi girmesini istemekte direndi; bunu elde edemeyince, ona şeref ve özgürlüğün tehlikeye düşer gibi görüldüğü bir nokta üzerinde boyun eğmektense, Cenevre’den çıkmayı ve ömrünün kalan kısmını yurdunun dışında yaşamayı yeğ gördü.”³² Cenevre’den ayrılmak mecburiyetinde kalan babası İsviçre’nin Vaud eyaletinde, Lemman Gölü kıyısında bulunan Nyon kasabasına yerleşmiş ve orada ikinci kez evlenmiştir.³³ Rousseau ise, Cenevre’de kalmış ve orada yaşayan dayısı Bernard’ın vasiliği altına girmiştir. Rousseau, dayısının oğluyla birlikte Latince öğrenmek ve eğitimini sürdürmek üzere Bossey’deki Protestan rahibi Lambercier’in yanına yatılı olarak yerleştirilmiştir. Rousseau’nun orada içinde bulunduğu şartlara ilişkin söyledikleri, ruhî durumunu anlamamıza yardımcı olması bakımından ehemmiyet arz eder: “Arkadaşım olarak, benden daha zengin bir yeğenim vardı. Mirasın sahibiydi. Ben ise, babamdan çok uzaktım ve yetimdim.”³⁴ Rousseau, kırsal bir yerleşim yeri olan Bossey’de iki yıl geçirmiş, bu köysel bölge onun Romalı sertliğini yumuşatmış, ileriki hayatına ve fikir sistemine nizam verecek olan doğal hayat hayranı olmasını sağlamıştır. Rousseau, bu durumu *İtirafı*’da şu şekilde dile getirmiştir: “Kır benim için o kadar yeni bir şeydi ki onun tadını çıkarmaktan bıkip usanamıyordum. Kırdan öyle bir

³¹ A.g.e., s. 87.

³² A.g.e., s. 24.

³³ GÜLTEKİN, Jean-Jacques Rousseau, s. 11.

³⁴ ROUSSEAU, Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine, s. 90.

zevk aldım ki bu zevk artık hiç sönmedi. Kırdaki geçirdiğim mutlu günlerin anısı, beni tekrar oraya götüren yaşa kadar, bütün yaşlarda bana kırdaki oturma ve kır zevklerinin hasretini çekti. ... Bu kır hayatımın sadeliği, kalbimi dostluğu açarak, bana paha biçilmez bir iyilikte bulundu.”³⁵ Kır hayatının tabiiliği ve sadeliği, Rousseau’nun dünyası üzerinde derin izler bırakmıştır. Rousseau’ya göre, “sevecen, sevgi dolu, barışık duygular bu hayatın temelini oluşturunca.”³⁶ O, kır hayatına tapmış, onun tüm yönlerini olumlu bulmuş, “bir kır yemeğinden daha iyi bir şölen bilmiyordum ve gene de bilmem”³⁷, demiştir.

Rousseau, Bossey’deyken çok erken yaşlarda kadınlara karşı şehvet duymaya başlamıştır.³⁸ Rousseau, Bossey’de kaldığı evin hizmetçisinin taraklarının dişlerini kırmakla suçlanmış, oradan ayrılmak mecburiyetinde kalmış, dayısının oğluyla birlikte tekrar iki yılını geçireceği Cenevre’ye dayısının evine dönmüştür. Rousseau, bu süre zarfında dayısından resim ve Öklid geometrisinin esaslarını öğrenmiş ve özellikle resim çizmekten hoşlanmaya başlamıştır.³⁹ Fakat Rousseau’nun geleceği oldukça belirsiz gözükmekteydi. Rousseau, ne olacağına ilişkin olarak dayısının ailesinin sürekli gündeminde olduğunun farkındadır: “...beni saatçi mi, dava vekili mi, yoksa Protestan rahibi mi yapacaklarını konuşma konusu ediyorlardı.”⁴⁰ Rousseau, bu yıllarda, vaaz verme konusunda kabiliyetli olduğunu düşündüğünden rahip olmak istemiştir. Rousseau, dayısının evinde kaldığı günlerde yeğeniyle iyi bir diyalog kurduğunu ve aynı zamanda haksızlıklara karşı ilk net tavrının da bu sıralarda onunla birlikte çevrelerinde bulunan yaramaz çocuk grubuyla ettikleri bir kavgayla ilişkili olduğunu belirtmiştir:

³⁵ ROUSSEAU, *İtirafname*, 1.Cilt, s. 24-25.

³⁶ A.g.e., s. 26.

³⁷ A.g.e., s. 101.

³⁸ A.g.e., s. 28-31.

³⁹ A.g.e., s. 38-39.

⁴⁰ A.g.e., s. 39.

“Yeğenimin ince uzun çehresi, küçük pişmiş elma yüzü, yumuşak havası, sallapati yürüyüşü çocukların onunla matrak geçmesine sebep oluyordu. Ülkenin taşra ağzıyla ona *Barnâ Bredanna* (Yularlı eşek) adını taktılar ve ne zaman sokağa çıksak etrafımızda *Barnâ Bredanna*’dan başka bir şey duymaz olduk. O buna benden daha sakın bir biçimde katlanıyordu. Kızdım, dövüşmek istedim; küçük yaramazların istediği şey de buydu. Dövüştüm, dayak yedim. Zavallı yeğenim gücünün yettiğince beni destekliyordu ama güçsüzdü, bir yumrukta onu yere yıkıyorlardı. O zaman kudurmuş gibi oluyordum. Ne var ki güçlü yumrukları yiyen ben olmakla birlikte, kötülük etmek istedikleri ben değildim, *Barnâ Bredanna* idi; ama dik kafalı öfkemle kötülüğü öylesine büyüttüm ki artık okul çocukları tarafından yuhalanmak ve kovalanmak korkusuyla, ancak onların okulda bulundukları saatlerde sokağa çıkmaya cesaret edebiliyorduk. İşte ben daha o zamandan haksızlığa uğrayanların öcünü almak için ülke ülke dolaşan bir şövalye kesildim.”⁴¹ Rousseau, bu sıralarda babasının yanına gidip gelmeye başlamıştır. Bu ziyaretlerinde babası ve üvey annesi tarafından iyi karşılanmıştır. Rousseau, babasının yanına gidip gelmelerinde daha on bir yaşındayken ilki aşkı da tatmıştır. Rousseau, babasının komşuları olan ve kendisinden on bir yaş büyük olan Vulson adında bir kıza âşık olmuş, onunla yetinmemiş, bir başka kıza daha sevdalanmıştır. O da yaşça Rousseau’ya yakın olan Goton’dur. Rousseau, aşklarına dair şöyle demiştir: “Bu iki kızın ikisine de kendimi tamamen kaptırmıştım diyebilirim ve öylesine tamamen ki, hangisi ile birlikte olsam ötekini düşündüğüm hiç olmuyordu. Ama bununla birlikte, bende uyandırdıkları duygular arasında hiçbir benzerlik yoktu. Kendisini bırakmaksızın Mademoiselle Vulson ile birlikte bütün ömrümü geçirebildim; ama ona yaklaşırken duyduğum sevinç sakın bir sevinçti ve heyecan derecesine yükselmiyordu. Onu özellikle büyük topluluklarda seviyordum; şakalar, takılmalar, hatta kıskançlıklar beni bağlıyor, beni il-

⁴¹ A.g.e., s. 40-41.

gilendiriyorlardı; kötü davranır gibi görüldüğü büyük rakipler yanında bana gösterdiği tercih, gururla koltuklarımı kabartıyordu. ... Onu kardeş olarak seviyordum ama âşık olarak kıskanıyordum. Mademoiselle Goton'a gelince, eğer onun bana yaptığı muamelenin aynını bir başkasına yapabildiğini sadece hayal etseydim, ona karşı bir kaplan gibi davranırdım, çünkü bana yaptığı muamele bile ondan diz çökülerek istenmesi gereken bir lütuftu. Mademoiselle Vulson'a çok canlı, ama sarsıntısız bir zevkle yaklaşıyordum; oysa Mademoiselle Goton'u sadece görmekle, artık başka hiçbir şey görmüyordum; bütün duygularım altüst oluyordu. Birincisi ile teklifsiz olmaksızın senli benliydim; tersine, ikincisinin önünde, en büyük teklifsizliğin doruğunda bile elim ayağım titrerdi. ... Mademoiselle Goton ile aşkım, ...onun için de benim için de hayırlı olarak, az sürdü. Mademoiselle Vulson ile olan ilişkilerim aynı tehlike de olmamakla birlikte, biraz daha uzun sürdükten sonra, onlar da kendi felâketlerine sahip olmakla geri kalmadı.”⁴² Şehvetperest Rousseau, sonraki yıllarda Vulson'u unutmuş, ama Goton'u yüreğinden atamamış, hafızasından silememiştir. Rousseau, 1728'lerde “Goton'u çeyrek saatliğine yeniden bulmak için hayatımı verirdim”, demiştir.⁴³ Çok erken yaşlarda aşklar yaşayan Rousseau, hayatın yalnızca aşk üzerine kurulu olmadığını farkındaydı ve çalışıp para kazanması gerektiğini biliyordu. Rousseau, çocuk yaşta iş bulup çalışma tasasına düşmüştür. Rousseau, ilk iş olarak, “*yararlı sızdırıcılık*”⁴⁴ zanaatını öğrenmek için şehrin zabıt kâtibi Masseron'un yanında çalışmaya başlamıştır. Rousseau, bu işi pis yoldan para kazanmak olarak görmüş ve mahkeme kalemine nefret duymuş, onu eleştirmeye başlamış, sonunda işinden kovulmuştur.⁴⁵ Zabıt kâtipliği işinden kovulan Rousseau'ya dayısı

⁴² A.g.e., s. 42-44.

⁴³ A.g.e., s. 123.

⁴⁴ Dava vekili yerine kullanılan küçümseme sözü (A.g.e., s. 356).

⁴⁵ A.g.e., s. 45.

yeni bir iş bulmuştur: Hakkâk yanında çıraklık.⁴⁶ Fakat ustanın kabalığı ve ondaki çocukluğu yok etmeğe yönelik tavrı, Rousseau'da olumsuz izler bırakmıştır. "Ustamın zorbalığı, seveceğim işi benim için dayanılmaz bir hale getirmek ve bana yalan, tembellik, hırsızlık gibi nefret edeceğim kusurlar kazandırmak sonucunu verdi. ... Babamın evinde cesur, Monsieur Lambercier'in yanında özgür, dayımın yanında ölçülüydüm; ustamın yanında korkak hale geldim ve ondan sonra kurtulması umarsız bir çocuk oldum."⁴⁷ Rousseau, çalmanın korkunç bir şey olmadığını düşünmeye başlamıştır. Ona göre, açgözlülük ve güçsüzlük insanları böylesi bir yönelime sevk eder. Rousseau, hem kendisi hem de başkaları için hırsızlık yapmış ve bu olumsuz eyleminin sonunda sürekli dayak yemiştir. "Bence çalmak ve dövülmek bir arada bulunuyor ve bir çeşit meslek oluşturuyorlardı."⁴⁸ Rousseau, hırsızlık işini uzun süre yiyecekle sınırlamış, ama daha sonra kendisini çeken her şeye yaymıştır. Rousseau, hırsızlık yaptığı sürece yalnızca bir şey yapmadığını, yani para çalmadığını itiraf etmiştir. O, para çalmaya karşı bir tiksinti duymuş, bunun da eğitiminden kaynaklandığını vurgulamıştır. "Paranın bana göre olmadığını o kadar iyi duyarım ki, ona sahip olmaktan, hele onu kullanmaktan hemen hemen utanırım."⁴⁹ Rousseau'yu bir tek güzel resim kâğıdı, bir top kâğıt almaya yetecek paradan daha çok çekiyordu. Rousseau, para çalmamasının sebebi olarak egemen zevklerinin hiçbirinin parayla satın alınan şeylere dayalı olmamasını göstermiştir. "Bana sadece saf zevkler gerek, ama para bütün zevkleri zehirler. Örneğin sofrâ zevklerini severim; ama ne kibar arkadaşların sıkıntısına, ne de meyhanenin rezilce eğlencesine katlanabildiğimden, bu zevkleri ancak bir tek dostla birlikte tadabilirim; çünkü tek başıma, bu benim için mümkün değildir; o zaman zihnim başka şeyle uğraşır ve yemek

⁴⁶ A.g.e., s. 46.

⁴⁷ A.g.e., s. 47.

⁴⁸ A.g.e., s. 51.

⁴⁹ A.g.e., s. 55.

yeme zevkini duymam. Eğer tutuşan kanım benden kadın isterse, heyecanlı kalbim benden daha da çok aşk ister. Parayla elde edilen kadınlar benim için bütün güzelliklerini yitirirler.”⁵⁰ Rousseau için para, genellikle sanıldığı kadar değerli bir şey değildir. O, parayı hiçbir zaman kullanışlı ve insanî bir şey olarak görmemiştir. İnsanlar, parayla hoş şeylere değil, her şeyin en kötüsüne sahip olurlar.⁵¹ Rousseau, “parayla her şey satın alınabilir, ahlâk hariç”⁵², demiştir. Rousseau, çok erken yaşlarda paranın her şeyin doğallığını bozduğunu, aşk da dâhil olmak üzere her şeyi metalaştırdığını idrak etmiştir.

Rousseau’nun çocukluk yılları oldukça sıkıntılıdır. O, bir taraftan hırsızlık yapmış bir taraftan da çalıştığı işyerindeki ustasından dayak yemiştir. Bu negatifliklere rağmen kitap okumayı hiçbir zaman bırakmamıştır. Çünkü “bilginin kişinin serveti”⁵³ olduğunu kavramıştı. Onun okuma eylemini devam ettirmesinde, arkadaşlarının eğlencelerinden sıkılmasının ve her şeyden yılmasının payı fazladır. Ancak, kitap okuması, sürekli cezalandırılmasına yol açmıştır: “İşimden çalınmış bu okumalar, beni yeni cezalara uğratan yeni bir suç haline geldi. Baskı tarafından kamçılanan bu zevk, bir tutku, kısa zamanda aşırı bir düşkünlük oldu. Ünlü kitap kiralayıcısı la Tribu, bana her türden kitaplar sağlıyordu. İyi kötü hepsine razıydım; hiçbir şey seçmiyordum; hepsini eşit bir susuzlukla okuyordum. Tezgâh başında okuyor, emanetlerimi vermeye giderken okuyor, gardropta okuyor ve orada saatlerce kendimi unuttuyordum; okumadan başım dönüyor ve artık okumaktan başka bir şey yapmıyordum. Ustam beni gözetliyor, yakalıyor, dövüyor, kitaplarımı alıyordu. Ne kadar kitap yırtıldı, yakıldı, pencereden atıldı! La Tribu’daki ne

⁵⁰ **A.g.e.**, s. 53.

⁵¹ **A.g.e.**, s. 53-54.

⁵² ROUSSEAU, Jean-Jacques; **İçimizde Gezinen Sessizlik: Aforizmalar**, Çeviren: Rabia Elif Özcan, Zeplin Kitap, İstanbul, 2016, s. 48.

⁵³ ROUSSEAU, **Yeni Héloïse (I)**, s. 428.

kadar eserin takımı bozuldu! Ödeyecek bir şeyim olmadığı zaman, ona gömleklerimi, kravatlarımı, pılı pırtılarımı veriyordum.”⁵⁴ İşte, bütün bunların sonunda Rousseau, kaygılı, içine kapalı, yabani, ürkek, pısırık, korkak, tedirgin ve sevecenlikten yoksun bir insan olmuştu. Rousseau, “içe kapanık, somurtkan, yabani bir hal almıştı. Hep bir şeyden kaçır gıbyıdı. Fırsat buldukça yalnız, kendisiyle baş başa kalmaya bakıyordu. Bu yalnızlık içinde hayali işliyor, maceralarını okuduğu roman kahramanlarıyla özdeşleşiyor, türlü isteklerinin pençesinde kıvranıyordu. Pazar akşamları geç kalıyor, ustasından dayak yiyor, kapı-dışarı ediliyordu.”⁵⁵ Bu durum artık Rousseau için katlanılmaz bir boyuta gelmiştir. O, arkadaşlarıyla gezintiden dönerken Cenevre kentinin kapılarını kapalı bulunca bir daha ustasının evine dönmemiş ve Cenevre’yi terk etmeye karar vermiştir.⁵⁶ Bu kararını yeğeni Bernard’a ileten Rousseau, ondan da kalması konusunda destek bulamayınca Cenevre’den ayrılmıştır. Rousseau yeğeninin kendisine karşı tutumuna çok üzölmüştür: “Beni niyetimden caydırmaktan çok cesaretlendirdi; sonra, beni adam akıllı kararlı görünce, pek de fazla gözyaşı dökmeden beni terk etti. Ondan sonra birbirimize ne yazdık, ne de gördük. Yazık oldu; esas itibariyle iyi karakterde bir çocuktı; biz birbirimizi sevmek için yaratılmıştık.”⁵⁷ Rousseau, on altı yaşında iken Cenevre’den ayrılmış, kendisini yeni bir serüvenin içinde bulmuştur.

Bu macerasında Rousseau, günlerce dolaşmış, sonunda Cenevre’den iki fersah uzaklıkta bulunan Savoie topraklarındaki Confignon’a gitmiştir. Rousseau, bu köyün papazı olan Pontverre’den insanî destek görmüştür. Pontverre’i Katolik olmasına rağmen Protestan olan Rousseau’ya yardım etmiştir. Rousseau’ya göre, Pontverre Protestan rahipleri

⁵⁴ ROUSSEAU, *İtirafıar*, 1.Cilt, s. 57.

⁵⁵ GÜLTEKİN, *Jean-Jacques Rousseau*, s. 13.

⁵⁶ ROUSSEAU, *İtirafıar*, 1.Cilt, s. 60.

⁵⁷ *A.g.e.*, s. 61.

değerindedir.⁵⁸ Rousseau, Pontverre'i ile münasebetlerinin olumlu olduğunu, ona karşı saygılı ve alçakgönüllü davrandığını, bunun da çevredeki insanlar tarafından yanlış anlaşıldığını, özellikle ondan fayda sağlamaya dönük olarak değerlendirildiğini ileri sürmüştür. Rousseau'ya göre, papaz ya da bütün insanlara "koltuklama, ya da daha doğrusu alçak gönüllülük gösterme, her zaman bir kusur değildir, çoğunlukla bir erdemdir, özellikle gençlerde. Bir insanın bize iyilikle muamele etmesi, bizi ona bağlar; onu aldatmak için değil, onu mahzun etmemek, yaptığı iyiliğe kötülükle karşılık vermemek için ona karşı aşağıdan alınır."⁵⁹ Pontverre, Rousseau'yu daha önce Katolik yaptığı Annecy'deki Warrens adlı kadının yanına göndermiş ve ona, "'Tanrı sizi çağırıyor, Annecy'ye gidiniz; orada kralın ihsanlarının, bizzat kendi çıktığı hata çukurundan başka ruhları da çekip çıkaracak bir duruma getirdiği çok iyiliksever iyi bir hanımefendi bulacaksınız'"⁶⁰, demiştir. Rousseau, zahmetli bir seyahatten sonra Warrens'in evine gitmiştir. Warrens, Rousseau'yu evinde birkaç gün misafir etmiştir. Rousseau, Warrens'den çok etkilenmiş ve adeta büyülenmiştir. Warrens, Rousseau'yu Katolikliğe ait konularda bilgisini arttırmak üzere Torino'daki bir manastıra göndermiştir.⁶¹ Rousseau, Torino'ya giderken mutlu olmuş ve çok sevdiği kır hayatını yeniden solumuştur. Rousseau, yolculuğuna ilişkin şunları yazmıştır: "Gördüğüm her şey bana yakın mutluluğumun inancaları gibi görünüyordu. Evlerde, köy şölenleri düşünüyordum; çayırlarda, çılgınca oyunlar; su boylarında, banyolar, gezintiler, balık avı; ağaçlarda, tatlı meyveler; gölgeleri altında, tadına doyum olmaz baş başa konuşmalar; dağlarda, süt ve kaymak tenekeleri, güzel bir tembellik, dinginlik, sadelik,

⁵⁸ A.g.e., s. 66.

⁵⁹ A.g.e., s. 67.

⁶⁰ A.g.e., s. 68.

⁶¹ A.g.e., s. 69-77.

nereye gittiğini bilmeden gitme zevki.”⁶² Rousseau, Torino’ya vardığında dinde eğitilmek üzere, Katolik adayları yurduna götürülmüştür. Rousseau, burada dini konulardaki bilgisini arttırmış ve Protestanlık ile Katolikliği mukayese etme imkânı bulmuştur. Ona göre, Protestanlar Katoliklerden daha bilgilidir. Bunun temel nedeni ise şudur: “Birilerinin doktrini tartışma, öbürlerinin doktrini ise boyun eğme ister. Katolik kendisi için verilen kararı kabul etmek zorundadır; Protestan ise kendi kararını kendi vermeyi öğrenmek zorunda.”⁶³ Torino’daki Spirito Santo manastırının papazları Rousseau’nun Katoliklik eğitimi dört ayda tamamlamışlardır. “12 Nisanda arkasından gürültüyle kapanıp üst üste iki kere kilitlenen ağır demir kapılar 23 ağustosta açıldı, papazların çömezi dışarı çıktı.”⁶⁴ Böylece, Rousseau, din değiştirerek Katolik olmuştur. Rousseau, “Katolik olarak yaşamak fikrine kolayca”⁶⁵ alışmış, Katolikliği “sevimli”⁶⁶ bulmuş ve “Katolik olduğum ve öyle geçindiğim için, kabul ettiğim dini gizemsiz ve kılı kırk yarmadan izliyordum”⁶⁷, demiştir. Fakat Rousseau bu katı ortamdan sıkılmış, Katolik adayları yurdundan ayrılmış, Torino’da bir handa kalmaya başlamış ve hayatta kalabilmek için iş aramaya koyulmuştur. Basile adlı dükkân sahibi bir kadının yanında tezgâhtar olarak çalışmaya başlamış, ama kadına âşık olmuş ve kadının kocası tarafından işinden kovulmuştur. Basile’ye olan aşkında bir acı yaşamış, “kadınlara karşı pek başarılı olmayışım her zaman onları çok sevmekten ileri geldi”⁶⁸, demiştir. İşinden kovulan Rousseau, hayatını sürdürmek için büyük çileler çekmiş ve günlerce aç kalmıştır. Rousseau, artık ne iş bulur-

⁶² A.g.e., s. 82-83.

⁶³ A.g.e., s. 91.

⁶⁴ GÜLTEKİN, Jean-Jacques Rousseau, s. 17-18.

⁶⁵ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 1.Cilt, s. 89.

⁶⁶ A.g.e., s. 116.

⁶⁷ A.g.e., s. 205.

⁶⁸ A.g.e., s. 108.

sa yapmak zorunda olduğunun farkına varmıştır. Rousseau, uzun bir süre iş aramış sonunda Vercellis Comtesse (Kontes)'in yanında hizmetçi olarak işe başlamıştır. Rousseau, Fransız edebiyatını seven Vercellis ile iyi münasebet kuramamıştır. Çünkü Vercellis'in çevresindeki insanlar Rousseau'dan pek hoşlanmamışlardır. Vercellis ölünce bütün hizmetçilere bir yıllık aylıklarını vasiyet etmiş, ancak Rousseau'nun adı ev hizmetçileri kütüğünde kayıtlı olmadığı için o bu haktan yararlanamamıştır.⁶⁹ Rousseau, hizmetçilik işinden bir kurdele çalması ve bunu da evdeki hizmetçilerden birisinin üzerine atması sonucu kovulmuştur. Rousseau, bu olayda kendisini değil, Vercellis'den sonra evin sahibi olan Roque'u kabahatli görmüştür: "Roque beni bir köşeye çekse, bana: 'Bu zavallı kızı mahvetmeyin; eğer suçluysanız bana itiraf edin' deseydi, hemen o an ayaklarına kapanırdım, bundan tamamen eminim. Ama bana cesaret vermek gerektiği zaman beni korkutmaktan başka bir şey yapılmadı."⁷⁰ Rousseau, bu vakaya çok üzülmüş ve onu zamanla unutmaya çalışmıştır.

Rousseau, işinden kovulunca kendini sefilliklerle dolu bir hayatın içinde bulmuştur. Hayatının bu kesitine dair şunları söylemiştir: "...sağlık, gençlik ve işsizlik, mizacımı tedirgin edici bir hale getirdi. Tasalı, dalgın, hayalperesttim; ağlıyor, iç çekiyor, ne olduğunu bilmediğim ama gene de yoksunluğunu duyduğum bir mutluluk istiyordum."⁷¹ Bu olumsuz koşullardan, hatta ölümün eşiğinden, Gaime isimli bir papazın yardımıyla kurtulan Rousseau, daha sonra Solar ailesinin başkanı olan Gouvon Kontu'nun yanında uşak olarak çalışmaya başlamıştır. Rousseau, burada uşak gibi görülmemiş, ev içinde rahat olmuş, sadece bir birkaç mektup yazmış, bunun dışındaki zamanını istediği gibi geçirmiş ve papaz Gai-

⁶⁹ A.g.e., s. 112-116.

⁷⁰ A.g.e., s. 120.

⁷¹ A.g.e., s. 123.

me'in derslerini izlemiş, sarayda kendini aile içinde hissetmiştir.⁷² Rousseau, burada da rahat durmamış, sarayın en güzel kızı Breil'e âşık olmuş, ancak sarayda uşak olmasından dolayı aşkına karşılık bulamamıştır. Rousseau, sadece bir gün Breil'in dikkatini çekebilmiştir. O da Solar ailesinin verdikleri bir şölende gerçekleşmiştir. "Rasgelerek, Solar ailesinin *Tel fiert qui ne tue pas* armasıyla duvar halısı üzerinde yer alan dövizinden söz açıldı. Piyemonlular çoğunlukla Fransız dilinde yetkin olmadıklarından, birisi bu özlü sözde bir sağı yazı (imlâ) yanlışı buldu ve *fiert* kelimesinde *t*'nin hiç gerekli olmadığını söyledi. Yaşlı Kont de Guovon cevap verecekti; ama gözleri bana iliştiğinden, hiçbir şey söylemeye cesaret etmeksizin gülümsediğimi gördü; konuşmamı emretti. O zaman, *t*'nin fazla olduğunu sanmadığımı, *fiert*'in gururlu, tehdit edici anlamındaki *ferus* adından değil, vurur, yaralar anlamındaki *ferit* fiilinden gelen eski bir Fransız kelime olduğunu; böylece dövizin bana: O ki tehdit eder değil ama *o ki vurur, öldürmez* diyor gibi geldiğini söyledim. Herkes, hiçbir şey söylemeksizin bana ve birbirine bakıyordu. Dünyada böyle bir şaşkınlık görülmemiştir. Ama benim koltuğumu en çok kabartan şey, Mademoiselle de Breil'in yüzünde bir hoşnutluk havasını açıkça görmek oldu. Öylesine hor görücü olan bu kız, bana bir bakış atmaya tenezzül etti."⁷³ Bu olaydan Guovon çok etkilenmiş, Rousseau'ya özel dersler verdirtmiştir. Rousseau, Latince öğrenmeye başlamıştır. Rousseau'nun hayatındaki tuhaflıklara bir yenisi daha eklenmiş, aynı ev içinde hem öğrenci hem uşak olmuş, köleliğine rağmen, ancak kral çocuklarına lâayık soylu bir eğitime sahip olmuştur.⁷⁴ Rousseau, saraydaki ortamdan ve kendisine yönelik eğitim etkinliğinden bunalmış, aşkına da karşılık bulamayınca sorun çıkararak kendisini saraydan

⁷² A.g.e., s. 129-130.

⁷³ A.g.e., s. 132.

⁷⁴ A.g.e., s. 134.

kovdurtmuştur. “Elveda başkent; saray, yükselme hırsı, gösteriş, aşk, güzel kadınlar ve bir yıl önce umudu beni buraya getirmiş bulunan bütün büyük maceralar, elveda.”⁷⁵ Rousseau, saraydan ayrıldıktan sonra Cenevre’li bir serseriyle yollara düşmüş, hayatında önemli tesirler bırakmış Warrens’in yanına dönmüş ve onun yakın ilgisine mazhar olmuştur. “Mme de Warrens elinden geleni yapar onun yetişmesi için. Yıldızlara mı merak sarmış, bir teleskop alınır.”⁷⁶ Rousseau, Warrens ile dost olmuş, ondan çok şey öğrenmiştir. “Benim adım *Küçük*, onunki *Anne* oldu ve yılların sayısı aramızdaki farkı hemen hemen sildiği zaman bile, her zaman *Küçük* ve *Anne* olarak kaldık. Bu iki isim tavrımız, davranışımızın sadeliği ve özellikle kalplerimiz arasındaki ilişki üzerine eksiksiz bir fikir verir sanırım.”⁷⁷ Rousseau, Warrens’da hiç görmediği annesini bulmasına, ilişkileri anne-çocuk ilişkisinin yörüngesinde gözükmemesine karşın sonradan ona âşık olmuştur. Rousseau, Warrens ile ilişkisi için daha sonraları “sanki aile içinde bir zina işliyorum gibiydim”⁷⁸, demiştir.

Warrens’in yanındayken ahlâk, edebiyat ve siyaset konularına ilişkin okumalar yapan Rousseau, Warrens’in isteğine uyarak Annecy’deki papaz okuluna gitmiştir. Rousseau, papaz olmak için yeterli derecede Latince bilmemekteydi. Rousseau, yatılı gittiği bu okulda kısa bir süre sonra sıkılmış, seminerlere işkenceye gider gibi gitmiştir.⁷⁹ Rousseau, kendisine Latince öğreten papazdan nefret etmiştir. Papazlar da onun bu işi beceremeyeceğini düşünerek onu kovmuşlardır.

⁷⁵ A.g.e., s. 140.

⁷⁶ ALSAN, Jean-Jacques Rousseau, s. 12.

⁷⁷ ROUSSEAU, *İtiraflar*, 1.Cilt, s. 145.

⁷⁸ LAUNAY, Michel; “Giriş”, ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Yeni Héloïse (I)* (iç.), Çeviren: Hüsen Portakal, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999, s. 8.

⁷⁹ ROUSSEAU, *İtiraflar*, 1.Cilt, s. 158-159.

Bunun üzerine Rousseau, *İtiraflar*'da, "bütün mesleklerin istenmeyen kişisi olmak alnıma yazılmıştı"⁸⁰, demiştir. Warrens, bu kez Rousseau'yu Annecy'deki müzik okuluna yollamıştır. Müzik konusunda yeteneği olan Rousseau, kısa bir süre sonra kavga çıkarmış ve okulu terk etmiştir. Rousseau, müzik öğretmeniyle Lyon'a uzun bir seyahat yapmış, seyahatleri sırasında uğradıkları yerlerde müzik öğretmeni olarak kabul görmüştür.⁸¹ Rousseau, Warrens'i özlemiş, Lyon'dan Annecy'ye geri dönmüş, ama onu göremeyince üzülmüştür. Rousseau'yu Warrens'in hizmetçisi Merceret teselli etmiştir. Fribourg'taki babasının yanına gitmek isteyen Merceret, Rousseau'yu da yanında götürmüştür. Fribourg yolculuğu sırasında Rousseau yolları üzerinde olduğu için babasını ziyaret etmiştir. Fribourg'a vardıklarında Merceret'in babası Rousseau'yu sıcak karşılamamıştır. Yolculuklarında Rousseau, Merceret'e âşık olmuş, onunla evlenmeyi bile düşünmüştür. Rousseau, her zaman yaptığı gibi, bu aşk ilişkisinden de vazgeçmiştir.⁸² Daha sonra Rousseau, Lausanne'a dönmüş, orada müzik dersleri vermiş, üstelik "bir şarkıyı notadan okumasını bilmeksizin."⁸³

Gezintilerine devam eden Rousseau, iç huzurunu bulamamış ve ruhundaki fırtınaları dindirememiştir. Mutluluğun yolu olarak hep doğayı düşlemiştir. Sürekli bir biçimde doğayla iç içe olmaya çaba göstermiştir. Doğadan asla vazgeçmemiştir: "Benden kaçan ve kendisi için doğmuş bulunduğum o mutlu ve tatlı hayatın yakıcı arzusu muhayyilemi tutuşturduğu zaman, muhayyilem daima büyüleyici kırlar içinde, göl yakınında, Vaud ülkesinde mekân tutar. Bana mutlaka göl kenarında bir meyve bahçesi olmalı, bir başkası değil; bana güvenilir bir dost, sevmeye değer bir kadın, bir

⁸⁰ A.g.e., s. 164.

⁸¹ A.g.e., s. 173.

⁸² A.g.e., s. 194-196.

⁸³ A.g.e., s. 199.

inek ve küçük bir kayık olmalı. Ben yeryüzünde ancak bütün bunlara sahip olacağım zaman tam bir mutluluk duyacağım.”⁸⁴ Rousseau’nun doğayı çok sevdiğini gösteren ve doğa-mutluluk ilişkisini vurgulayan ifadeleri oldukça çoktur.

Rousseau, gezintilerine devam etmiş, Neuchâtel’e ve Soleuer’e gitmiştir. Soleuer’de Fransa elçisi olan Marki de Bonac ile görüşmüştür. Elçiliğin sekreteri Merveilleux Rousseau’yu Paris’teki dostu albay Gobard’ın yanına göndermiştir. Böylece, Rousseau’nun Paris macerası başlamıştır.⁸⁵ Paris’e bir asker olan Gobard’ın hizmetine girmeye ve asker olmaya gitmiştir.⁸⁶ Fakat Rousseau burada iki hayal kırıklığı birden yaşamıştır. İlki, öncelikle yeğenini eğitime görevini kendisine veren Gobard’ın çok cimri ve pinti oluşu, Rousseau’yu ücretsiz uşak olarak çalıştırmak istemesidir. İkincisi, Rousseau’nun Paris’ten nefret etmesidir. Rousseau’nun Paris’ten nefreti daha Paris’e varmadan başlamıştır. Rousseau, Paris’e ilişkin şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Paris’e yaklaşma bu kent üzerine beslediğim hayali ne kadar bozdu! Torino’da görmüş bulunduğum dış görünüş, sokakların güzelliği, evlerin bakışım ve dizilişi Paris’te bana daha başka bir şey aratıyordu. İçinde anlı şanlı sokaklar, mermer ve altın saraylardan başka bir şey görünmeyen, çok gösterişli, büyük olduğu kadar güzel bir kent düşünmüştüm. Saint-Marceau mahallesinden girerken, pis ve iğrenç kokulu sokaklardan, çirkin kara evlerden, pislik ve yoksulluk havasından, dilencilerden, yük arabacılarından, elbise tamircilerinden, seyyar ilâçlı su ve eski şapka satıcısı kadınlardan başka bir şey görmedim. Bütün bunlar önce beni öylesine etkiledi ki sonradan Paris’te gerçek görkem olarak ne gördümse bu ilk izlenimimi yok edemedi ve bu başkentte oturmak için bende her zaman gizli bir tiksinti kaldı.”⁸⁷ Rous-

⁸⁴ A.g.e., s. 204.

⁸⁵ A.g.e., s. 209-211.

⁸⁶ A.g.e., s. 212.

⁸⁷ A.g.e., s. 213.

seau, Paris'ten tiksinişmiş, kısa bir süre sonra orayı terk etmiştir. Çünkü ona gerekli olan hayat, gezginci hayattır.

Rousseau, kent hayat tarzının kendisini çok rahatsız ettiğini vurgulamıştır. Rousseau, kentsel ilişki biçimlerinden bunalan insanı huzura kavuşturacak ortamları şöyle tasvir etmiştir: “İyi bir havada, güzel bir ülkede, acele etmeksizin yaya yürümek ve yürüyüşümün sonunda hoş bir şeye kavuşmak; işte bütün yaşama biçimlerinden bana en uygun olanı budur. Bununla birlikte, güzel bir ülkeden ne anladığımı bilinmektedir. Ovalık ülke, ne kadar güzel olursa olsun, bana hiçbir zaman güzel görünmedi. Bana çağılayanlar, kayalar, çamlar, karanlık ormanlar, dağlar, çıkılıp inilecek bozuk yollar, dört bir yanımda yüreğimi ağzıma getirecek uçurumlar gerek.”⁸⁸ Kent ortamından sıkılan Rousseau, Annecy'den Chembery'e taşınan Warrens'in yanına dönmüştür.

Warrens, Rousseau'ya iş aramaya başlamış ve ona kralın hizmetinde, kadastrada iş bulmuştur.⁸⁹ Rousseau, bu işinin yanı sıra müzik ve resimle uğraşmayı sürdürmüştür. Çiçekler ve kır resimleri yapmaya başlamıştır.⁹⁰ Rousseau, gidecek daha fazla devlet ve toplum sorunlarını düşünmeye başlamıştır. Bu yıllarda, Fransa ve İmparator birbirlerine savaş açmış bulunuyorlardı. O zamana değin devlet işleriyle uğraşma ve toplum sorunlarını düşünme konusunda pek fazla duyarlılık göstermeyen Rousseau, ilk kez gazeteleri okumaya koyulmuş ve koyu bir “Fransız” ve “cumhuriyetçi” olmuştur.⁹¹ Rousseau, her işte olduğu gibi kadastradaki işinden de kısa süre içinde sıkılmış ve kendi isteğiyle işten ayrılmıştır.⁹² Çünkü Rousseau, o sıralar müzikle uğraşmayı kafasına koymuştur. Rousseau, müzik bilgisini arttırmak için dönemin ünlü müzisyeni Besançon'da yaşayan Abbé Blanchard'ın ya-

⁸⁸ A.g.e., s. 229.

⁸⁹ A.g.e., s. 235.

⁹⁰ A.g.e., s. 240-241.

⁹¹ A.g.e., s. 242-244.

⁹² A.g.e., s. 249.

nına gitmiştir. Blanchard tarafından iyi karşılanan Rousseau, olumsuz bir olayla karşılaşmış, bavuluna gümrükte el konulmuş, bunun üzerine tekrar Chambéry'ye dönmüştür.⁹³ Bu sıralarda onun ilgisini ünlü Fransız düşünür Voltaire'in yazıları çekmiştir.⁹⁴ Okuma işini bırakmayan Rousseau, bu yıllarda sağlık sorunlarıyla uğraşmış ve Warrens'den büyük destek görmüştür. Warrens, Rousseau'nun sinir bozukluğu hastalığının geçmesi için onunla birlikte kırsal bir yerleşim yerine taşınmış ve onu çok mutlu etmiştir: "Güneş doğarken kalkıyordum ve mutluydum; geziniyordum ve mutluydum; korulukları, tepeleri aşıyordum, vadilerde başıboş dolaşıyordum, okuyordum, işsiz güçsüzdüm; bahçede çalışıyordum, meyve topluyordum, ev işlerine yardım ediyordum ve mutluluk beni her yerde izliyordu."⁹⁵ Rousseau, kendini kır hayatına o kadar kaptırmıştı ki, doğaya ve doğal hayata tapmaya başlamış, mutlulukların kaynağının oradan kaynaklandığını ileri sürmüştü, hatta "beni ölecek halde gördüğünüz zaman, bir meşenin gölgesine götürün, size vaat ederim ki oradan geri döneceğim"⁹⁶, demiştir.

Rousseau'nun doğal hayata ve doğallığa dair kayda değer tespitleri vardır. Bunların önemlileri aşka ve kadınlara ilişkindir: "Süssüz bir güzelden korktuğum kadar dünyada hiçbir şeyden korkmam; süslendiği zaman ondan yüz kez daha az korkarım."⁹⁷ Sonuçta o, bu düşüncesinin etkisinde o kadar kalmıştır ki, neredeyse süssüz (doğal) gördüğü her kadına âşık olmuştur.

Doğa tutkunu olan Rousseau, kitap okumayı hiç ihmal etmemiştir. Rousseau, tarihe ve coğrafyaya ilişkin okumalar yapmış, astronomiyle ilgilenmiş, özellikle de gök cisimlerinin gözlemine merak salmıştır. Fakat Rousseau'nun sağlık

⁹³ A.g.e., s. 274.

⁹⁴ A.g.e., s. 282.

⁹⁵ A.g.e., s. 298.

⁹⁶ A.g.e., s. 307.

⁹⁷ A.g.e., s. 251.

durumu iyice bozulmaya başlamıştır. “Düzenli bir işi olmadığı, dilediği gibi harcadığı bol vakti olduğu için kendini dinleyip, rehavet dolu yorgunluğunu kat kat duyarak hasta olduğuna üzülür; mutluluğu içinde mutsuzluğunu düşünüp bol bol duygulanır. ... Başının dönmesini, halsizliğini, duyduğu çarpıntılara yükler. Yüreğinde ahtapot çıktığını söyler.”⁹⁸ Rousseau, tedavi olmak için Montpellier’e gitmiştir. Montpellier yolculuğu sırasında da rahat durmamış, Larnage adında bir kadına âşık olmuş, neredeyse hastalığını bile unutmuştur. O, Larnage’dan başka bir şey düşünmez olmuş, dünyanın geri kalan kısmı onun için bir hiçliğe dönüşmüştü.⁹⁹ Montpellier’de tedavi olan Rousseau’nun ciddi bir hastalığı olmadığı ortaya çıkmış, hastalık hastası olduğuna karar verilmiş, hatta hekimler ona gülmüşlerdir.¹⁰⁰ Warrens’in şatosuna dönen Rousseau için bu kez yeni bir iş bulunmuş: Lyon’da yaşayan Mably adlı bir kadının çocuklarının eğitmenliği.¹⁰¹ Rousseau’nun Lyon’dayken aklında hep Paris vardır. “Müzik insanın kulağını okşayabilecek boş bir sestene başka bir şey değil ve ruh üzerine yalnız dolaylı ve hafif etkisi var”¹⁰² diyen Rousseau, Paris’te müzik çalışmalarını ve yeni müzik notalama sistemini tanıtmak amacındadır. Rousseau, Paris’e gitmeden önce Lyon’da geometri kitaplarını satmıştır. Paris yolculuğu sırasında daha önce Mably’nin yanında iken tanıştığı Serre ile yakınlık kurmuş, ona âşık olmuştur. Bu ilişkisine dair Rousseau şöyle demiştir: “Ne onun herhangi bir şeyi vardı, ne de benim; durumlarımız birleşmemize imkân vermeyecek kadar birbirine benziyordu ve beni uğraştıran erekler içinde, evliliği düşünmekten çok uzak bulunuyordum.”¹⁰³ Rousseau, 1741’de Paris’e gitmiş, hayatını birkaç ay kompozisyon dersi vererek sürdürmüş-

⁹⁸ ALSAN, Jean-Jacques Rousseau, s. 12.

⁹⁹ ROUSSEAU, İtirafklar, 1.Cilt, s. 324-334.

¹⁰⁰ GÜLTEKİN, Jean-Jacques Rousseau, s. 29.

¹⁰¹ ROUSSEAU, İtirafklar, 1.Cilt, s. 347.

¹⁰² ROUSSEAU, Yeni Héloïse (I), s. 145.

¹⁰³ ROUSSEAU, İtirafklar, 2.Cilt, s. 15.

tür. 22 Ağustos 1742'de Bilimler Akademisi'ne hazırlamış olduğu yeni nota sistemini, yani sayılarla oluşturduğu notalama düzenini sunmuştur. Akademiye yeni olduğunu iddia ederek sunduğu nota sistemi, akademi üyelerince yeni olarak değerlendirilmemiştir. Bu da onu hayal kırıklığına uğratmıştır. O, akademi üyelerinin müzikte devrim yaratacak olan sistemine önyargılı davrandıklarını iddia etmiştir.¹⁰⁴ Böylece, Rousseau, önyargının sadece halkta değil bilim adamları arasında da yaygın olduğuna dikkat çekmiştir: "Kimi vakit bilginler her ne kadar öteki insanlardan daha az önyargıya sahip olsalar da, buna karşılık bu sahip olduklarına çok daha sıkı sarılıyorlar."¹⁰⁵ Rousseau, Bilimler Akademisi'nin bu tavrını halka hitap eden bir yapıt olan *Dissertation Sur La Musique Moderne (Yeni Müzik Üzerine İnceleme)*'de ayrıntılı bir biçimde ifade etmiştir. Rousseau, söz konusu çalışmasında, kendi müzik notalama sisteminin çok kolay olduğunu kanıtlama telâşına düşmüştür: "Mademoiselle Desroulins adlı genç bir Amerikalıya parasız müzik dersi verdim; üç ayda hangi müzik parçası olursa olsun benim nota sistemim üzerinde okuyabilecek ve hatta güçlüklerle dolu bulunmayan her şarkıyı notaya bakarak benden bile iyi söyleyebilecek bir duruma geldi."¹⁰⁶

Rousseau, Paris'teyken kalburüstü edebiyatçılarla ve filozoflarla tanışmıştır. Bunlar arasında 1742'de tanıştığı ve daha sonra dost olduğu Diderot da vardır. Rousseau, Diderot ile tanışmalarını şöyle anlatmıştır: "Diderot, aşağı yukarı ben yaşıyordu. Müziği seviyordu; müzik teorisini biliyordu; birlikte müzikten konuşuyorduk; bana yapıt tasarılarından da söz açıyordu. Bu durum, az sonra aramızda on beş yıl süren ve eğer, ne yazık ki gene onun kusuruyla, onun kendi mesleğine atılmamış olaydım daha da sürecek olan çok sıkı

¹⁰⁴ A.g.e., s. 17-18.

¹⁰⁵ A.g.e., s. 18.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 21.

ilişkiler kurdu.”¹⁰⁷ Rousseau, arada sırada uğradığı papaz Castel’den Paris’e dair önemli bilgiler öğrenmiştir. Castel’in kendisine verdiği şu bilgiler, hayatı üzerinde etkili olmuştur: “Mademki müzikçiler, bilginler sizin perdeden söylemiyorlar, sazınızın telini değiştirin ve kadınlara bakın. Belki o yönde daha başarılı olursunuz. Madame de Basenval’e sizden söz ettim... Onun yanında Madame de Broglie’yi göreceksiniz. Madame Dupin sizden kendisine de söz ettiğim bir başka zeki kadındır: Eserinizi ona götürün; sizi görmek istiyor. ... Paris’te kadın olmadan hiçbir şey yapılmaz.”¹⁰⁸ Rousseau, papazın söz ettiği Paris’in önde gelen ve geniş çevreleri olan kadınlarla tanışmıştır. Hatta, Rousseau, evinde sürekli olarak dükler, elçiler ve yüksek din adamlarının olduğu ve Voltaire’in de çevresinde bulunduğu bayan Dupin’e yakın olabilmek için kaldığı oteli değiştirmiş ve ona yakın bir otele taşınmıştır.¹⁰⁹

Bu sıralar Rousseau’nun önüne yeni bir fırsat çıkmıştır: Venedik’teki Fransız elçisi Montaigu’nün sekreterliği. 1743 yılında yorucu bir yolculuktan sonra Venedik’e ulaşmıştır. Rousseau, çok kısa bir sürede Fransızların sevgisini kazanmış, fakat elçinin görevlerini savsakladığına tanıklık etmiş, “ben olmasam, Venedik’teki Fransızlar orada kendi uluslarından bir elçinin bulunduğunu fark etmezlerdi”¹¹⁰, demiştir. Rousseau, elçilikte işlerin yürümediğini, elçinin tüm işlerini kendisinin yaptığını iddia etmiştir. Elçilik konağında Fransızların önemsenmediğini, tam tersine İtalyanların el üstünde tutulduğunu ileri sürmüştür. Çok kaba, görgüsüz ve iş bilmez olarak nitelediği elçiyle anlaşamamıştır. Rousseau, sonunda işten atılmış ve mağdur edilmiştir. “Küçük düşürdüğümü, hakkımın yendiğini, perişan edildığımı; elçinin kıyıcı, haksız bir zirzop olduğunu ve bütün bu işlerin onun

¹⁰⁷ A.g.e., s. 22.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 23-24.

¹⁰⁹ A.g.e., s. 29.

¹¹⁰ A.g.e., s. 39-40.

namusunu her zaman için lekelediğini benimle birlikte herkes kabul etti. Ama ne de olsa o bir elçiydi; bana gelince, ben sadece bir sekreterdim. Toplum düzeni ya da bu adı verdikleri şey, hiçbir hak elde etmememi istiyordu ve hiçbir hak elde edemedim.”¹¹¹

Rousseau, Venedik’ten ayrılarak Paris’e gelmiştir. Paris’te kaldığı otelde çamaşırcı olarak çalışan Thérèse Le Vasseur adlı genç bir kadınla tanışmıştır. Thérèse, okuryazar olmayan, saatin kaç olduğunu ve para saymasını bilmeyen, otelde herkesin dalga geçtiği saf biridir. Thérèse’nin bu doğallığı Rousseau’yu çok etkilemiş, herkesin onunla alay etmesine tepki koymuş ve ona aşırı bağlanmıştır. “Bu kızcağzın tatlı karakteri bana benimkine o kadar uygun göründü ki ona zamanın ve olayların sarsamayacağı bir bağlılıkla bağlandım ve bu bağlılığı koparması gereken her şey, onu daha da sağlamlaştırmaktan başka bir şey yapmadı.”¹¹² Rousseau, Thérèse’de gereksinim duyduğu avantajı bulmuş, onunla mutlu olmuştur. Rousseau, Thérèse ile birlikte, dünyanın en yetenekli kişisiyle yaşarcasına hoş bir biçimde yaşamıştır. Rousseau, başlangıçta Thérèse ile evlenmeyeceğini ama onu bırakmayacağını söylemesine karşın¹¹³, hayatının ileriki yıllarında onunla evlenmiş¹¹⁴ ve beş çocuğu olmuştur. Rousseau, çocuklarını “Kimsesiz Çocuklar Yurdu”na vermiştir. Hiçbir zaman duygusuz, sevgiden yoksun bir insan ve hayırsız bir baba olmadığını söyleyen Rousseau, çocuklarını yurda bırakmasının gerekçesini şöyle izah etmiştir: “Hatamın şu olduğunu söylemekle yetineceğim ki, kendim yetiştiremediğim için çocuklarımı kamu eğitime bırakarak, onları maceracı ya da servet avcısı olma yerine işçi ve köylü olmaya yöneltmekle, bir yurttaş ve bir baba davranışında bulunduğumu sandım ve kendime Platon cumhuriyetinin üyesi

¹¹¹ A.g.e., s. 69.

¹¹² A.g.e., s. 180.

¹¹³ A.g.e., s. 76.

¹¹⁴ A.g.e., s. 511.

olarak baktım. ... Eğer onların bakımını, ister dostluk, ister gönlü yücelik, isterse bir başka nedenle, sonradan üzerlerine almak istemiş olan Madame d'Epınay ya da Madame de Luxembourg'a bıraksaydım, daha mı mutlu olacaklar, hiç değilse daha namuslu insanlar olarak mı yetişeceklerdi? Bunu bilemem; ama eminim ki onları ana babalarına kin beslemeye, belki de onlara hainlik etmeye götüreceklerdi; onları hiç tanımamış olmaları bundan yüz kez iyidir.”¹¹⁵ Rousseau, *Yalnız Gezerin Düşleri* yapıtında bu konuya şöyle bir gerekçe uydurmuştur: “Kimsesiz Çocuklar Yurdu'ndaki eğitimin onlar için en az tehlikeli olduğunu bildiğimden onları oraya yerleştirdim. Yeniden karar vermem gerekse, yine aynı şeyi yapardım.”¹¹⁶ Kendi çocuklarına babalık yapmayan Rousseau, çocukların nasıl yetiştirilmesi gerektiğini uzun uzun anlattığı ünlü metni *Emile ya da Çocuk Eğitim Üzerine*'de, “çocuk eğitiminde, kuşkusuz, en son görev babaya düşer”¹¹⁷, demiştir. Rousseau, öz yaşam öyküsü *İtiraflar*'da çocuklarının akıbetinden ve onların durumundan hiç söz etmemiştir.

Rousseau, Voltaire'in, müziğini Rameau'nun yapmış olduğu ve *Fêtes de Ramire* adı altında değiştirilmiş *La Princesse de Navarre* dramını gözden geçirmiş, komediler yazmıştır. Bunlar arasında, *L'Engagement Téméraire* ve *L'Allée de Sylvie* anılabilir.¹¹⁸ Bu arada Rousseau, Abbé de Condillac ile dostluk kurmuştur. Condillac, o sıralarda *Essai Sur l'Origines des Connaissances Humanines (İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Denemeler)*¹¹⁹ metnini bitirmeye çalışıyordu. Rousseau, Diderot ile Condillac'ı tanıştırmış, üçü arasında dostluk ilişkisi gelişmiştir. “Birbirimizden çok uzak semtlerde oturdu-

¹¹⁵ A.g.e., s. 110.

¹¹⁶ ROUSSEAU, *Yalnız Gezerin Düşleri*, s. 130.

¹¹⁷ ROUSSEAU, *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, s. 31.

¹¹⁸ ROUSSEAU, *İtiraflar*, 2.Cilt, s. 81-90.

¹¹⁹ CONDILLAC, E. B.; *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme*, Çeviren: Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1992.

ğumuz için, her üçümüz de haftada bir kez Palais-Royal'de buluşuyor ve Panier-Fleuri otelinde birlikte yemek yemeğe gidiyorduk. Bu küçük haftalık şöenler Diderot'nun son derece hoşuna gitmiş olmalıydı; çünkü hemen bütün randevularını savsaklayan o, bunlardan hiçbirini savsaklamadı.”¹²⁰ Bu toplantılarda, Rousseau ile Diderot, *Le Persifluer* (Alaycı) adlı bir gazete tasarısı oluşturmuşlardır. Bu tasarılarını gerçekleştirme sürecinde Diderot Rousseau'yu D'Alembert ile tanıştırmıştır. Diderot ile D'Alembert, *Dictionnaire Encyclopédique* (Ansiklopedik Sözlük)¹²¹ üzerine çalışmaktaydılar. Diderot, müzik kısmını Rousseau'nun yazmasını önermiş, o da kabul etmiştir. Rousseau, üç ay gibi bir süre içinde “müzik” maddesini tamamlamıştır. Rousseau, Diderot'nun isteğiyle *Ansiklopedi* için çalışmış olmasına rağmen hiçbir zaman *Ansiklopedist*lerden olmamıştır.¹²² Çünkü Rousseau, diğer aydınlanma filozoflarından farklı olarak aydınlanmayı bir aydınlanmacı olarak içeriden eleştirmiş, aydınlanmanın akılcılığına, bilimciliğine ve ilerlemeciliğine karşı eleştirel bir tavır takınmıştır.¹²³ Rousseau, her türlü gelişme ve ilerlemenin karanlık bir yüzünün bulunduğunu iddia etmiştir.¹²⁴

Diderot, Voltaire, Montesquieu, D'Alembert ve Rousseau gibi düşünce adamları aslında o dönemde halkın aydınlanması çabası içindeydiler. Bunun için de Diderot ve D'Alembert *Ansiklopedi*'yi hazırlamışlardır. Rousseau'nun da yazar olarak katkıda bulunduğu *Ansiklopedi*, D'Alembert'e göre, tüm bilimleri ve onların temellerini oluşturan genel il-

¹²⁰ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 2.Cilt, s. 96.

¹²¹ DIDEROT, Denis ve D'ALEMBERT, Jean Le Rond; **Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü**, Çeviren: Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

¹²² ALSAN, **Jean-Jacques Rousseau**, s. 15.

¹²³ CEVİZCİ, Ahmet; **Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a**, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 771.

¹²⁴ DROIT, **Kısa Felsefe Tarihi**, s. 175.

kelerini, içeriklerini ve özlerini ayrıntılı olarak incelemeyi amaç edinmiştir: “Bilimlerin ve sanatların bugünkü durumunu genişçe ele almak ve bu duruma ulaşılırken hangi aşamalardan geçildiğini göstermek yararsız olmayacaktır. Bilimlerin metafizik kökeninin ve ilişkilerinin ortaya konması, bunların ansiklopedik ağacını oluşturma konusunda bize büyük yarar sağladı; bilgilerimizin art arda geliş düzeyinin tarihsel açıklanması ise, bu bilgileri okurlarımıza iletmemiz gereken tarz konusunda kendimizi aydınlatmamız için daha az yararlı olmayacaktır.”¹²⁵ Bilgilerin art arda geliş ve bir araya getirilmesi anlamına gelen, insan bilgisinin tüm dallarını içeren *Ansiklopedi*, bilgilerin genel sistemini açıklamak ve insanlara aktarmak¹²⁶, dolayısıyla boşinanç ve dar kafalılığı yok etmek niyetindedir. İlk cildi 1751’de yayımlanan *Ansiklopedi*, aydınlanma akımının merkezine oturmuş ve çok sayıda yazarın ilgisini çekmiştir. Politika ve din konularında var olan geleneklere aykırı olan *Ansiklopedi*, üstü örtülü görüşlerle yetkilileri alarma geçirmiştir.¹²⁷ Nitekim *Ansiklopedi*’yi hazırlayanlar (*Ansiklopediciler*), aydınlanma hareketinin inşacıları oldukları gibi, aynı zamanda Fransız fikir hayatını dönüştüren ve 1789 Fransız Devrimi’nin oluşumunu sağlayan insanlardır. Napoleon’un, “Rousseau olmasaydı Fransız Devrimi olmazdı”¹²⁸, saptamasını bu bağlamda okumak gerekir. Bu konuda benzer bir tespit de 20. yüzyıl filozoflarından Bertrand Russell’a aittir. Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi* yapıtı “Fransız devrimindeki önderlerden

¹²⁵ D’ALEMBERT, “Öndeyiş”, DIDEROT ve D’ALEMBERT, **Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü** (iç.), s. 29.

¹²⁶ DIDEROT ve D’ALEMBERT, **Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü**, s. 127-135.

¹²⁷ DAMROSCH, Leo; **Jean-Jacques Rousseau: Huzursuz Dâhi**, Çeviren: Özge Özköprülü, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, s. 207.

¹²⁸ GÜLTEKİN, **Jean-Jacques Rousseau**, s. 7.

çoğunun İncili olmuştu.”¹²⁹ Rousseau, 1789 ruhunun inşacılarının başında yer almış, Fransız Devrimi’nin baş aktörü ve “çağdaş demokrasi inancının ilk peygamberi”¹³⁰ olarak kabul edilmiştir. Kısacası, Fransız Devrimi’nde Rousseau’nun varlığının öncü bir rolü olmuştur. Bu yüzden Rousseau, Batı uygarlığının en mühim şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmektedir.¹³¹

Ansiklopedi girişimi Diderot’nun tutuklanmasıyla kesintiye uğramıştır. Diderot’nun *Pensées Philosophiques* (Filozofça Düşünceler) yapıtı, tutuklanmasına yol açmıştır. Daha açık bir deyişle, Diderot, “maydanozu, baldıran otundan ayırt etmek, Tanrı’ya inanıp inanmamaktan çok daha önemlidir”¹³², dediği için tutuklanmıştır. Genel olarak Diderot’nun tehlikeli düşünceleri ne kadar ileri götürebileceğini sınamak gibi bir huyu vardır. Örneğin, Diderot, doğuştan kör olan bir insanın Tanrısal iyiliğin işaretlerini algılamayacağını, hatta Tanrı’nın var olduğuna inanmayı reddedebileceğini öne sürmüştür.¹³³

Rousseau, Diderot’nun tutuklanmasına çok üzülmüştür. *İtiraf*lar’da üzüntüsünü şöyle dile getirmiştir: “Dostumun felâketinin bana verdiği yürek sıkıntısını hiçbir şey anlatamaz. Kötüyü daha kötü yapan uğursuz hayal gücüm harekete geçti. Onu ömrünce orada kalacak sandım. Az daha aklım başımdan gidiyordu. Ya onun bırakılmasını, ya da benim onunla birlikte hapsedilmemi sağlamasını rica etmek için Madame de Pompadour’a mektup yazdım. Mektubuma hiçbir cevap gelmedi; etkili olacak kadar akla yatkın değildi ve

¹²⁹ RUSSELL, Bertrand; **Batı Felsefesi Tarihi III**, Çeviren: Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 1994, s. 43.

¹³⁰ TİMUÇİN, **Düşünce Tarihi**, s. 419.

¹³¹ DENT, N. J. H.; **Rousseau Sözlüğü**, Çeviren: B. Gözkân ve Diğerleri, Sarmal Yayıncılık, İstanbul, Tarihsiz, s. 31.

¹³² ALSAN, **Jean-Jacques Rousseau**, s. 15.

zavallı Diderot'nun özgürlük yoksunluğuna bir süre sonra getirilen yumuşamalar üzerinde bir katkıda bulunmuş olduğumu sanmam. Ama bu tutsaklık bir zaman daha aynı sertlikle sürseydi, sanırım ki o uğursuz kalenin duvarları dibinde üzüntümden ölürdüm. Bununla birlikte, eğer mektubum pek bir işe yaramadıysa, ben de kendime bundan pek bir pay çıkarmadım; çünkü bu mektuptan pek az kimseye söz ettim, Diderot'ya ise hiçbir şey söylemedim.”¹³⁴ Rousseau ve D'Alembert, Diderot'yu hapiste sürekli ziyaret etmişlerdir. Diderot, uzun mücadelelerden sonunda kalenin zindanından çıkarılmış ve özgürlüğüne kavuşmuştur.

Rousseau, 1749'da yürüyüşlerinden birinde bir edebiyat gazetesi olan *Mercure de France* satın almıştır. Dergiye göz gezdirirken bir sonraki yılın yarışması için Dijon Akademisi tarafından önerilen bir konu dikkatini çekmiştir: “*Bilimlerin ve sanatların gelişmesi, ahlâkın bozulmasına mı, yoksa düzeltilmesine mi yaradı?*”¹³⁵ Rousseau, bu konuyu kendisinin ele alabileceğini düşünmüş ve çok hızlı bir biçimde metnini tamamlamaya girişmiştir: “Bu konuşmaya çok tuhaf ve öbür yapıtlarımda da hemen her zaman izlediğim bir biçimde çalıştım. Ona gecelerimin uykusuz saatlerini ayırıyordum. Yatağında gözleri kapalı düşünüyor ve cümlelerimi kafamın içinde inanılmaz güçlüklerle evirip çeviriyordum; ama yataktan kalkmak ve giyinmek için geçen zaman bana hepsini unutturuyordu ve kâğıdımın başına oturduğumda, hazırlamış olduğum şeylerin hemen hiçbirisi aklıma gelmiyordu. Madame Le Vasseur'u sekreter olarak kullanmayı düşündüm. Onu, kızı ve kocası ile birlikte, yakınımıdaki bir eve yerleştirmiştin ve o da, beni bir hizmetçi tutmaktan kurtarmak için, her sabah ateşimi yakmaya ve ufak tefek hizmetlerimi yapmaya geliyordu. Geldiğinde, gece çalışmamı ona yata-

¹³³ DAMROSCH, Jean-Jacques Rousseau: Huzursuz Dâhi, s. 211.

¹³⁴ ROUSSEAU, İtiraflar, 2.Cilt, s. 97-98.

¹³⁵ A.g.e., s. 103.

ğımdan yazdırıyordum ve uzun süre izlediğim bu uygulama, beni birçok unutkanlıktan kurtardı. Bu konuşma bittiği zaman Diderot'ya gösterdim, beğendi ve birkaç düzeltme yaptı. Bununla birlikte, canlılık ve güçle dolu olan bu yapıt, mantıktan ve düzenden tamamen yoksundur; kalemimden çıkmış bütün yapıtlar içinde, düşünce bakımından en güçsüz, birlik ve uyum bakımından en yoksul olanı odur; ama insan ne kadar yetenekli doğarsa doğsun, yazma sanatı bir çırpıda öğrenilmez.”¹³⁶ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* eserini tamamladıktan sonra Dijon Akademisine göndermiştir. Rousseau'nun amacı, ödül kazanmak değil, yalnızca insanlığı aydınlatmaktır. “İçimden gelen esine uyarak gerçeği savunduktan sonra, hakkımdaki yargı ne olursa olsun, benim kazanacak olduğum bir armağan vardır: Bu armağanı kendi yüreğimde bulacağım.”¹³⁷ Rousseau, yapıtında bilimlerin ve sanatların gelişmesinin insanlığı mutluluğa değil, tam tersine mutsuzluğa ittiğini ileri sürmüştür. Ona göre, uygarlık doğayı, insanların özyapılarını ve doğal olan her şeyi tahrip etmiştir. Uygarlık, insanları ve toplumları iyileştirmemiş, aksine yozlaştırmıştır. Toplumlar ilerledikçe bozulmuş ve kötüleşmişlerdir. Rousseau'ya göre, “bütün kötülükler uygarlığın ilerlemesiyle artmıştır.”¹³⁸ Rousseau'nun, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*'i yazıldıktan bir yıl sonra (1750'de) Dijon Akademisinin ödülünü kazanmıştır. Rousseau, ödülü kazandığını duyunca çok sevinmiş, “bu haber bana o yazıyı yazdıran bütün fikirleri yeniden uyandırdı, onları yeni bir güçle canlandırdı”¹³⁹, demiştir. Rousseau'nun büyük bir başarı kazanmış yapıtı, Diderot'nun katkısıyla aynı yıl yayımlanmış, ancak büyük ekonomik sıkıntı içinde

¹³⁶ A.g.e., s. 104-105.

¹³⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev: Seçme Düşünceler**, Çeviren: Sabahattin Eyuboğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 18.

¹³⁸ ALSAN, Jean-Jacques Rousseau, s. 19.

¹³⁹ ROUSSEAU, **İtirafı**, 2.Cilt, s. 108-109.

olan, hatta eşinin ailesine de bakmak zorunda kalan Rousseau'ya maddî bakımdan hiçbir katkı sağlamamıştır. Rousseau'nun *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*'i ile Dijon Akademisinin ödülünü kazanması, Fransa'da büyük bir yankı uyandırmıştır. Rousseau, Fransa'daki entelektüel tartışmaların merkezinde yer almaya başlamış, artık kendisinin karşıtları ve yandaşları oluşmaya başlamıştır.

André Gide, “yazar, yaşadığını yazmamalı, yazdığını yaşamalı”¹⁴⁰, demiştir. İşte, Rousseau, bunu uygulamaya kalınlardanandır. Rousseau, elde ettiği ünü üzerine hayatında değişiklik yapmaya karar vermiştir: “Reformuma kılık kıyafetinden başladım; yaldızı ve beyaz çorapları bıraktım, değirmi bir peruka taktım, kılıcı çıkardım, olağanüstü bir sevinçle kendi kendime: ‘Tanrıya şükür, saatin kaç olduğunu bilmeye artık ihtiyacım olmayacak’ diyerek saatimi sattım.”¹⁴¹ Rousseau, öncelikle saatini satmıştır. Çünkü saat, insanı doğal hayattan ayıran, sınırlayan ve özgürlüklerini yok eden bir araçtır.¹⁴²

Rousseau, bu yıllarda, ayrıca, *Le Devin du Village* (Köyün Kâhini) oyunu ile popüler olmuştur. Oyunun öyküsünü, o zamanki ilişkilerinin öyküsüne bağlamıştır. Bu çalışmasıyla Rousseau, Paris'te en çok aranan/ünlenen bir adam olmuştur.¹⁴³ Rousseau'nun elde ettiği şöhret, yakın dostlarıyla (Diderot ve Grimm gibi) ilişkilerinin bozulmasına yol açmıştır. Rousseau, krala takdim edilmiş ve kral da kendisine ödenek bağlamak istemiştir. Fakat Rousseau, kendisine yönelik olarak düşünülen ödeneğe ilgisiz kalmıştır. Bu durum karşısında Diderot, Rousseau'ya ekonomik darboğazını göz önünde bulundurmasını ve kralın bağlamayı düşündüğü

¹⁴⁰ André Gide'ten aktaran; ALSAN, *Jean-Jacques Rousseau*, s. 17.

¹⁴¹ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 2.Cilt, s. 117.

¹⁴² ALSAN, *Jean-Jacques Rousseau*, s. 17.

¹⁴³ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 2.Cilt, s. 124.

ödeneği kabul etmesini istemiştir. Rousseau, Diderot'nun ilgisinden hoşlanmasına karşın olay karşısındaki genel tavrından, kendi deyişiyle felsefesinden hoşlanmamıştır.¹⁴⁴ Rousseau'nun bu konudaki tavrı, esasında örnek aydın tavrıdır: "...ekmek parası için yazmanın çok geçmeden dehamı boğacağını, kalemimden çok kalbimde yaşayan ve sadece onu besleyebilecek tek şey olan yüksek ve gururlu bir düşünce biçiminden doğmuş bulunan yeteneğimi öldüreceğini seziyordum. *Satılık bir kalemden sağlam, büyük hiçbir şey çıkmaz.* Zorunluluk, belki de açgözlülük, bana iyi olmaktan çok hızlı yazdıracaktı. Başarı ihtiyacı beni entrikalar içine atmasa bile, yararlı ve doğru şeylerden çok, kalabalığın hoşuna giden şeyler söyletecekti ve seçkin bir yazar olabilecekken, bir kâğıt karalayıcısından başka bir şey olamayacaktım. Hayır, hayır; yazarlığın ancak bir meslek olmadığı ölçüde parlak ve saygıdeğer olduğunu ve ancak o ölçüde öyle olabileceğini her zaman sezdim."¹⁴⁵ Rousseau, bu olaydan sonra dostlarının sürekli bir biçimde aile ilişkilerine karıştıklarını ve kendisini suçladıklarını ileri sürmüştür. "Diderot ve Grimm, Thérèse ve annesine, eğer daha rahat değillerse bunun benim kötü niyetimden ileri geldiğini ve beni hiçbir zaman adam edemeyeceklerini"¹⁴⁶ devamlı dile getirmişlerdir. Rousseau, dostlarının, eşini kendisinden ayırmak için uğraştıklarını öğrenince hayal kırıklığına uğramıştır. "...beni daha da çok şaşırtan şey, Diderot ve Grimm'in ana ve kızla, onları benden ayırmak için sık sık yaptıkları ama Thérèse'in aralarında ne döndüğünü bir türlü öğrenemediği sık ve gizli konuşmalarda bulunduklarını öğrenmek oldu. Thérèse sadece bu işe küçük armağanların da karıştığını ve bu iş için ondan gizlemeye çalıştıkları ve nedenini hiç bilmediği küçük

¹⁴⁴ A.g.e., s. 139.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 166-167 (İtalikleri ben yaptım).

¹⁴⁶ A.g.e., s. 140.

gelgitlerin olduğunu biliyordu.”¹⁴⁷ Rousseau, dostlarının bu olumsuz tavırlarının hayatının ilerleyen yıllarında da devam ettiğini söylemiştir. O, sorun çıkaran bu gruba- çevresinde olan d’Holbach’ın önemli rolü nedeniyle- “d’Holbach takımı”¹⁴⁸ ismini vermiştir. Bu takımın üyeleri, özellikle de Diderot onu tedirgin etmiş ve üzmüştür.

Rousseau’nun d’Holbach takımıyla ilişkisinin bozulmasının gerisinde salt ailevî ve maddî problemler yoktur. Sorun, d’Holbach takımının Rousseau’nun felsefî atılımlarından ve özellikle *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*’de; bilimler ve sanatlardaki gelişmenin olumsuzluğuna vurgu yapmasından, uygarlığa ve insandaki bozucu etkilerine karşı eleştirel bir tavır takınmasından dolayıdır. Bu bağlamda, Rousseau’nun “görüşleri doğal olarak *le philosophes*’in güçlü bir karşıtlığı ile karşılaştı ve bir sözcükler savaşı başladı. Rousseau, ... d’Holbach çevresi ile kesin bir kopuş noktasına gelmişti.”¹⁴⁹ D’Holbach’ın evinde toplanan filozofların çoğu (d’Holbach takımı), Rousseau’nun aksine uygarlığın ilerlemesinden yanadır. Bu sıralarda Rousseau, *D’Alembert’e Mektup*’da; Cenevre’de tiyatronun yasaklanmasını eleştiren D’Alembert’i hedef almıştır. Rousseau, söz konusu çalışmasında, tiyatronun insanlığı geliştirdiğine yönelik D’Alembert’in görüşünü eleştirmiştir. Rousseau’nun tiyatroya bakış açısı olumsuzdur: “...tiyatroyu evvela bir eğlence olarak görüyorum. Ve insana eğlence lazım olduğu doğrudur. ... Tiyatronun kendisi iyi mi, fena mı diye sormak, ortaya çok belirsiz bir mesele atmak demektir. ... Düşündükçe fark ediyorum; tiyatrodaki temsil edilen her şey bize yaklaştırılmıyor, bizden uzaklaştırılıyor.”¹⁵⁰ Rousseau, tiyatronun insa-

¹⁴⁷ A.g.e., s. 186.

¹⁴⁸ A.g.e., s. 210.

¹⁴⁹ COPLESTON, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*, Cilt: VII, s. 68.

¹⁵⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques; *D’Alembert’e Mektup*, Çeviren: Zahir Güvemli, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1967, s. 111-113 (Rous-

nın ahlâkını bozduğunu ve toplumun ilerlemesine katkısının olmadığını savunmuştur. Tiyatroyu zararlı gören Rousseau, ondan insanlığın yararlanacağı pek fazla bir şeyin olmadığı kanaatindedir: “Trajedi bize, zalimlerle kahramanları temsil edecek. Ne yapalım bunu? Bizde öyleleri mi var, yoksa öyle mi olacağız? Boş yere bizi kudrete ve büyüklüğe hayran bırakacak. Neye yarayacak bu? Kendi vazifelerimizi yerine getiremezken, kralların vazifelerini sahnede incelemekten bize ne? Tiyatro faziletlerinin kısır hayranlığı bize iyi hemşerileri teşkile yarayan sade ve mütevazî faziletleri sağlayacak mı? Bizi gülünçlüklerimizden kurtaracak yerde, komedi, bizi başkalarına güldürdü; başka yerlerde o kadar rağbet ve muhabbet gören kötü huyları hortlatmakla hata ettiğimizi bize inandırdı. Bir serseri, Marki de olsa, nihayet Marki’dir. Böyle şeylerden mahrum olmak saadetindeki bir memlekette, o unvanın nasıl çınlayacağını bir düşünün! Kim bilir ne kadar düşüncesiz, geçen asrın Marki’lerini taklit ederek modaya uymak istemiştir! Daima alay mevzuu olan iyi niyet, daima kazanan becerikli kötülük, şakaya çekilen suçların devamlı örnekliği... Bütün duyguları henüz tabii doğruluğunu muhafaza eden bir haydudun, her zaman nefrete layık olduğuna, iyi bir insanın gülünç edilemeyeceğine inanmış bir millet için ne ibret dersi! Yazık! Eflatun, Omirus’u cumhuriyetinden sürgün ediyordu. Biz de, bizimkinde Molière’den şikayetçiyiz! Bizim için, bize sevdirmiş bile olsa, onun tasvir ettiği adamlara benzemekten büyük felâket olur mu?”¹⁵¹ Tiyatronun eğlendirdikleri insanların özel töreleri üzerine hiçbir eğitici tesiri yoktur.¹⁵² Rousseau, tiyatroya gidenlerin niyetlerinin bir şeyler öğrenmek ve gösteri zevklerini gi-

seau’nun bu yapıtı, Türkiye Yayınevi tarafından yayımlanan **6 Kitabı Rousseau** adlı çalışmanın içinde yer almaktadır. Alıntılar söz konusu yapıtta yer alan **D’Alembert’e Mektup**’tan yapılmıştır).

¹⁵¹ A.g.e., s. 121-122.

¹⁵² ROUSSEAU, **Yeni Héloïse (I)**, s. 284.

dermek olmadığını, aksine tiyatroya gidenleri görmek, orada görülmek ve tiyatrodan sonra yapılan gevezeliklere katılmak olduğunu iddia etmiştir.¹⁵³ Örneğin, “Parisli kadınlar tiyatroyu seviyorlar; doğrusunu isterseniz orada görülmeyi seviyorlar.”¹⁵⁴ Rousseau, tiyatroyu ve operayı “esnemek ve sıkılmak”¹⁵⁵ yeri olarak değerlendirmiş ve orkestra adamlarına *oduncu*¹⁵⁶ demiştir. Rousseau, tiyatroyu tehlikeli görmüş, onun insanlara sempatik olmaktan nasıl sakınacaklarını öğrettiğini ileri sürmüştür.¹⁵⁷

Rousseau’nun tiyatroya yönelik bu eleştirel değerlendirmeleri, d’Holbach çevresiyle, yani *Ansiklopedistler* ile arasının iyice açılmasına yol açmıştır. Nitekim tiyatroyu çok seven oyun yazarı Voltaire, Rousseau’yu eleştiri bombardımına tutmuştur. Bu çerçevede, Rousseau’yu eleştirenler şunları savunmuşlardır: “...sözde doğal yaşamının yolunu tutan bu adam, hep bir kolayını bulup zenginlere kapılanıyor; içine yaşadığı sözüm ona doğa, şatoların parkları!”¹⁵⁸

Rousseau ile d’Holbach takımı arasındaki ilişkilerin bozulmasının esas nedenini düşünsel farklılıklarda aramak gerekir. d’Holbach takımı ile yaşadığı olumsuzluklara karşın Rousseau, 1753’te Dijon Akademisinin *Origine de l’inegalité parmi les hommes* (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*) üzerindeki programı ilgisini çekmiş ve bu konuyu çalışmaya karar vermiştir. O, bu süreci şöyle izah etmiştir: “Bu akademinin bunu önermeye cesaret edebilmesine şaşıtm; ama o bu cesareti gösterebildiğine göre, ben de bu sorunu işleme

¹⁵³ A.g.e., s. 287.

¹⁵⁴ A.g.e., s. 305.

¹⁵⁵ A.g.e., s. 317.

¹⁵⁶ A.g.e., s. 323.

¹⁵⁷ MARSHALL, David; “Rousseau and the State of Theater”, **Jean-Jacques Rousseau** (iç.), Editör: Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1988, s. 275.

¹⁵⁸ ALSAN, Jean-Jacques Rousseau, s. 22.

cesareti gösterebildim ve bu işe giriştim. Bu konuyu rahat rahat düşünebilmek için Thérèse, yaşlı bir kadıncağız olan ev sahibemiz ve onun dostlarından bir kadınla birlikte, yedi sekiz günlük bir Saint-Germain yolculuğu yaptım. Bu gezintiyi ömrümün en hoş gezintilerinden biri sayarım. Hava çok güzeldi; bu yaşlı kadınlar işi gücü ve masrafı üzerine almışlardı; Thérèse onlarla birlikte hoşça vakit geçiriyordu ve ben, hiçbir şey düşünmeksizin, yemek saatlerinde umursamadan keyfime bakmaya geliyordum. Günün geri kalan kısmında ormana dalıyor, orada öyküsünü gururla yazdığım ilk çağların hayalini arıyor ve buluyordum; insanların küçük yalanlarını yakalıyor; doğalarını çırılçıplak ortaya koymaya, zamanın ve olayların onları bozan gelişmesini izlemeye ve insanın yaptığı insanı doğal insanla karşılaştırarak, onlara mutsuzluklarının sözde yetkinlikleri içindeki gerçek kaynağını göstermeye cesaret ediyordum. Bu yüce seyredalmalarla coşan ruhum, tanrısallık katına yükseliyor ve orada benzerlerimin, önyargılarının gözü bağlı yolunda hataların, felâketlerinin, cinayetlerinin yolunu izlediklerini görerek, işitemeyecekleri güçsüz bir sesle onlara şöyle haykırıyordum: 'Durmadan doğadan yakınan çılgınlar, bütün kötülüklerinizin size sizden geldiğini öğrenin.' İşte bu düşüncelerden, Diderot'nun zevkine bütün öbür yazılarımdan daha uygun düşen ve onu yazmak için öğütlerinden çok yararlandığım, ama bütün Avrupa'da onu anlayacak pek az okuyucu bulan ve onların hiçbirinin de kendisinden söz etmek istemediği yapıt, *Discourse sur l'Inégalité (Eşitsizlik Üzerine Konuşma)* çıktı. Bu yapıt, yarışmaya katılmak için yazılmıştı, nitelim gönderdim de, ödülü kazanmayacağından önceden emin olarak ve akademi ödülllerinin bu türlü yapıtlar için konulmadığını iyice bilerek."¹⁵⁹ Fakat Rousseau, bu kez Dijon Akademisinin ödülünü kazanamamıştır. Rousseau, bunu zaten biliyordu. Dijon Akademisi, ödülü 1754'te, "silik bir

¹⁵⁹ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 2.Cilt, s. 148-149.

papaz olan Talbert'e verdi."¹⁶⁰ Rousseau, Dijon Akademisi'nin önerdiği "insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı nedir ve bu eşitsizlik doğa yasasına mı dayanır" sorusu üzerine konuşmasını Cenevre Cumhuriyeti'ne sunmuştur. Bu yapıtta doğa durumundaki insanın, eş deyişle "uygarlığın koşumlarından ve eklentilerinden sıyrılmış olduğu zamanki insanın bir tablosu sunulur."¹⁶¹

Rousseau, Haziran 1754'te dostu Gauffecourt'un rahatsızlığı nedeniyle onunla Cenevre'ye gitmiştir. Bu yolculuk sırasında hayal kırıklığına uğramış, hasta olan yaşlı dostunun eşine yönelik davranışlarından rahatsız olmuş ve onu dünyanın en aşağılık insanı olarak nitelemiştir. Rousseau, Cenevre'de atalarının dinine geri dönmüş, tekrar Protestanlığı seçmiştir.¹⁶² Rousseau'nun Cenevre'de Protestan kiliseye yeniden kabul edilişi, yani yeniden din değiştirmesi onun dinsel bir bocalama içinde olduğu anlamına gelmez. Rousseau'nun böylesi bir yönelime girmesinde Fransa'daki Katolik felsefeci dostlarına, özellikle de d'Holbach takımına yönelik bir tepkiyle tekrar Cenevre yurttaşı olmasının payı büyüktür. "Rousseau'nun kendi sözleriyle, eğer Paris'teki felsefeci dostları onun için başka hiçbir şey yapmamış olsalar bile, en azından Katolik inak için duyabilecek olduğu herhangi bir inancı zayıflatmışlardı. Biçimsel olarak Protestanlığa geri dönüş için ana nedeni, kendisinin de belirttiği gibi, Cenevre yurttaşlığını yeniden kazanmak için duyduğu istektir."¹⁶³ Nitekim Rousseau'nun kendisi de daha sonra yazdığı *Yeni Héloïse*'de; "tek kuralını *İncil*'den ve akıldan alan Protestan topluluğu içinde

¹⁶⁰ LECERCLE, "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşma Konusunda İnceleme", s. 38.

¹⁶¹ COPLESTON, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*, Cilt: VII, s. 68.

¹⁶² ROUSSEAU, *İtirafılar*, 2.Cilt, s. 150-153.

¹⁶³ COPLESTON, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*, Cilt: VII, s. 68.

yaşadım ve yine bu topluluk içinde ölüyorum"¹⁶⁴, demiştir.

Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni* adlı önemli kitabı, 1755 yılında Hollanda'da yayımlanmıştır. Rousseau, Montmorency ormanı sınırında, velinimeti bayan d'Epina'y'nin yurtluğu içinde bulunan l'Hermitage'da oturmaya karar vermiştir. Onun bu kararında Voltaire'in de yakında bir yerde ikamet ediyor olmasının etkisi vardır.

Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*'nden sonra *Institutions Politiques (Politik Kurumlar)* metnini yazmaya başlamıştır. Rousseau, ününü arttıracak olan bu yapıtını en yakın dostlarına, hatta Diderot'ya bile göstermeden yazmıştır. Toplumsala ilişkin her şeyin temelinde siyaseti gördüğü bu eserin oluşum öyküsünü ve ana temasını *İtiraf-lar*'da anlatmıştır: "Kafamda bu yapıtın ilk fikri, on üç on dört yıl önce Venedik'teyken, o kadar öğülen bu hükümetin kusurlarını görme fırsatlarını bulduğum zaman doğmuştu. O zamandan beri, ahlâkın tarihsel irdelemesiyle görüşlerim daha da genişlemişti."¹⁶⁵

Rousseau, d'Epina'y'nin yurtluğu içinde bulunan l'Hermitage'da kaldığı sürece âşık olmaya devam etmiş, d'Houdetot adlı bir kadını sevmiştir. "Onu, ona sahip olmak istemeyecek kadar çok seviyordum."¹⁶⁶ Bu ilişkisi, başına büyük dertler açmıştır. Rousseau, d'Epina'y ile d'Houdetot'la ilişkisi yüzünden kavga etmiştir. d'Epina'y'nin hastalığı nedeniyle Cenevre'ye gitmesi ve Rousseau'nun ona yolculuğunda eşlik etmemesi, Rousseau ile dostlarını karşı karşıya getirmiştir. Fakat Rousseau'nun sağlığı, bu seyahate çıkacak kadar iyi değildi. Kaldı ki, Rousseau, dostlarına, özellikle de bütün insanlarla ilişkilerini bozan Grimm'e bu durumu açık-

¹⁶⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Yeni Héloïse (II)**, Çeviren: Hüsen Portakal, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999, s. 818.

¹⁶⁵ ROUSSEAU, **İtiraf-lar**, 2.Cilt, s. 169.

¹⁶⁶ **A.g.e.**, s. 218.

lamıştı: “Bu yolculukta Madame d’Epinay için yararsızlığımı, hatta ona çıkarabileceğim güçlüğü ve bu yolculuktan benim için çıkabilecek sakıncaları açıkladığım uzun bir mektup yazdım.”¹⁶⁷ Bütün bu olanlar yüzünden Rousseau’nun dostlarıyla, bilhassa da Diderot ve Grimm ile ilişkileri iyice gerilmiştir. Onlar, artık birbirlerine hakaret içeren kırıcı mektuplar¹⁶⁸ yazmaya başlamışlardır. Sonuçta, Rousseau, d’Epinay’nin yurtluğu içinde bulunan l’Hermitage’daki evinden ayrılmak zorunda kalmıştır. Rousseau, bu dönemde çevresindeki insanların kendisine kötü davrandıklarını, buna kaynaklık eden olayları, kendi deyişiyle dedikoduları dört noktada toplamıştır:¹⁶⁹ Kira çekilmesi, d’Haudetot’ya olan aşkı, Cenevre yolculuğunda d’Epinay’ye eşlik etmekten kaçınması ve L’Hermitage’den ayrılması.

Rousseau’nun Diderot ile dostluğunun bozulmasının bir diğer nedeni ise, Diderot’nun *Fils Naturel (Piç)* adlı çalışmasıdır. Diderot, metninde; yalnızca kötü insanların yalnız yaşayabileceğini ileri sürmesi, “yalnızlığı” önemseyen ve “yalnız” yaşayan Rousseau’yu çok gücendirmiştir. Rousseau, Diderot’ya olan sitemini *İtirafılar*’da şöyle dile getirmiştir: “Kitaba ekli bulunan diyalog biçimindeki bir tür poetikayı okurken, orada birçok gönül kırıcı ama hoş görülebilir şey arasında, yalnız yaşayanlara karşı, hiçbir hafifletme olmaksızın, şu acı ve sert yargıyı görünce şaşırdım ve hatta biraz üzüldüm: *Ancak kötü kişi yalnız yaşar*. Bu yargı ikirciklidir ve bana kalırsa biri çok doğru, öteki çok yanlış iki anlam taşır; hatta yalnız olan ve yalnız olmak isteyen bir adamın kimseye kötülük edebilmesi ve kötülük etmek istemesi imkânsız olduğuna göre, kötü olması da imkânsızdır. Öyleyse yargının kendisi bir yorum gerektiriyordu; hele bu yargıyı bastırdığı zaman, bir köşede kendi başına yaşayan bir

¹⁶⁷ A.g.e., s. 264.

¹⁶⁸ A.g.e., s. 258-273.

¹⁶⁹ A.g.e., s. 278.

dostu bulunan bir yazar tarafından bunu daha da gerekli kılıyordu. Bu yargıyı yayımlarken ya bu yalnız dostu unutmuş ya da, eğer aklına gelmişse, hiç değilse gene ahlâk bakımından yalnız bu dostu karşı değil ama dünya kuruldu kurulalı sessizlik ve dinginlik aramış olan ve dünya kuruldu kurulalı ilk kez olarak bir yazarın bir kalemde serseri yerine koymaya kalktığı onca saygıdeğer bilgeye karşı borçlu bulunduğu şerefli ve haklı bir ayıklama yapmamış olması, bana incitici ve kaba bir davranış gibi geldi.”¹⁷⁰

Rousseau, Diderot ile ilişkilerini bozulmasını izleyen süreçte, bu kez D’Alembert ve Voltaire ile polemige girdiği *Lettre à d’Alembert (D’Alembert’e Mektup)* yapıtını bitirmiştir.

Rousseau’nun D’Alembert ile ilgilenmesi, *Ansiklopedi*’ye yazdığı “Cenevre” maddesi nedeniyledir. Rousseau’ya D’Alembert’in “Cenevre” maddesini yazdığından söz eden ve onun d’Alembert ile ilgilenmesini sağlayan kişi, Diderot’dur.¹⁷¹ Rousseau, D’Alembert’e dair şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Cenevre maddesini, Mösyö, ansiklopedinin yedinci cildinde zevkle okudum. Tekrar ve bir daha tat duyarak okurken, aklıma gelen fikirleri sayenizde halka ve hemşehrilerimize arz edebilirim sandım. O maddede övülecek çok şey var; vatanıma şeref veren övmeleriniz, size mukabele etmek hakkını elimden alıyorsa da, samimiliğim, benim hesabıma söyleyecek: Bazı noktalarda sizin fikrinizde olmamak, diğer hususlar hakkındaki düşüncelerimi izaha kâfidir. ... Hakkınızda ancak şunu söyleyebilirim: Bakımsız bir halkı, küçük bir şehri, fakir bir hükümeti umumî bir tiyatro yüklemek yoluyla kışkırtmak olan filozof siz olacaksınız.”¹⁷² Rousseau’nun *D’Alembert’e Mektup* yapıtı büyük bir

¹⁷⁰ A.g.e., s. 232.

¹⁷¹ A.g.e., s. 282.

¹⁷² ROUSSEAU, *D’Alembert’e Mektup*, s. 111.

başarı kazanmıştır. Kendisinin deyişiyle, “bütün yapıtlarım başarı kazanmıştı; ama bu başarı benim için çok yararlı oldu. Herkese d’Holbach takımının kaçamaklı sözlerine güvenmemeyi öğretti.”¹⁷³ Rousseau’nun eseri, L’Herminate’da çok bozulmuş olan ekonomik koşullarını az da olsa düzeltmiştir. Rousseau, bu sıralar *Institutions Politiques* metni üzerinde çalışmaktadır. Fakat onu bitirme çabasına girişmemiştir: “Bu kitabın durumunu inceledim ve üzerinde daha yıllarca çalışmak gerektiğini gördüm. Kendimde ona devam etmek ve kararımı uygulamak için tamamlamasını beklemek cesaretini bulamadım. Böylece bu yapıttan vazgeçerek, bundan çıkartılabilecek parçaları basmaya, sonra bütün geri kalanı yakmaya karar verdim ve bu çalışmayı gayretle sürdürerek, *Emile*’in çalışmasına ara vermeksizin, iki yıldan az bir süre içinde *Contrat Social*’i (*Toplum Sözleşmesi*) bitirdim.”¹⁷⁴

Rousseau, 1755’de *Discours sur l’économie politique* (*Ekonomi Politik Üzerine Söylev*) yapıtını tamamlamıştır. Rousseau, bu metninde; toplum tahlilinde önem verdiği politik alan ve yönetim üzerinde yoğunlaşmış, özellikle de genel irade konusuna açıklık getirmiştir. Onun yönetim ve genel irade arasındaki bağa ilişkin vurgusu önemlidir: “...meşru ya da halkçı, yani amacı halkın iyiliği olan yönetimin birinci ve en önemli ilkesi, ...genel iradeyi izlemektir; ama onu izlemek için önce tanımak ve hele özel iradeden, en başta kendininki olmak üzere netlikle ayırt etmek gerekir; bu ayırma işi her zaman bir hayli zor olup bu konuda yeterli derecede aydınlık sağlamak ancak en yüce erdemden beklenebilecek bir şeydir.”¹⁷⁵

¹⁷³ ROUSSEAU, *İtiraflar*, 2.Cilt, s. 290.

¹⁷⁴ A.g.e., s. 308-309.

¹⁷⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Ekonomi Politik**, Çeviren: İsmet Birkan, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, s. 16.

Rousseau, bu yoğun döneminde, kendisini romantizm geleneğinin çok önemli bir parçası yapacak olan *La Nouvelle Héloïse*'i (*Yeni Héloïse*) romanını bitirmiştir. Rousseau, yapıtının temize çekilmiş elyazmalarını Nisan 1759'dan, Ocak 1760'a değin yayımcısına göndermiştir. Yayımcısının sansür şefi, ona, romanın politik, toplumsal ve özellikle dinsel konulara çok cesaretle yaklaşan, eş deyişle sosyo-politik ve dinsele dair olanı radikal eleştiren kısımlarını değiştirmesini önermiştir.¹⁷⁶ Rousseau, bu sansürcü tavra asla boyun eğmemiştir. Roman elyazmalarında bir değişiklik olmadan 1761'de yayımlanmıştır. Rousseau, yapıtında; Alp dağlarının eteklerinde küçük bir kentte oturan iki sevgilinin (sözde) mektuplarından yola çıkmıştır. Rousseau, bu mektupları ateşe atmak yerine yayımlamasının nedenini, yani *Yeni Héloïse* romanının amacını, "önsöz"de açıkça dile getirmiştir: "Büyük kentlerin tiyatro gösterilerine, çürümüş insanların romanlara gereksinimi var. Kendi zamanımın törelerini gördüm ve bu mektupları yayınladım. Bunları ateşe atmam gereken bir yüzyılda yaşadım ben! Her ne kadar burada yayıncının adını versem de, bu kitap üzerinde bizzat ben çalıştım ve bunu gizleyecek değilim. Hepsini ben mi yazdım, tüm mektuplaşmalar bir düş ürünü mü? Ah, dünyanın insanları, bunun ne önemi var izin için? Hiç kuşku yok bu bir düş ürünü sizin için. Tüm dürüst insanlar yayınladıkları kitapları itiraf etmelidirler. Buna göre ben de bu derlemenin başına kendi adımlı koyuyorum, kendime mal etmek için değil, buna yanıt vermek için. Eğer bir kötülük varsa, bu benden bilinsin; eğer iyi bir şey varsa, onurlandırılmamı hiçbir zaman beklemiyorum. Eğer kitap iyi değilse, kabul etmek zorundayım ve olduğumdan daha iyi görünmek istemiyorum. ... Bu kitap çok az okuyucu için uygundur. Kitabın stili insanların zevkini bozacaktır; konu ciddi insanları telaşa düşürecektir, tüm duygular, erdeme inanmayan tüm insanlar için doğa di-

¹⁷⁶ LAUNAY, "Giriş", s. 10-11.

şı gelecektir. Sofuların, cinsel özgürlük içinde olanların, filozofların hoşuna gitmeyecektir. Erkeklerin hoşuna gitmeye çalışan kadınları sarsacak, iffetli kadınları çok kızdıracaktır. ... Bu mektupları yazanların Fransız olmadıkları, iyi eğitim görmedikleri, bilim adamı ve filozof olmadıkları önceden söylenmelidir; bunlar taşralıdır, yabancıdır, yalnız insanlardır, kendi romansı düşleri içinde kafalarının dürüstçe sayıkladıklarını felsefe sanan neredeyse çocuk denilecek gençlerdir. ... Ayrıca düşündüklerimi söylemekten niçin çekinecekmişim?"¹⁷⁷ Yeni *Héloïse*, 18. yüzyılda çok okunan ve tartışılan bir roman olmuştur. Hatta, öyle ki, "1761-1789 arasında, yalnızca Fransa'da Rousseau'nun *Nouvelle Héloïse*'inin (Yeni *Héloïse*) yetmiş baskısı yapılmıştı."¹⁷⁸ Yeni *Héloïse* "on sekizinci yüzyıl kitap satışlarının en büyük başarılarından biri oldu."¹⁷⁹ Yeni *Héloïse*, Rousseau'nun namını iyice arttırmıştır. Romanın başarı kazanmasının nedeni, okuyucunun onda politik olanın dışında başka konular ve söylemler bulmuş olmasıdır. Eş deyişle, metnin içeriği, birbirleriyle bağıntılı politik, toplumsal, ahlâksal ve dinsel motiflerle yüklüdür. Rousseau, eserinde, özellikle Paris kenti örneğinde şehir hayatının yoğun bir eleştirisini yapmıştır.

Rousseau, zikredilen yapıtında; kentsel dünyanın insanı, ikiye bölmeğe, sahtekârlığa, duygusuzluğa, yabancılaşmaya, yalnızlığa ittiğini, "başkaları gibi olmak"¹⁸⁰ durumuna sevk ettiğini, aşırı benzeştirdiğini, birer kukla haline getirdiğini, doğallığı tahrip ettiğini ve özgünlüğü yok ettiğini net biçimde gözler önüne sermiştir. Rousseau, daha önceki çalışmalarında kitleler üzerinde yapamadığı büyük etkiyi bu çalışmasıyla yapmıştır. Yeni *Héloïse*, 18. yüzyıl insanının ve kitlelerinin ciddi beklentilerine ve özlemlerine bir karşılıktır. Ro-

¹⁷⁷ ROUSSEAU, *Yeni Héloïse* (I), s. 23-24 (İtalikleri ben yaptım).

¹⁷⁸ HAMPSON, *Aydınlanma Çağı*, s. 123.

¹⁷⁹ LAUNAY, "Giriş", s. 5.

¹⁸⁰ ROUSSEAU, *Yeni Héloïse* (I), s. 283.

usseau, yapıtıyla tam da bunu düşlemiştir: “Kafalarımız güzelleşiyor, aklımız aydınlanıyor, ruhumuz güçleniyor, gönümüz neşeleniyor.”¹⁸¹ *Yeni Héloïse*’in “güzelliği, ‘sevmesini bilen genç yüreklerin güzelliği’, Jean-Jacques’ın canlandırdığı derin düşüncelerin güzelliğiyle tek başına toplum içinde geniş bir kadın, erkek, genç insanlar ve tüm devrim öncesi kuşağın ruhlarını fetheder.”¹⁸²

Rousseau, *Yeni Héloïse* ile birlikte, romantizm geleneğinin öne çıkan ismi olmuştur. Rousseau, eserinde; hem kafayı hem de kalbi, yani aklı ve duyguyu hesaba katmıştır. “Eğer insanı yapan akılsa, duygu da ona yön verir.”¹⁸³ Özgürlüğün ve yoksulluğun laik peygamberi¹⁸⁴ Rousseau, *Yeni Héloïse*’i bir felsefeciden çok bir romancı olarak yazmış; Tanrı’nın bize iyiliği tanımak için aklı, sevmek için vicdanı, seçmek için de özgürlüğü verdiğini ileri sürmüştür.¹⁸⁵ *Yeni Héloïse*, dönemin filozoflarının, bilhassa da *Ansiklopedistler*’in tepkisini çekmiştir. Voltaire, söz konusu eser için, “yapmacık, bayağı, yavan, tekrarlarla dolu, geveze bir roman”¹⁸⁶, tespitini yapmıştır.

Rousseau, sosyolojinin klasiklerinden olan *Toplum Sözleşmesi* metnini ise, 1762’de yayımlamıştır. Eserinde toplum denilen gerçekliğe ilişkin somut saptamalar ve argümanlar ortaya koymuştur. İnsanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi ele almış, toplum düzeninde güvenilir ve haklı bir yöntem kuralı olup olamayacağını araştırmıştır. Üzerine çok konuşulan bu yapıtında niyetini şöyle açıklamıştır: “Bu araştırmada, adalet ile fayda birbirinden ayrı düşmesin diye,

¹⁸¹ A.g.e., s. 53.

¹⁸² LAUNAY, “Giriş”, s. 11.

¹⁸³ ROUSSEAU, *Yeni Héloïse* (I), s. 361.

¹⁸⁴ LAUNAY, “Giriş”, s. 9.

¹⁸⁵ HAMPSON, *Aydınlanma Çağı*, s. 128.

¹⁸⁶ Voltaire’den aktaran; ALSAN, *Jean-Jacques Rousseau*, s. 24.

hakkın onayladığını çıkarın gerektirdiğiyle uzlaştırmaya çalışacağım. Önemi ispatlamaksızın giriyorum konuma. Bana, ‘Sen kral mısın, yoksa yasacı mısın ki, politika üstüne yazı yazıyorsun?’ diye soracaklara verdiğim karşılık şudur: Ben ne kralım, ne de yasacı; onun için politika üstüne yazıyorum ya! Hükümdar ya da yasacı olsaydım ne demek gerektiğini söyleyip vaktimi boşuna harcamaz, ya yapacağımı yapar ya da susardım. Özgür bir devletin yurttaşı ve egemen varlığın üyesi olarak dünyaya geldiğim için, kamu işlerinde sözümün etkisi ne denli az da olsa, oy verme hakkım bu işleri öğrenmek görevini yüklenmeme elverir. Her ne zaman yönetim düzenleri üstünde düşünsem, araştırmalarımnda kendi memleketimin yönetimini sevmek konusunda yeni yeni nedenler bulup seviniyorum.”¹⁸⁷ Rousseau, bu sıralar kendisine bayan Luxembourg tarafından önerilen Fransız Akademisine ve Nancy Akademisine girmeyi reddetmiştir. Rousseau ile Luxembourg arasında iyi bir diyalog olmuştur. Hatta Luxembourg Rousseau’ya kendi konağında bir konut vermiştir.¹⁸⁸ Rousseau, bu arada Voltaire ile diyalogunu tamamen koparmıştır.

Rousseau’nun ünlü yapıtlarından biri olan, insanlığın durumunu tetkik etmesi bakımından Platon’un *Devlet* metniyle mukayese edilen *Emile*¹⁸⁹, Mayıs 1762’de yayımlanmıştır. “Bu kitabın yayımlanması, hiç de bütün yazılarımın yayımlanmasını izleyen o alkış gürültüsüyle birlikte olmadı. Hiçbir yapıt ne bu kadar büyük özel övgüler, ne de bu kadar az açık onama kazanmıştır. Bu kitabı yargılamakta en yetkili kimse-lerin bana söyledikleri, bana yazdıkları şeyler, bu kitabın

¹⁸⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Toplum Sözleşmesi**, Çeviren: Vedat Günyol, Adam Yayınları, İstanbul, 1990, s. 13.

¹⁸⁸ ROUSSEAU, **İtirafılar**, 2.Cilt, s. 313-323.

¹⁸⁹ BLOOM, Harold; “Introduction”, **Jean-Jacques Rousseau** (iç.), Editör: Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1988, s. 1.

yazılarımın en önemlisi, en iyisi olduğunda beni doğruladı.”¹⁹⁰ Rousseau’nun “bir annenin isteği üzerine yazdığı”¹⁹¹ *Emile*, yayımlandıktan sonra büyük yankılar uyandırmış, en çok konuşulan kitap olmuştur. Yapıtın okur kitlesi genişledikçe Rousseau’ya karşı düşmansı tepkiler de çoğalmaya başlamıştır. Çünkü Rousseau, metninde; çocuklara on beş yaşına kadar dinsel eğitim verilmemesi ve onların hiçbir Tanrı düşüncesine sahip olmaması gerektiğini savunmuştur. Bu yaştan önce çocuklara dinsel eğitim verilmesi onları yeteneksizleştirir. Kendi deyişiyle, “çocuğu yeteneksiz yapmak isterseniz, dini inançlar öğretiniz. Onu çılgın yapmak isterseniz, öğrendiği bu inançları söylerken, ne demek istediğini açıklamaya zorlayınız. Hristiyanlık baştan sona gizem olduğu için, insan aklının bunları anlamasını beklemenin boşuna olduğu ileri sürülecek ve bana itiraz edilecektir. Mademki Hristiyanlık gizemdir, o zaman çocuğun bunları anlaması için büyümesini beklemek, hiç anlamayacağı bir durum için boşuna beklemek olur. Ancak, düşününüz ki nasıl insanlar bazen anlamaları çözemezlerse, aynı şekilde inanılması olanaksız gizemleri de anlamazlar. Öyleyse, çocuklara anlaması olanaklı olmayan bu gizemleri öğretmek, erkenden yalan söylemeyi öğretmekten başka neye yarar? Bundan başka, gizemlerin varlığını kabul edebilmek için hiç değilse anlaşılmaz olduklarını kabullenmek gerekir. Oysa çocuklarda bu anlayış yeteneği bile yoktur. Her şeyin gizem olarak görüldüğü bir yas içinde, gizemin varlığını kabul etmek olanağı olmadığı gibi, aslında gizem de yoktur.”¹⁹² Bu ve benzeri görüşleri içeren *Emile* dinsel erkin, papazların ve sofuların aşırı tepkisini çekmiş ve yayımlanmasından kısa bir süre sonra “Paris adliyesinin büyük merdiveni dibinde yakılmıştır.”¹⁹³

¹⁹⁰ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 2.Cilt, s. 384.

¹⁹¹ ROUSSEAU, *Dağdan Yazılmış Mektuplar*, s. 253.

¹⁹² ROUSSEAU, *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, s. 150.

¹⁹³ ALSAN, *Jean-Jacques Rousseau*, s. 26.

Bu konuda, Rousseau, *İtiraflar*'da şöyle demiştir: "Halk ve özellikle Parlamento, kaygısızlığımdan öfkelenmişe benziyordu. Birkaç gün sonra ortalıktaki heyecan korkunç bir hal aldı ve tehditler hedefini değiştirerek, doğrudan doğruya bana yöneldi. Parlamenterlere açıktan açığa, kitapları yakmakla bir sonuç alınamayacağıının ve yazarları yakma gerektiğinin söylendiği işitiliyordu."¹⁹⁴ Rousseau, bu olumsuz manzaradan ürkmemiş ve asla gizlenmemiştir. Gündelik hayatının akışını bozmamış, her gün şatoya gitmiş ve öğleden sonraları her zamanki gezintisini yapmıştır. Ancak, yine de çevresi oldukça tedirgin olmuştur. Rousseau, krallık içinde gizli ve güçlü düşmanlarının olduğunu bildiği için Fransa'yı terk etmek zorunda kalmıştır. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni* Cenevre meclisinde kendisine karşı bir nefret oluşturmuşsa da, yurt sevgisi onu kendi yurduna (Cenevre'ye) çekmiştir. Dostları, özellikle bayan Boufflers onu İngiltere'ye, David Hume'ın yanına göndermeye çalışmışsa da bunda başarılı olamamışlardır.¹⁹⁵ Çünkü Rousseau, İngilizlerden pek hoşnut olmayan biridir. "Hiçbir zaman ne İngiltere'yi, ne de İngilizleri sevmişimdir"¹⁹⁶ diyen Rousseau, hakkında Fransa Krallığı tarafından çıkarılan tutuklama kararı sonrasında eşine bile haber vermeden dostu Luxemburg'un yardımıyla İsviçre'ye kaçmıştır. Rousseau, İsviçre'ye gidişini şu şekilde anlatmıştır: "İsviçre'ye yaklaştıkça, daha çok heyecanlandığımı duyumsuyordum. Jura'nın tepelerini gördüğüm an, Cenevre gölü benim için bir coşku ve hayranlık anı oldu. Ülkemin görünümü, şu sevgili ülkenin görünümü, yüreğimi taşıran zevk çağlayanlarına sahip. Alplerin temiz ve sağlıklı; vatanın yumuşak havası, Doğu kokularından daha hoş; bu zengin ve verimli toprak, bu eşsiz görünüm, insan gözünün asla göremediği kadar güzel. Burada

¹⁹⁴ ROUSSEAU, *İtiraflar*, 2.Cilt, s. 388.

¹⁹⁵ A.g.e., s. 390-394.

¹⁹⁶ A.g.e., s. 395.

mutlu ve özgür bir halk görülüyor; mevsim yumuşak ve iklim rahatlatıcı.”¹⁹⁷ Fakat Rousseau’nun övdüğü Cenevre’de de hakkında tutuklama kararı çıkartılmış ve kitabı yakılmıştır. Paris’te ve Cenevre’de çıkarılan tutuklama kararları Rousseau’yu zor durumda bırakmış ve ona yönelik tepkilerin artmasına yol açmıştır. Kendi deyişiyle, “iki tutuklama buyruğu, bütün Avrupa’da benzeri görülmemiş bir kızgınlıkla bana karşı yükselen lânetleme çığlığının işareti oldu. ... Ben bir dinsiz, bir tanrı tanımaz, bir deli, bir kudurmuş, bir vahşi hayvan, bir kurttum.”¹⁹⁸ Bu sıralar İsviçre’de sürekli yer değiştiren Rousseau, sonunda “Prusya Kralı’na bağlı Neuchâtel Prenslığı’ndeki Môtiers-Travers’e yerleşmiştir.”¹⁹⁹ Rousseau, burada da rahat edememiştir. Môtiers-Travers’de kaldığı sürece papazların saldırısına maruz kalmıştır. “Neuchâtel sınıfı, yani bu kentin Protestan papazları topluluğu, Devlet Meclisini bana karşı kışkırtmaya girişerek ilk adımı attı. Bu girişim başarı kazanmayınca papazlar, kitabımı hemen yasaklayan ve bana her fırsatta pek nazik olmayan bir biçimde davranarak, şehirde yerleşmek istediğim takdirde bunun hoş karşılanmayacağını gösteren, hatta bunu açıkça söyleyen belediye başkanına başvurdular.”²⁰⁰ Rousseau, bu sıkıntılı döneminde *Lettres Écrites de la Montagne* (Dağdan Yazılmış Mektuplar) çalışmasını tamamlamış ve onu Amsterdam’da yayımlatmıştır.

Rousseau, *Dağdan Yazılmış Mektuplar*’ın ortaya çıkış sürecini ve eserinin amacını şu şekilde açıklamıştır: “Devamlı çalışmama artık müsait olmayan halim, kalem münakaşası nevine karşı olan husumetim, yazmakta ağırlaşma ve neşretmekte istikrahıma sebep oldu. Hatta yalnız kendim bahis mevzuu olsaydım, bu Mektuplar’ı yok ederdim yahut doğru-

¹⁹⁷ ROUSSEAU, *Yeni Héloïse* (II), s. 478.

¹⁹⁸ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 2.Cilt, s. 407.

¹⁹⁹ ROUSSEAU, *Yalnız Gezerin Düşleri*, s. 8.

²⁰⁰ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 2.Cilt, s. 423.

su hiç yazmazdım; fakat vatanım ancak beni müdafaa ettikleri için haklarını tehlikeye koydukları vakit vatandaşlarına zulmettiğini sakın sakın seyredebildiğim kadar, bana yabancı değildir. Böyle bir fırsatta, ne zulüm, ne sabır değil de, belki vazifesini yapmakta zayıflık ve kolaylık gibi bir hisse kapılsaydım, insanların en alçağı olurdum. Bu Mektup'ların mevzuu kadar halk için daha az önemli bir şey olmadığına kaniim. Küçük bir cumhuriyetin anayasası, küçük bir şahsın vaziyeti, bazı haksızlıkların meydana konması, bütün bu saf-sataların reddi, birçok okuyucuya lâıyk olacak kadar bizatihi önemli değildir; mevzularım küçükse de, maksadım büyüktür ve her namuslu adamın dikkatine lâıyktır. Cenevre'yi yerinde, Rousseau'yu alçalışında bırakalım; fakat din, fakat hürriyet, adalet! İşte, kim olursanız olunuz, sizden aşağı olmayan şeyler.”²⁰¹

Dağdan Yazılmış Mektuplar, ilk önce Hollanda'da daha sonra Cenevre'de yasaklanmış, Paris'te ise yakılmıştır. Rousseau, sonunda Môtiers-Travers'de halkın saldırısına uğramıştır. “Protestan papazlar tarafından açıkça kışkırtılan halk, Kralın buyrultularını, Danıştayın buyruklarını umursamadı ve artık gemlenmez oldu. Kilise kürsüsünde Deccal adıyla lânetlendim ve kırdada bir gulyabani gibi izlendim. ... Çoğu kez evlerin önünden geçerken, orada oturanlara şöyle dendiğini işitiyordum: ‘Bana bir tüfek getirin şunun üzerine ateş edeyim.’ ...geceleyin kendi öz evimde saldırıya uğramakta devam ettim. Oda hizmetçisi bir sabah penceremi geceleyin atılmış bulunan taşlarla dolu buldu. Sokakta kapımın yanında ve adamakıllı çakılmış bulunan çok ağır bir bank söküldü, kaldırıldı ve kapıya karşı dikine kondu, öyle ki eğer farkına varılmamış olsaydı, çıkmak için sokak kapısını açacak ilk kimse muhakkak altında kalarak ölecekti.”²⁰² Bu

²⁰¹ ROUSSEAU, *Dağdan Yazılmış Mektuplar*, s. 202.

²⁰² ROUSSEAU, *İtirafılar*, 2.Cilt, s. 454-456.

olumsuzluklar yüzünden Rousseau, Môtiers-Travers'den ayrılmak zorunda kalmış ve Saint-Pierre adasına sığınmıştır. Rousseau, Saint-Pierre adasını çok beğenmiştir. “Yaşadığım yerlerden hiçbiri (ki çok güzel yerlerde yaşadım) beni, Bi-
enne Gölü'nün ortasındaki Saint-Pierre Adası kadar mutlu etmemiş veya bende tatlı hüznü bırakmamıştır.”²⁰³ Yaşamak için oldukça pahalı olan bu adada Rousseau, botanikle uğraşmış ve yalnız kalmıştır. O, aslında hayatının her anında olduğu gibi burada da aylıklık peşinde koşmuş ve aylıklık etmiştir. Rousseau'nun Saint-Pierre adasında ancak iki ay geçirmesine izin verilmiştir. Çok mutlu olduğu bu adadan ayrılmak mecburiyetinde kalmış ve tekrar sıkıntılı bir yolculuktan sonra Paris'e gitmiştir. Sonunda ünlü filozof Hume, onu 1766'da İngiltere'ye gitmeye razı etmiştir.²⁰⁴ Hume, Rousseau'nun kendi koruması altına girmek için İngiltere'ye geldiğini iddia etmiştir.²⁰⁵

Rousseau, İngiltere'ye vardığında Hume tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Rousseau ile Hume, başlangıçta çok iyi dost olmuşlardır. Sürekli olarak felsefe konuları üzerine tartışan bu iki düşünürün felsefeleri birbirinden farklılık taşımasına karşın birbirlerinden övgüyle söz etmişlerdir. Hume, Rousseau'ya “dünyanın en sevimli insanı”, Rousseau'da ona “insanların en iyisi” demiştir. Fakat çok geçmeden Rousseau ile Hume'un araları bozulmuştur. Bozuşmalarına Voltaire'in yeni yayınlanan bir kitabı yol açmıştır. Rousseau, Voltaire'in yazdıkları üzerine kuşkulara kapılmış, bunda Hume'un parmağı olduğunu düşünmüş, ona olan güveni sarsılmıştır. Rousseau, başlangıçta çok övdüğü Hume'u bu kez kötülemiştir. Onun nazarında Hume, düzenbazın, ikiyüzlünün biriydi, onu İngiltere'ye mahsus çağırmıştı. Amacı onu gazetelerin alayına sunmaktı ve öteden beri onun düş-

²⁰³ ROUSSEAU, *Yalnız Gezerin Düşleri*, s. 75.

²⁰⁴ ROUSSEAU, *İtiraflar*, 2.Cilt, s. 457-458 ve 511.

²⁰⁵ DAMROSCH, *Jean-Jacques Rousseau: Huzursuz Dâhi*, s. 412.

manlarıyla birlikti.²⁰⁶ Her zaman duyarlı ve kuşkucu olan Rousseau o yıllarda sürekli takip edildiğini düşünüyordu. Rousseau'ya "boyuna gizlenmek, kaçak yaşamak, takma adla dolaşmak ağır gelir. Gerçekteyse öyle pek sıkı bir takipte değildir. Ama o hep gizli polis, düşman, komplo görür. Yazdığı her mektubu 'Suçsuzum!' diye bitirir. Artık dayanamamaktadır. Yunan adalarına, Kıbrıs'a gidip oturacağını söyler. Amerika'ya kaçacağını söyler, 'Hristiyanların zalim merhametinden kurtulmak için' Türk Padişah'ına sığınacağını söyler. ... 'Rousseau, Jean Jacques'i yargılıyor' diye konuşmalar yazmaya başlar. Burada iki kişi konuşa konuşa sonunda Rousseau'nun suçsuzluğuna karar verirler."²⁰⁷ Rousseau, Hume'un düşmanlarıyla birlik olduğuna inanmıştır.²⁰⁸ Hume'a göre ise, Rousseau, "yaşamında yalnız hissetmiş kendini. Bu bakımdan duyarlılığı, örneğini görmediğim bir düzeye ulaşmış, zevkten çok acı veren bir duyarlılık bu."²⁰⁹ Rousseau, Hume ile kavga etmiş ve İngiltere'den ayrılarak Fransa'ya dönmüştür.

Rousseau, 1768'de Fransa'nın Dauphiné eyaletinin Bourgin kasabasında çocuklarının annesi olan Thérèse ile yasal olarak evlenmiştir.²¹⁰ Bir yıl sonra Monquin'e yerleşmiştir. Bu sıralar Rousseau, meşhur yapıtı *İtiraflar*'ı tamamlamıştır. 1770 yılında ise ölene kadar yaşayacağı Paris'e taşınmıştır. 1770'lerin başından itibaren Rousseau, *Jean-Jacques'i Değerlendiriyor, Söyleşmeler ve Yalnız Gezerin Düşleri* çalışmalarını bitirmeye koyulmuştur.

1776 yılında Rousseau, hayatındaki en büyük kazalardan birisini yaşamış, Ménilmontant'da bir köpeğin saldırısına

²⁰⁶ GÜLTEKİN, Jean-Jacques Rousseau, s. 90-91.

²⁰⁷ ALSAN, Jean-Jacques Rousseau, s. 28.

²⁰⁸ COPLESTON, Felsefe Tarihi: Aydınlanma, Cilt: VII, s. 69.

²⁰⁹ RUSSELL, Batı Felsefesi Tarihi III, s. 31.

²¹⁰ ROUSSEAU, *İtiraflar*, 2.Cilt, s. 511.

uğrayarak perişan olmuştur. “Saat altı sularında Ménil-montant sırtlarından iniyordum. Önümdeki insanların birden iki yana kaçıştığını ve beni gördüğünde duramayacak veya yönünü değiştiremeyecek kadar büyük bir hızla bir arabanın önünde koşan danua cinsi iri bir köpek gördüm. Yere yuvarlanmaktan kurtulmanın tek yolunun, ben havada iken köpeğin altımdan geçebilmesi için, olabildiğince yukarı sıçramak olduğuna hükmettim. Bir şimşek hızıyla kafamdan geçen bu düşünceyi ne tartmaya ne de uygulamaya fırsat bulabildim. Ne darbeyi, ne yere düşüşümü ne de yeniden kendime gelinceye kadar olanları hissettim. Yeniden kendime geldiğimde, neredeyse gece olmuştu. Bana neler olduğunu anlatan üç dört genç adamın kollarındaydım. Dauna cinsi köpek tüm hızı ve koca cüssesi ile bacaklarıma çarpıp, başımın üstüne beni yere yıkmıştı: Gövdemin tüm ağırlığını taşıyan üst çenem pürüzlü kaldırıma çarpmış, yolun eğiminden dolayı, başım bacaklarımdan daha aşağı seviyeye geleerek, düşüşümü büsbütün şiddetlendirmişti.”²¹¹

Çocukluğundan beri sürekli hasta olan Rousseau’nun sağlığı iyiden iyiye bozulmuştur. Rousseau, artık ölümden korkmaya başlamıştır. Ölümden korktuğunu Rousseau, ölümünden önceleri yayımlanan *Yeni Héloïse*’de açıkça dile getirmiştir: “Korkmadan ölümle yüz yüze geleceğini ileri süren, yalan söylüyor. Tüm insanlar ölümden korkar, bu, tüm duyarlı varlıkların büyük yasasıdır.”²¹² Rousseau, 1778’de Ermenonville’de Marki de Girardin’in yanına yerleşmiş ve 2 Temmuz 1778’de orada ölmüştür. “Öldüğü zaman intihardan kuşku edilmiştir.”²¹³ Vasiyeti üzerine Peupliers adasına gömülmüştür. 1790’larda Fransız Devrimi Kurucu Meclisi Rousseau’nun naaşının Fransız büyüklerinin mezarlarının olduğu Panthéon’a nakledilmesini sağlamıştır. Rousseau,

²¹¹ ROUSSEAU, *Yalnız Gezerin Düşleri*, s. 35.

²¹² ROUSSEAU, *Yeni Héloïse (I)*, s. 174.

²¹³ RUSSELL, *Batı Felsefesi Tarihi III*, s. 31.

sağlığında hiç anlaşılamadığı Voltaire'in yanına gömülmüştür. Ne var ki, her ikisinin mezarı 1814'te yobazlarca açılmış ve kemikleri alınarak çöplüğe atılmıştır.²¹⁴

Sonuç olarak, Rousseau, hayat hikâyesini *Yalnız Gezerin Düşleri*'nde şöyle özetlemiştir: "Geleneklere bağlı ve dindar bir ailede doğup, bilge bir rahip tarafından şefkatle eğitilen ben, çocukluğumdan bu yana, başkalarının boşinanç diyeceği ve beni hiçbir zaman terk etmemiş olan ilkeler ve uzsözlerle büyüdüm. Kendi başına bırakılmış, okşamalara alıştırılmış, kendini göstermeye ayartılmış, umutla aldatılmış bir çocuk olarak, şartların zorlamasıyla katolik oldum ama her zaman Hristiyan kaldım ve alışkanlığın etkisiyle çok geçmeden yüreğim yeni dinime içtenlikle bağlandı. Mme de Warrens'in verdiği bilgiler ve örnekler bu bağlılığımı daha da arttırdı. Gençliğimin en güzel yıllarını geçirdiğim kırsal hayatın yalnızlığı, kendimi tamamen verdiğim iyi kitapların incelenmesi, sevecenlik dolu duygulara olan doğal eğilimimi daha da güçlendirerek beni Fenelon tarzı bir sofuluğa itti. ... Yazgımın beni dünyanın baş döndürücü seline fırlatıp atmasından beri, yüreğimi bir an olsun yatıştıracak bir şey bulamadım. Yitirilen tatlı boş zamanlarım için duyduğum üzüntü, beni her yerde izleyerek, bana mutluluk ve onur verebilecek her şeye karşı bir ilgisizlik ve tiksintiye yol açtı. Belirsiz arzularımın kararsızlığı içinde, az umdum, az elde ettim ve aradığımı sandığım her şeyi bulsaydım bile yüreğimin ne olduğunu bilmeden kavuşmaya can attığı mutluluğu bulamayacağımı hissediyordum. Böylece, beni her şeye karşı büsbütün yabancılaştıran mutsuzluklardan önce de, her şey bu dünyayla olan sevgi bağlarımın kopmasına yardımcı oluyordu. Yoksulluk ile zenginlik, erdem ile yoldan çıkma arasında yalpalayarak, yüreğimde hiçbir kötülük eğilimi olmaksızın kötü alışkanlıkları olan biri olarak, aklımla kararlaştı-

²¹⁴ GÜLTEKİN, Jean-Jacques Rousseau, s. 100.

rılmış ilkelerim olmaksızın, çoğu kez yeterince kavrayamadığım görevlerimi hor görmeksizin ihmal ederek kırk yaşma geldim. Ta gençliğimde kırk yaşımı, başarıya ulaşma çabalarımın ve çeşitli tutkularımın sınırı olarak belirlemiştim. Bu yaşa ulaştıktan sonra, hangi durumda olursam olayım, o durumdan kurtulmak için çabalamamaya, kalan ömrümü gününbirlik yaşamaya ve artık gelecek ile ilgilenmemeye kesin karar vermiştim. O an gelince, düzenli ve yüksek bir gelire kavuşmuş olmama karşın, kararımı, üzülme şöyle dursun gerçek bir zevkle yerine getirdim. Tüm bu aldanışlardan, boş umutlardan kurtulunca kendimi tümüyle, en belirgin zevkim ve en sürekli eğilimim olan her şeye boş vermeye ve kafa dinlendirmeye verdim. Dünyayı da şatafatını da terk ettim, süslenmekten vazgeçtim; artık ne kılıç, ne saat, ne beyaz çorap, ne yıldız, ne saç yaptırma; basit bir peruk, çuhadan basit ve bol bir giysi, daha da iyisi terk ettiğim her şeyi değerli kılan açgözlülüğü ve hırsı yüreğimden söküp attım. O zaman yapmakta olduğum ve hiçbir şekilde bana uygun olmayan işi bıraktım ve her zaman büyük bir zevk almış olduğum, sayfası bilmem ne kadara müzik eserlerinin suretini çıkarma işine verdim kendimi. Kendimi yeniden biçimlendirme işini, dış görünüşle sınırlamadım. Bu, kuşkusuz daha zahmetli, ama daha gerekli bir şeyi, düşüncelerimin gözden geçirilmesini gerektiriyordu ve aynı işi iki defa yapmamak kararıyla, ömrümün geri kalanını, ölümümde bulmak isteyeceğim tarzda düzenleyebilmek için, iç dünyamı sıkı bir sınavdan geçirmeye koyuldum.”²¹⁵

Kısacası, Batı’nın büyük sosyologlarından Rousseau, çalkantılı, huzursuz, dramatik ve gezginci bir hayat sürmüştür. Zaten kendisi de, “uzun süre boş düşler peşinden koştum”²¹⁶, demiştir. Düşünce tarihinde Rousseau’dan çok ge-

²¹⁵ ROUSSEAU, *Yalnız Gezerin Düşleri*, s. 45-47.

²¹⁶ ROUSSEAU, *Yeni Héloïse (II)*, s. 849.

zen ve doğadan hoşlanan başka bir sosyolog yoktur. Adeta bir doğa aşığı olan Rousseau, bütün hayatı boyunca insanlarla problemler yaşamış, var olan yönetimlerle uzlaşamamıştır. Marx'ın dediği gibi; Rousseau, iktidarlarla, görünüşte bile uzlaşmaya benzeyen her türlü anlaşmayı reddetmiştir.²¹⁷ Eş deyişle, Rousseau'da "kudret sahipleriyle uzlaşmaya uzaktan yakından benzeyebilecek girişimlerden uzak tutan basit moral duygu"²¹⁸ egemendir. Rousseau, hayatı boyunca çırak, uşak, özel öğretmen ve sekreter olarak çalışmasına rağmen, Larson'ın da bildirdiği üzere²¹⁹; düzenli bir iş arama ya da daimi bir iş yapmada asla azimli olmamıştır. Bu yüzden de ömrü sefalet içinde geçmiştir.

Rousseau, toplumdan kaçarak doğada yalnızlığı seçmiştir. *Yeni Héloïse*'de; "tüm büyük tutkular yalnızlıkta oluşurlar"²²⁰, diyen Rousseau'nun hayatı yalnızlıklarla doludur. Yaşamında yalnız olan Rousseau fikir sistemini inşa ederken yalnız değildir. O, çok sayıda düşünce insanının görüşünden faydalanmıştır. Rousseau'nun sosyolojik fikirlerinin şekillenmesinde öne çıkan bazı önemli şahıslar vardır. Rousseau'nun politik konulara ilgi duymasında Platon'un ve Aristoteles'in etkileri büyüktür. Özellikle, *Politik Kurumlar* metninde, Platon'un ve Aristoteles'in izleri çok belirgindir. Rousseau, "politika edebiyatının klasiklerini, Aristo'nun *La Politique*'ini (*Politika*), düşüncesi üzerinde büyük bir etki ya-

²¹⁷ LECERCLE, "Jean-Jacques Rousseau-Hayatı ve Eserleri", s. 7.

²¹⁸ MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich; "Marx'tan Johann Baptist Schweitzer'e, Londra, 24 Ocak 1865", **Seçme Yazışmalar 1: 1844-1869** (iç.), Çeviren: Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, Ankara, 1995, s. 184.

²¹⁹ LARSON, **Sociological Theory from the Enlightenment to the Present**, s. 7.

²²⁰ ROUSSEAU, **Yeni Héloïse (I)**, s. 115.

pacak olan Platon'un *La Republique*'ini okumuştur."²²¹ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* yapıtına Aristoteles'in *Politika* kitabındaki bir tespitle başlamıştır: "Doğayı, yozlaşmış varlıklarda değil, doğa kanunlarına uygun davranışta bulunan varlıklarda incelemek gerekir."²²² Rousseau'nun Aristoteles'in *Politika* yapıtından aktardığı bu cümle, onun düşünce sistematığı bakımından ehemmiyet arz eder. Rousseau, söz konusu eserinde, Platon'dan ve Aristoteles'ten hareketle toplumsala dair her şeyin temelinde siyaseti görmüştür. Rousseau'ya göre, toplum denen gerçeklikte siyasal kurumlar ana öge olarak karşımıza çıkar. Rousseau, bu yapıtıyla yasa ve hükümet gibi siyasal kavramlara ve oluşumlara açıklık getirmiş ve her şeyin kökünü siyaset olgusuna dayandırmıştır. Bu bağlamda, Rousseau, *İtiraf-lar*'da şöyle demiştir: "Görmüştüm ki her şey kökünden siyasete dayanıyordu ve nasıl davranılırsa davranılsın her halk, hükümetinin niteliği onu ne yapıyorsa ancak o olabildi; böylece o büyük mümkün olan en iyi halkı meydana getirmeye özgü hükümetin niteliği nedir? Bana öyle geliyordu ki bu sorunun, aralarında farklılık bulunsa da şu soruyla sıkı bir ilgisi vardı: Niteliği bakımından, yasaya her zaman en yakın bulunan hükümet hangisidir? Buradan da kanun nedir? ve bu gibi bir sorular zinciri çıkıyordu. Bütün bunların beni insan cinsinin, ama özellikle yurdumun mutluluğu için yararlı büyük hakikatlere götürdüğünü görüyordum. Yurduma yapmış olduğum yolculukta, orada istediğim kadar doğru ve açık yasa ve özgürlük kavramları bulamamıştım ve

²²¹ LECERCLE, "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşma Konusunda İnceleme", s. 40.

²²² ROUSSEAU, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, s. 61. Aristoteles'in bu cümlesi *Politika* kitabında şu biçimde yer alır: "Doğal büyümeye bağlı herhangi bir olguda bizim hep doğanın kendi biçimlerine bakmamız ve gözlemlerimizi yozlaşmış (bozuk) biçimlere dayandırmamamız gerekir" (ARİSTOTELES, *Politika*, s. 13).

bu kavramları onlara bu dolaylı verme yolunun, yurttaşlarının onurunu korumaya ve bu konuda onlardan biraz daha uzağı görebilmiş olmamı bağışlatmaya en uygun yol olduğunu sanmıştım.”²²³

Rousseau’nun politik sorunlara dair fikirlerinin oluşmasında Platon’un ve Aristoteles’in etkileri yanı sıra Thomas Hobbes’un da katkısı vardır. Rousseau, Hobbes’un *Leviathan* metnini iyi okumuş ve onun etkisinde kalmıştır. Hobbes, eserinde *devleti*²²⁴, bütün yetkileri kendisinde toplamış ej-

²²³ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 2.Cilt, s. 169-170.

²²⁴ Hobbes, devleti şu şekilde açıklamıştır: “Tanrının dünyayı onunla yaratmış olduğu ve yönettiği sanat olan doğa, başka pek çok şeyde olduğu gibi bunda da, yapay bir canlı yaratacak şekilde, insanın *sanatı* ile taklit edilir. Çünkü hayat, organların, başlangıcı içerdeki bir temel parçada bulunan, hareketinden başka bir şey değildir; bütün *otomatların* (yaylar ve çarklar yardımıyla kendi kendine hareket eden makinaların, mesela bir saat) yapay bir hayata sahip olduklarını söyleyemez miyiz? *Kalp* nedir ki bir *yaydan* başka; *sinirler* nedir ki çok sayıda *yaylardan* başka; ya *eklemler*, yapıcının planladığı şekilde bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda *çarklardan* başka? *Sanat* daha da ileriye gider, doğanın o rasyonel ve mükemmel eserini, *insanı* taklit etmeye kadar. Sanat iledir ki, yapay bir insandan başka bir şey olmayan, Latince’de CIVITAS denilen, DEVLET adlı o büyük EJDERHA yaratılır; bu, doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup ondan daha büyük bir cesamete ve kudrete sahiptir ve onda, *egemenlik* bütün gövdeye canlılık ve hareket veren yapay bir *ruhtur*; *yargıçlar* ve diğer yargı ve yürütme *görevlileri*, yapay *eklemler*; egemenlik makamına bağlı her eklem ve organa kendi görevini yaptıran *ödül* ve *ceza*, doğal gövdede aynı işi yapan *sinirlerdir*; tek tek organların/üyelerin *servet* ve *zenginlikleri* ise *kuvvettir*; *salus populi* halkın *esenliği* onun *görevidir*; bilmesi gereken her şeyi ona bildiren *hukukçular*, *hafizadır*; *adalet* ve *yasalar* yapay bir *akıl* ve *iradedir*; *uyum*, *sağlıktır*; *nifak*, *hastalıktır*; *iç savaş* ise *ölüm*” (HOBBS, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, s. 17-18). Hobbes’un devlete dair bu açıklamalarıyla Rousseau’nun devlete ilişkin fikirleri belirli ölçüde benzer-

derhaya benzetmiş ve “insan insanın kurdudur” argümanını ileri sürmüştür. Hobbes’a göre, insanlar arasında sürekli bir mücadele vardır. Bu durum, üç sebepten ileri gelir: Rekabet, güvensizlik ve şan/şeref. Rekabet, insanları kazanç için; güvensizlik, güvenlik için; şan/şeref ise şöhret için savaşım vermeye iter. “Birincisi (rekabet), başka insanların kişiliklerine, karılarına, çocuklarına ve hayvanlarına egemen olmak için şiddet kullanır; ikincisi, kendilerini korumak için; üçüncüsü ise, kendi kişiliklerine yönelik olarak doğrudan doğruya veya hısımları, arkadaşları, milletleri, meslekleri ve adları dolayısıyla, bir söz, bir gülümseme, farklı bir görüş ve başka bir aşağılama işareti gibi küçümsemelere karşı şiddet kullanır.”²²⁵ Hobbes’un, “insan insanın kurdudur” özdeyişi, uygarlık öncesi doğal durum için yanlıştır. Söz konusu özdeyiş, toplumda geçerlidir. Çünkü toplum halinde yaşayan insanlar arasında sürekli bir çatışma, zıtlık ve gerginlik olur. Toplum, insanları mutsuz eder. Böylelikle, Rousseau, “insanın toplum içindeki mutsuzluğunu meydana getiren tut-

lik gösterir: “Devlet bağımsız bir birim olarak ele alındığında örgütlü, canlı ve insan organizmasına benzeyen bir beden olarak düşünülebilir. Egemen güç baştır; yasalar ve gelenekler beyin, sinir ilkesi ve anlık, iradenin ve duyuların merkezidir, yargıçlar ve yüksek devlet görevlileri de organları oluşturur burada; ticaret, sanayi ve tarım ortak geçimi hazırlayan ağız ve midedir; kamu finansmanı iyi bir *ekonomi*’nin, yüreğin işlevlerini yerine getirerek bütün beden aracılığıyla besin ve yiyecek dağıttığı kandır; yurttaşlar makineyi hareket ettiren, yaşatan ve çalıştıran beden ve uzuvlarıdır; organizma canlı olduğu takdirde bu beden ve uzuvları hiçbir biçimde yaralanamaz ve en küçük bir acı ve sıkıntı beyne gider” (ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Siyasal Fragmanlar- Ekonomi Politik Üzerine Söylev**, Çeviren: İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 133).

²²⁵ HOBBS, **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, s. 94.

kuların anlatımı”²²⁶ konusunda Hobbes’a çok şeyler borçludur. Rousseau’nun toplum sözleşmesi görüşü de “başlangıçta Locke’unkine benzer gibiyse de Hobbes’unkine yakındır.”²²⁷

Rousseau, toplum sözleşmesi teorisini inşa ederken Grotius ve John Locke gibi doğal hukuk teorisyenlerini, Hobbes’u, Spinoza’yı, Montesquieu’yu okumuş ve onlardan etkilenmiştir. Söz konusu kişiler, Rousseau’dan önce doğal yaşamdan uygar yaşama sosyal sözleşmeyle geçildiğini bildirmişlerdir. “Mademki, doğaya dönülemiyor, hiç olmazsa toplumun dayanacağı haklı bir temel olmalı. İşte Rousseau, kendinden önceki doğal hak kuramcılarıyla birleşerek, toplumsal antlaşmada buluyor haklı temeli.”²²⁸ Rousseau, Hobbes’un “doğa her insana her şey üzerinde bir hak vermiştir”²²⁹ ve “*doğal olarak, herkesin her şeye hakkı vardır. Temel doğa yasası*”²³⁰ şeklindeki tezlerini görüşlerinin temel dayanağı yapmıştır.

Rousseau’nun görüşlerinin kaynağındaki bir diğer isim ise, Locke’dur. Rousseau, Locke’a hayranlık duyan bir sosyologdur. Rousseau, “Hobbes’a karşı yani istibdadın savunulmasına karşı kanıt ve muhakemelerini Locke’dan alır.”²³¹ Rousseau, özellikle Locke’un “*doğa durumuna*” dair tezlerini önemsemiştir. Locke, doğa durumunu *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* yapıtında şu şekilde izah etmiştir:

²²⁶ LECERCLE, “İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşma Konusunda İnceleme”, s. 43.

²²⁷ RUSSELL, *Batı Felsefesi Tarihi III*, s. 37.

²²⁸ ALSAN, *Jean-Jacques Rousseau*, s. 24.

²²⁹ ROUSSEAU, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, s. 118.

²³⁰ HOBBS, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, s. 97.

²³¹ LECERCLE, “İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşma Konusunda İnceleme”, s. 44.

“Siyasal iktidarı doğru biçimde anlamak ve onu kökeninden türetmek için, bütün insanların nasıl bir doğa durumunda olduklarını düşünmeliyiz. Bu durum, insanların doğa yasası sınırları dâhilinde, izin istemeksizin ve başka herhangi birinin isteğine bağlı olmaksızın, eylemlerini düzenlemeye ve mülkleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunmaya yarayan yetkin bir özgürlük durumudur. Keza bu durum bir eşitlik durumudur; bütün güç ve yetki, hiç kimsenin diğerinden daha fazlasına sahip olmayacağı biçimde karşılıklıdır. Doğanın aynı olan bütün nimetlerinden ayrıcalıksız yararlanmak ve aynı yetenekleri kullanmak üzere doğan aynı tür ve sınıftaki yaratıklardan her birinin, tabi kılma ve tabi olma ilişkisi olmaksızın, diğerleriyle eşit durumda bulunmasından daha açık bir şey olamaz; ta ki hepsinin Lordları ve Efendilerinin açık bir irade bildirisi, birini diğerinin üzerine koymasın ve açık ve seçik bir yetkilendirmeye, kuşku götürmez bir hükümlerlik ve egemenlik hakkı tanımasın.”²³² Doğal durumda her türlü erk ve yargı hakkı karşılıklıdır, hiçbir insanın diğeri üzerinde gücü ve otoritesi yoktur, insanlar başkasının iradesine boyun eğmek zorunda değildir, insanlar kimseye bağlı ya da uyruk olmadan yaşayabilirler ve doğanın nimetlerinden eşit faydalanma haklarına maliktirler. Rousseau, doğa durumuna ilişkin fikirlerinden dolayı Locke’u önemsemiş, ama sosyal teorisinin temeline özel mülkiyeti koymasından dolayı da onu eleştirmiştir.

Rousseau’nun etkilendiği başka bir müellif, yurттаşı Montesquieu’dür. Eserlerinde, Montesquieu’nün *Kanunların Ruhu Üzerine* kitabına sık sık atıfta bulunmuştur. *Toplum Sözleşmesi*’nde söz ettiği; egemen varlığın yönetim görevini

²³² LOCKE, John; **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme**, Çeviren: Fahri Bakırcı, Babil Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 5-6.

bütün halka ya da halkın büyük bir bölümüne bırakması ve yönetici yurttaşların sayısının öbür yurttaşların sayısını aşması anlamına gelen *demokrasi*; egemen varlığın, yönetim işini bir azınlığın eline bırakması ve yurttaş sayısının yönetici sayısından fazla olması anlayışına dayanan *aristokrasi* ve son olarak, egemen varlığın yönetimi tek bir yöneticinin eline bırakması ve bütün öbür görevlilerin yetkilerini ondan alması anlayışı üzerine şekillenen ve aynı zamanda en yaygın yönetim biçimi olan *monarşi* ya da krallık yönetimi biçimindeki yönetim tipleri²³³ Montesquieu'nün cumhuriyet (demokrasi ve aristokrasi), monarşi (saltanat) ve despotizm (istibdat) anlayışlarıyla paralellik gösterir. Montesquieu, söz konusu yönetimleri *Kanunların Ruhu Üzerine*'de benzer bir biçimde ele almıştır. Montesquieu'ye göre, milletin bütününün birden ya da bir parçasının yönetimi elinde bulundurmasına *cumhuriyet* denir. Cumhuriyette, yönetim yetkisinin bütün milletin elinde olmasına *demokrasi*, milletin bir kısmının elinde olmasına *aristokrasi* denir. Bir kişinin sabit ve yerleşmiş yasalarla toplumu yönetmesine *monarşi*, bir kişinin hiçbir yasaya ve kurala bağlı olmadan kendi istemlerine ve heveslerine göre toplumu yönetmesine ise *despotizm* denir.²³⁴ Rousseau'nun "her yönetim biçimi her memlekete gitmez" görüşü, Montesquieu'den ne denli etkilendiğinin önemli bir göstergesidir: "Özgürlük her iklimde yetişen bir meyve değildir, onun için her ulus ulaşamaz ona. İnsan, Montesquieu'nün koyduğu bu kural üstünde ne kadar düşünürse, doğruluğunu o kadar anlar; ne kadar çürütmeye kalkarsa, yeni yeni kanıtlarla doğrulanmasına o kadar fırsatlar verir."²³⁵ Rousseau, politik konuları ele alırken,

²³³ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 77-78.

²³⁴ MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine I*, s. 57-58.

²³⁵ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 92.

siyasal problemlere çözümler üretirken yurttaşı Montesquieu'den önemli ölçüde faydalanmıştır.

Rousseau'yu etkileyen bir başka fikir insanı, Voltaire'dir. Voltaire, Rousseau'nun gençliğinde hayranlık duyduğu filozoftur. Voltaire onun düşünsel yönelimi üzerinde söz sahibi olmuştur. "Voltaire'in yazdıklarından hiçbirisi gözümüzden kaçmıyordu. Bu yazıları okumaktan duyduğum zevk, bende incelikle yazmasını öğrenmek ve beni büyülemiş bulunan bu yazarın güzel üslubunu taklide çalışmak isteği uyandırdı. Bir süre sonra *Felsefe Mektupları*'nı (*Lettres Philosophiques*) yayımlandı. Onun şüphesiz en iyi yapıtı olmamakla birlikte, beni yazı yazma üzerine en çok çeken yapıtı bu oldu ve bu doğuş halindeki zevk, o zamandan beri bir daha hiç sönmedi."²³⁶ Rousseau ile Voltaire arasında mektuplaşmalar da olmuştur. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni* yapıtıyla ilgili olarak Voltaire'den bir mektup almıştır.²³⁷ Voltaire, Rousseau'ya gönderdiği 30 Ağustos 1755 tarihli mektubuna şunları yazmıştır: "Bizi yeniden hayvan yapmayı istemek için bunca zekâ şimdiye kadar hiç kullanılmamıştı; eserinizi okuyup bitirince insanın içinden dört ayak üzerinde yürümek isteği geliyor."²³⁸ Rousseau ise Voltaire'e yazdığı mektubunda, insanı asla vahşet durumuna yeniden götürmeyi hiçbir zaman istemediğini bildirerek itiraz etmiştir. Rousseau'nun hayatında tanıştığı bu filozofla ilişkileri hep inişli çıkışlı olmuş ve sonunda Voltaire ile ilişkisini kesmiştir. Bunun nedeni, Rousseau'nun 1756 yılında Voltaire'e gönderdiği mektubun Voltaire tarafından yayımlanmasıdır. Bunun üzerine Rousseau, Voltaire'e gönderdiği 17 Haziran 1760 tarihli mektubunda şöyle demiştir: "*Sizinle mektuplaşmada bulunacağımı hiç düşünmüyordum, monsieur. Ama size*

²³⁶ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 1.Cilt, s. 282.

²³⁷ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 2.Cilt, s. 158.

²³⁸ LECERCLE, "Jean-Jacques Rousseau-Hayatı ve Eserleri", s. 39.

1756'da yazdığım mektubun Berlin'de basılmış bulunduğunu öğrendiğimden, bu konudaki davranışımı size açıklamak zorundayım ve bu ödevi doğruluk ve açık yüreklilikle yerine getireceğim. ... Sizi hiç sevmiyorum, monsieur, siz bana, sizin çırağınız ve hayranınız olan bana, beni çok yaralayabilecek kötülükleri yaptınız.”²³⁹ Rousseau, ahlâk, edebiyat ve siyaset konularında Voltaire'den yararlanmış ve özellikle destansı şiiri *La Henriade*'in tesirinde kalmıştır.²⁴⁰

Rousseau'nun fikriyatının arka planında Latin ozanları da yer alır. Rousseau, uygarlık öncesi doğal insanı anlama çabasında Latin ozanlarına yönelmiştir. “Bunlar arasında Lucrece'e ayrı bir yer vermek gerekir. *De Rerum Naturae* uygar insanlardan her bakımdan daha sağlam ve daha az umutsuz, o uygarlık öncesi vahşet halinde yaşayan insanın sert bir portresini çizer.”²⁴¹ Plutarque, Rousseau'nun gözde yazarıdır. Plutarque, Rousseau'nun fikirlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Kendi deyişiyle, “birkaç defa okuduğum az sayıdaki kitaptan beni kendisine en çok bağlayan ve en çok yararlandığım kitaplar Platurkos'unkilerdir. Çocukluğumda ilk onu okudum, yaşlılığımda da en sonu onu okuyacağım. Platurkos her okuyuşumda yeni kazançlar edindiğim tek yazardır diyebilirim.”²⁴² Rousseau, Plutarque'ün *Ünlü Adamlar* ile *Düşmanlardan Nasıl Yararlanılır* metinlerinin tesirinde kalmıştır. “Onu (Plutarque) durmadan tekrar tekrar okumaktan aldığım zevk beni romanlardan biraz kurtardı ve az sonra Agélias, Brutus, Aristide'i, Orondate, Artaméne ve Juba'ya tercih eder oldum. Bu ilginç kitapların ve onların babamla aramızda sebep oldukları konuşmaların etkisi

²³⁹ ROUSSEAU, *İtiraflar*, 2.Cilt, s. 339-341.

²⁴⁰ ROUSSEAU, *İtiraflar*, 1.Cilt, s. 151 ve 360.

²⁴¹ LECERCLE, “İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşma Konusunda İnceleme”, s. 46.

²⁴² ROUSSEAU, *Yalnız Gezerin Düşleri*, s. 57.

altında, onu geliştirmeye pek uygun olmayan koşullar içinde hayatım boyunca bana acılar çektiren o özgür ve cumhuriyetçi kafa, boyunduruğa ve köleliğe baş kaldıran o baskıya gelmez ve gururlu karakter oluştu. Durmadan Roma ve Atina ile uğraşmak, âdeta onların büyük adamlarıyla birlikte yaşamaktan, kendim de bir cumhuriyet yurttaşı olarak doğduğum ve yurt sevgisi en büyük tutkusu olan bir babanın oğlu olduğum için, onun gibi ben de büyük bir coşkunluk duyuyordum; kendimi Yunan ya da Romalı sanıyor, hayatını okuduğum kişi haline geliyordum.”²⁴³

Rousseau’nun bilim anlayışının oluşumunda Peder Lamy’nin katkısı olmuştur. Onun en çok faydalandığı, bir kaç kez okuduğu, kendisine rehber yaptığı ve çok şey borçlu olduğu Lamy’nin *Entretiens sur les Sciences (Bilimler Üzerine Konuşmalar)* yapıtıdır.²⁴⁴ Bilimlere karşı gerçek bir istek duyulduğunda dikkat edilmesi gereken ilk şey, aralarındaki bağlantıdır. Bilimler arasındaki kuvvetli ilişki, onları karşılıklı olarak birbirlerine çeker, birbirlerinden daha çok yararlanmaya iter. Nihayetinde her bilim bir diğeri için vazgeçilemez hale gelir. Her ne kadar insan zekâsı bilimlerin hepsini birden öğrenmekte zorluk çekse de, insan eğer diğer bilimler üzerinde belirli bir bilgiye sahip olmazsa, esas olarak kendisinin uğraştığı ve üzerine kafa yorduğu bilim alanında da başarılı olamaz. Böylece, Rousseau, öncelikle “ansiklopedi”yi, yani tüm bilimlerin birbirine zincirlenişi, toplu halde tüm bilimleri ele almış ve daha sonraları onu kollarına bölmüştür.²⁴⁵ “Gördüm ki bunun tam tersini yapmak, her birini ayrı ayrı ele almak ve birleştikleri noktaya kadar her birini kendi başına izlemek gerekiyordu. Böylece bilinen senteze döndüm, ama yaptığı şeyi bilen biri olarak döndüm. Bu işte bilginin yerini bende düşünce

²⁴³ ROUSSEAU, *İtirafılar*, 1.Cilt, s. 20.

²⁴⁴ A.g.e., s. 305.

²⁴⁵ A.g.e., s. 308-309.

tutuyor ve çok doğal bir düşünce kendimi iyi yönetmeme yardım ediyordu.”²⁴⁶ Rousseau’nun bakış açısının biçimlenmesinde ve aklı çoğu kez her şeyin merkezine yerleştirmesinde Port-Royal’ın *Mantık*’ı, Locke’un *Deneme*’si, Malebranche, Leibniz, *Descartes*’ın²⁴⁷ yapıtlarının önemli rol oynadığı bir gerçektir. Bu süreçte Rousseau, “kendimi okumuş olduklarımı aklımdan geçirmek ve birbirleriyle karşılaştırmak, her şeyi akıl terazisine vurmak ve bazen üstatlarımı yargılamakla oyaladım”²⁴⁸, demiştir.

Kısaca, Rousseau, sosyal teorisini inşa ederken çok sayıda fikir insanından faydalanmıştır. Bunlar arasında Aristoteles, Platon, Hobbes, Leibniz, Montesquieu, Locke, Voltaire ve Plutarque ön plana çıkmaktadır. Bunlarla birlikte, Rousseau, içinde yaşadığı toplum şartlarını iyi gözlemlemiştir. Eş deyişle o, aşağı sınıftan üst sınıfa, kır hayatından kent hayatına toplumun her kesiminde bulunmuş ve oralardaki insana dair her şeyi müşahade etmiştir. Düşünce sisteminin gelişiminde bu farklı hayat alanlarının ilişki kalıplarının rolü büyük olmuştur.

²⁴⁶ **A.g.e.**, s. 309.

²⁴⁷ Bazı yazarlar, Rousseau’nun esas olarak Descartes’tan ve Montaigne’den etkilendiği iddia etmişlerdir: “Rousseau’nun düşünce dünyası doğal olarak geçmişin düşünce birikimiyle kurulmuştur. Ancak bu düşünce birikiminde iki kaynak biraz daha öne çıkar. Bunlar 16. yüzyılın düşünürü Montaigne ve 17. yüzyılın filozofu Descartes’dır. Bu iki önemli kişilik de bireyselliğin öne çıkmaya başladığı bir dönemde ben kavramından yola çıkmış ve insanı araştırmışlardır” (TİMUÇİN, Ali; **Rousseau’nun Toplum Anlayışı**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2009, s. 27).

²⁴⁸ ROUSSEAU, **İtiraf**, 1.Cilt, s. 312.

4.2. Rousseau'nun Metodolojisi

Rousseau'nun sosyoloji tarihindeki yeri ve önemi büyüktür. Bunun temel sebebi, salt üzerinde yoğunlaştığı konu ve problem alanları değil, aynı zamanda onları ele alış biçiminin özgünlüğüdür. Rousseau, *Yeni Héloïse* yapıtında metodolojik duruşunu net olarak ortaya koymuştur: “Benim konum insanı tanımak ve yöntemim onu çeşitli ilişkileri içinde incelemektir.”²⁴⁹ İnsanların eylemlerini doğru tahlil edebilmek için onları bütün ilişkileri içinde ele almak gerekir.²⁵⁰ Rousseau, insanları ve insanı nasıl incelememiz²⁵¹ gerektiğine vurgu yapmıştır: “İnsanları inceleyecekseniz yakınınıza bakmanız gerekir, ama insanı inceleyecekseniz bakışınızı uzağa taşımayı öğrenmelisiniz; öznitelikleri ortaya çıkarmak için önce farkları gözlemlemeniz gerekir.”²⁵² Bu çerçevede Rousseau, insanları ve toplumları gözlemlemenin önemine işaret etmiştir: “Toplum bana göre içine katılmak için değil, gözlemek için zevk veriyor. ... İnsanın yalnız bakmakla yetindiği zaman, hiçbir şey görmediğini anladım; insanların edimlerini görmek için, insanın kendisi de harekete geçmeliydi, böylece seyirci olmak için kendimi aktör yaptım. İnlemek her zaman kolaydır: Benim insanlarımdan hiçbir zaman amaçlamadığı bir sürü koşulu denedim. Köylü bile ol-

²⁴⁹ ROUSSEAU, *Yeni Héloïse* (I), s. 274.

²⁵⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme**, Çeviren: Ömer Albayrak, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007, s. 56.

²⁵¹ Bu bağlamda Rousseau, başta Hobbes olmak üzere birçok filozofa dair “Londra ve Parisli bir vatandaşı çok iyi anlarlar; ama insanı hiçbir zaman anlayamazlar”, demiştir (ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Jean-Jacques Rousseau ve Uluslararası İlişkiler: Savaş Durumu, Abbe de Saint-Pierre’in Sonsuz Barış Projesinin Özeti, Sonsuz Barış Üzerine Yargı**, Derleyen ve Çeviren: Faruk Yalvaç, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2007, s. 53).

²⁵² ROUSSEAU, **Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme**, s. 33.

dum.”²⁵³ Rousseau, bireylerin münasebetlerini ve onlardan müteşekkil toplumu tahlil ederken yaşadığı çağı aşan bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu değerlendirmemi haklı kılacak bir açıklamayı onun *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine* eserinde bulmak mümkündür: “Ben olaylara, diğerleri gibi bakmıyorum. Uzun zamandır beni bu konuda eleştiriyorlar. Ben, başkalarının gözlerini alıp kendi gözlerimin yerine koyabilir miyim? Başkaları gibi düşünebilir miyim? Hayır. Benim elimden gelen, kendi duygularıma gem vurmak, herkesten daha bilge bir insan olmadığımı inanmaktır. Ben ancak, duygularımı değiştirmem ama onlara gem vurabilirim. Yaptığım ve yapabileceğimin hepsi, işte bunlardır. Eğer, bazen buyurgan davrandıysam, amacım düşüncelerimi okuyucuya zorla aşılacak değil, düşündüğüm gibi onunla konuşmak istediğim içindir. Hiç endişe duymadığım bir konuda, niye endişe duyuyormuşum gibi davranayım? Aklımdan geçeni tam olarak söylüyorum.”²⁵⁴

Rousseau’nun metodolojik duruşunu ortaya koyması bakımından *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* çalışması oldukça önemlidir. Rousseau, metninde; “bilimlerin ve sanatların gelişmesi, ahlâkın bozulmasına mı, yoksa düzeltilmesine mi yaradı?” sorusunu irdelemiştir. Rousseau, bu soruyu şimdiye değin sorulmuş en ciddi ve en güzel sorularından birisi olarak görmüştür. Rousseau, “bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine mi, bozulmasına mı yardım etmiştir? İşte incelenen sorun. Bu konuda ben hangi tarafı tutacağım. Hiçbir şey bilmeyen ve bilmediğinden utanmayan bir adama yaraşan tarafı baylar!”²⁵⁵, diyerek bu soruya olumsuz cevap vermiştir. Rousseau, burada özellikle Hesiodos’un tesirindedir: “Antik Çağ’da, özellikle de Hesiodos’da

²⁵³ ROUSSEAU, *Yeni Héloïse (II)*, s. 558-559.

²⁵⁴ ROUSSEAU, *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, s. 15.

²⁵⁵ ROUSSEAU, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev: Seçme Düşünceler*, s. 17.

pek gözde olan, bilimlerin ve sanatların gelişmesinin geleneklerin çöküşüne yol açtığı fikri parlak bir inceleme konusudur.”²⁵⁶

Rousseau, bilimler ve sanatlar alanındaki ilerlemenin insanlığın mutluluğuna bir şey katmadığını, aksine ahlâkı bozduğunu ileri sürmüştür. Kendi deyişiyle, “bilimlerimiz ve sanatlarımız geliştikçe ruhlarımız bozulmuştur.”²⁵⁷ Rousseau, bu argümanını *tarihe* dayanarak (*tarihle temellendirerek*) kanıtlamaya girişmiştir: “Eski Mısır’a dünyanın bu ilk okuluna, tunçtan bir göğün altında bereket saçan bu iklime, bir zamanlar Sesostris’in dünyayı ele geçirmeye çıktığı bu ünlü ülkeye bakın; felsefenin ve güzel sanatların anası olduktan sonra Keykâvus’un, daha sonra Yunanlıların, Romalıların, Arapların, sonunda da Türklerin eline düşüyor. Yunanistan’a, bir zamanlar Asya’yı bir kez Troya’da, bir kez de kendi yurtlarında yenmiş kahramanlarla dolu olan bu ülkeye bakın: Edebiyat ilk çağında henüz ahlak düşüklüğünü bütün halkın yüreğine işletmemiştir; ama sanatların ilerlemesi, ahlakın bozulması Makedonyalıların baskısı birbiri ardından geldi; her zaman bilgili, hep zevkine düşkün ve hep esir olan Yunanistan artık devrimlerinde efendi değiştirmekten başka bir şey yapamadı. Demothenes’in bütün söz ustalığı lüksün ve sanatların uyuşturmuş olduğu vücudu diriltemedi. Bir çobanın kurmuş ve çiftçinin şereflere yükseltilmiş olduğu Roma, Ennius ve Terentius’lar zamanında bozulmaya başlıyor. Ovidius’lardan, Catullus’lardan, Martialis’lerden, yalnız isimleriyle namuslu insanlarda endişe uyandıran bütün bu hayâsız yazarlardan sonra önceleri erdemin tapınağı olan Roma, cinayetlerin yatağı, milletlerin yüzkarası ve barbarların oyuncağı oluyor. Dünyanın merkezi olan, bunca

²⁵⁶ TOURAINE, Alain; **Modernliğin Eleştirisi**, Çeviren: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 35.

²⁵⁷ ROUSSEAU, **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev: Seçme Düşünceler**, s. 25.

milletlere boyunduruk vurmuş Roma, sonunda boyunduruk altına giriyor ve düştüğü gün, bir vatandaşa 'iyi zevkin hakemi' unvanı verildiği günün arifesi oluyor. Bizans da öyle olmadı mı? Doğu İmparatorluğunun başkenti olan bu belde, dünyanın merkezi olacak durumdaydı ve belki barbarlıktan çok, bir hikmet eseri olarak Avrupa'dan kovulan bilim ve sanatların sığınağı olmuştu. Sefahat ve ahlaksızlığın en utanılacak biçimleri, en kara hıyanetler, katiller, zehirler; topluca işlenen en korkunç cinayetler... İşte Bizans'ın tarihini dolduran olaylar; işte yüzyılımızın övündüğü, bilgilerin çıkmış olduğu saf kaynak!"²⁵⁸

Rousseau, *bilimlerin ve sanatların gelişimi insanları/ruhları tahrip eder*, savını bilimlerin ortaya çıkışını izah ederken de net bir şekilde gözler önüne sermiştir: "Astronomi, boş inançlardan doğmuştur; güzel söz söylemek hırs-tan, kinden, dalkavukluktan, yalandan; geometri cimrilikten; fizik, boş bir meraktan ve hepsi birden, hatta ahlâk bile, insanın kendini beğenmesinden doğmuştur. Demek ki bilimle-ri ve sanatları doğuran bizim kötü yanlarımızdır."²⁵⁹ Rousseau, bilimlerin doğuşlarındaki kötülüğün, onların amaçla-rında daha belirgin bir biçimde karşımıza çıktığını bildirmiştir. Bu çerçevede, hem bireysel hem de toplumsal düzeydeki haksızlıklar ve olumsuzluklar olmasaydı hukuk bilimi; zalim hükümdarlar, krallar, savaşlar, isyanlar ve ayaklanmalar olmasaydı tarih bilimi olmazdı. Böylelikle, gayeleri bakımından boş olan bilimlerin tesirleri açısından da zararlıdır. İşsizlikten doğdukları için işsizliği beslerler. Topluma verdikleri ilk hasar, bir kez geçince artık geri getirilemeyen zamanların yitirilmesidir.²⁶⁰ Bu hususta Rousseau, şöyle demiştir: "Söyleyin bana ünlü filozoflar, siz ki bize boşlukta cisimlerin niçin birbirini çektiğini, gezegen yıldızların dönüş-

²⁵⁸ A.g.e., s. 25-26.

²⁵⁹ A.g.e., s. 35-36.

²⁶⁰ A.g.e., s. 36-37.

lerinde oranlarını, birleşme, ayrılma, gerileme noktalarının nasıl eğriler çizdiğini, insanın nasıl her şeyi Tanrı'da gördüğünü, ruhla bedeninin nasıl iki çalar saat gibi birbirine dokunmadan uyduğuna, hangi yıldızlarda hayat olabileceğini, hangi böceklerin inanılmaz bir şekilde çoğaldığını öğrettiniz; siz ki bizi bu kadar yüksek bilgilere ulaştırdınız, şu sözüme cevap verin: Bütün bunların hiçbirini bize öğretmemiş olsaydınız, yeryüzünde daha az kalabalık mı olacaktık? Daha mı kötü yönetilecektik? Daha az güçlü, daha az sağlıklı, daha az ahlâklı mı olacaktık? Yarattığınız eserlerin değeri üzerinde bir düşünün; en büyük bilginlerimizin, en iyi vatandaşlarımızın eserleri bu kadar az işimize yaradığına göre, devletin gelirini boşu boşuna sömüren o meçhul yazarlar, işsiz edebiyatçılar sürüsü hakkında ne düşünelim dersiniz? İşsiz mi dedim? Keşke işsiz olsalardı! O zaman ahlâk daha temiz kalır, toplum daha rahat yaşardı. Ama kendini beğenmiş bu boş adamlar parlak sözleriyle her tarafa girer çıkarlar; uğursuz paradokslarıyla inancı temelden yıkar, erdemi kökünden çürütürler; din ve vatan gibi eski sözcüklere dudak bükerekler; bütün sanatlarını ve felsefelerini insanların kutsal saydığı her şeyi baltalamaya, kötülemeye harcarlar. Bunu erdemden ve imandan nefret ettiklerinden yapmazlar: Bu adamlar herkesin inandığı şeylere düşmandırlar. Onları dinsizler arasına katın kiliseye dua etmeye koşarlar.”²⁶¹ Rousseau, anılan yapıtında; edebiyatın her köşesini sarmış, hatta bazen akademilerin müfredatlarına kadar sızmış olan metafizik oyunlar üzerinde değil, insanoğlunun mutluluğuyla alâkalı gerçekler üzerinde durmuştur. Rousseau, söylevinin bu çerçeve içerisinde anlaşılmasına dikkat çekmiştir. O, döneminin bilim adamlarının bilime gereken önemi vermediklerini, muhtevadan ziyade şekle takılı kaldıklarını, bilimsel bir tavra ve erdemli bir yönelime sahip olmadıklarını iddia etmiştir. Rousseau, maksadının bilimi kötülemek olmadığını

²⁶¹ A.g.e., s. 37-38.

vurgulamıştır. Rousseau, söylevine şunları yazmıştır: “Söyleyecek olduğum şeyleri önlerine çıktığım yargıçlara yaraşır bir biçimde anlatmanın ne kadar güç olacağını seziyorum. Avrupa’nın en bilgili kurullarından biri önünde bilimleri kötülemeye, bir akademide bilgisizliği, övmeye, gerçek bilginlere karşı saygı duyarken bilimi hor görmeye insan nasıl cesaret edebilir? Bu çelişkileri gördüm; ama cesaretim kırılmadı. Kendi kendime, benim yaptığım bilimi kötülemek değil, erdemli insanlar karşısında erdemi savunmaktır, dedim. İyi insanların dürüstlüğü verdikleri değer bilginlerin bilime verdikleri değerden daha yüksektir. Neden korkabilirim? Beni dinleyen kurulun biliminden mi? Evet, itiraf ederim; ama bu korku inançlarım için değil, söylevimin biçimi içindir. Adil hükümdarlar, haksız oldukları tartışmalarda kendi kendilerini mahkûm etmekte hiç duraksamamışlardır. Bir hakkın savunulması için en elverişli durum, kendi davasında hüküm verebilecek dürüst ve aydın bir hasım karşısında bulunmaktır.”²⁶² Rousseau, bu metniyle döneminin egemen paradigmalarına ve bilimsel anlayışlarına meydan okumuştur. Rousseau, yaşadığı asrın bilim anlayışını sorgularken eleştirilerini bilimin ticarileşmesine ve onun bilim adamlarının kişisel çıkarlarına dönük olarak kullanılmasına yoğunlaştırmıştır. “Bilim çoğu zaman paraya büyük önem verenlerin onu üretmesine benzer ama onunla iletişim kurdukları oranda varlıklarına bir katkısı olur ve bu durum yalnızca ticarete yararlıdır. Bizim bilginlerimizin elinden olanları dinleme zevkini alınız, onlar için artık bilginin bir değeri kalmaz. Onlar halka dağıtmak için bilgiyi evlerinde biriktirirler ve başkalarının gözlerinde bilgin olmak isterler. Eğer kendilerine hayran olacak kimse kalmazsa, artık inceleme yapmaya kaygıları da kalmaz.”²⁶³

²⁶² A.g.e., s. 17-18.

²⁶³ ROUSSEAU, *Yeni Héloïse (I)*, s. 59.

Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* çalışmasıyla, aynı zamanda yaşadığı çağın kültürünü sorgulamıştır. Rousseau, “Yeniçağın kültür sorununu ilk olarak ortaya koyan”²⁶⁴ fikir emekçisidir. Rousseau, “modernliğin modernist eleştirmeni”²⁶⁵ olarak görülebilir. Rousseau, modernlik terimini 19. ve 20. yüzyıllarda kullanıldığı şekliyle kullanmış ilk sosyologdur. Batı’daki modern söylemlerin ve geleneklerin çoğu Rousseau’nun tartışmalarından kaynaklanır. Rousseau, Batı toplumlarının “uçurumun kenarında”²⁶⁶, en şiddetli devrimci altüst oluşların kıyısında olduğunu ilk fark eden sosyologlardandır. Rousseau, tıpkı Voltaire gibi, yaklaşan çağın/kendi çağının sonrasının sıkıntılarını önceden haber vermiştir.²⁶⁷ Rousseau’ya göre, uygar toplum (Batı toplumları), insanların koşullarını daha da kötüleştirmiştir: “Eskiden zenginliklere bağlıydınız, şimdi zenginlerin esiri oldunuz. Köleliğinizi kötüleştirmekten, yoksulluğunuzu arttırmaktan başka bir iş yapmış olmadınız. İşte özgür olmadan yoksul oldunuz. Bir insanın düşebileceği en berbat durum da budur.”²⁶⁸ Rousseau’nun bu bağlamda ileri sürdükleri günümüz Avrupa’sını anlamamıza ışık tutacak niteliktedir: “Avrupa yeniden ilk çağın vahşiliğine dönmüştü. Bugün çok aydınlanmış olan kıtamızdaki ülkeler, birkaç yüzyıl önce bilgisizlikten daha kötü durumdaydılar. Bilgisizlikten daha beter, acayip bir bilim taslağı, gerçek bilimin yerini almış ve onun yeniden doğmasına engel olmuştu. İnsanları sapıtmadan kurtarıp doğru yola sokmak için bir devrim gerekli-

²⁶⁴ GÖKBERK, Macit; **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 382.

²⁶⁵ TOURAINE, **Modernliğin Eleştirisi**, s. 34.

²⁶⁶ BERMAN, Marshall; **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, Çeviren: Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 14.

²⁶⁷ HAMPSON, **Will & Circumstance: Montesquieu, Rousseau and the French Revolution**, s. 36.

²⁶⁸ ROUSSEAU, **Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine**, s. 121.

di.”²⁶⁹ Görüldüğü üzere; Rousseau, ilerlemenin çelişkili, zıtlıklarla yüklü doğasını iyi kavramış, kısaca “ilerlemeye olan inancın sosyolojik bir eleştirisini”²⁷⁰ yapmıştır. Bu nedenle, onun çalışmalarında *diyalektik metodun*²⁷¹ başat olduğu söylenebilir.

Rousseau’nun yapıtlarında diyalektiğin temel yasalarından biri olan sürekli değişim ilkesinin izlerini görmek olanaklıdır. Tıpkı diyalektiğin öncülerinden Herakleitos gibi, Rousseau’da yeryüzünde her şeyin sürekli bir akış halinde olduğunu iddia etmiştir. *Yalnız Gezerin Düşleri*’ndeki şu pasajını okurken sanki Herakleitos’u okumuş oluruz: “Yeryüzünde her şey sürekli bir akış halindedir. Hiçbir şey aynı biçimde kalmaz ve dışımızdaki şeylere bağlanan duyularımız ister istemez onlar gibi değişikliğe uğrar. Her zaman ardımızda veya önümüzdedirler ya artık olmayan bir geçmişi anımsarlar ya da belki de hiç olmayacak bir geleceğe yöne-

²⁶⁹ ROUSSEAU, **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev: Seçme Düşünceler**, s. 19-20.

²⁷⁰ SKIRBERKK ve GILJE, **Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, s. 327.

²⁷¹ Diyalektik metoda göre, hiçbir zaman, hiçbir yerde, hareketsiz madde ne olmuştur ne de olabilir. Hareket demek, değişme demektir. Diyalektiğin yasaları, doğa ve insan toplumları tarihinden çıkartılır. Diyalektik metoda göre, doğada bulunan maddeler ve olaylar birbirlerine dayanır, eş deyişle aralarında organik ilişki vardır. Doğada her şey sürekli bir hareket, değişme, yenilenme ve gelişme halindedir. Nitel değişmeler, nicel değişmelerin sonucu zuhur eylerler. Gelişme süreci, maddelerin ve olayların özünde var olan çelişmelerin ortaya çıkmasına ve bu çelişmelerin temelindeki zıt yönelişlerle işleyen savaşıma dayanır. Diyalektiğin yasaları, son tahlilde üçe indirgenebilir: Niceliğin niteliğe ve niteliğin niceliğe dönüşümü yasası, karşıtların içiçe geçmesi yasası, yadsımanın yadsınması yasası (ENGELS, Friedrich; **Doğanın Diyalektiği**, Çeviren: Arif Gelen, Sol Yayınları, Ankara, 1991, s. 74 ve 116; POLITZER, Georges; **Felsefenin Başlangıç İlkeleri**, Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1994, s. 141).

lirler; gönlün bağlanabileceği sağlam bir şey yok bunlarda.”²⁷² Rousseau’nun diyalektiğin yasalarının önemli bir savunucusu olduğu şu pasajında da kolayca anlaşılır: “Madde bana devinim halinde gözükür: Bu devinim benim gibi canlı varlıklarda anlıktır, o yalnızca katı maddelerde aktarılır. Evren canlı bir bedenin düzenine hiç benzemez, deviniminin kaynağı kendisinde değil, özgür düşüncededir.”²⁷³ Rousseau’ya göre, evrende her şey birbirleriyle çelişkilidir ve sürekli değişir. Her şey kendi çelişkisini kendi içinde taşır ve böylelikle değişimi gerçekleştirir. Doğada ve toplumda *her şey değişir*. Bu bağlamda, Rousseau, politik bütünü şöyle açıklamıştır: “Politik bütün, tıpkı insan bedeni gibi, daha doğar doğmaz ölmeye başlar ve göçüşünün nedenlerini kendinde taşır. Ama ikisi de az ya da çok sağlam bir yapıya sahip olabilirler; bu yapı da onları az ya da çok zaman sürdürebilir. İnsanın yapısı doğanın eseridir; devletinkiyse insanın ürünü. Ömürlerini uzatmak insanların elinde değildir ama devlete en iyi düzeni sağlayarak ömrünü olduğunca uzatmak ellerindedir. En iyi kurulan bir devlet bile yok olup gidecektir elbette, ama öbür devletlerden çok sonra.”²⁷⁴

Rousseau, sosyal konuları, olayları ve problemleri tahlil ederken diyalektiğin yasalarından hareket etmiştir. Rousseau, diyalektik metotla tarihin genel bir taslağını çizmiştir. Bu çerçevede, Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*’nda, insanın ve toplumun tarihini şu şekilde çözümlemiştir:²⁷⁵

- 1) Başlangıçta yalnız başına, vahşi, gelişmemiş hayvan; kısmen barışçıl, fakat mutlu değil. Çünkü mutluluk,

²⁷² ROUSSEAU, *Yalnız Gezerin Düşleri*, s. 81.

²⁷³ ROUSSEAU, *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, s. 154.

²⁷⁴ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 102.

²⁷⁵ LECERCLE, “İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşma Konusunda İnceleme”, s. 54.

her zaman mutluluk bilincini varsayar.

- 2) İlk insan toplumları, yani insanın en mutlu olduğu dönem; doğa haline göre bir ilerlemeyi simgeler. Ama ilk düşkünlük ve yoksulluk belirtileri de bu dönemde ortaya çıkar.
- 3) Toplumdaki önemli kaynakları ellerinde bulunduran zenginler mülkiyetlerini korumak için, her toplumsal grubun içindeki tüm insanlar arasında bir sözleşmeyle devleti inşa etmeyi düşünürler. Fakat burada insanları, özellikle de yoksulları aldatmak amacıyla yapılan hileli bir sözleşme durumu söz konusudur. Aldatmaya dayalı olan bu toplum sözleşmesi giderek zorbalığa kadar varır.
- 4) İnsanlar arasında hileye ve aldatmaya dayanan sözleşme yerine zengin yoksul ayrımı yapmaksızın herkesin özgürlüklerini korumak için bütün özgürlüğünü feda edeceği gerçek toplum sözleşmesini koymak gerekir.

Rousseau, diyalektik duruşuyla kendinden sonra gelen düşünürlere, bilhassa da Hegel, Marx ve Engels'e yol göstermiştir. "Rousseau'da, yalnızca Marx'ın *Kapital*'inde izlenen düşünce gidişine insanı şaşırtacak kadar benzeyen bir düşünce gidişi değil ama hatta ayrıntıda bile Marx'ın kullandığı bütün bir diyalektik gelişimler dizisinin kullanıldığını da görüyoruz: Özü gereği karşıt olan ve bir çelişki içeren süreçler; bir ucun kendi karşıtına dönüşümü; en sonu, bütünün çekirdeği olarak, yadsımanın yadsınması. Demek ki Rousseau, her ne denli 1754'te Hegelci jargonu konuşamıyorduyse da, gene de Hegel'in doğumundan yirmi üç yıl önce Hegelci veba, çelişki diyalektiği, *Logos* öğretisi, tanrıbilim vb. tarafından derinden

derine kemirilmiş bulunuyordu.”²⁷⁶ Nitekim Marx ile Engels yazışmalarında adını fazla anmamalarına ve ona mesafeli yaklaşımlarına rağmen “Rousseau’nun diyalektik yaklaşımının Hegel’in diyalektiğini önelediğini belirterek Rousseau’ya hakkını vermekten çekinmemişlerdir.”²⁷⁷ Kısaca, Rousseau, Hegel, Marx ve Engels’ten önce diyalektiğin yasalarını belirlemiş; toplumun oluşumunu, gelişimini ve değişimini diyalektik metotla açıklamıştır.

4.3. Rousseau’nun Sosyal Teorisi

Rousseau’nun sosyal teorisini tahlil ederken ilk olarak onun eşitsizlik üzerine kurulmuş bir sistem olan topluma ilişkin tezlerine, ikinci olarak uygar insana ve modern topluma yönelik düşüncelerine, son olarak ise onun modern toplumun sıkıntılarına bir çözüm yolu olarak düşündüğü “toplum sözleşmesi” projesine dair temel görüşlerine yer vereceğim.

4.3.1. Rousseau’nun Eşitsizlik Üzerine İnşa Edilmiş Bir Sistem Olarak Topluma İlişkin Tezleri

Toplum, eşitsizlik üzerine kurulu bir yapılanmadır. Toplumun en göze çarpan yönü, insanlar arasındaki eşitsizliktir. Tarihsel süreçte ortaya çıkmış bütün toplumların en önemli ortak paydası, hiç kuşkusuz ki, eşitsizliği esas almalarıdır. İnsanlık tarihi ve toplumlar, eşitsizlikler üzerine biçimlenmiştir. İnsanlık tarihi, eşitsizlikler tarihidir. Eşitsizlik sorunu, özellikle de sınıfsal eşitsizlik konusu, büyük düşünür Ro-

²⁷⁶ ENGELS, Friedrich; **Anti-Dühring**, Çeviren: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1995, s. 217.

²⁷⁷ HOBBSAWM, Eric; **Devrim Çağı 1789-1848**, Çeviren: Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara, 1998, s. 269.

ousseau'nun da dikkatinden kaçmamıştır.

Rousseau, toplum çözümlemesini eşitsizlik kavramı ekseninde yapmıştır. Rousseau'ya göre, insanlık tarihinde iki tür eşitsizlik söz konusudur. Bunlar, *doğal* ya da *fiziksel eşitsizlik* ve *manevî* ya da *politik eşitsizlik*dir. Rousseau, söz konusu eşitsizlikleri şöyle izah etmiştir: “Biri, doğa tarafından meydana getirildiği ve yaş, sağlık, bedendeki güçler ve zekâ ya da ruh nitelikleri arasındaki farklardan oluştuğu için buna doğal ya da fiziksel eşitsizlik diyorum. Öteki bir çeşit uzlaşmaya dayandığı ve insanların onaması ile kurulmuş, ya da hiç değilse onlarca kabul edilmiş olduğu için, buna manevî veya politik eşitsizlik adı verilebilir.”²⁷⁸

İnsanlar arasındaki eşitsizliğe kaynaklık eden temel öge, hiç tartışmasız, mülkiyettir. Başka bir deyişle, mülkiyet belirlince eşitlikçi düzen kaybolmuştur. Ancak, hemen belirtelim ki, insanoğlunda mülkiyet duygusu birden bire gelişmemiştir. “Doğal düzende insanların hepsi, eşitti”²⁷⁹ ve özgürdü, çünkü mülkiyet söz konusu değildi. Bu bağlamda, Rousseau, insanı şu şekilde tahayyül etmiştir: “Ormanlarda avare dolaşan, hiçbir hüneri olmayan, konuşmayı bilmeyen, evi barkı, savaşları, bağlantıları olmayan, hemcinslerine ya da onlara zarar vermeye hiç gereksinimi olmayan, hatta belki onlardan hiçbirini tanımayan, az sayıda tutkusu olan, kendi kendine yeten vahşidir.”²⁸⁰ Doğa durumunda insanlar arasında eşitlik fikri, hatta bu eşitliğin bir sonucu olan özgürlük durumu egemendi.

Bütün toplumların en eskisi ve tek doğal olanı, aile topluluğudur. Aile topluluğunda çocuklar bakılmak ve korunmak

²⁷⁸ ROUSSEAU, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, s. 87.

²⁷⁹ ROUSSEAU, *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, s. 23.

²⁸⁰ ROUSSEAU, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, s. 128.

gereksiniminde oldukları sürece babaya bağılıdırlar. Bu ihtiyaç giderilince babayla çocuk arasında doğal bağ çözülmüştür. Babanın sözünden çıkmamak zorunluluğundan kurtulan çocuklar ve çocuklara bakma sorumluluğunu üzerinden atan baba hep birden bağımsızlığa kavuşmuşlardır. Babayla çocuk yine de bir arada kalırlarsa, bu artık onların doğanın zoruyla değil, kendi istekleriyle birlikte kaldıkları manasına gelir. Bu noktada ailenin kendisi de ancak bir sözleşmeyle varlığını devam ettirir. Ailedeki bu ortakça özgürlük durumu, insan yaradılışının bir sonucudur. Bu bağlamda, insanın ilk uyacağı yasa, varlığını korumak, yapacağı ilk şey de, kendine borçlu olduğu özeni göstermedir. Eş deyişle, doğa durumunda insanın ilk duygusu varlığını hissetmesi, ilk özeni de kendi varlığını korumasıdır. İnsan kendi kendini bilecek çağa geldiğinde, nefisini korumaya yarayan araçlara değer biçmede tek söz sahibi olduğu için, sonunda kendi kendisinin efendisi konumuna ulaşır.²⁸¹ Onun için Rousseau, aileyi politik toplumların ilk örneği olarak görmüştür. “Bu toplumlarda baş bir baba, halk da çocuklar gibidir; hepsi de eşit ve özgür doğdukları için, özgürlüklerinden ancak çıkarları uğrunda vazgeçerler. Aradaki bütün ayrılık şudur: Ailede babanın çocuklarına olan sevgisi onlara gösterdiği özeni karşılar; devletteyse, devlet başkanının kendi halkına beslemediği bu sevginin yerini hükmetmek zevki alır.”²⁸²

Bu merhalede toprağın mahsulleri, insanoğluna gerekli bütün kolaylıkları temin etmiş, içgüdüleri bunları kullanmaya yöneltmiştir. Sözgelimi, insanoğlundaki açlık güdüsü, insana var olmanın değişik tarzlarını hissettirmiştir. İnsanlar varlıklarını devam ettirmek için ihtiyaçlarını doğadan kolaylıkla sağlayabilmiştir. Doğa, insanoğlu için vazgeçilemez temel öğe olmuştur. Rousseau’ya göre, “başlangıçta sırf du-

²⁸¹ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 14-15.

²⁸² *A.g.e.*, s. 15.

yumlar içinde sınırlı olan, doğanın kendisine sunduğu nimetlerden ancak yararlanan, ondan bunları kopartmayı düşünmekten uzak bir hayvanın hayatı, işte böyleydi.”²⁸³ Fakat zamanla insanoğlunun karşısına bir takım zorluklar çıkmış, ancak insanoğlu bu zorlukları yenmeyi öğrenmiştir. Doğa koşullarının zorluğu ve doğada vahşi hayvanlarla daima mücadele etme mecburiyeti, insanları sürekli bir biçimde hareket etmeye, çevik olmaya, hızlı koşmaya ve kavgada daha fazla çaba göstermeye yöneltmiştir. İnsanoğlu, bu süreçte doğanın çıkardığı engelleri aşmayı, vahşi hayvanlarla savaşmayı, elinin altında bulunan ağaç dallarından ve taşlardan ibaret olan silahları kullanmayı ve geçim araçları için insanlarla çekişmeyi öğrenmiştir. İnsanoğlu, zamanla toprakların, iklimlerin ve mevsimlerin farklılığını ve bu farklılıklara göre yeni geçim biçimleri geliştirmenin yollarını idrak etmiştir. İnsanlar, kısır yazların, uzun ve sert kışların, her şeyi kavuran sıcak yazların yeni hünerler gerektirdiğinin bilincine varmışlardır.²⁸⁴ “Deniz, ırmak boylarında olta-yı, balık iğnesini icat ettiler; balık avcısı ve balık yiyicisi oldular. Ormanlarda kendilerine yay ve ok yaptılar; avcı ve savaşçı oldular. Soğuk ülkelerde, öldürdükleri hayvanların derilerini sarındılar. Yıldırım, yanardağ, ya da herhangi bir mutlu rastlantı onlara ateşi, kışın sertliğine karşı el uzatılacak yeni bir yardım kaynağını öğretti; bu unsuru muhafaza etmeyi, sonra, onu yeniden meydana getirmeyi, nihayet daha önceleri çiğ çiğ yuttukları eti ateşte pişirip hazırlamayı öğrendiler.”²⁸⁵ İnsanlar, böylelikle öğrendikleri yeni bilgiler vasıtasıyla hayvanlar üzerinde üstünlük kurmuşlardır. İnsanlar, hayvanlara tuzak kurmayı ve onları binlerce yolla aldatmayı iyice kavramışlar ve hayvanların efendisi olmuşlar-

²⁸³ ROUSSEAU, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, s. 136.

²⁸⁴ A.g.e., s. 136-137.

²⁸⁵ A.g.e., s. 137.

dır. İnsanlar, bu süreçte hemcinsleriyle, sürü halinde, ya da hiç değilse hiç kimseyi zorlamayan, ancak onu oluşturmuş olan geçici gereksinme süresince devam eden özgür bir birlik içinde birleşmiştir.²⁸⁶

İnsanların doğadaki vahşi hayvanlara karşı elde ettikleri başarılar, doğanın güçlüklerini aşma ve yeni geçim araçları bulmaları gibi yeni ilerlemeler, sonunda onları daha hızlı ilerlemeler yapabilecek konuma getirmiştir. İnsan akli daha çok aydınlandıkça, hüner, beceri ve sanayi daha da yetkinleşmiştir.²⁸⁷ “Hemen ardından ilk rastlanan ağaç altında uyumak ya da mağaralara çekilmeyi bırakarak, taştan yapılmış sert ve kesici bir çeşit balta bulundu, odun kesmek, toprağı kazmak, ağaç dallarından kulübeler yapmak düşünüldü; bu kulübeler, sonradan, balçık ve çamurla sıvandı.”²⁸⁸ Bu durum, Rousseau’ya göre, ailelerin kurulmasını, birbirlerinden ayırt edilmesini meydana getiren, bir çeşit mülkiyeti öne çıkaran ya da benimseten ilk devrim dönemi olmuştur. Mülkiyetin ortaya çıkmasıyla insanlar arasında çatışmalar ve çelişmeler başlamıştır.²⁸⁹ Böylece, eşitsiz bir yapılanma olan uygar topluma geçişin kanalları açılmıştır. Yani doğa durumundan (eşitlikçi düzenden) uygar topluma (eşitsiz topluma) geçişi sağlayan temel etken, mülkiyettir. “Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘*Bu, bana aittir*’ diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine ‘Bu sahtekâra kulak vermekten sakınınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unuttursanız, mahvolursunuz’ diye haykıracak olan adam, insan türünü nice suçlardan, nice savaşlardan, nice cinayetlerden,

²⁸⁶ A.g.e., s. 137-138.

²⁸⁷ A.g.e., s. 139-140.

²⁸⁸ A.g.e., s. 140.

²⁸⁹ A.g.e.

nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu! Fakat öyle görünüyor ki o zaman işler, o güne kadar oldukları gibi sürüp gidemeyecekleri noktaya artık gelmişlerdi. Çünkü ancak birbiri ardından meydana gelebilen daha önceki birçok fikre dayanan bu mülkiyet fikri, insan aklında birdenbire teşekkül etmedi.”²⁹⁰ Bir insanın yardımına gereği olduğu andan buyana, bir insanın iki insana yetecek kadar yaşama araçlarına ve gereçlerine sahip olmasının faydalı ve kârlı olduğu fark edildiği andan beri, insanlar arasındaki eşitlik kaybolmuştur. Çünkü mülkiyet işin içine karışmış ve çalışma mecburi olmuştur. Geniş ormanlar insan teriyle sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin filiz verip ekinlerle birlikte arttığı hoş ve güleç kırlar haline gelmiştir.²⁹¹

Rousseau’ya göre, insanlığın bu büyük devrimini meydana getiren iki temel sanat vardır: Maden sanayinin ve tarımın bulunması.²⁹² Rousseau, burada aslında insanlık tarihini materyalist bir bakış açısıyla açıklamıştır. Eş deyişle, Rousseau, tarihsel süreci ele alırken üretici güçlerin gelişmesine önem vermiştir. Rousseau, insan toplumlarını uygarlaştırmanın, yani insan türünü yok edenin demir ve buğday olduğunu iddia etmiştir: “İnsanı uygarlaştıran, insan türünü yitiren, şaire göre, altın ve gümüştür fakat filozofa göre demir ve buğdaydır.”²⁹³ Meselâ, Amerikan yerlileri demiri ve buğdayı bilmezlerdi, bu nedenle de hep oldukları gibi kalmışlardır. Avrupa’nın dünyanın diğer yerlerine göre daha fazla uygar-

²⁹⁰ A.g.e., s. 135. Rousseau, burada Blaise Pascal’ın **Düşünceler** (Çeviren: Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998, s. 36) metninde dile getirdiği; “şu zavallı çocuklar, ‘Bu köpek benim’ diyorlardı. ‘Orası güneşteki benim yerim.’ İşte tün dünyayı kuşatan gasbedip sahiplenme davasının nasıl başladığının en canlı temsali” özdeyişinden yararlanmıştır.

²⁹¹ ROUSSEAU, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma**, s. 146.

²⁹² A.g.e., s. 146-147.

laşmasının ya da Avrupa uygarlığının başlıca nedenlerinden birisini burada aramak gerekir. Başka bir anlatımla, Avrupa'nın öteki kıtalara göre daha iyi uygarlaşmasının ana nedeni, demir madeni açısından en bol, buğday bakımından en verimli kıta olmasıdır. Rousseau'nun uygarlığa giden ana yolun tali yolları ya da uygarlığı kuran etmenler olarak ele aldığı demir ve buğday birbiriyle yakın ilişkilidir. Demir madenini eritmek ve işlemek için çaba gösteren insanları besleyecek başka bir insangücü gereklidir. Demiri dökmek ve dövmek için insanlar gerektiği andan buyana, bu insanları beslemek için başka insanlar gerekli olmuştur. Böylece, demirde çalışan insanların hayatlarını sürdürmesi için topraklarının işlenmesi zorunlu hale gelmiştir. Toprakların işlenmesi ise, onun paylaşılması sorununa yol açmıştır. Mülkiyet benimsenince, bunun sonucu olarak ilk hukuk kuralları da doğmuştur.²⁹⁴ Bütün bunlar hırs, kiskanç, sahtekâr, ödle, ebleh, alık, gösterişçi ve ikiyüzlü insan tipinin yaygınlaşmasına ve oldukça fazla ahlâkî bozuklukların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Hatta sonunda insanı tüketen tutkudan, kendi konumunu yükseltme hırsından çok başkalarının üstüne çıkmak gereksinimi, tüm insanlarda karşılıklı olarak birbirlerine zarar vermek eğilimini, gizli bir kiskançlığı ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla, Rousseau, toplumu istek, arzu, sıkıntı, bencil rekabet, gurur ve hırslarla şekillenmiş bir alan olarak kavramsallaştırmıştır. "Rousseau, insanın toplumu nasıl 'isteklerin, hırsın, sıkıntının, arzuların ve gururun' hesaplaşma alanına çevirdiği hakkında hiç kuşkuyla düşmedi."²⁹⁵ İnsandaki toplumu olumsuz hale sokan bu kötü eğilimler, darbesini daha güvenle vurabilmek için, çoğu kez,

²⁹³ A.g.e., s. 147.

²⁹⁴ A.g.e., s. 147-149.

²⁹⁵ DAWES, Alan; "Toplumsal Eylem Kuramları", Çeviren: Füsun Akatlı ve Arda Uykur, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** (iç.), Editör: Tom Bottomore ve Robert Nisbet, V Yayınları, Ankara, 1990, s. 401.

iyi dilek ve iç yakınlığı maskesini takınmıştır. İnsanda bir yanda rekabet ve yarışçılık, öte yanda çıkar çatışmaları başat olmuştur. Bütün bu kötülükler, mülkiyetin ilk etkileri ve sonuçları, doğmakta olan eşitsizliğin ayrılmaz yönleri haline gelmiştir.²⁹⁶ Kısacası, Rousseau'ya göre, "kötülüğün ilk kaynağı eşitsizliktir."²⁹⁷

Mülkiyet, toplumdaki huzur, güven, barış, dostluk ve kardeşlik ortamını bozmuş, insanları birbirine düşürmüştür. Mülkiyetle herkes birbirinin düşmanı olmuş, toplumda düşmanca ilişkiler meydana gelmiştir. Toplumda güçlüler (zenginler) ve zavallılar (yoksullar) kendi kudretlerini ya da ihtiyaçlarını başkalarının malı üzerinde bir çeşit hak, kendilerine göre mülkiyet hakkıyla eşdeğer bir hak haline getirdikleri için, bozulan eşitliği kargaşalıklar ve bunalımlar izlemiştir. Böylelikle, zenginlerin gaspları ve yaptıkları onlarca haksız eylemi, fakirlerin açgözlülüğü, kısacası toplumdaki sınıfların dizginleri boşanmış tutkuları doğal merhameti, eşitliği ve adaleti tahrip ederek insanları hasis, cimri, bencil ve ahlâksız yapmıştır. Toplumda en güçlünün hakkı ile ilk el koyanın hakkı arasında ancak kavgayla ve cinayetle sonlanan sürekli bir çatışma oluşmuştur. Dolayısıyla, Rousseau'ya göre, yeni doğmakta olan uygar toplum en korkunç savaş ve çatışma halinde gelişmiştir. Bu noktada alçalmış, bayağılaşmış ve yıkılmış insan türü artık geriye dönemediği ve elde etmiş olduğu mutsuz kazançlardan vazgeçemediği için kendisini yıkımının arifesine getirmiştir.²⁹⁸

Genel olarak denilebilir ki, doğada yaşayan insanlarla

²⁹⁶ ROUSSEAU, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, s. 152.

²⁹⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques; *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev (Eleştirilere Yanıtlar)*, Çeviren: İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 97.

toplum içinde varlığını sürdüren insanlar birbirinden farklıdır. Doğal yaşam halinden toplum düzenine geçiş, insanlarda çok önemli değişikliklere yol açmıştır. Bu süreçte insanlar, davranışlarındaki içgüdü'nün yerine adaleti koymuş, daha önce yoksun olduğu değer ölçüsünü kazanmıştır. Ancak, ödevin sesi içtepilerin, hak da isteklerin yerini alınca, o güne kadar sadece kendini düşünen insan, başka ilkelere göre hareket etmek ve aklına başvurmak zorunda kalmıştır. İnsan, bu durumda doğadan elde ettiği birçok üstünlüğünü kaybetmiştir. Fakat insanlar, toplum düzeninde büyük faydalar sağlamıştır.²⁹⁹ İnsanların yetileri ve düşünceleri gelişmiş, duyguları soylulaşmış ve hatta “baştanbaşa ruhu öylesine yükselir ki, yeni durumun yarattığı kötülükler onu çoğu kez toplum öncesi durumdan da aşağı derekeye düşürmeseydi, kendini bu durumdan bütün bütün çekip kurtaran anı durmadan kutlaması gerekirdi: O anı ki, kendini akılsız ve gelişmemiş bir hayvan durumundan çıkarıp akıllı bir varlık, bir insan haline sokmuştur.”³⁰⁰

Rousseau, açık bir biçimde, tarihsel süreçte insanı analiz ederken doğal insanı esas almış ve onun üzerine yoğunlaşmıştır. Ona göre, doğal insan, insanın en ideal biçimini oluşturur. “Doğal insan, kendi kendine yeten insandır.”³⁰¹ Rousseau’ya göre, doğal insan, ihtiyaçlarını rahatça karşıladığı, onu düşündürecek ve kaygılandıracak başka pek fazla bir şey olmadığı için mutludur. Doğal insan, fazla talebi ve beklentisi olmadığı ölçüde mutludur.³⁰²

²⁹⁸ ROUSSEAU, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, s. 153.

²⁹⁹ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 29-30.

³⁰⁰ A.g.e., s. 30.

³⁰¹ ROUSSEAU, *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, s. 20.

4.3.2. Rousseau'nun Uygar İnsana ve Modern Toplum Dair Görüşleri

Rousseau'da insan ancak doğayla uyumlu ve onunla var olduğunda kendi bireyselliğinin bilincine varabilir. Çünkü "doğada hiç yanlışlık olmaz."³⁰³ Rousseau'da doğa, "yapaylık, gösterişçilik ve ukalalık çağrıştıran insan ve kitaptan uzaklaşmak demektir."³⁰⁴ Uygar insan ise, ortak paydaya bağlı, değeri sosyal yapıyla bütünleşmekte gizli olan kesirli bir birimdir. En iyi sosyal kurumlar, insanı en iyi bir biçimde değişime uğratan, bir evrensellik kazandırmak için, onun mutlak yapısını elinden alan ve *beni* toplumsal birliğe bütünleştiren kurumlardır. Böylelikle, birey artık bir birim değil, bütünün bir parçası olur. Birey, kendini bütün içinde duyarlı hissetmeye başlar.³⁰⁵ Rousseau, doğallıkla insanın var olmasına başladığını, *varoluşunu* gerçekleştirdiğini, toplumsal ve kentsel hayatla *yokoluşun* içine düştüğünü³⁰⁶ iddia etmiş, toplumların/kentlerin insanları adeta kendilerinden başka bir varlık haline getirdiğini savunmuştur.³⁰⁷ Rousseau, kentlerin insanı bozduğunu ve çöküşün eşiğine getirdiğini öne sürmüştür.

Rousseau, kentlerin sıkıcı, bunaltıcı olduğunu ve insanları yalnızlığa ittiğini ileri sürmüştür: "Bu karmaşa bana, iç karartıcı bir sessizliğin egemen olduğu korkunç bir yalnızlıktan başka bir şey sunmuyor. Baskı altındaki ruhum buraya yayılmaya çalışıyor ve her yerde sıkılıyor. 'Hiçbir zaman tek başıma olduğum kadar yalnız değilim,' diyor eski bir adam. Oysa ben kalabalığın içinde yalnızım, çünkü ne senin olabili-

³⁰² ACAR-SAVRAN, Gülnur; **Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx**, Belge Yayınları, İstanbul, 2003, s. 48.

³⁰³ ROUSSEAU, **Yeni Héloïse (II)**, s. 639.

³⁰⁴ HAMPSON, **Aydınlanma Çağı**, s. 137.

³⁰⁵ ROUSSEAU, **Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine**, s. 20.

³⁰⁶ ROUSSEAU, **Yeni Héloïse (I)**, s. 213-214.

yorum, ne başkalarının. Gönlüm konuşmak istiyor ama hiç dinlenmeyeceğini biliyor. Yanıt vermek istiyor ama yanına değin gelip ona bir şey diyen yok. Bu insanların dilinden hiç anlamıyorum, onlar da benim dilimi bilmiyor. Benim derdim birçok karşılaşmalardan, dostluklardan, ağırlamalardan ya da benden önde giden resmi bir hizmetten değil. Ama insanın daha önce hiç görmediği birisiyle hemen dost olmasına olanak var mı? İnsanlığın dürüst ilişkileri, taze bir ruhun sade ve duygulu bir şekilde kendini dışavurması, düzmece nezaket gösterilerinden, dünyanın gerektirdiği aldatıcı adetlerden çok ayrı bir dile sahiptir. Beni ilk görüşte kırk yıllık dost gibi karşılayan ama kırk yıl sonra kendisinden önemli bir hizmet istediğimde bana bir yabancı gibi davranan insandan korkuyorum.”³⁰⁸ Rousseau, uygar toplumun ve kent hayatının yalancılıkla, ikiyüzlülükle ve entrikacılıkla dolu olduğunu bildirmiştir. Bu hayat içinde yer alan insanlar kendine özgülüklerini, şahsiyetlerini, kimliklerini yitirmişler ve sahteleşmişlerdir. “...yalanın nasıl bir sanatla savunulduğu öğreniliyor, erdemin tüm ilkeleri felsefenin gücüyle sarsılıyor, esnek safsatacılığın bağınazlığı ve önyargıları sergileniyor ve günün kurallarına göre moda olanların yanlışları veriliyor. İnsanların karakterini tanımaya hiç gerek yok ama bir şey konusunda ne diyeceklerini az çok kestirmek için yalnız ilgilerini öğrenmek yetiyor. *Bir insanın konuştuğu zaman, adeta onun kendi duygusu değil, giysisi konuşuyor; duruma göre içtenlikle konuşmasını değiştirebiliyor.* Ona uzun bir takma saç, bir asker giysisi ve bir papaz haçını sırasıyla veriniz; aynı çabayla yasaları, despotluğu ve engizisyonu sıraya koyarak savunduğunu göreceksiniz. Giysi için ayrı, para için ayrı, kılıç için ayrı bir neden bulunuyor. Diğer ikisinin kötü olduğunu her birey çok iyi kanıtıyor, üç neden için kolayca sonuca varılıyor. Böylece hiç kimse ne düşün-

³⁰⁷ A.g.e., s. 308.

³⁰⁸ A.g.e., s. 261-262.

düğünü söylemiyor ama bir ötekine neyi düşündürmenin uygun olacağını düşünüyor ve gerçekliğin görünür çabası, ilginin örtüsünden başka bir şey değil.”³⁰⁹ Rousseau’ya göre, toplumda yaşayanların kendilerine özgü hareket ettiklerini düşünmek yanıltıcıdır. İnsanlar, hiç düşünmeyen makineler aracılığıyla düşündürülürler. Bu çerçevede, Rousseau’nun *Yeni Héloïse*’de ileri sürdükleri ilgi çekicidir: “Herkes aynı zamanda ve aynı koşullar içinde aynı şeyi yapıyor; bir alayın savaştaki manevraları gibi her şey zamanında yapılıyor: Aynı sahneye çivili ya da aynı iple çekilen kuklalar adeta.”³¹⁰ Rousseau, modern hayattaki ilişkilerin çıkara, aldanmaya ve aldatmaya dayalı olduğunu ve insanların sürekli maske taktıklarını iddia etmiştir. “Herkes kendi çıkarını göz önüne aldığı için kimsenin topluluğa yararı yok ve özel çıkarlar her zaman birbirleriyle zıt; aldanmanın ve aldatmanın sürekli çarpışmasıdır bu; önyargıların gelgittir; başkalarının tahrik ettiği en sıcak zıt görüşlerle söz konusu olanın ne olduğunun asla bilinmemesidir. Her yanın, başkalarının hiçbir zaman kabul etmediği kendi kuralları, kendi yargıları, kendi ilkeleri var. *Bir evdeki dürüst insan, komşuda düzenbazdır*: İyi, kötü, güzel, çirkin, erdem, gerçek yalnızca yerel ve belli bir sınır içinde geçerlidir. ...konuştuğumuz insanlar, asla görüştüğümüz insanlar değil; *duyguları hiçbir zaman yüreklerinden gelmez*, ışıkları hiçbir zaman kafalarının içinde değildir, konuşmaları hiçbir zaman düşüncelerini temsil etmez; onların yalnızca yüzleri seçilir ve bir *toplumda neredeyse hareketli bir tablo önündeki gibi oluruz*: Orada rahat seyirci kendisinden başka kimseyi heyecanlandırmaz. ...bu kalabalığa çöl dediğim ve *her an için değişen, kendi kendini yok eden*, gözün bir an için gördüğü ama yakalamak isteyince hemen yok olan larvaların hayaletlerin seçilebildiği bir yerde, duyuların ve gerçeğin boş bir görünümünün bulunduğu bir yalnızlık-

³⁰⁹ A.g.e., s. 263-264 (İtalikleri ben yaptım).

³¹⁰ A.g.e., s. 283.

tan korktuğum için acaba haklı mıyım ... *çok maske gördüm, insanların yüzünü ne zaman göreceğim?*"³¹¹ Rousseau, modern dünyayı ve şehir hayatını, bencilliğin, sahtekârlığın, düzenbazlığın, ikiyüzlülüğün, dalkavukluğun, yapaylığın, şahsiyetsizliğin, onursuzluğun ve ahlâksızlığın başat olduğu yerler olarak değerlendirmiştir. "Bir insanın havaya göre kanı değiştirdiğini, *bir yandan molina mezhebinden, öte yandan jansenistlerden görüldüğünü, bir bakan evinde dalkavuklaştığını, bir muhalifin evinde alaycı bir isyancı olduğu gördüğümde; altın süslü bir adamın lüksü eleştirdiğini, bir maliyecinin vergileri yediğini ve yüksek sınıftan bir din adamının ahlaksızlıktan yana olduğunu gördüğümde, saraydan bir kadının sadelikten büyük bir beyin erdemden, bir yazarın basitlikten, bir rahibin dinden söz ettiğini duyduğumda, bu saçmalıklar kimseyi sarsmıyor ve ben o anda gerçeği söylemek kadar duymanın da kimseyi ilgilendirmediği sonucuna varmamalı mıyım? Diğerleri ile konuştukları zaman onları ikna etmekten uzaklar ve ne söylediklerine inanıp inanmadıklarını araştırmayı düşünmüyorlar bile.*"³¹² Uygar toplumlar, "dalkavuklarla ve uşaklarla"³¹³ doludur. Uygar toplumlarda insan ve insanlık bitmiştir. Bu toplumlarda insanî vasıflar ve öznitelikler kaybolmuştur. Modern dünyada insanı heyecanlandıran ve duygulandıran öğelere rastlamak neredeyse imkânsızdır. Oysa kırsal hayatta insan ve insansal unsurlar daha ön plandadır. Kırsal hayat, basitlik içerse de insanı coşturan ve insana insan olduğunu hatırlatan şeyleri bünyesinde ihtiva eder. Rousseau'nun ileri sürdüğü gibi, "köy ve kır yaşamının basitliğinde insanı her zaman duygulandıran bir şeyler vardır."³¹⁴ Bu çerçevede, Rousseau, yalın pastoral çağın özgürlüklerine özlemle koşan, "modern ruhlu

³¹¹ A.g.e., s. 265-267 (İtalikleri ben yaptım).

³¹² A.g.e., s. 273 (İtalikleri ben yaptım).

³¹³ ROUSSEAU, *Yeni Héloïse (II)*, s. 558.

³¹⁴ A.g.e., s. 685.

bir Antik” olarak tanımlanmıştır.³¹⁵

Modern toplumda insanî değerlerin ve ögelerin yok olmasının esas sebebi, her şeyin servete ve mülkiyete bağlı olmasıdır. Rousseau, toplum dediğimiz gerçekliğin ve onun temeli olan yasaların kökenini eşitsizliğe kaynaklık eden mülkiyet faktörüne dayandırmıştır. Bu bağlamda, onun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'ndaki şu pasajı önemlidir: “Zayıflara yeni bağlar zenginlere ise yeni güçler veren, doğal özgürlüğü bir daha geri dönmemek üzere yok eden, mülkiyet ve eşitsizlik kanununu ebediyen kuran, ustalıklı bir gaspa geri alınmaz bir hak payesi veren, bazı muhterislerin kârı uğruna bütün insan türünü daha o zamandan çalışmaya, kulluğa ve sefaletе boyun eğdiren, toplumun ve kanunların doğuşu böyle oldu ya da böyle olmuş olsa gerektir.”³¹⁶ Toplumı kuran temel öge olan mülkiyetle birlikte eşitlik ve özgürlük kaybolmuş, mutluluğun yerini mutsuzluk, erdemin yerini erdemsizlik, onurun yerini onursuzluk almıştır. Rousseau, toplumu analiz ederken öncelikle insanın mutluluk ve özgürlük problemini tartışmıştır. “Mutlu olmak için insanın, kendi varlığını denetim altına alması, gücü oranında iradesini ve özgürlüğünü devreye sokması gerekir.”³¹⁷ Rousseau, çok yerinde bir belirlemeyle, insanın mutlu, huzurlu, sakin, rahat ve özgür doğduğunu, onu mutsuz, huzursuz, tedirgin, gergin ve tutsak kılanın toplum olduğunu söylemiştir. “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur.”³¹⁸ Rousseau, bireyin dünyaya gelir gelmez toplum tarafından özgürlüğünün kısıtlandığını ileri sürmüştür: “Çocuk, annesinin

³¹⁵ HAMPSHER-MONK, Iain; **Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler**, Çeviren: Necla Arat ve Diğerleri, Say Yayınları, İstanbul, 2004, s. 199.

³¹⁶ ROUSSEAU, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, s. 156.

³¹⁷ ROUSSEAU, *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, s. 53.

³¹⁸ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 14.

karnından çıkar çıkmaz kol ve bacaklarını kımıldatma özgürlüğünü tadar; ancak bu hürriyeti kısa zamanda elinde alınır. Başı bağlanır, bacakları uzatılır, kolları vücuduna bi-tiştirilerek kundağa sokulur. Hareket etmesine imkan tanınmayacak bir şekilde sarıp sarmalanmıştır ve artık bir kötürümden farksızdır. Kundak çocuğun kan dolaşımını sekteye uğratar, kuvvetlenmesine ve büyümesine engel olur. Çocukların kundağa konulduğu toplumlarda kambur, topal, çarpık çurpuk kısa bacaklı ve kemikleri hastalıklı adamların dolaştığı görülür. Çocukların vücutları bozulacak korkusuyla serbest hareket etmelerini engellerler; ancak bilmezler ki asıl bozukluk vücudu baskı altına almakla olur. Böylesine bir baskıya maruz kalmak çocuğun mizacına etki etmeyecek midir? İlk hisleri elem ve sıkıntıdır, hareket etmek isterler ancak engelle karşılaşırlar. Kürek mahkumu bir suçludan daha şansız olan bu çocuklar, boşuna gayret ederler, kızarlar, bağırlarlar. Çaresizce ağlamalarına şaşmamak gerekir; çünkü, sizden ilk aldığı şey zincirlerdir ve durumlarından hoşnut olmadıklarını anlatmak için yapabilecekleri tek şey ağlamaktır. Bu tarzda bağlanmış olsaydınız, emin olun siz onlardan daha fazla bağırdınız.”³¹⁹

Rousseau, insanlığın mutsuzluğunun ve doğru yoldan ayrılmasının nedeni olarak kınadığı/reddettiği toplumu görmüştür.³²⁰ Toplumla birlikte her türlü negatiflik ortaya çıkmıştır. Doğa durumundan barışçıl olan insan, toplumla birlikte savaşı ve şiddet uygulamadan yaşayamayan saldırgan bir varlık haline gelmiştir. “İnsan doğal olarak barışçıl ve ürkektir; en ufak bir tehlike anında bile, ilk tepkisi kaçmaktır; sadece alışkanlığın gücü ya da tecrübesi ile savaşı. Şe-

³¹⁹ ROUSSEAU, Jean Jacques; **Emile: Bir Çocuk Büyüyor**, Yayına Hazırlayan: Ülkü Akagündüz, Selis Kitaplar, İstanbul, 2003, s. 14.

³²⁰ CASSIRER, Ernst; “The Question of Jean-Jacques Rousseau”, **Jean-Jacques Rousseau** (iç.), Editör: Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1988, s. 16.

ref, çıkar, önyargılar, intikam, tehlike ve ölüme karşı ona cesaret veren ihtiraslar, doğa halinde ondan uzaktır. O ancak diğer insanlarla topluma girdikten sonra diğerlerine saldırıma karar verir.”³²¹ Rousseau’ya göre, insanın topluma girmesi onun barışçıl doğasını değiştirmiştir. Şiddet, toplumun insanda yarattığı duygular sonucu ortaya çıkmıştır. O halde, şiddet, insanın doğal durumu değil, toplumun bir ürünüdür.³²² Bu çerçevede, Rousseau, toplum tarafından bozulmamış insanın doğal olarak iyi olduğunu iddia etmiştir.³²³

Rousseau’ya göre, “yaratıcının elinden çıkan her şey mükemmeldir, ancak insan elinde bozulur.”³²⁴ Toplum düzeninde insanları bozan, özgürlüklerini elinden alan, kısırlaştıran ve sınırlandıran ana şey, sosyal kurumlardır. Sosyal kurumlar, bireyi denetleme, sınırlandırma ve kısıtlama merkezidirler. Rousseau, sosyal kurumların bireylerde yol açtığı tahribatı çok doğru bir biçimde görmüş, modern düzeni tahlil ederken bu konunun altını çizmiştir. Toplum ve onun temel yapı taşları olan kurumlar, insanın huzurlu, mutlu ve özgür doğasını tahrip eder. “Ön yargılar, siyasal erk, gereksinimler, kanımıza kadar işleyen ve içinde bulunduğumuz toplumsal kurumlar, insanın doğasını bozabilir.”³²⁵ Sözün

³²¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques **Rousseau ve Uluslararası İlişkiler: Savaş Durumu, Abbe de Saint-Pierre’in Sonsuz Barış Projesinin Özeti, Sonsuz Barış Üzerine Yargı**, s. 43.

³²² YALVAÇ, Faruk; “Jean-Jacques Rousseau ve Uluslararası İlişkiler”, ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Jean-Jacques Rousseau ve Uluslararası İlişkiler: Savaş Durumu, Abbe de Saint-Pierre’in Sonsuz Barış Projesinin Özeti, Sonsuz Barış Üzerine Yargı** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Faruk Yalvaç, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2007, s. 7.

³²³ COSER, Lewis A.; **Masters of Sociological Thought**, Harcourt Brace Jovanovich, Inc.; New York, 1977, s. 24.

³²⁴ ROUSSEAU, **Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine**, s. 17.

³²⁵ **A.g.e.**, s. 17.

kıyası, Rousseau, doğası bakımından iyi olan insanı sosyal kurumların kötüleştirdiğine inanmıştır.³²⁶

İnsanın bozulması ve insansal ilgilerden uzaklaşması, toplumun büyümesiyle ve karmaşıklaşmasıyla da alâkalıdır. “Küçük ve iyi kaynaşmış bir toplum, büyüdüğü, bağlarını koparır”³²⁷ ve önemli sorunların çıkmasına neden olur. Ancak, insanlar, toplumun karmaşıklaşması ve onun yarattığı sorunları, karşılaşılan aksaklıkları gidermenin yollarını aramaya koyulmuşlar, bu noktada çeşitli çözümler üretmişlerdir. İnsanların toplumdaki gerilim, çatışma ve savaşım durumuna son vermek için buldukları çözüm yollarından birisi, aralarında *sosyal sözleşme* yapmaktır.

4.3.3. Rousseau’nun Modern Toplumun Açmazlarından Kurtulmanın Bir Yolu Olarak “Toplum Sözleşmesi” Projesi

İnsanların olumsuzlukları gidermek ve kendilerini korumak için yapacakları tek şey, bir güç birliği kurmak ve hep birlikte/elbirliğiyle hareket etmektir. Toplumda güç birliği, ancak insanların bir araya gelmesiyle kurulabilir.³²⁸ Rousseau, insanların elbirliğiyle hareket etmesi ve güç birliği kurması konusunu tartışırken, bir bakıma olması gereken toplumu da ortaya koymuştur: “Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun.’ İşte, toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bul-

³²⁶ SCRUTON, Roger; **Modern Felsefenin Kısa Tarihi**, Çeviren: Utku Özmakas ve Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, İstanbul, 2015, s. 220.

³²⁷ ROUSSEAU, **Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine**, s. 20.

³²⁸ ROUSSEAU, **Toplum Sözleşmesi**, s. 25.

duğu ana sorun budur.”³²⁹ Rousseau, toplum sözleşmesinin gerçekte var olandan ziyade var olması gerekeni, tarihsel bir figürden ziyade düzenleyici bir ideali oluşturduğunu ileri sürmüştür.³³⁰

Toplum sözleşmesinin koşulları işin özüyle öylesine belirlenmiştir ki, en ufak bir değişiklik bile onu etkisiz ve gereksiz bir hale getirir. Toplum sözleşmesi bozulup da herkes önceki haklarına dönünceye ve sözleşmeye bağlı özgürlüğünü kaybederek bu özgürlük yolunda terk ettiği doğal özgürlüğünü yeniden kazanıncaya kadar, belki hiçbir zaman açıkça belirtilmemiş olan bu koşullar her tarafta kendiliğinden benimsenmiş ve tanınmıştır. Bu koşulların tamamı bir koşula indirilebilir: Toplum üyelerinden her biri, tüm haklarıyla birlikte kendini tamamen topluluğa bağlar.³³¹ “Topluluğun her kişisi, topluluk kurulduğu zaman varı yoğun ve bütün güçleriyle kendini olduğu gibi topluluğa verir.”³³² Her insan, bir kez, kendini bütünüyle topluma verdiğinden, durum herkes için aynıdır. Durum herkes için bir olunca da, bunu başkalarının zararına çevirmede kimse- nin hiçbir faydası olmaz. Topluma bağlanma kayıtsız şartsız olduğu için birlik olabildiğince eksiksiz ve tamdır. Aynı zamanda, hiçbir üyenin toplumdan isteyeceği bir şey de kalmamıştır. Çünkü insanlara bazı haklar bırakılmış olsaydı, onlarla halk arasında anlaşmazlıkları yargılayacak ortak bir üst makam olmadığına ve her insan bazı açılardan kendi kendisinin yargıci olduğuna göre, her bakımdan

³²⁹ A.g.e.

³³⁰ CORCUFF, *Siyasetin Büyük Düşünürleri: Siyaset Felsefesinde Eleştirel Güzergâhlar*, s. 36.

³³¹ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 25.

³³² A.g.e., s. 31. Ancak, Rousseau’ya göre, bu işlem sonunda, el değiştirmekle mal sahipliği özünü değiştirmez. Her fert toplum sözleşmesiyle gücünün, servetinin ve hürriyetinin sadece toplulukça önemli olan kısmından vazgeçer (A.g.e., s. 31 ve 41).

öyle olmaya kalkıştırlardı. Rousseau'ya göre, o zamanda, doğal hayat durumu sürüp gider ve toplum ister istemez zorbalığa sürüklenir ya da işe yaramaz bir hale gelirdi.³³³

Kendini topluma bağlayan insan, hiçbir insana bağlanmamış olur. Kendi üzerinde başkasına tanıdığı hakların aynısını elde etmeyen hiçbir fert olmadığına göre herkes hem kaybettiğinin tam karşılığını hem de elindekini korumak için daha çok kuvvet kazanır.³³⁴ Rousseau, toplum sözleşmesinin çerçevesini şöyle belirlemiştir: *"Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz."*³³⁵ Toplum sözleşmesi kendine özgü bir doğaya sahiptir. Toplum sözleşmesinin iki tarafı vardır. "Sözleşmenin taraflarının bir yandan tek tek ele alındıklarında bireyler oldukları, öte yandan 'topluluk' olduğu anlaşılır."³³⁶ Toplum sözleşmesi, bireyle topluluk arasında yapılan bir değişim akdidir. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde şöyle demiştir: "...birlik sözleşmesinden kamu ile tek tek kişiler arasında bir söz borcu yer almakta ve her kişi sanki kendi kendisiyle sözleşme yaparak iki bakımdan bağlanmış bulunmaktadır: Önce, egemen varlığın üyesi olarak kişilere karşı, sonra da devletin üyesi olarak egemen varlığa karşı."³³⁷ Toplum sözleşmesi, herhangi bir sözleşmede olduğu gibi, iki taraf arasında (birey ile toplum) yapılan bir değişim paktıdır.³³⁸

Toplum sözleşmesinin ana koşullarından biri, genel istemi saymayanları ya da kabul etmeyenleri bütün toplulu-

³³³ A.g.e., s. 25-26.

³³⁴ A.g.e., s. 26.

³³⁵ A.g.e.

³³⁶ ALTHUSSER, *Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau*, s. 110.

³³⁷ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 27.

³³⁸ ALTHUSSER, *Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau*, s. 112.

ğün saygıya zorlamasıdır. Bu da, o insanı, yani genel istemi reddeden insanı sadece özgür olmaya mecbur etmek manasına gelir. Çünkü bu şart, her yurttaşı yurda mal etmekle onu her türlü kişisel bağılıktan korur ve toplum bağılıklarını sadece o haklı kılar. Eğer bu şart gerçekleşmezse tüm bu bağılıklar anlamsız, zorbaca olur ve büyük kötülüklere yol açar.³³⁹ Toplum sözleşmesinin temel hedefi, "sözleşmeyi yapanların korunmasıdır."³⁴⁰ Toplum sözleşmesi oybirliğiyle gerçekleştirilir. Başka bir deyişle, özü gereği, oybirliğiyle onama isteyen tek bir yasa vardır: O da toplum sözleşmesidir. Çünkü toplum halinde birleşmek dünyanın en istemli işidir. Her insan hür ve kendi kendisinin efendisi olarak dünyaya geldiği için, hiç kimsenin onu her ne bahaneyle olursa olsun isteği dışında herhangi bir buyruk altına alması söz konusu değildir. Nitekim bir kölenin oğlu da kendisi gibi köle doğar demek, onun insan olarak doğmadığını iddia etmekten başka bir şey değildir. Öyleyse, toplum sözleşmesi yapıldığı zaman, ona karşı gelenler olursa, onların muhalif olmaları sözleşmeyi geçersiz hale getirmez, sadece bu sözleşmeye girmelerine engel teşkil eder. Sözleşmeye karşı çıkanlar yurttaşlar arasında yabancı durumuna düşerler. Devlet kurulduktan sonra, orada oturan, sözleşmeyi kabul etmiş sayılır. Devletin topraklarında oturmak ise, onun egemenliğine boyun eğmeyi mecburî kılar. Toplum sözleşmesinde önemli olan, çoğunluktur, çoğunluğun oyudur. Çoğunluğun oyu, yurttaşların hepsi için her zaman bağlayıcıdır.³⁴¹ Hiç kimse bu kuralın dışına çıkamaz. Çoğunluğun oyunun bağlayıcılığı vardır. Kaldı ki, çoğunluğun iradesi, herkesin faydasıdır.

Toplum sözleşmesi, aynı zamanda insanlar arasında eşitliği temin eder. Bir bakıma insanlar güç ve zekâ bakımından

³³⁹ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 29.

³⁴⁰ *A.g.e.*, s. 45.

³⁴¹ *A.g.e.*, s. 122.

olmasalar da, “sözleşme ve hukuk yoluyla eşit olurlar.”³⁴² Toplum sözleşmesi, yurttaşlar arasında öyle bir eşitlik inşa eder ki, herkes aynı şartlar altında verdiği sözle bağlanır ve herkesin aynı haklardan yararlanması gerekli hale gelir. Böylece, sözleşme gereği, her çeşit egemenlik işlemi, yani genel istemin her çeşit işlemi yurttaşları eşit olarak bağlar, öyle ki, egemen varlık sadece milletin tamamını tanır ve onu meydana getirenler arasında hiçbir ayrılık göstermez.³⁴³ Rousseau, burada egemenlik işlemi nedir? sorusunu gündeme getirmiştir. Egemenlik işlemi, üstün astla değil, bütünü kendi üyelerinden her biriyle yaptığı bir sözleşmedir. Bu sözleşme, yasaya uygun bir sözleşmedir. Çünkü temeli toplum anlaşmasıdır. Bu sözleşme, halk duygusuna dayanan ortak, faydalı ve kamunun iyiliğini gözetten bir sözleşmedir; sağlamdır, çünkü dayanağını ve güvenirliliğini devlet gücünden ve egemenlikten alır.³⁴⁴ Rousseau’nun toplum sözleşmesinde öne çıkardığı anahtar sözcük, esasında *genel istem*dir.

Rousseau, kendinden önceki toplum sözleşme kuramcılarının aksine, özgürlük ve eşitlik anlayışını öne çıkarmıştır. Toplum sözleşmesi, özgür ve eşit bireyler tarafından kurulmuştur. Bu temel iddia, onun “genel istem” (“*volonté generale*”) dediği şeydir.³⁴⁵ Rousseau’ya göre, sadece genel istem, devletin güçlerini devletin kuruluş felsefesine ve amacına, yani toplumdaki her yurttaşın yararına ve iyiliğine uygun olarak yönetebilir. Çünkü özel çıkarlar arasındaki anlaşmazlık nasıl toplumların kurulmasını gerekli hale getirmişse, aynı çıkarlar arasındaki anlaşma da bu durumu olanaklı kılmıştır. İşte, sosyal bağları ve birliktelikleri kuran temel

³⁴² A.g.e., s. 34.

³⁴³ A.g.e., s. 42-43.

³⁴⁴ A.g.e., s. 43.

³⁴⁵ ZEITLIN, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, s. 26.

öge, bu birbirinden ayrı çıkarlar arasındaki ortak şeydir. Zaten, bütün çıkarların anlaştığı bazı noktalar olmasaydı herhangi bir toplumun var olması mümkün olamazdı. Demek ki, toplum dediğimiz gerçeklik de bu ortak çıkarlar açısından yönetilmek durumundadır. Bu bağlamda, egemenlik, halk oyununun yürütülmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, egemenlik hiçbir zaman başkasına geçirilemez; kolektif bir varlık olan egemen varlığı da ancak yine kendisi temsil edebilir. Rousseau'nun fikir sistemi çerçevesinde iktidar başkasına geçebilir, ama genel istem geçemez.³⁴⁶ Bu noktada, "egemenlik hangi nedenlerden ötürü başkasına bağlanamazsa, yine aynı nedenlerden ötürü bölünemez, çünkü istem ya geneldir, ya değildir; ya halkın tümünün istemidir ya da sadece bir bölüğünün."³⁴⁷ İlk durumda, öne çıkarılan bu istem bir egemenlik işidir, çünkü yasayı oluşturur; ikinci durumda ise yalnızca bir istem ya da bir yönetim işidir; yani kararnamedir.³⁴⁸

Rousseau, toplum sözleşmesi ve egemenlik açısından önemseydiği genel istemin her zaman doğru olduğunu ve kamusal yararı gözettiğini vurgulamıştır. Genel istem, ortak iyiye ya da çıkara yöneliktir ve her zaman haklı olandır. Rousseau, genel istemi şu şekilde izah etmiştir: "Genel istenç her zaman kamu çıkarına en yararlı olan, eş deyişle en haklı olan yandadır; öyle ki genel istencin izlendiğinden pekin olmak için gereken tek şey yalnızca haklı olarak davranmaktır."³⁴⁹ Genel istem, sosyal "eşitsizlikle bir mücadele aracı"³⁵⁰ olarak ele alınabilir. Aynı zamanda, "genel istem yok edile-

³⁴⁶ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 35.

³⁴⁷ *A.g.e.*, s. 36-37.

³⁴⁸ *A.g.e.*, s. 37.

³⁴⁹ Rousseau'dan aktaran; COPLESTON, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*, Cilt: VII, s. 79.

³⁵⁰ TOURAINE, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 35.

mez.”³⁵¹ Rousseau, genel istemi açıklarken önemli bir noktaya dikkat çekmiştir: Genel istem, herkesin isteminden farklıdır. Genel istem, sadece ortak çıkarları önemser, herkesin istemi ise, “özel çıkarları gözetir ve özel istemlerin toplamından başka bir şey değildir.”³⁵² Genel istem, toplumun/devletin istemidir ve burada tümün istemiyle aynı zamanda her yurttaşın, bencillik boyunduruğuna girmemiş, özel mülkiyet içinde başkalaşmamış ahlâki iradesi, birbirine şekil yönünden uyar. Herkesin istemi, tüm insanların istemleridir; bencil, ayrı ayrı, aralarında ilişki bulunmayan, mülkiyet alanlarına karşılıklı olarak özel hukuka göre yer değiştiren istemlerdir.³⁵³ Rousseau, genel istemi toplumdakilerden, yani herkesten ayrı olarak değerlendirmez. Genel istemin genelliği ve özü şudur: “Genel istem, gerçekten genel olabilmek için, özünde olduğu kadar konusunda da genel olmalı; herkese uygulanmak üzere herkesten çıkmalıdır.”³⁵⁴ İstemi genel hale getiren oyların sayısından çok, onları birleştiren ortak yarardır. Genel istem geçmiş, şimdi ve gelecek nesillerdeki tüm fertlerin birliğini ifade eder. Bu bağlamda, Rousseau’nun genel istem anlayışı, kendinden sonraki sosyologlardan Durkheim’ın “*kolektif vicdan*”ıyla büyük benzerlikler gösterir.”³⁵⁵

Genel istem, yasalarla dile getirilir, yasayla kendisini gösterir.³⁵⁶ Yasalar, genel istemin işlemleridir, toplum sözleşmesinin temelini ve nüvesini teşkil ederler. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*’nde, yasayı şu şekilde tarif etmiştir: “...bütün halk,

³⁵¹ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 118.

³⁵² A.g.e., s. 39.

³⁵³ SCHILLING, *Toplumsal Düşünce Tarihi: Birey-Topluluk-Toplum*, s. 277-278.

³⁵⁴ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 41.

³⁵⁵ BIERSTEDT, “18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce”, s. 30.

³⁵⁶ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 145; ROUSSEAU, *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, s. 223.

halkın bütünü için bir düzen kurarsa, sadece kendini düşünüyor demektir. Burada bir ilişki kurulursa, bu, hiçbir ayrılık olmaksızın, aynı bütünün ayrı iki açıdan görülmesinden doğar. O zaman, düzenlenen şey, onu düzenleyen kadar geneldir. İşte, benim yasa dediğim işlem budur.”³⁵⁷ Yasa, egemene özgü olan bir eylemdir ve onun özü genel olmasıdır: “Bir genel konu ile ilişkili kararın, genel iradenin bir kararı olarak, hem biçimi hem içeriği bakımından genel olmasıdır.”³⁵⁸ Yasaların konusu geneldir, yani yasalar yurttaşları bir bütün, davranışları da soyut olarak göz önünde bulundurur. Yasa, özel bir kişiyi ya da özel bir davranışı dikkate almaz.³⁵⁹ “Böylece, yasa bir takım ayrıcalıklar kabul edebilir ama adlarını belirterek kimseye ayrıcalık tanıyamaz. Yasa yurttaşları sınıflara ayırabilir, hatta bu sınıflara girme hakkı veren birtakım özellikler de gösterebilir ama şu ya da bu kimseyi, isim söyleyerek, bu sınıflara sokamaz. Yasa bir krallık yönetimi kurabilir, kral ve hanedan düzeni koyabilir ama ne bir kral seçebilir ve ne de kral ailesi atayabilir.”³⁶⁰ Demek ki, kişisel bir konuyla ilgili her çeşit görev yasama yetkisi dışında kalır.

Yasalar, toplum halinde birleşmenin koşullarından başka bir şey değildir. Yasalara boyun eğen halk, onları koyan halkın kendisi olmak durumundadır. Ancak, halkın kendisi hep iyilik ister, ama her zaman kendi başına iyiliğin nerede olduğunu göremez. Bir bakıma, genel istem her zaman doğru olmasına karşılık, onu yöneten kafa her zaman aydın olma-

³⁵⁷ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 48.

³⁵⁸ ALTHUSSER, *Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau*, s. 133.

³⁵⁹ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 48-49.

³⁶⁰ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 49. Ancak, “tüm ülkelerdeki yasaların evrensel ruhu, zayıfa karşı her zaman güçlüyü korumaktır ve bu sakıncalı durumdan kaçınılamıyor ve istisnası yoktur” (ROUSSEAU, *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, s. 138. 2. nolu dipnot).

yabilir. O halde, yasayı yapacak olan halkın da iyi yol gösterene, yasacıya gereksinimi vardır.³⁶¹ Yasacı, toplum ve devlet düzeni içinde her açıdan olağanüstü ve üstün zekâlı bir insandır. Bununla birlikte yasacının, toplumu bilmesi ve tanınması gerekir. Rousseau'nun deyişiyle, "nasıl, bir mimar büyük bir yapıya başlamadan önce, yapının ağırlığına dayanıp dayanamayacağını anlamak için toprağı inceler ve sondalarsa, bilge bir yasacı da, aslında iyi birtakım yasaları kaleme almadan önce, bunları halkın hoş karşılayıp karşılamayacağını araştırır."³⁶²

Her yasama sistemi toplumdaki herkesin menfaatini, yararını ve iyiliğini düşünmek zorundadır. "Her yasama sisteminin amacı olması gereken yararın ne olduğunu araştırırsak, bunun belli başlı iki şeye, *özgürlükle eşitliğe* vardığını görürüz."³⁶³ Her yasama sistemi özgürlüğe varır, çünkü her özel bağıllık, devlet bedeninden eksilmiş bir o kadar güç anlamına gelir. Aynı şekilde her yasama sistemi, eşitliğe varır, çünkü eşitlik olmadan özgürlük olamaz.³⁶⁴ Burada, Rousseau, demokrasinin temeli olan bir şeye, yani eşitliğin ve özgürlüğün birbirlerinden ayrı düşünülemeyeceğine vurgu yapmış, özgürlüğü ve eşitliği önemsemiş bir sosyologdur. Özgürlük, "kendi iradesini yapmaktan ziyade, başkasının iradesine tâbi olmamaktan ibarettir; başkasının iradesini kendimizinkine tâbi kılmamaktan ibarettir de."³⁶⁵ Eşitlikten ise, "güç ve zenginlik derecelerinin herkes için kesinlikle aynı olması değil, bu gücün bir zorbalığa kaçmaması ve ancak mevki ve yasalar gerektirdikçe kullanılması, varlık bakımından da hiçbir yurttaşın ne başkasını satın alacak kadar zengin, ne de kendini satmak zorunda kalacak kadar yoksul ol-

³⁶¹ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 49-50.

³⁶² *A.g.e.*, s. 55.

³⁶³ *A.g.e.*, s. 63.

³⁶⁴ *A.g.e.*, s. 63-64.

³⁶⁵ ROUSSEAU, *Dağdan Yazılmış Mektuplar*, s. 285.

maması gerektiği anlaşılmalıdır.”³⁶⁶

Beri yandan, Rousseau, farklı yasaların olduğunu ileri sürmüştür. Toplumsal tümlüğü düzene kavuşturmak ya da devlet işlerine en iyi şekli vermek için dikkat edilmesi gereken birçok ilişki formu mevcuttur. Bu çerçevede, ilk olarak, bütünün bütünle ya da egemen varlıkla ilişkilerini esas alan yasalar vardır. Bütünün bütünle ilişkilerini düzenleyen yasalara politik yasalar ya da anayasalar denir. İkinci ilişki biçimi, toplum üyelerinin gerek birbirleriyle gerekse bütünle ilişkileridir. Toplum yasaları bu ilişki şekliyle alâkalıdır. Üçüncü olarak, insanla insan arasındaki ilişkiyi temele alan ve daha çok cezaya karşı gelme ilişkisiyle bağlantılı ceza yasaları vardır. Son olarak ise, yönetim biçimini belirleyen yasalar söz konusudur. Bu yasa mermere ve tunca değil, insanların yüreklerine kazılan, eskiyen ya da ortadan kalkan yasalara yeniden işlerlik kazandıran, halkı yasaların ruhuna bağlı tutan devletin gerçek anayasasıdır.³⁶⁷

Rousseau’ya göre, bütün yasama gücü halkın elindedir, halktan başkasına ait olması da mevzubahis edilemez. Rousseau, yasama gücünün yanında bir de yürütme gücünden bahsetmiştir. Rousseau, yürütme gücü çerçevesinde hükümet olgusunun analizine girişmiştir.

Hükümet teriminin anlamı her toplumda farklıdır. Çünkü devletlerin anayasaları her yerde birbirinin aynısı değildir. Bunun için hükümet teriminin aydınlatılması gereken iki anlamı vardır: “İcra kuvvetinin, hâkimiyetin icrasıyla birleştiği krallık hükümetlerinde hükümet, bakanları, meclis yahut tamamıyla kendi iradesine bağlı heyetlerle hareket eden hükümdarın kendisidir. Cumhuriyetlerde, hele hükümdarın hiçbir vakit vasıtasız olarak kendiliğinden hareket etmediği

³⁶⁶ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 64.

³⁶⁷ A.g.e., s. 66-67.

demokrasilerde, iş büsbütün başkadır. O halde hükümet, ancak icra kuvvetidir ve hâkimiyetten tamamıyla farklıdır.”³⁶⁸ Rousseau, hükümetin sürekli ve yersiz bir biçimde egemen varlıkla karıştırıldığını ileri sürmüştür. Oysa hükümet, egemen varlığın yalnızca bir aracıdır. Rousseau, hükümet nedir? sorusuna *Toplum Sözleşmesi*’nde şöyle bir açıklama getirmiştir: “Yurttaşlarla egemen varlığın karşılıklı ilişkilerini sağlamak amacıyla kurulmuş, gerek yasaları yürütmek, gerekse politik ve toplumsal özgürlükleri sürdürmekle görevli, aracı bir bütündür.”³⁶⁹ Bu bütünün üyelerine görevliler ya da kralar, yani yöneticiler, bütünün tamamına birden ise hükümdar denir. O halde, Rousseau, hükümetten yürütme gücünün yasal yoldan kullanılmasını, hükümdardan ise bu yönetim işini üstüne alan kişiyi kastetmiştir.³⁷⁰

Hükümet, kendisini kuşatan politik bütünün küçük bir örneğidir, adeta onun bir minyatürüdür. Hükümet, elinde birtakım yetkileri olan tüzel bir kişidir. Egemen varlık gibi etkin, devlet gibi edilgindir. Egemen varlıktan aldığı buyrukları halka geçirir ve ancak egemen varlıkla birlikte vardır.³⁷¹ Rousseau, hükümetin genel isteme dayalı olduğunu ve onun çıkarlarını koruduğunu iddia etmiştir.

Hükümetin başlıca görevleri, yasalara uyulmasını sağlamak, özgürlüğü savunmak, gelenek göreneklerin devam etmesini temin etmek ve halkın ihtiyaçlarını karşılamaktır.³⁷² Bunların yanı sıra, hükümetin fonksiyonlarından birisi, toplumda aşırı eşitsizliklerin oluşmaması için tedbir almaktır. “Demek ki servetlerde aşırı eşitsizliği önlemek yönetimin en

³⁶⁸ ROUSSEAU, *Dağdan Yazılmış Mektuplar*, s. 247.

³⁶⁹ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 69.

³⁷⁰ *A.g.e.*, s. 69-70.

³⁷¹ *A.g.e.*, s. 72-73.

³⁷² ROUSSEAU, *Siyasal Fragmanlar- Ekonomi Politik Üzerine Söylev*, s. 44.

önemli sorunlarından biridir, ama bunu hazineleri sahip-
lerinin elinden alarak değil hazine yığma olanağını herkesin
elinden alarak, yoksullar için bakımevleri kurarak değil
yurttaşları yoksullaşmaya karşı güvenceye alarak yapmalı-
dır.”³⁷³ Rousseau, “hükümeti ele aldığı anda, yürütmenin kaçıl-
ılmaz olarak, toplumunkıyla kolayca çatışabilecek kendine
özgün bir çıkara ve genel isteme sahip bir kurum olduğunu
anlar.”³⁷⁴ Rousseau, hükümeti yöneten yöneticilerin sayısı-
yla hükümetin gücü arasındaki ilişkiye ehemmiyet vermiştir.
Ona göre, yöneticiler ne kadar çoğalırsa, hükümet o kadar
gücsüz olur. Bu kuralı önemseyen Rousseau, yöneticilerin
birbirinden ayrı üç farklı isteminden söz ederek konuya
açıklık getirmeye girişmiştir: Yalnızca kişilerin kendi çıkarı-
nı ön planda tutan *kişisel istem*, sadece yöneticilerden (hükü-
mdarlardan) yana olan *ortak istem*, halkın çıkarını göze-
ten ve egemen varlığın istemi olarak da bilinen *halkın iste-
mi*.³⁷⁵ Rousseau, bu üç istem türünden daha çok halkın ya da
genelin istemini önemsemiştir: “Kusursuz yasalarda özel ya
da bireysel istemin hiç yeri olmamalı; hükümetin bütününe
özgü istem çok bağımlı olmalı; genel ya da egemen istemse,
her zaman üstün gelmeli ve istemlerin tek temeli olmalı-
dır.”³⁷⁶

Rousseau, yöneticilerin çoğalmasıyla hükümetin gevşe-
yeceğini ileri sürmüştür. Üyelerinin sayılarına göre hükü-
metler çeşitli biçimlere ayrılır. Rousseau, hükümetlerin bö-
lümelerini ya da yönetim biçimlerini üçe bölmüştür:

1) Demokrasi: Egemen varlığın yönetim görevini bütün
halka ya da halkın büyük bir bölümüne, yani çoğunluğa bı-
rakması ve yönetici yurttaşların sayısının öbür yurttaşların

³⁷³ ROUSSEAU, *Ekonomi Politik*, s. 30-31.

³⁷⁴ RUSSELL, *Batı Felsefesi Tarihi III*, s. 42.

³⁷⁵ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 75.

³⁷⁶ A.g.e.

sayısını aşması durumunda ortaya çıkan yönetim biçimine demokrasi denir. Rousseau'ya göre, demokrasi terimini tam anlamında alırsak, gerçek demokrasi hiçbir zaman var olmamıştır/olmayacaktır. Çünkü çoğunluğun yönetmesi ve azınlığın yönetilmesi doğal düzene aykırıdır. Hatta kamu ve toplum işleriyle uğraşmak için halkın sürekli olarak toplanması çok zordur.³⁷⁷ Dolayısıyla, Rousseau, demokrasiyi pratiği mümkün olmayan bir yönetim şekli olarak görmüştür. Demokrasinin tatbiki için toplumun çok küçük olması gerekir. Demokrasi, küçük topluluklarda mümkündür: "Önce, devlet küçük olacak ki, halk rahatça toplanabilsin, her yurttaş öbür yurttaşların hepsini kolayca tanıyabilsin. Sonra, işlerin üst üste yığılıp çetin tartışmalara yol açmasını önleyecek kadar törelerde sadelik olacak. Ayrıca, sınıflarda ve zenginliklerde çokça eşitlik olacak. Yoksa haklarda ve yetkilerde uzun zaman eşitlik sürdürülemez. Bir de lüks az olacak ya da hiç olmayacak. Çünkü lüks ya zenginlikten doğar ya da zenginliği zorunlu kılar; zenginin de ahlakını bozar, yoksulunda; birinciyi mal mülk, ikinciyi de açgözlülük yüzünden. Lüks, yurdu gevşekliğe ve yokluğa sürükler; devletin elinden bütün yurttaşlarını alır; onları birbirine, hepsini de kamuoyuna köle eder. İşte, bunun için, *ünlü bir yazar*³⁷⁸ cumhuriyetin ilkesi olarak erdemi göstermiştir."³⁷⁹ Rousseau'ya göre, hiçbir yönetim, demokrasi ya da halk yönetimi kadar iç savaşa ve kaotik duruma elverişli değildir. Demokrasi kadar sürekli olarak şekil değiştirmeye alabildiğine kayan, varlığını sürdürmek için de daha çok uyanıklık ve yiğitlik isteyen hiçbir yönetim söz konusu değildir. Rousseau'ya göre, ancak, bir tanrılar ulusu olsaydı, demokrasiyle yönetilirdi. Böylesi olgun bir yönetim tüm insanların asla harcı değildir.³⁸⁰

³⁷⁷ A.g.e., s. 80.

³⁷⁸ Montesquieu'yü kastetmiştir (A.g.e., s. 164).

³⁷⁹ A.g.e., s. 80.

³⁸⁰ A.g.e., s. 81.

2) Aristokrasi: Egemen varlığın yönetim görevini bir azınlığa bırakması ve yurttaş sayısının yönetici sayısından çok olması durumunda ortaya çıkan yönetim şekline aristokrasi denir. Aristokraside birbirinden çok ayrı iki tüzel kişi bulunur: Egemen varlık ve hükümet. Buna göre, aristokraside biri yurttaşlar, diğeri de sadece yönetim üyeleri açısından genel olan iki istem söz konusudur. Aristokraside hükümet kendi iç örgütünü istediği gibi düzenlese de, halka sadece egemen varlık adına, yani halkın kendisi adına seslenebilir.³⁸¹ Aristokrasi, ilk toplumlarda yaygın olan bir yönetim biçimidir. Bu tip toplumlarda aristokrasinin farklı türlerine rastlamak da mümkündür. Söz konusu toplumlarda “aile başkanları herkesi ilgilendiren işleri kendi aralarında karara bağlarlardı. Gençler, görgünün sözüne ses çıkarmaz, boyun eğerdiler sadece. *Papazlar, eskiler, senato, geronte*’lar gibi adlar buradan geliyor. Kuzey Amerika yabanılları bugün bile kendilerini böyle yönetiyor, hem de çok iyi yönetiyorlar. Ama toplum kurumlarının yarattığı eşitsizlik, doğal eşitsizliği üstün gelince, zenginlik ya da güçlülük yaştan üstün tutuldu ve aristokrasi de seçime bağlandı. Sonunda, babanın varı yoğunlukla birlikte oğula geçen güç, aileleri soylulaştırıp, yönetimi de babadan oğula geçer duruma getirdi ve yirmi yaşında senato üyeleri çıktı ortaya.”³⁸² Demek ki, üç tür aristokrasi söz konusudur: Doğal aristokrasi, seçime bağlı aristokrasi ve soydan gelme aristokrasi. Doğal aristokrasi, basit halklara uygun gelen bir aristokrasidir. Soydan gelme aristokrasi, yönetim biçimlerinin en kötüsüdür. Seçime bağlı aristokrasi ise, var olan aristokrasilerin en iyisidir. Gerçek anlamda aristokrasi budur. Seçime bağlı aristokrasinin, iki gücün, yani hükümetin ve egemen varlığın birbirinden ayrı olması dışında, üyelerinin daha elit olması gibi bir üstünlüğü söz konusudur. Çünkü halk hükümetinde tüm yurttaşlar

³⁸¹ A.g.e.

³⁸² A.g.e., s. 82.

devlet yöneticisi olarak doğarlar. Aristokrasi hükümeti ise, yalnızca çok az bir insan kitlesini yönetici yapar ve ancak onlarda seçim yoluyla yönetici olurlar. Bu yönetim düzeneğinde doğruluk, bilgili olma, görgü, halkın tercihi ve saygısı oldukça önemsenir. Seçime bağlı aristokraside ayrıca toplantılar daha kolay yapılır, işler daha iyi müzakere edilir ve sorunlar ivedilikle çözüme bağlanır. Bu bağlamda, Rousseau'ya göre, bilge kişilerin kendi çıkarlarına göre değil de, çoğunluğun faydasına halk kitlelerini yönetmesi en iyi ve en doğal olan bir yönetim biçimidir.³⁸³ "Boş yere yönetim araçlarını artırmamalı, yüz seçkin insanın başarabileceği işi yüz bin kişiye yaptırmamalıdır. Ama şu da unutulmamalı ki, burada bütünün çıkarı genel isteme, kamu yararına pek de uymayan bir yön vermeye başlar; kaçınılmaz bir başka eğilim de, yürütme gücünün bir parçasını yasalardan çekip almaktır. Tek tek insanlar bakımından, genel istemin ardından yasaların hemen uygulanabilmesi için, iyi bir demokraside olduğu gibi, ne o kadar küçük bir devlet ister, ne de o kadar basit ve doğru bir halk."³⁸⁴ Ancak aristokrasi yönetiminde yöneticilerin halkın üzerinde efendilik sistemi kurmamaları için toplumun çok büyük ve karmaşık olmaması gerekir. Yani ideal bir aristokrasi küçük bir ulusta geçerli olabilir ve kolaylıkla uygulanabilir. Aristokrasi yönetimi, halk yönetimine (demokrasiye) kıyasla daha az erdemi gerekli görse de, yine de zenginlerde ölçü, yoksullarda ise azla yetinmek gibi kendine özgü erdemler ister. Aristokraside eşitliğin yeri yoktur. Aristokraside hükümet varlık bakımından bazı eşitsizlikleri gerekli görür.³⁸⁵

3) Monarşi: Egemen varlığın yönetim görevini tek bir yöneticinin eline bırakması ve öteki tüm görevlilerin yetkilerini ondan almasına dayanan yönetim anlayışına monarşi de-

³⁸³ A.g.e., s. 82-83.

³⁸⁴ A.g.e., s. 83.

³⁸⁵ A.g.e.

nir. Monarşide devlette yürütme gücünü tekelinde tutan, yasa gereğince bu gücü tek başına kullanmaya hakkı olan kimseye monark ya da kral denir.³⁸⁶ “Monark, yasa gereğince tek hükümdar ve tek yüksek görevli kişidir.”³⁸⁷ Monark, mutlak olmak ister ve yetkilerini paylaşmadan bütün toplumu yönetmek arzusu taşır. Monarşi yönetiminde egemen olanlar, toplumun mutluluğunu gözetmezler ve yönetim gücü devletin zararına işler. Tek egemen olma isteği taşıyan monark, kendisini halka benimsetmelidir. Başka bir deyişle, mutlak olmanın en iyi yolu, monarkın kendisini halka sevdirmesidir.³⁸⁸ Rousseau’ya göre, “bu genel kural çok güzel, hatta bazı bakımlardan da çok doğrudur da: Ne yazık ki, saraylarda alaya alınacaktır hep. Halkın sevgisinden gelen güç, en büyük güçtür kuşkusuz, ama iğreti ve koşula bağlıdır. Hükümdarlar hiçbir zaman bununla yetinmeyeceklerdir. En iyi krallar, canları isterlerse, kötü olmayı deneyebilirler, ama bu, onların başta kalmalarına engel olmaz. Bir politika öğretçüsü istediği kadar onlara: ‘Halkın gücü kendi gücünüz demektir. Onun için, en büyük çıkarınız halkın dört başı mamur, kalabalık ve zorlu olmasındadır,’ diyedursun. Onlar, bunun doğru olmadığını çok iyi bilirler. Kişisel çıkarları, her şeyden önce, halkın güçsüz, yoksul olmasını, hiçbir zaman kendilerine karşı gelmemesini ister.”³⁸⁹ Monarşi yönetimi, sadece büyük devletlere uygunluk gösterir. Monarşinin başat olduğu bir toplumda devletin iyi yönetilmesi için, bu devletin büyüklüğü ya da genişliği, onu yöneten kimsenin yetenekleriyle ölçülür.³⁹⁰ Monarşi, zaafı fazla olan bir yönetim şeklidir. Monarşilerde yüksek ve önemli görevlere gelenler, çoğu kez, “birtakım insan taslakları, düzenbaz, entri-

³⁸⁶ A.g.e., s. 84.

³⁸⁷ A.g.e., s. 126.

³⁸⁸ A.g.e., s. 85.

³⁸⁹ A.g.e.

³⁹⁰ A.g.e., s. 87.

kacı, aşağılık kimselerdir. Saraylarda yüksek görevlere ulaşmaya yarayan aşağılık yetenekler, bu görevlere gelir gelmez bu adamların budalalıklarını halkın gözü önüne sermekten başka işe yaramaz.”³⁹¹ Monarşinin başka bir sakıncası da, devlet gücünün sürekli el değiştirmesidir. Bu sistemde kral öldüğünde yerine başkasının geçmesi gerekir. Seçimler, tehlikeli aralıklara yol açar, aralıklar ise oldukça fırtınalı geçer. Yurttaşlar, monarşide pek bulunmayan çıkar-sızlık ve dürüstsüzlükten yoksunsalar, işin içine çeşitli entrikalar karışır. Devleti satın alan kimse zamanı geldiğinde devleti başkasına satar ve kudretlilerin kendinden edindiği paraları yoksullardan çıkarma yoluna gider.³⁹² Rousseau, monarşideki söz konusu olumsuzlukların önlenmesi için çok şeyin yapıldığını ileri sürmüştür: “Bazı kral ailelerinde hükümdarlık babadan oğula geçer duruma sokuldu. Kralların ölümünde her çeşit kavgayı önlemek için tahta geçiş sırası kabul edildi, yani seçimin sakıncaları yerine naipliğin sakıncası konuldu, görünürdeki bir durgunluk, akıllı bir yönetimden üstün tutuldu ve iyi kralları seçme konusunda çekişmektense, çocukları, doğaya aykırı yaratıkları, aptalları başa geçirmek tehlikesi göze alındı.”³⁹³ Özü itibariyle Rousseau’ya göre, monarşi, en yaygın yönetim şeklidir. Monarşi, yürütme gücünün tek bir kişinin elinde olduğu ve yetkilerin paylaşılmadığı bir yönetimdir. Monarşi, son tahlilde, demokrasi ve aristokrasiye göre daha tutarsız bir yönetim şeklidir.

Rousseau, demokrasinin, aristokrasinin ve monarşinin her topluma uygunluk göstermeyeceğini iddia etmiştir. Daha açık bir deyişle, “demokrasi yönetimi, genel olarak, küçük devletlere; aristokrasi yönetimi orta devletlere; monarşi yö-

³⁹¹ A.g.e., s. 86.

³⁹² A.g.e., s. 87-88.

³⁹³ A.g.e., s. 88.

netimi de büyük devletlere elverişli gelmektedir.”³⁹⁴ Kısaca, her yönetim biçimi her topluma uygun değildir. Bu bağlamda, Rousseau, “özgürlük her iklimde yetişen bir meyve değildir, onun için her ulus ulaşamaz ona”³⁹⁵, diyen Montesquieu’yü çok önemsemiştir.

Rousseau, demokrasi, aristokrasi ve monarşi de dâhil olmak üzere; dünyanın bütün yönetimlerinde devlet aygıtının üretmediğini, tam tersine tükettiğini savunmuştur. Rousseau, burada şu soruyu tartışmaya açmıştır: Devletin tükettiği nesneler nereden geliyor? Bu soruya, onun cevabı çok nettir: “Üyelerinin gereksinim fazlasından.”³⁹⁶ Kamunun gerekli ihtiyaçlarını fertlerin ihtiyaç fazlası karşılar. Böylelikle, toplum hali, fertlerin emeği kendi gereksinimlerinden fazlasını temin ettiği sürece devam edebilir. Fakat bu fazlalık dünyanın tüm toplumlarında aynı değildir. Birçoklarında önemli, bazılarında orta dereceli, kimilerinde sıfır, hatta bazılarında da sıfırın altında bir düzeydedir. Ürünün tüketime olan durumu, iklimin verimli oluşuna, toprağın gerektirdiği emek biçimine, ürünlerin türüne, yurttaşların gücüne, gerekli yiyeceğinin ve içeceğinin çokluğuna bağlıdır. Öte yan-

³⁹⁴ A.g.e., s. 79.

³⁹⁵ A.g.e., s. 92. Aynı zamanda Rousseau’ya göre, bütün uluslar yasa yapmaya muktedir değildirler. Yasa koyacak ulusların bir takım vasıflara sahip olması mecburidir. “Aşağı yukarı soy birliği, bir çıkar birliği ya da bir sözleşmeyle birbirlerine bağlı olmakla birlikte henüz yasaların gerçek boyunduruğu altına girmemiş olan; kökleşmiş töreleri, kör inançları olmayan; apansızın saldırıya uğramaktan korkmayan; komşularının kavgalarına katılmaksızın tek başına her birine karşı koyabilen ya da birinin yardımıyla öbürünü püskürtebilen; üyeleri birbirini tanıyan, kimseye taşıyamayacağından ağır yük yüklemeyen; başka uluslardan karşılıklı olarak uzak kalabilen; zengin ya da yoksul olmayan, kendi yağıyla kavru- lan; kısacası, eski bir ulusun dayanıklılığıyla yeni bir ulusun uysallığını birleştiren bir ulus”(A.g.e., s. 62-63).

³⁹⁶ A.g.e., s. 92.

dan, tüm hükümetlerin özü bir değildir. Bazıları az tüketici, bazıları ise çok tüketicidir.³⁹⁷ Aralarındaki farklılıklar ayrı temellere dayanır: “Genel giderler, kaynakları ne kadar aşarsa, yurttaşların yükü o kadar ağır olur. Bu yükün ağırlığını ölçerken, vergilerin tutarından çok, çıktıkları ellere dönmek için geçmek zorunda oldukları yolu ölçmek gerekir. Bu dolaşım çabuk ve düzenli olursa, verginin az ya da çok olması önemli değildir; halk her zaman varlıklı, devlet hazinesi her zaman yolunda demektir. Tam tersine, halk ne kadar az vergi öderse ödesin, vergi eline dönmüyorsa, durmadan vergi ödediği için, elinde avucunda bir şey kalmaz; devlet de hiçbir zaman varlıklı olamaz ve halk hep yoksul kalır.”³⁹⁸ Buradan halkla hükümet arasında uzaklık ne kadar artarsa, vergiler de o oranda ağırlaşacağı sonucu çıkar. Bundan dolayı halk, demokrasilerde en az, aristokraside daha ağır, monarşide ise en ağır vergi yükü altındadır. O halde, monarşi sadece çok zengin uluslara, aristokrasi orta halli uluslara, demokrasi ise küçük ve yoksul uluslara daha elverişlidir.³⁹⁹

Rousseau, aynı zamanda Montesquieu'den kaynaklı olarak demokrasi, aristokrasi ve monarşi gibi yönetim şekilleriyle iklimler arasında bağlantı kurmuştur. Rousseau'ya göre, “insanların en iyisi, ılıman iklimlerden çıkar. Uç iklimlerdeki olumsuzlukların etkisi bellidir.”⁴⁰⁰ Rousseau, iklim-yönetim bağıntısına dair başka bir tespit daha yapmıştır: “Sıcak memleketler soğuk memleketlerden daha az halka gereksinme duyar ve daha çok insan besleyebilir. Böylece, iki kat fazlalık olur ki, bu da zorba yönetimlerin ekmeğine yağ sürer.”⁴⁰¹ Rousseau'nun fikrine göre, sıcak iklimler zor-

³⁹⁷ A.g.e.

³⁹⁸ A.g.e., s. 92-93.

³⁹⁹ A.g.e., s. 93.

⁴⁰⁰ ROUSSEAU, *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, s. 34.

⁴⁰¹ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 97.

balığa, soğuk iklimler barbarlığa, ılıman iklimler ise iyi yönetimlere elverişlidir.⁴⁰²

Rousseau, demokrasi, aristokrasi ve monarşi yönetim biçimleri arasında ayrım yapmış, onların hepsinde insanı özgür kılacak faktörlerin var olmadığını iddia etmiştir. “Özgürlük hiçbir yönetim biçiminde yoktur. O yalnız özgür insanın kalbinde yaşar ve onu insan her yerde taşır.”⁴⁰³ Çünkü Rousseau’nun bildirdiği gibi, “özgürlük özü sağlam bir besindir, ama sindirilmesi zordur. Pek sağlam mideler ister ona dayanmaya.”⁴⁰⁴ Rousseau, demokrasi, aristokrasi ve monarşi gibi yönetim biçimlerini etraflıca analiz ettikten sonra “ideal yönetim biçimi nedir?” sorusuna odaklanmıştır. Bu soruya *Toplum Sözleşmesi*’nde kısa ve net bir yanıt vermiştir: “Her şey eşit olmak koşuluyla, dışarıdan katılmalar, yurttaşlığa alınmalar ve sömürgeler olmadan, yönetimi altında yurttaş sayısının arttığı hükümet şüphesiz ki, en iyi hükümettir. Yönetimi altında halk sayısının azalıp yok olmaya yüz tuttuğu hükümetse en kötü hükümettir. Siz ey hesap uzmanları, şimdi iş size düşüyor: Sayın, ölçün, kıyaslayın!”⁴⁰⁵ Rousseau’nun kurguladığı toplum düzeninde “bütün insanlar eşittir.”⁴⁰⁶ Rousseau, halkın her yerde eşit olacağı bir düzenin kurulmasından yanadır.⁴⁰⁷ Ona göre, “herkesin yaşaması ve hiçbir kimsenin zengin olmaması gerekir. Bir ulusun refahının temel ilkesidir bu ve benim önerdiğim yönetim bi-

⁴⁰² GÖZE, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 206.

⁴⁰³ ROUSSEAU, *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, s. 226.

⁴⁰⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques; “Polonya Hükümeti Üstüne”, ROUSSEAU, Jean-Jacques; *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev: Seçme Düşünceler* (iç.&ek), Çeviren: Sabahattin Eyuboğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 66.

⁴⁰⁵ ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 99.

⁴⁰⁶ HAMPSON, *Aydınlanma Çağı*, s. 141.

⁴⁰⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques; *Anayasa Projeleri: Korsika Anayasası Projesi, Polonya Hükümeti ve Reform Tasarısı Üzerine Düşünceler*, Çeviren: İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 36.

çimi de olabildiğince doğrudan bu amaca yönelmiştir.”⁴⁰⁸ Onun düşünce sisteminde toplumsal eşitsizliklerin var olmadığı ve büyüklüğü bir kent devleti düzeyinde olan bir toplum ideali vardır. Böylesi küçük ölçekli bir toplum, tüm yurttaşların toplumsal sorunlardan haberdar olmalarına olanak tanır. Yine bu küçük toplumda, toplumsal konuların ve problemlerin çözümünde bütün yurttaşların fikirleri, katkıları ve oyları esas alınır. Dolayısıyla, topluma dair alınan kararların pratiği kolaylaşır ve toplumun üyelerinin alınan kararların herkesin menfaatine olacağı yönünde ikna edilmeleri sağlanır. İşte, bu ideal toplum düzeninde fertler genel iradeye uymakla aynı zamanda kendi iradelerine uymuş olurlar.⁴⁰⁹ Rousseau, olmasını istediği toplum düzenini Cenevre Cumhuriyeti’ndeki yurttaşlara hitaben yaptığı konuşmada şu şekilde ortaya koymuştur: “Aranızda doğmuş olmak mutluluğuna sahip bir insan olmakla, doğanın insanlar arasına koyduğu eşitliği ve insanların kurmuş bulunduğu eşitsizliği, doğa kanununa en yakın ve topluma en yararlı bir tarzda, aynı yere, kamu düzeninin korunması ve bireylerin mutluluğu amacına, elbirliğiyle yürüyecek biçimde bu Devlette mutlu bir ölçüde birleştirmiş olan aklı ve bilgeliği hatırlamadan nasıl olur da düşünebilirdim? Bir hükümetin kuruluş ve yapısında sağduyunun zorunlu kılabileceği en iyi özdeyişleri araştırırken, bunların sizin kuruluş ve yapınızda gerçekleşmiş bulunduğunu görerek çok şaşırdım. Şehrinizde doğmuş olamasaydım bile, en büyük üstünlüklere sahip olan ve her türlü yolsuzluğu bunlarla en iyi önlemiş gördüğüm bu insan toplumu tablosunu başka insan toplumlarının gözleri önüne sermekten geri kalmazdım, sanırım. Doğacağım yeri seçecek durumda olsaydım, insanların yetilerinin erimi yani

⁴⁰⁸ A.g.e., s. 55.

⁴⁰⁹ ŞENEL, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s. 461-462.

iyi yönetilmek olanağı ile sınırlanmış büyüklükte olan, herkes kendi yaptığı işe yettiği için kimsenin kendi yükümlü olduğu işi yapmak üzere başkalarını görevlendirmek zorunda olmadığı bir toplumu; herkes birbirini tanıdığı için karanlık manevraların ve erdemden doğan alçak gönüllülüğün halkın gözünden ve yazgisından uzak kalamayacağı, birbirini bilip tanımak tatlı alışkanlığının yurt sevgisini kuru toprak sevgisi olmaktan çıkarıp yurttaş sevgisi haline getireceği bir Devlet'i seçerdim. Bütün hareketlerin ortak mutluluktan başka bir yere yönelmemesi için, hükümdarın ve halkın sadece bir aynı çıkara sahip olduğu bir ülkede doğmak isterdim. Bu ise halk ve hükümdar aynı kişi olmadıkça gerçekleşmeyeceği için, ben, bilgece ılımlı demokratik bir hükümet ile yönetilen bir ülkede dünyaya gelmek isterdim. Özgür yaşamak ve özgür ölmek, yani, ne benim ne de hiç kimsenin kanunların onurlu boyunduruğa koşulmamak için yaratılmış en gururlu başların daha da uysallıkla taşıdığı bu kurtarıcı ve yumuşak boyunduruğu, silkip atamayacağı tarzda kanunlara boyun eğerek yaşamak ve ölmek isterdim."⁴¹⁰ Rousseau'ya göre, en kötü yönetim biçimi ise yönetimi altındaki insanların ve halkların sayısının sürekli azaldığı yönetimdir.

4.4. Rousseau'nun Güncelliği ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri

Rousseau, sosyoloji tarihinin önemli bir şahsiyetidir. Sosyolojik düşünce tarihinde onun özel bir konumu vardır. Rousseau, herhangi bir teorik kalıba sığdırılması güç olan büyük bir sosyal teorisyendir. Onu dar teorik ve metodolojik yönelimlere ya da ekollere hapsetmek haksızlık olur. O, farklı ve çok yönlü bir düşünürdür. "O Jean Jacques Rous-

⁴¹⁰ ROUSSEAU, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, s. 65-67.

seau'dur ve öyle kalacaktır, yalnızca belli bir tipin örneği değildir. Kuramlarından kimileri, sözgelimi bir toplumsal sözleşme kuramı, kendi çağına özgüdürler ve tarihsel bir ilgiden daha ötesini hak etmezler. Düşüncesinin başka yanlarında, özellikle politik, eğitsel ve ruhbilimsel boyutlarında, ileriye, geleceğe bakıyordu. Ve sorunlarından kimileri, örneğin birey ve devlet arasındaki ilişki sorunu, açıktır ki şimdi de onları yazmakta olduğu zamanki denli somut sorunlardır, üstelik onun sorunlarına şimdi değişik formülasyonlar veriyor olsak bile.”⁴¹¹

Rousseau, sosyolojinin duayenlerindendir. Rousseau, kendinden sonra gelen sosyologlar ve onların inşa ettikleri sosyal teoriler üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Onsuz bir sosyoloji tarihi tasavvur edilemez. Rousseau'nun ilginç ve önemli yönü, kendinden sonraki zıt sosyologlara mürşitlik etmesidir. Meselâ, onun sosyolojik teorisinin Comte'un ve Marx'ın sosyolojik anlayışlarının inşasında katkısı vardır. Larson'ın bildirdiği gibi; Rousseau'nun görüşleri, Comte'un ve Durkheim'in sosyal-birleşme yöneliminin, Saint-Simon'un ve Marx'ın sosyal-çatışma perspektifinin şekillenmesinde etkili olmuştur.⁴¹² Rousseau, Marx'ın düşüncelelerinin, bilhassa komünizm görüşünün biçimlenmesinde etkili olmuştur.⁴¹³ Rousseau, bireylerin özgür ve eşit bir biçimde birlikte yaşadığı eşitliğe dayalı özgür bir topluluğun tasvirini bize vermiştir.⁴¹⁴ Bir özgürlük kuramcısı olan Rousseau, özgürlüğü çok fazla önemsemiş, bilhassa özgürlüğün farklı türleri (doğal özgürlük, sivil özgürlük, demokratik özgürlük ve

⁴¹¹ COPLESTON, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*, Cilt: VII, s. 106.

⁴¹² LARSON, *Sociological Theory from the Enlightenment to the Present*, s. 11.

⁴¹³ LEVINE, Andrew; *The General Will: Rousseau, Marx, Communism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

⁴¹⁴ COHEN, Joshua; *Rousseau: A Free Community of Equals*, Oxford University Press, Oxford, 2010, s. 10.

ahlaki özgürlük) üzerinde durmuştur.⁴¹⁵ O halde, özgürlük-eşitlik söylemini öne çıkarmış olan Rousseau'nun "modern sosyalizmin babası"⁴¹⁶ olarak görülmesi, rastlantısal değildir.

Rousseau'nun genel irade, genel istem teorisi ve politik alana ilişkin belirlemeleri, Hegel'in ve Kant'ın felsefeleri, Durkheim sosyolojisi üzerinde derin izler bırakmıştır.⁴¹⁷ Durkheim'ın en önemli entelektüel kökleri, Aydınlanma geleneğinde, özellikle de Rousseau'nun eserlerinde bulunur.⁴¹⁸ Diğer yandan Kant'ın politik fikirleri, Rousseau'nunkilere çok benzemektedir.⁴¹⁹ Kant, Rousseau'yu yeni bir "sistem" in kurucusu olarak değil, felsefenin özüne, görevine ve değerine ilişkin yeni bir kavrayışa sahip bir düşünür olarak görmüştür.⁴²⁰ Kant, uykusundan Locke ile uyandığını, Rousseau ile de geliştiğini beyan etmiştir.⁴²¹ Kant, Rousseau'nun fikirlerinin kendisi üzerinde derin izler bıraktığını açıkça söylemiş, "Rousseau beni doğru yola soktu"⁴²², demiştir.

Rousseau'nun düşünceleri Kant'ın yanı sıra Schiller, Goethe ve Herder gibi önde gelen düşünürlerin çalışmalarında

⁴¹⁵ SIMPSON, Matthew; **Rousseau's Theory of Freedom**, Continuum, London, 2006, s. 1.

⁴¹⁶ THOMSON, David; "Rousseau ve Genel İrade", **Siyasi Düşünce Tarihi** (iç.), Editör: David Thomson, Çeviren: Ali Yaşar Aydoğan ve Diğerleri, Metropol Yayınları, İstanbul, 2006, s. 135.

⁴¹⁷ COPLESTON, **Felsefe Tarihi: Aydınlanma, Cilt: VII**, s. 102-103; HOBBSAWM, **Devrim Çağı 1789-1848**, s. 273; COSER, **Masters of Sociological Thought**, s. 149.

⁴¹⁸ COSER, Lewis A.; **Sosyolojik Düşüncenin Ustaları: Tarihsel ve Toplumsal Bağlamda Fikirler**, Çeviren: Himmet Hülür ve Diğerleri, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti., Ankara, 2010, s. 144.

⁴¹⁹ HAMPSON, **Aydınlanma Çağı**, s. 140.

⁴²⁰ CASSIRER, Ernst; **Rousseau, Kant, Goethe**, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 3-4.

⁴²¹ ALSAN, **Jean-Jacques Rousseau**, s. 34.

⁴²² Kant'tan aktaran; CASSIRER, **Rousseau, Kant, Goethe**, s. 4.

yansımıştır.⁴²³ Rousseau'nun, "eğitimsel teoriye önemli katkıları"⁴²⁴ vardır. Rousseau, eğitim alanında klasik olan *Emile* adlı çalışmaya imza atmış, eğitim dünyasında söz konusu meşhur eseriyle çok tanınan bir isim haline gelmiştir.⁴²⁵ Ayrıca, Rousseau, 18. yüzyılda romantizmin oluşumunda etkili olmuştur.⁴²⁶ Rousseau'nun romantik hareketin gelişmesine katkı yapmıştır.⁴²⁷ Rousseau, duygunun düşünceye önceliğini vurgulayan ilk büyük düşünürdür. Onun romantik hareketin kurucu babalarından olduğu gerçeği bakidir.⁴²⁸ Rousseau, sosyoloji disiplini açısından çağdaşlarından daha etkili olmuştur. "Rousseau, kendi çağdaşları olan Montesquieu, Hume, Smith ve Kant ile birlikte, modern Avrupa entelektüel tarihi üzerinde en derin etkiyi bırakmış, hatta belki de kendi dönemindeki herkesi bile geride bırakmıştır. Başka hiçbir on sekizinci yüzyıl düşünürü, ne bunca geniş konu ve yapılarla Rousseau kadar temel yazmalarla katkıda bulunmuş ne de böylesine kesintisiz bir tuktu ve belagatlilikle yazmıştır."⁴²⁹

Rousseau, yaşadığı dönemin kaotik yapısını ilgi odağı seçmiş, tespitleriyle bugünkü dünyanın hallerine de ışık

⁴²³ SAHAKIAN, *Felsefe Tarihi*, s. 156.

⁴²⁴ BARNES, "Social Thought in Early Modern Times", s. 38.

⁴²⁵ WAIN, Kenneth; **On Rousseau: An Introduction to his Radical Thinking on Education and Politics**, Sense Publishers, Rotterdam, 2011, s. ix.

⁴²⁶ WEBER, Shierry M.; "The Aesthetics of Rousseau's Pygmalion", **Jean-Jacques Rousseau** (iç.), Editör: Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1988, s. 80.

⁴²⁷ COHEN, J. M.; "Introduction", Jean-Jacques Rousseau, **The Confessions** (iç.), İngilizce'ye Çeviren: J. M. Cohen, Penguin Books, Middlesex, 1987, s. 10.

⁴²⁸ RODGERS, Nigel ve THOMPSON, Mel; **Sıradışı Filozoflar**, Çeviren: Nur Küçük, İthaki Yayınları, İstanbul, 2007, s. 47.

⁴²⁹ WOKLER, Robert; **Düşüncenin Ustaları: Rousseau**, Çeviren: Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 13.

tutmuştur. Başka bir deyişle, Rousseau, kendi çağının problematik doğasına ilişkin ciddi açılımlar yaptığı gibi, kendinden sonraki dönemlerin açmazlarına da çözümler üretmiştir. “Fransız Devrimini hazırlayanlar, Marat, Robespierre, Saint-Just, dahası burjuvalar, aristokratlar ondan bir şeyler bulup esinlendiler.”⁴³⁰ Daval, *Fransız Düşünce Tarihi* metninde çağımızı etkileme noktasında Rousseau’ya özel bir anlam atfetmiş, hatta onu Descartes’tan daha önemli bir yere koymuştur: “Mübalâğa etmeksizin Rousseau’nun uygarlığımızın üzerinde, Descartes’inkinden farklı, fakat onun kadar önemli bir etki yaptığını söyleyebiliriz: Descartes zekâyı erginleştirmiş, akla otonomi ve özgürlük vermişti. Rousseau ise, toplum içinde insan özgürlüğünün nazariyecisi olmuştur.”⁴³¹ Rousseau, insanı tanımlayan ana özelliğin özgürlük olduğunu ileri sürmüştür: “Özgürlüğünden vazgeçmek, insan olma niteliğinden, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek demektir.”⁴³² Rousseau’nun ana kaygısı, özgürlüktür. En büyük korkusu ise, bağımlılıktır.⁴³³ Ona göre, başkasına bağımlı olanın özgür olması mümkün değildir.⁴³⁴

Rousseau, uygar toplum ile birey arasındaki çatışmada bireyin yanında yer almıştır.⁴³⁵ Rousseau, insan ve onun doğasını en doğru idrak edenlerdendir. Rousseau, insanı anlama ve tahlil etme ustasıdır. Rousseau, tarihsel süreçte ortaya çıkan insan toplumlarını anlamaya çalışmıştır. “Rousseau,

⁴³⁰ İNAL, Tuğrul; “J. J. Rousseau: ‘Toplum Sözleşmesi’”, **Littera: Edebiyat Yazıları** (iç.), Yayına Hazırlayan: Cengiz Ertem, Karşı Yayınlar, Ankara, 1990, s. 174.

⁴³¹ DAVAL, *Fransız Düşünce Tarihi*, s. 55.

⁴³² ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi*, s. 20.

⁴³³ HAMPSHER-MONK, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes’tan Marx’a Büyük Siyasal Düşünürler*, s. 202.

⁴³⁴ ROUSSEAU, *Anayasa Projeleri: Korsika Anayasası Projesi, Polonya Hükümeti ve Reform Tasarısı Üzerine Düşünceler*, s. 31.

sosyal tekâmülün ilk büyük temsilcisi idi. İnsan cemiyetinin tarihî gelişmesini sistematik bir tarzda anlatmaya ilk defa o teşebbüs etti; o, bu konuda, insan cemiyetinin tekâmülünü popüler bir tez haline getiren Engels'ten ve diğerlerin hepsinden bir asır önde idi."⁴³⁶ Dolayısıyla Rousseau'nun "insan bilimlerinin kurucusu olarak"⁴³⁷ değerlendirilmesi boşuna değildir.

Rousseau, çağımızı doğru değerlendirme hususunda önemli bir isimdir. Onun bilimlerin gelişimine, toplum sözleşmesine, toplum hayatına, insan doğasına, doğa durumuna, kır ve kent gerçekliğine ve demokrasiye ilişkin görüşleri günümüzde geçerliğini sürdürmektedir. Sözgelimi, Rousseau'nun "biz sadece yönetenlerin bizi yaptığı gibiyiz ve bu yüzden kusurlarımız insan doğasından değil, aksine kötü yönetilmiş olduğumuzdan kaynaklanmaktadır"⁴³⁸, şeklindeki tezi, bugün birebir geçerlidir. Aynı şekilde, "egemenlik kayıtsız şartsız milletin, ilkesinin öncülüğünü yapmış"⁴³⁹ olan Rousseau'nun siyasal alana dönük tezleri bugün önemini korumaktadır. *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* adeta Rousseau'nun görüşlerinin bir açılımı ya da toplamı gibidir. "İnsan Hakları Bildirgesi'nin ilk maddesinde yer

⁴³⁵ HAMPSON, Aydınlanma Çağı, s. 139.

⁴³⁶ JOUVENEL, Bertrand de; "Jean Jacques Rousseau", **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri** (iç.), Editör: Maurice Cranston, Çeviren: Nejat Muallimoğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 79.

⁴³⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude; "Jean-Jacques Rousseau, Founder of the Sciences of Man", **The Classical Tradition in Sociology: The European Tradition, Volume I** (iç.), Editör: Raymond Boudon ve Diğerleri, Sage Publications, London, 1997, s. 127-134.

⁴³⁸ Rousseau'dan aktaran; WOKLER, Robert; "Jean-Jacques Rousseau: Ahlaki Çöküş ve Özgürlük Arayışı", **Siyasal Düşüncenin Temelleri** (iç.), Derleyen: Brian Redhead, Çeviren: Mimar Türk-kahraman, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 164.

⁴³⁹ İŞÇİ, **Siyasi Düşünceler Tarihi**, s. 262.

alan sözler Rousseau'nundur."⁴⁴⁰ Rousseau'yu ve "İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi'ni okurken kendimizi aynı hava içinde buluruz."⁴⁴¹ Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Rousseau, esasında sosyolojisiyle günümüz dünyasına hitap etmiştir. Bu bağlamda, Havens'in bildirdikleri ilgi çekicidir: "Bugün dahi (Rousseau'nun) hayatı ve eserleri hakkında büyük iltifat vardır. Bu, onun fikirlerinin aramızda yaşadığına ispattır. Medeni ilimlerin tehlikeli başarılarına karşı koyabilmemiz için hayati derecede önem arz eden ve çok zor olan ahlaki tekâmül meselesini halletmekten henüz uzayız. İktisadi, içtimai ve ırk eşitsizliği tarafındaki çekişmeler ve direnmeler dünyayı bölmeğe devam etmektedir. Makine devrinin karışıklıkları ve durmadan artan sürati karşısında, insanoğlu daha sade, daha emin, sıhhate daha az zararlı bir 'tabii hayat' tarzı araştırmak çabasındadır. ... 'İçtimai Muka-vele', ferdi demokrasi ve devletin almağa mecbur kaldığı sıkı tedbirler, her zamankinden daha büyük ve acil meseleler ortaya çıkarmaktadır. İtirafat ve hayalât okuyucuyu, sathı hayatın zahiri görünüşünden sıyrılarak insanın iç yüzünün daha derinden bir araştırmasını yapmağa davet etmektedir. Dış alem ve tabiat şekillerin, renklerin ve duyguların daha yakından müşahede ve izhar edilmesine insanı zorlamaktadır. Aynı zamanda, şehrin gürültülü ve sinirleri geren elektrikli havasından sonra kır ve köy hayatı rahatlık ve sükûnet sağlayabilir."⁴⁴²

Rousseau'daki siyasal düşüncenin temelleri, ahlâkî olmaktan ziyade ekonomiktir.⁴⁴³ Rousseau, toplumda her türlü problemin ve olumsuzluğun, bilhassa da eşitsizliğin kay-

⁴⁴⁰ İNAL, "J. J. Rousseau: 'Toplum Sözleşmesi'", s. 174.

⁴⁴¹ DAVAL, *Fransız Düşünce Tarihi*, s. 55.

⁴⁴² HAVENS, *Fikirler Çağı*, s. 277.

⁴⁴³ MAN, Paul de; "Metaphor (Second Discourse)", *Jean-Jacques Rousseau* (iç.), Editör: Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1988, s. 212.

nağında ekonomik etkeni görmüştür. Eşitsizlik, insanlığın başlangıcında değil, sonradan icat edilmiş bir şeydir. Gans'ın ileri sürdüğü gibi⁴⁴⁴, Rousseau'ya göre, eşitsizlik, doğal bir yaratma değil, sosyaldır.

Rousseau, insanın huzurlu, sakin, hür, müsavi, kendine yeterli ve önyargısız doğduğunu, ancak toplumla birlikte, insanın diğer insanlar ya da yasalarca zincire vurulduğunu, yoksul-zengin, efendi-köle gibi ayrıldığını, insanın görevleri ve hevesleri arasında bölündüğünü, eşitsiz ilişkiler yoluyla tanımlandığını vurgulamıştır. Rousseau'ya göre, önemli olan, doğal insandır. Doğa, insanı vahşi ama mutlu ve iyi yapmıştır.⁴⁴⁵ Demek ki, toplumdaki bireyler doğadaki bireylerden farklıdır. Rousseau, ait oldukları toplumun ürünü olan bireylerin⁴⁴⁶ gerginliğine, sıkıntılarına, huzursuzluğuna ve mutsuzluğuna işaret etmiştir. Rousseau, insanı eşit ve mükemmel olarak, mülkiyet haklarına ulaşılmasını eşitsizliğin kaynağı olarak, toplumu ise eşitsizliği daimi hale getiren son araç olarak tahlil etmiştir.⁴⁴⁷ Son tahlilde, Rousseau, doğal insan ile uygar insanın mukayesesini yapmıştır. O, tavrını doğal insandan yana koymuştur. Başka bir deyişle, Rousseau, doğal insanı olumlarken, uygar insana eleştirel yaklaşmıştır. "Rousseau'ya göre, doğal ve uygar insanın özellikleri tümüyle farklıdır. Doğal insan özgürlüğüne düşkündür; kendisiyle ilişkisinin temeli kendini sevmesi, başkalarıyla olan sınırlı ilişkilerinin temeli ise merhamet duygusudur.

⁴⁴⁴ GANS, Eric; "The Victim as Subject: The Esthetico-Ethical System of Rousseau's *Rêveries*", **Jean-Jacques Rousseau** (iç.), Editör: Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1988, s. 215.

⁴⁴⁵ BLOOM, Allan; "The Education of Democratic Man: *Emile*", **Jean-Jacques Rousseau** (iç.), Editör: Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1988, s. 149.

⁴⁴⁶ SCOTT, **Sociological Theory: Contemporary Debates**, s. 3.

Uygar insan ise güvenlik uğruna özgürlüğünü feda eder; kendisiyle ilişkisini bencillik ve kibir duyguları, başkalarıyla ilişkisini ise kıskançlık belirler.”⁴⁴⁸ Uygar insan, harikulâde olan her şeyi bozmuştur. İnsan kendi öz niteliklerini yitirmiş, benliğini kaybetmiş, doğadan uzaklaşmış, şiddet uygulamaya başlamış, her şeyin dengesini ve doğallığını bozmuştur. “İnsan, doğanın dengesini bozar. Bir fidandan, başka bir ağacın meyvelerini elde etmek için çalışır. İklimleri, olayları, mevsimleri birbirine karıştırır. Kendi atının, kendi itinin ve kölesinin başını gözünü kırar. Her şeyi alt üst eder, şeklini bozar. Çünkü şekilsizliği, düzensizliği sever. Hiç bir şeyi hat-ta insanı bile doğanın yaptığı şekliyle istemez.”⁴⁴⁹ Sözün kı-sası, Rousseau’ya göre, doğal insan kendi içinde yaşarken, modern insan kendi dışında yaşar.⁴⁵⁰

Rousseau, doğa durumunun ve kırsalın olumluluğunu, kentin handikaplarını, özgürlük ve eşitlik söylemlerinin ge-rekliğini öne çıkarması ve toplum sözleşmesine dair tespit-leriyle ünlenmiştir. Rousseau, liberalizmden ziyade eşitlikçi sosyalist sisteme yakındır. Azınlık zümrelere oranla genelin çıkarlarını daha fazla önemsemiştir. Althusser’in de bildir-diği gibi, Rousseau, toplumun temeli olarak genel çıkarların varlığından şüphe etmemiştir.⁴⁵¹ Rousseau, özgürlüğü ve eşitliği önermiştir: Sosyal mukavele, özgür ve eşit bireyler

⁴⁴⁷ ARDREY, Robert; **The Social Contract: A Personal Inquiry in-to the Evolutionary Sources of Order and Disorder**, Atheneum, New York, 1970, s. 96.

⁴⁴⁸ SİLİER, Yıldız; **Özgürlük Yanılsaması Rousseau ve Marx**, Yordam Kitap, İstanbul, 2007, s. 61.

⁴⁴⁹ ROUSSEAU, **Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine**, s. 17.

⁴⁵⁰ DAMROSCH, **Jean-Jacques Rousseau: Huzursuz Dâhi**, s. 243.

⁴⁵¹ ALTHUSSER, Louis; “The Social Contract (The Discrepancies)”, **Jean-Jacques Rousseau** (iç.), Editör: Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1988, s. 111.

tarafından düzenlenmiş olmalıdır.⁴⁵² Rousseau, çağının siyasi ve tinsel iktidarlarına ters düşmüş; kralları ve prensleri değil cumhuriyet fikrini, güce dayalı üstünlüğü değil yasaya dayalı eşitliği savunmuştur.⁴⁵³

Rousseau, mala, metaya, eşyaya, servete, zenginliğe ve mülkiyete dayalı yeni hâsıl olmakta olan medenî toplumun ya da genel olarak modernliğin en korkunç savaş ve çatışma halinde geliştiğini görmüştür. O, modernliğin sorunlu alanlarına, özellikle de insanın yok oluşuna, kirlenmesine, yabancılaşmasına, yalnızlaşmasına, yozlaşmasına ve ahlâki çöküşüne dikkat çekmiştir. Ona göre, “uygarlığın doğuşu insanın istek ve gereksinimlerini arttırmış, bu da bencilliği ve ‘nefret ve öfke dolu tutkuları’ doğurmuştur.”⁴⁵⁴ Böylece, Rousseau, günümüz modern toplumlarının problematik alanını kavramış, kendinden sonra gelen modernlik eleştirmenlerine, özellikle de çağımızın bütün negatif yönlerini gözler önüne seren Sigmund Freud’a ve Michel Foucault’ya yol göstermiştir. “Freud, ‘bireyin özgürlüğü uygarlığın armağanı değildir. Asıl, uygarlıktan önce özgürdü’, yazarken Rousseau’nun mirasçısı olduğunu ortaya koyuyordu.”⁴⁵⁵ Diğer yandan Rousseau, “modern ticaret toplumunun boğucu, onur kırıcı ve insanlıkdışı tiranlıkları hakkındaki kavrayışı itibariyle, aynı zamanda Foucault’ya giden yola da işaret eder.”⁴⁵⁶

Rousseau, modernliği sorgularken, bilimin, sanatın ve edebiyatın konumunu da tartışmaya açmıştır. Ona göre, iktidarla bilim, sanat ve edebiyat arasında bağ vardır. İktidar-

⁴⁵² ZEITLIN, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, s. 26.

⁴⁵³ DEMİRALP, Oğuz; “Jean-Jacques Rousseau 300 Yaşında”, *Kitaplık* (iç.), Sayı: 166, Mart-Nisan 2013, s. 11.

⁴⁵⁴ COPLESTON, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*, Cilt: VII, s. 84.

⁴⁵⁵ DAMROSCH, *Jean-Jacques Rousseau: Huzursuz Dâhi*, s. 244.

lar, bilim, sanat ve edebiyat gibi ideolojik aygıtlarla kitleleri boyunduruğu altında tutar: "...bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür. Onlara kölelik hayatını sevdirebilir; onları uygar milletler dediğimiz topluluklar durumuna sokar."⁴⁵⁷

Rousseau, modernliğin buhranlı boyutlarını ve çelişkili yönlerini görebilmiş ve ona mesafeli yaklaşmış eleştirel bir sosyologdur. Meselâ, Rousseau, modern toplum sisteminin siyasal temelini teşkil eden demokrasiyi diğer fikir insanlarının çoğu gibi ele almamış ve ona çok fazla olumlu anlam yüklememiştir. Ona göre, demokrasi, ideal bir sistem değildir, negatif yönü en fazla olan sistemdir. Demokrasinin maskesi düştüğünde, onun ne denli problematik yüklü olduğu ve büyük olumsuzluklar ihtiva ettiği aşikârdır. Demokraside işler her zaman yolunda gitmez. Demokrasi, dikenli bir gül bahçesi gibidir. Demokraside dikenler daha fazladır. Sözgeçlimi demokrasi dünyayı masum insanlar için bir cehenneme çevirebilir. Rousseau'nun bildirdiği gibi, "bir demokrasinin yetkili kurulunun yanlış kararname çıkarması ve masumları mahkûm etmesi de olanak dışı değildir."⁴⁵⁸

Rousseau, hem modern çağın hem anti-modernliğin babası, hem de Fransız Devrimi'nin ve devrimi izleyen Restorasyon döneminin esin kaynağı olmuştur.⁴⁵⁹ Rousseau, yaşadığı asrın, yani aydınlanma çağının (onun türevi modern zamanların) kültürel derisini ve dokusunu eleştirel bir tarzda ele almıştır. Rousseau, modernlik terimini bugünkü ma-

⁴⁵⁶ WOKLER, *Düşüncenin Ustaları: Rousseau*, s. 171.

⁴⁵⁷ ROUSSEAU, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev: Seçme Düşünceler*, s. 20.

⁴⁵⁸ ROUSSEAU, *Ekonomi Politik*, s. 14.

⁴⁵⁹ HÖFFE, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 205.

nası ve bağlamı içinde tahlil etmiştir. “Rousseau, Batı toplumunun süregelen sosyal ve kültürel dönüşümünün fazlasıyla farkındaydı, ama ‘uygarlığın’, bizim modernite adını vermekte olduğumuz, doğrultusu karşısında güçlü bir eleştirel tavır almıştı.”⁴⁶⁰ Rousseau, modernliğin temelini teşkil eden akla eleştirel bakmıştır. Akli sorgulamıştır. Aklın başatlığının insanlığı ileriye ve daha hür bir dünyaya taşıyacağından kuşku duymuştur. Aklın yıkıcılığına dair tespitleriyle dönemin ruhunun ve genel çizgisinin dışına çıkmıştır. “Locke, Galileo, Diderot ve Newton gibi düşünür ve bilim adamlarının materyalist yaklaşımlarını reddeder Rousseau. Onlar, sahte inançlara saldırmak ve bireysel özgürlüğü ortaya çıkarsın diye despotik siyasal sistemleri destekleyen mantığı yıkmak için, rasyonalist bir yöntem kullandılar. Rousseau, onların, aklın ilerleme ve özgürlüğe varacağı şeklindeki iyimser fikirlerinin yanlış bir yere yöneltilmiş olduğunu düşünür. İnsanın şartlarında zamanla meydana gelen değişim, ilerleme veya gelişmeyle aynı şey değildir. Aksine, Rousseau, aklın, insanın köleleşmesine yol açtığını düşünür.”⁴⁶¹

Kısaca, Rousseau’nun uygarlığın insanın içindeki iyiliği yozlaştırdığına ilişkin fikri, bütün eserlerinin temelini oluşturmuştur.⁴⁶² Dolayısıyla insan doğasının tahribatı, bireyin yok edilmesi, gündelik hayatın yapaylığı, yabacılaşma, çürüme, yozlaşma, körleşme, tek tipleşme, benzeşme, melezleşme, eritme, sürüleşme, yığınlaşma, sıradanlaşma, angutlaşma, monotonlaşma, denetim altına alma, cezalandırma, şiddet, yok etme, ortadan kaldırma, her şeyi aklın ışığında görme ve aşırı akılcılaşma gibi modernliğe dair vurguların

⁴⁶⁰ WEST, David; **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel’den Foucault ve Derrida’ya**, Çeviren: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 46.

⁴⁶¹ TANNENBAUM ve SCHULTZ, **Siyasî Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri**, s. 262-263.

⁴⁶² DAMROSCH, **Jean-Jacques Rousseau: Huzursuz Dâhi**, s. 214.

çoğu Rousseau'nun tartışmalarından kaynaklanır. Bu yüzden de Rousseau, modernliğin ilk sosyologları arasındadır, *Batı dünyasının barbarlığına*⁴⁶³ işaret etmesi bakımından da bizim nokta-i nazarımızda mühim bir müelliftir. Modernlikle gelinen noktada dünyayı, hırslı aklının önüne geçmiş, hayvanî sâikla eylemde bulunan, ilkesiz, ölçsüz, pervasız, yamyam, barbar, gangster, yağmacı, talancı, soykırımcı ve insanlar arasında en aşağıda olan Amerikalı ve Avrupalı zalim liderler(!) (öldürme makineleri) yönetmektedir. "Bütün düşünceleri eleştirici ateşinden geçirme alışkanlığına ve olağanüstü bir zihin gücüne sahip"⁴⁶⁴ olan, Batı'nın halis eleştirmeni, uygar toplumun korkulu rüyası, doğa sevdalısı, avare düşlerin yalnız gezeri Rousseau, sanki onları tanımlar gibidir: "Ey hırslı önderler! Bir çoban da köpeklerini ve sürülerini pekâlâ idare eder, ama yine de insanlar arasında en aşağıdadır."⁴⁶⁵

⁴⁶³ Rousseau'nun Batı barbarlığına dönük görüşleri için şu kitabına bakılabilir: **Batı Barbarlığı 1: Rousseau, Marx ve Nietzsche Üzerine** (Genişletilmiş 2. Baskı, Anı Yayıncılık, Ankara, 2011). Ayrıca, çalışmamın bu bölümünde, zikredilen eserimin Rousseau ile ilgili kısmından önemli ölçüde yararlandığımı belirtmek isterim.

⁴⁶⁴ KAKINÇ, T. (Derleyen); **J. J. Rousseau Kimdir? Liberalizm Nedir?**, Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi Yayınları, İstanbul, 1968, s. 42.

⁴⁶⁵ ROUSSEAU, **Ekonomi Politik**, s. 29-30.

SONSÖZ

“Batı sosyolojisi konusu üzerinde ısrarla duruşumuzun nedeni Türk sosyolojisine de büyük ölçüde (en azından belli ölçüde) kaynaklık eden Batı sosyolojisini bilmek ve Türk sosyolojisinde öne sürülmüş çoğu görüşleri gerçek anlamlarıyla tanıyabilmektir. Yine ayrıca Batı sosyolojisi, yalnızca kendi toplumlarının sorunlarının çözümünüyle ilgili kalmamaktadır. Kendi dışındaki toplumlar için de değer yargıları getirmektedir” (Baykan SEZER, **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, s. 181).

Bu eserimde, sosyolojik düşünce tarihinin ustaları İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau sosyolojisi üzerinde yoğunlaştım, onların sosyal teorilerini ve sosyolojik düşüncedeki yerlerini tespit etmeye çalıştım. Söz konusu dört sosyolog, ağırlıklı olarak, siyaset olgusu ekseninde sosyal yapıları ve hayatın hallerini tahlil etme gayreti içine girmişlerdir. Bireylerin hayatını biçimlendiren siyaset fenomeni, onların eserlerinin nüvesini teşkil etmiştir. Zikredilen sosyologlar, aynı zamanda, metodolojik açıdan örtüşen yönlerle sahiptirler. Onların olgular dünyasına dönük duruşlarında benzerlikler mevcuttur. Onlar, yaşadıkları sosyal dünyayı değerlendirirken güncel tutunmamışlar, kendilerini güncel olana hapsetmemişler, aksine sosyal gerçeklik alanını izah ederlerken tarih kıtasından dolaşmışlar, tarihi kazanmışlar ve tarih bilgisinden önemli ölçüde yararlanmışlardır. Sosyoloji ile tarihi birlikte düşünmüşler, sosyolojiyi tarihle temellendirmişlerdir. Onların çalışmalarının gövdesi ve omurgası, tarih bilgisi üzerine bina edilmiştir. Bahsedilen sosyologlar, toplumu tarihsel süreçten dolaşarak incelerken, ekonomik unsurlar, kültürel sistemler, siyasal yapılanmalar,

sınıfsal yapılar, coğrafi etmenler ve bunların birbirleriyle yakın bağlarını göz önünde bulundurmuşlardır. Bununla birlikte, toplum gerçeğini parçalara ayırarak değerlendirmemişler, onu bütüncül bir bakış açısıyla ele almışlardır. Demek ki, söz konusu sosyologlar, karmaşık sosyal dünyayı analiz ederlerken, günümüz sosyal bilim alanında başat paradigma olan uzmanlaşma tuzağına düşmemişler, onu yapay ayırımlar ekseninde irdilememişlerdir. Onlar, sosyal gerçekliği çözümlemişler, sosyal sorunlara teşhis koymuşlar ve sosyal gerçekliğin anlaşılması için savaşımlar vermişlerdir.

Eserimde üzerinde durduğum sosyologlardan ilki, İbni Haldun'dur. İbni Haldun, sosyolojinin deryasıdır, sosyal teorinin ve metodolojinin arâfıdır. İbni Haldun, tarih ve sosyoloji sahasında olağanüstü dehadır, düşünce tarihinin büyük hazinesi ve münzevî sosyoloğudur. İbni Haldun'un çalışmaları, birer tarih incisidir. Onun sosyolojik düşüncenin gelişimine katkısı büyüktür. İbni Haldun, topluluklar/toplumlar halinde yaşayan insanların hallerini inceleyen bilimin (19. yüzyıldan itibaren sosyoloji olarak karşımıza çıkan) umrân biliminin kurucusudur. Çünkü Ahmet Arslan'ın da belirttiği gibi, İbni Haldun'un umrân biliminin, "bugün, sosyolojinin veya daha genel olarak bütün sosyal ilimlerin ele almakta oldukları konuları ele alacak, kapsayacak bir ilim olacağı anlaşılmaktadır. Bu noktanın tespiti, İbni Haldun'u bugünkü modern sosyolojinin kurucusu olarak görenlerin bu görüşlerinin ne kadar haklı olduğunu gösteren bir işarettir. Çünkü böylece onun insanın toplumsal hayatını, toplumsal örgütlenmesini ve bunlardan çıkan toplumsal olay grupları ve kurumlarını bağımsız bir

ilmin konusu yapmayı düşünen ilk kişi olduğu anlaşılmaktadır.”¹

İbni Haldun, Doğulu bir sosyologdur. O, Doğu'dan da sosyolog çıkabileceğinin ve Doğuluların da sosyoloji yapabileceğinin en iyi kanıtlarındandır. Doğu dünyası üzerinde durmuş ve Doğu toplumlarını analiz etmiş olan İbni Haldun, Doğu sosyolojisi açısından önemli biridir.

İbni Haldun, bedevî toplum ile hazerî toplum ikiliğini, bedevîlikten hazerîliğe geçişi ve devletin inşası sürecini irdelerken merkezî bir sözcük olarak, toplumu meydana getiren bireyler arasında dayanışma inşa etmek ve ortak bir ruh oluşturmak anlamına gelen asabiyeti öne çıkarmıştır. O, toplum analizinde, tarihî, iktisâdî ve coğrafî unsurları esas almış, toplum hayatının her alanını tetkik etmiş, asabiyet ile siyasal güç arasındaki bağa değinmiş, üretim ve geçim tarzı ekseninde bedevî toplum ve hazerî toplum gibi farklı toplum tiplerine işaret etmiş, bedevîleri önemsemiş, onların hazerîlere oranla, kötü alışkanlıklara ve davranışlara sahip olmadıklarını, yani güvenilir, mert ve dürüst olduklarını iddia etmiştir.

İbni Haldun, toplum sorunlarına kafa yormuş, onlara çözümler üretmiştir. Toplum olaylarını tarihsel kavrayış genişliği içinde ele alan İbni Haldun, sosyolojik tespitleriyle yaşadığı çağda ve sonraki yüzyıllarda etkili olmuştur. İbni Haldun, bu kitabımda üzerinde durduğum Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun sosyolojisi üzerinde derin izler bırakmıştır. Onu, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun öncüsü saymakta herhangi bir sakınca yoktur. İbni Haldun'un siyasal alana ve devlete dönük argümanlarıyla Machiavelli ve Montesquieu'nünkiler birbirlerine koşuttur. Onların iktidara

¹ ARSLAN, Ahmet; **İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası**, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s. 18.

ve güce önem veren siyaset teorileri benzerlikler taşır. Her üçü de, devletlerin yükseliş ve çöküş nedenlerini kendilerine ilgi odağı olarak seçmişlerdir.

İbni Haldun, toplum gerçeğini izah ederken coğrafi etkenler üzerinde durmuş, uygarlık, toplum, insan ve coğrafya arasında bağ kurmuş, böylece, sosyolojide coğrafyacı görüşler içinde önemli bir yer işgal etmiştir. Sosyolojideki coğrafyacı görüşler, İbni Haldun'dan sonra yaygınlık kazanmıştır. İbni Haldun'un coğrafî etkenlerin insanların görünümü, karakteri, davranışı, kültürü, siyasal ve ekonomik etkinliklerine tesirleri üzerine inşa edilmiş sosyal teorisinin genel çerçevesinin izlerini yüzyıllar sonra aydınlanma hareketinin önemli simalarından Montesquieu'de görmek mümkündür.

İbni Haldun, Machiavelli ve Rousseau'nun ortak yönlerinin başında, uygarlığa dönük görüşleri gelir. Her üçü de uygarlığın ve modern kent hayatının insanı tahrip ettiğine, her türlü çürümeye ve yozlaşmaya yol açtığına vurgu yapmışlardır. Onlar, uygar hayattan bunalan insana, sadeliğe dayalı doğal hayatı önermişlerdir.

Bu çalışmamda incelediğim sosyologlardan ikincisi, Machiavelli'dir. Sosyoloji tarihinde bir dönüm noktası olan Machiavelli, çok tanınmasına rağmen, görüşleri yanlış anlaşılmış, bu yüzden de haksız ve yersiz değerlendirmelere maruz kalmış bir sosyologdur. Herkes Machiavelli'yi bildiğini zanneder. Ama onu doğru anlayan çok fazla çalışma yoktur.

Machiavelli, öncelikle, insanın doğasını, özellikle de modern insanın özniteliklerini irdeleme gayreti içinde olmuştur. "Machiavelli kendini insanların temelde bencil

olduğunu anlayan bir realist olarak görmüştür.”² Machiavelli'nin siyasal düşünce tarihine getirdiği en büyük yenilik, gerçekçiliktir.³ Machiavelli'ye göre, insanlar, kötüdürler, ikiyüzlüdürler, bencildirler, çıkarıcıdırılar, paraya ve sermayeye taparlar. İnsanın bu kötü yönleri, Batı dünyasında iyice ayyuka çıkmıştır. Batı dünyası, insanın aklını afallatmış, insanı yok etmiş, ahmaklaştırmış, aptal bir varlık yapmış, tutsak etmiş ve köleleştirmiştir. Kısaca, Machiavelli, insanın insana kötülüğü üzerinde durmuş, bilhassa Batı insanının söz konusu olumsuz yönlerine işaret etmiştir. Isaiah Berlin'in dediği gibi, “insanlar (en azından Machiavelli'nin hemşerileri ve adına yazdıkları) ona daha çok 'nankör, iffetsiz, hatalı, ikiyüzlü, cesaretsiz ve açgözlü' gibi görünmektedir.”⁴

Machiavelli, burjuva toplumları döneminin başlangıçlarına ve zamanımıza ışık tutmuştur.⁵ “Machiavelli günümüz dünyasının koşullarını görebilseydi, ... aradan geçen yüzyıllara karşın insanın 'erdemlerinde' bir artış olmadığını belirlerdi.”⁶ Machiavelli, modern Batı dünyasının

² WARBURTON, Nigel; **Felsefenin Kısa Tarihi**, Çeviren: Güçlü Ateşoğlu, Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., İstanbul, 2016, s. 91.

³ BAĞDATLI, Selahattin; “Machiavelli ve Hükümdar Üstüne”, Niccolò Machiavelli, **Hükümdar** (iç.), Çeviren: Selahattin Bağdatlı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1985, s. 8-9.

⁴ BERLIN, Isaiah; “Güncelliğe Karşı Machiavelli'nin Özgünlüğü”, Çeviren: Ezgi Bal, **Felsefelogos** (iç.), Sayı: 54, 2014, s. 99.

⁵ ALTHUSSER, Louis; **Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler "Althusser'in Mirası"**, Çeviren: Turhan Ilgaz ve Diğerleri, Epos Yayınları, Ankara, 2006, s. 387.

⁶ TEKSOY, Rekin; “Önsöz”, Niccolò Machiavelli, **Prens** (iç.), Çeviren: Rekin Teksoy, Oğlak Yayıncılık ve Reklamcılık Ltd. Şti, İstanbul, 2010, s. 32-33.

en karakteristik yönü olan yozlaşma gerçeğine ilk dikkat çekenlerdendir. Machiavelli, Batı'nın barbarlığına, entrikalarına, çürümüşlüğüne, bayağılığına ve siyasal yozlaşmışlığına vurgu yapmıştır. Bu noktada dikkatini daha çok devlete ve iktidara yoğunlaştırmış, dünya sisteminin siyasal küresinin kapılarını aralamaya çalışmış, modern siyaseti anlamaya girişmiş, çözümlemeleriyle siyasal aygıt ve ideoloji alanında çığır açmıştır.

Machiavelli, döneminin problemli sosyo-politik doğasını iktidar olgusu bağlamında teşhis etme çabasında olmuştur. Machiavelli ıskalandığında günümüz dünyasının başat olgularından biri olan siyaset olgusu tam olarak anlaşılamaz. Küreselleşme söylemiyle iyice belirginleşen siyasal bölünmüşlüğü ve parçalanmışlığın yarattığı sorunsallar ve tahribatlar, Machiavelli'nin yeniden ama doğru biçimde okunmasını zorunlu kılmaktadır. Siyasal parçalanmışlığın problematik doğasını yüzyıllar önce gören Machiavelli, doğru sosyolojik belirlemeler yapmanın bir imkânı olarak değerlendirilebilir. O, ırksal, etnik, dinsel, mezhepsel ve sınıfsal eksende cereyan eden iç kavgaların ve çekişmelerin toplumlara verdiği zararlar üzerinde kayda değer saptamalar yapmıştır. Ulusal birlik, beraberlik, bütünlük ve bunların öneminin kavranması bakımından Machiavelli bir dönüm noktasıdır. Machiavelli, 16. yüzyılda ulusal devletin ve ulusal birliğin toplumlar açısından ne denli önemli olduğu gerçeğini fark etmiş ve Batı'da ulus-devletlerin habercisi olmuştur. Machiavelli, ulusal birliğin ve bütünlüğün gerçekleşmesi noktasında ordunun rolünün önemini gündeme getirmiş, paralı askerlerden ve devşirmelerden kurulu ordunun ulusal devlet açısından handikaplarına ve tehlikelerine vurgu yapmış, ordunun yerli olmasının can alıcı konumuna değinmiş, hatta ulusal ordu olmadığında ulusal devletlerin ayakta kalamayacağını bildirmiştir. Böylece, Machiavelli, askerlik ile siyaset

arasındaki yakın bağa işaret etmiş, bu yönüyle de günümüz dünyasına ayna tutmuştur.

Machiavelli, döneminin sosyal ve siyasal koşullarını sorgulamış, var olan düzenin değişmesi gerektiğine inanmış, başta kendi toplumu olmak üzere toplumların tamamına yeni bir düzen önermiştir. Onun tavsiye ettiği sosyal düzenin özü, ulusallığa dayalıdır. Ona göre, sosyal sistemlerin inşasında ulusal ordu, ulusal devlet, ulusal birlik ve bütünlük esas alınmalıdır.

Sözün kısası, “sarsılmaz bir özgürlük taraftarı”⁷ olan ve “siyaseti din ve ahlaktan açık bir biçimde ayrı tutmuş”⁸ bulunan Machiavelli, iyi ve saf insanlardan oluşan erişilemez bir toplumun özlemi içinde olmuştur.⁹ Machiavelli’nin sosyal teorisi teğet geçildiğinde ve onun koordinatları yanlış okunduğunda, Batı dünyasının günümüzdeki konumu doğru belirlenemez. Machiavelli, modern çağın ana özelliklerini ve problematik doğasını açığa çıkartmış bir sosyologdur.

Bu eserimde üzerine odaklandığım sosyologlardan üçüncüsü, Montesquieu’dür. Montesquieu, sosyoloji kuramcılarının bazıları tarafından “ilk sosyal bilimci olarak”¹⁰ değerlendirilmiş önemli bir isimdir. Montesquieu,

⁷ SPINOZA, Benedictus (Baruch); **Tractatus Politicus**, Çeviren: Murat Erşen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, s. 40.

⁸ BAĞDATLI, “Machiavelli ve Hükümdar Üstüne”, s. 9.

⁹ CROCE, Benedetto; “Machiavelli ve Vico: Politika ve Ahlak”, Çeviren: Kenan Mutluer ve Sezer Karagöz, **Felsefelogos** (iç.), Sayı: 54, 2014, s. 52.

¹⁰ TURNER, Jonathan H., BEEGHLEY, Leonard ve POWERS, Charles H.; **Sosyolojik Teorinin Oluşumu**, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 334.

“sosyolojik düşüncenin evreleri”nden¹¹ birisidir. “Durkheim’a göre, toplumun fizik madde gibi bir ‘şey’ veya ‘olgu’ olduğunu öne süren ilk kişi Montesquieu’dür.”¹² Montesquieu, dünyadaki halkların geleneklerini, âdetlerini, yasalarını ve onlar arasındaki ilişkileri incelemiştir. Montesquieu, toplumların büyüklüğüne, coğrafyasına, iklimine, ekonomisine, geçim biçimine, dinsel inanışına, ahlâkına ve davranış kalıplarına göre şekillenen yasalar üzerine yoğunlaşmıştır. Montesquieu’nün ana ilgisi, *yasaların ruhunun kavranmasıdır*.

Montesquieu, toplumu, coğrafî etkenler başta olmak üzere, çok faktöre bağlı olarak açıklamış, insanların ruhlarını, kişiliklerini ve davranışlarını belirleyen iklim olduğunu iddia etmiş, coğrafyayla bağlantılı olarak demokrasi, aristokrasi, monarşi ve despotizm gibi yönetim biçimlerini anlamaya çalışmış, özellikle demokrasinin temeli olan ve toplumların özgürleşmesi bakımından ehemmiyet arz eden yasama, yürütme ve yargı yetkisinin birbirlerinden ayrılmasına, yani *kuvvetler ayrılığına* işaret etmiştir.

Montesquieu, siyaset olgusunu irdelerken Machiavelli’nin yolunu izlemiştir. Tıpkı, Machiavelli gibi, o da, Batı dünyasının siyasal tikanıklıklarına ve buhranlarına çözüm üretme çabasında olmuş, bunun için de Roma deneyimine dikkatle bakılması gerektiğinin altını özenle çizmiştir. Her ikisi de Roma devletinin gücüne, ekonomik, siyasal, askerî ve ahlâkî sisteminin muazzamlığına vurgu yapmışlardır. Onlar, Romalılardaki askerî disiplin, ciddiyet, özgürlük ve yurt sevgisinin fazlalığını, bilhassa da yönetime ve krala karşı halkın büyük sebatını

¹¹ ARON, Raymond; **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çeviren: Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1989, s. 22-59.

¹² TURNER, BEEGHLEY ve POWERS, **Sosyolojik Teorinin Oluşumu**, s. 334.

önemsemişlerdir. Her ikisi de Roma sistemini yüceltmişlerdir.

Sözün kısıası, Montesquieu, sosyolojinin ve sosyolojik teorinin öncüsüdür.¹³ “Montesquieu, Aydınlanma döneminin ilk ve en büyük sosyoloğu sayılmıştır.”¹⁴ Montesquieu, yaşadığı dönemin sosyal yapısını tarihsel alandan dolaşarak tahlil etmiş ve tarih malzemesine önem vermiştir. Tarihsel kavrayış genişliğine sahip olması hasebiyle tarihteki tüm olayları birbirleriyle ilişkilendiren Montesquieu, aynı zamanda, toplumları coğrafya ekseninde çözümlemiş, onların yasalarını bulma gayreti içinde olmuştur. Bunların yanı sıra o, oryantalist bir söylemle, Doğu dünyasının yapısını, hayat tarzını, kültürel dokusunu ve bilgi birikimini incelemiştir.

Bu eserimde ele aldığım son sosyolog ise, Rousseau’dur. Rousseau, sosyolojinin kurucusudur, babasıdır, modern sosyolojinin habercileri arasında önemli bir yer tutmaktadır.¹⁵ Rousseau, çok yönlü bir sosyologdur. Rousseau, çağımızı anlayabilme noktasında önemlidir. Onun doğa durumu, genel irade, toplum sözleşmesi, uygar insan,

¹³ SWINGEWOOD, Alan; **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çeviren: Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 24; ZEITLIN, Irving M.; **Ideology and the Development of Sociological Theory**, Prentice-Hall, New Jersey, 1987, s. 12.

¹⁴ SWINGEWOOD, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 28.

¹⁵ DURKHEIM, Emile; **Montesquieu and Rousseau, Forerunners of Sociology**, İngilizce’ye Çeviren: R. Manheim, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960; CHERKAoui, Mohamed; “General Introduction: The Classical Tradition in European Sociology”, **The Classical Tradition in Sociology: The European Tradition, Volume I** (iç.), Editör: Raymond Boudon ve Diğerleri, Sage Publications, London, 1997, s. vi; ZEITLIN, **Ideology and the Development of Sociological Theory**, s. 28.

uygarlık, demokrasi, özgürlük ve eşitlik söylemine dair fikriyatı ilgi çekicidir. Sözelimi, Rousseau, “özgürlükten vazgeçmek, insanlıktan, insan haklarından ve aynı zamanda insanî görevlerden vazgeçmektir”¹⁶, demiştir.

Rousseau, toplum sorunlarını kendine ilgi odağı olarak seçmiş, toplumun fiziksel ve politik eşitsizlik üzerine inşa edildiğini bildirmiştir. O, insanlar arasındaki eşitsizliğe vesile olanın, yani eşit olan “doğa durumu”ndan eşitsizliği düstur edinen “uygar topluma” geçişi sağlayanın mülkiyet olduğunu söylemiştir. Mülkiyetle birlikte insan doğası bozulmuş; mağrur, kıskanç, hırslı, aldatıcı, gösterişçi ve ikiyüzlü insan tipi yaygınlaşmış, böylelikle de toplumdaki barış ve kardeşlik ortamı tahrip olmuştur. Başka bir deyişle, “ilk kez bir toprak parçasının çevresine çit örerek, ‘Burası benimdir!’ diye ilan eden kişi, Rousseau’ya göre, insanlık tarihinde işlenen en büyük suçun failiydi. Özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte insan yaşamında hâkim duruma geçen bütün adaletsizlikler ve eşitsizlikler ardı ardına sökün etmeye başlamıştı.”¹⁷

Rousseau, döneminin bilim ve sanat anlayışını kritik etmiş, onlara meydan okumuş, onların ticarileşmesine ve iktidara yaltaklanmasına temas etmiştir. Rousseau, bilimin, edebiyatın ve sanatın gelişmesinin, geleneklerin çöküşüne, ahlâkın tahribatına ve insanın bozulmasına yol açtığını ileri sürmüştür.

¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques; **İçimizde Gezinen Sessizlik: Aforizmalar**, Çeviren: Rabia Elif Özcan, Zeplin Kitap, İstanbul, 2016, s. 53.

¹⁷ SOLOMON, Robert C. ve HIGGINS, Kathleen M.; **Felsefenin Kısa Tarihi**, Çeviren: Mustafa Topal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 266.

İnsanı ve toplumu diyalektik metot ışığında değerlendirerek kendinden sonra gelen düşünce adamlarına, özellikle de Karl Marx'a yol gösteren Rousseau, yaşadığı çağın ruhunu sorgulamış, modern toplumun insanı aşağılayan, köleleştiren, yozlaştıran, yabancılaştıran, yalnızlaştıran ve mutsuzlaştıran karakterini net bir biçimde izah etmiş, modernliğin çatışma yönelimli doğasını irdelemiş, Batı dünyasının vahşiliğine vurgu yapmış, kısacası "modernite sorunsalı"nı tüm boyutlarıyla eleştirmiştir.

Sonuç olarak, İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau, yaşadıkları dönemin sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal yapısını çözümlemişlerdir. Onlar, teorik duruşları ve ileri sürdükleri argümanlarla, günümüz dünya gerçeğinin doğru açıklanmasına katkı sunmuşlardır. Modern dünya sistemini anlamak için İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau üzerinde durmak gerekir. Onlar, adına modern denen çağa girişin birer anahtarı gibidirler. Onların sosyolojilerini modernliğin halleriyle ve modern dünya sistemiyle irtibatlandırmak büyük bir önem arz eder. Ayrıca, Doğu dünyasının meşalesi ve yıldızı İbni Haldun, Doğu toplumlarının genel karakteristiklerinin tahlilinde büyük bir umuttur. Doğu'ya İbni Haldun'un, Batı'ya Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun penceresinden bakmak, çoğu şeyi doğru görmektir. Söz konusu fikir ustaları, uygarlığa, uygar dünyanın ekonomik, siyasal ve kültürel dokusuna ve onların sıkıntılarına çözüm üretmiş, kendilerine ait sözleri olan isimlerdir. Onlar, sosyoloji tarihinin vazgeçilemez şahıslarıdır. Onların teorik ve metodolojik yönelimleri iyi etüt edilirse, sosyolojinin nam ve hesabına mühim şeyler yapılmış olur. Sosyoloji tarihinin mimar işçileri olan bu düşünce insanları, kendilerinden sonra gelen ana sosyolojik teoriler, gelenekler, yaklaşımlar ve eğilimler üzerinde adeta bir şemsiye gibidirler. Sosyoloji disiplini, büyük ölçüde, onların terimleriyle, teorileriyle ve

yöntemleriyle gelişmiştir. Sosyolojinin ontolojik, epistemolojik, metodolojik ve teorik kökleri, İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun sosyolojisindedir. Sosyolojiden onların fikir sistemleri çıkarıldığında, sosyolojik bilginin gövdesi çöker ve sosyoloji adına geriye işe yaramaz bir mevta kalır. Sosyolojiyi tarihin derinliklerine gömmek için yeniden İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'ya dönmek gerekir. Onlar, sosyolojinin omurgası, kalbi, damarı ve yaşama iksiridir. Kısaca, İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun teorileri, metodolojik duruşları ve tespitleri dikkate alınmadan, kendilerinden sonra gelen sosyoloji tarihinin ustalarının sosyal teorileri, sosyolojinin neliği, eğilimleri ve problemleri, çağımızın trajedileri doğru tahlil edilemez.

KAYNAKÇA

- ABENSOUR, Miguel; **Devlete Karşı Demokrasi: Marx ve Makyavel Momenti**, Çeviren: Zeynep Gambetti ve Nami Başer, Epos Yayınları, Ankara, 2002.
- ACAR-SAVRAN, Gülnur; **Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx**, Belge Yayınları, İstanbul, 2003.
- ADIVAR, Abdülhak Adnan; “İbn Haldûn”, **İslâm Ansiklopedisi: İslâm Âlemi, Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugatı**, 5/2. Cilt (iç.), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Eskişehir, 1997, s. 738-743.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ve KÖKER, Levent; **Tanrı Devletinden Kral-Devlete Siyasal Düşünceler**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1991.
- AHMAD, Zaid; **The Epistemology of Ibn Khaldun**, RoutledgeCurzon, London, 2003.
- AKAL, Cemal Bâli; “Machiavelli, Makyavelizm ve Meşruiyet Sorunu”, **Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite** (iç.), Hazırlayan: Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012, s. 26-42.
- ALSAN, Necip; **Jean-Jacques Rousseau**, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1962.
- ALTAY, Devrim; **İbni Haldun: İlmin Pırıldayan Işığı**, Alter Yay. Rek. Org. Tic. Ltd. Şti., Ankara, 2012.
- ALTHUSSER, Louis; **Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau**, Çeviren: Alâeddin Şenel ve Ömür Sezgin, V Yayınları, Ankara, 1987.
- ALTHUSSER, Louis; “The Social Contract (The Discrepancies)”, **Jean-Jacques Rousseau** (iç.), Editör: Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1988, s. 83-117.

ALTHUSSER, Louis; **Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler "Althusser'in Mirası"**, Çeviren: Turhan Ilgaz ve Diğerleri, Epos Yayınları, Ankara, 2006.

ALTHUSSER, Louis; **İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach**, Çeviren: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2010.

AMİN, Samir; **Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi**, Çeviren: Mehmet Sert, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.

ANDIÇ, Fuat; ANDIÇ, Süphan ve KOÇAK, Mustafa; **İbni Haldun, Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler**, Alternatif Politikalar Merkezi Yayınları, Ankara, 2009.

ANGLO, Sydney; **Machiavelli: A Dissection**, Paladin, London, 1971.

ANGLO, Sydney; "Niccolo Machiavelli: Siyasal ve Askeri Çöküşün Anatomisi", **Siyasal Düşüncenin Temelleri** (iç.), Derleyen: Brian Redhead, Çeviren: Hikmet Özdemir, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 95-110.

ANIL, Yaşar Şahin; **Niccolo Machiavelli**, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2010.

ARDREY, Robert; **The Social Contract: A Personal Inquiry into the Evolutionary Sources of Order and Disorder**, Atheneum, New York, 1970.

ARİSTOTELES, **Politika**, Çeviren: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.

ARNHAT, Larry; **Platon'dan Rawls'a Siyasî Düşünce Tarihi**, Çeviren: Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2011.

ARON, Raymond; **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çeviren: Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1989.

ARSEL, İlhan; **Arap Milliyetçiliği ve Türkler**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1987.

ARSLAN, Ahmet; **İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası**, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.

ASTER, Ernst von; **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, Günümüz Diline Uyarlayan: Vural Okur, İm Yayın Tasarım, İstanbul, 2000.

AŞUKİN, N. S. ve Diğerleri; **Politika Sözlüğü**, Çeviren: Mazlum Beyhan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1979.

ATKINSON, James B.; "An Essay on Machiavelli and Comedy", Niccolò Machiavelli, **The Comedies of Machiavelli: The Woman From Andros, The Mandrake, Clizia** (iç.), Editör ve İngilizce'ye Çeviren: David Sices ve James B. Atkinson, University Press of New England, Hanover and London, 1985, s. 1-34.

ATKINSON, James B. ve SICES, David; "Introduction", Niccolò Machiavelli, **Machiavelli and His Friends: Their Personal Correspondence** (iç.), Editör ve İngilizce'ye Çeviren: James B. Atkinson ve David Sices, Northern Illinois University Press, DeKalb, Illinois, 1996, s. xiii-xxix.

BAĞDATLI, Selahattin; "Machiavelli ve Hükümdar Üstüne", Niccolò Machiavelli, **Hükümdar** (iç.), Çeviren: Selahattin Bağdatlı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1985, s. 7-11.

BALDAŞ, Fehmi; "Önsöz", MONTESQUIEU, **Kanunların Ruhu Üzerine I** (iç.), Çeviren: Fehmi Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 19-40.

BALDINI, Enzo; "Machiavelli, Makyavelizm ve Siyasi Modernite Sorunu", **Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite** (iç.), Çeviren: Durdu Kundakçı, Hazırlayan: Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012, s. 11-25.

BARNES, H. Elmer; "Social Thought in Early Modern Times", **An Introduction to the History of Sociology** (iç.), Editör: H. Emler Barnes, The University of Chicago Press, Chicago, 1948, s. 29-78.

- BATSEVA, S. M.; "İbni Haldun'un Tarihsel-Felsefî Öğretisinin Toplumsal Temelleri", İbni HALDUN, **Mukaddime 1**, Turan Dursun Çevirisi (iç.), Çeviren: Vahap Erdoğan, Onur Yayınları, Ankara, 1977, s. 46-60.
- BAUDART, Anne; "Montesquieu", Jacqueline RUSS ve Diğerleri, **Felsefe Tarihi Cilt 3: Aklın Zaferi** (iç.), Çeviren: İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 23-45.
- BAUDRILLARD, Jean; **Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu**, Çeviren: Oğuz Adanır, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991.
- BECKER, Howard ve BARNES, Harry E.; **Social Thought From Lore to Science**, Dover Publications, New York, 1961.
- BEN-AMITTAY, Jacob; **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay ve Levent Köker, Savaş Yayınları, Ankara, 1983.
- BERLIN, Isaiah; "Güncelliğe Karşı Machiavelli'nin Özgünlüğü", Çeviren: Ezgi Bal, **Felsefelogos** (iç.), Sayı: 54, 2014, s. 91-119.
- BERMAN, Marshall; **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, Çeviren: Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.
- BIERSTEDT, Robert; "18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce", Çeviren: Uygur Kocabaşoğlu, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** (iç.), Editör: Tom Bottomore ve Robert Nisbet, V Yayınları, Ankara, 1990, s. 17-52.
- BING, Stanley; **Makyavelli Ne Yaptı? Sonuçlar Zalimliği Doğurur**, Çeviren: Canan Sakarya, Dharma Yayınları, İstanbul, 2004.
- BLOCH, Ernst; **Rönesans Felsefesi Üzerine**, Çeviren: Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002.

BLOOM, Allan; "The Education of Democratic Man: Emile", **Jean-Jacques Rousseau** (iç.), Editör: Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1988, s. 149-171.

BLOOM, Harold; "Introduction", **Jean-Jacques Rousseau** (iç.), Editör: Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1988, s. 1-4.

BOGARDUS, Emory S.; **The Development of Social Thought**, David McKay Company, New York, 1960.

BONDANELLA, Peter ve MUSA, Mark; "Introduction: An Essay on Machiavelli", Niccolò Machiavelli, **The Portable Machiavelli** (iç.), Editör ve İngilizce'ye Çeviren: Peter Bondanella ve Mark Musa, Penguin Books, London, 1979, s. 9-40.

BOULAKIA, Jean David C.; "Ibn Khaldun: A Fourteenth-Century Economist", **Journal of Political Economy** (iç.), Vol: 79, No: 5, 1971.

BOUTHOU, Gaston; **Toplumbilimin Tarihi**, Çeviren: Cemal Süreyya, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1971.

BROWN, Alison; "Niccolo Machiavelli", **Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi II** (iç.), Yayıma Hazırlayanlar: David Miller ve Diğerleri, Çeviren: Bülent Peker ve Nevzat Kırış, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1995, s. 84-90.

BURKE, Peter; **Rönesans**, Çeviren: Özkan Akpınar, Babil Yayınları, İstanbul, 2000.

CALS, Claude; "İslam Felsefesi", Jacqueline RUSS ve Diğerleri, **Felsefe Tarihi Cilt 2: Modern Dünyanın Yaratılması** (iç.), Çeviren: İsmail Yergüz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 105-129.

CASSIRER, Ernst; "The Question of Jean-Jacques Rousseau", **Jean-Jacques Rousseau** (iç.), Editör: Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1988, s. 5-37.

CASSIRER, Ernst; "The Contract and the Method of the Social Sciences", **The Classical Tradition in Sociology: The**

- European Tradition, Volume I** (iç.), Editör: Raymond Boudon ve Diğerleri, Sage Publications, London, 1997, s. 1-16.
- CASSIRER, Ernst; **Rousseau, Kant, Goethe**, Çeviren: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.
- CERVANTES, Miguel de; **Don Quijote, İkinci Cilt**, Çeviren: Bertan Onaran, Sosyal Yayınlar-Bilge Pazarlama, İstanbul, 1982.
- CEVDET PAŞA; **Tezâkir, 40-Tetimme**, Yayınlayan: Cavid Baysun, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1991.
- CEVİZCİ, Ahmet; **Felsefe Tarihi Cilt: 4- Aydınlanma Felsefesi**, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002.
- CEVİZCİ, Ahmet; **Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a**, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- CHERKAoui, Mohamed; "General Introduction: The Classical Tradition in European Sociology", **The Classical Tradition in Sociology: The European Tradition, Volume I** (iç.), Editör: Raymond Boudon ve Diğerleri, Sage Publications, London, 1997, s. i-xvi.
- COHEN, J. M.; "Introduction", Jean-Jacques Rousseau, **The Confessions** (iç.), İngilizce'ye Çeviren: J. M. Cohen, Penguin Books, Middlesex, 1987, s. 7-14.
- COHEN, Joshua; **Rousseau: A Free Community of Equals**, Oxford University Press, Oxford, 2010.
- COLLINS, Randall; **Sosyolojide Dört Ana Gelenek**, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- CONDILLAC, E. B.; **İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme**, Çeviren: Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1992.
- CONROY, Peter V.; **Montesquieu Revisited**, Twayne Publishers, New York, 1992.

COPLESTON, Frederick; **Felsefe Tarihi: Aydınlanma, Cilt: VII**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1996.

CORBIN, Henry; **İslâm Felsefesi Tarihi, Cilt: 2, İbni Rüşd'ün Ölümünden Günümüze**, Çeviren: Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

CORCUFF, Philippe; **Siyasetin Büyük Düşünürleri: Siyaset Felsefesinde Eleştirel Güzergâhlar**, Çeviren: Aziz Ufuk Kılıç, Versus Kitap, İstanbul, 2008.

COSER, Lewis A.; **Masters of Sociological Thought**, Harcourt Brace Jovanovich, Inc.; New York, 1977.

COSER, Lewis A.; **Sosyolojik Düşüncenin Ustaları: Tarihsel ve Toplumsal Bağlamda Fikirler**, Çeviren: Himmet Hülür ve Diğerleri, De Ki Basım Yayın Ltd. Şti., Ankara, 2010.

CRICK, Bernard; "Preface", Niccolò Machiavelli, **The Discourses** (iç.), Editör: Bernard Crick, İngilizce'ye Çeviren: Leslie J. Walker, Penguin Books, Middlesex, 1983, s. 9-12.

CRICK, Bernard; "Introduction", Niccolò Machiavelli, **The Discourses** (iç.), Editör: Bernard Crick, İngilizce'ye Çeviren: Leslie J. Walker, Penguin Books, Middlesex, 1983, s. 13-69.

CROCE, Benedetto; "Machiavelli ve Vico: Politika ve Ahlak", Çeviren: Kenan Mutluer ve Sezer Karagöz, **Felsefelogos** (iç.), Sayı: 54, 2014, s. 51-55.

CURRY, Patrick ve ZARATE, Oscar; **Machiavelli: Yeni Başlayanlar İçin**, Çeviren: Mehmet Harmancı, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1997.

ÇETİN, Altan; **Haldunnâme: İbn Haldun'un İzinde Metodoloji ve Tarihi Yeniden Düşünmek**, Lotus Yayınevi, Ankara, 2012.

ÇİLİNGİR, Lokman; **Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009.

DAHRENDORF, Ralf; **Class and Class Conflict in Industrial Society**, Routledge & Kegan Paul, London, 1969.

D'ALEMBERT, Jean Le Rond; "Öndeyiş", DIDEROT, Denis ve D'ALEMBERT, Jean Le Rond, **Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü** (iç.), Çeviren: Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 29-94.

DAMROSCH, Leo; **Jean-Jacques Rousseau: Huzursuz Dâhi**, Çeviren: Özge Özköprülü, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.

DAVAL, Roger; **Fransız Düşünce Tarihi**, Çeviren: Ahmet Angın, Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi Yayınları, İstanbul, 1968.

DAWE, Alan; "Toplumsal Eylem Kuramları", Çeviren: Füsun Akath ve Arda Uykur, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** (iç.), Editör: Tom Bottomore ve Robert Nisbet, V Yayınları, Ankara, 1990, s. 380-431.

DELANEY, James; **Starting With Rousseau**, Continuum International Publishing Group, London, 2009.

DEMİR, Remzi; "İbn Haldûn'un Tarih ve Toplum Felsefesinin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri", **Bilim ve Ütopya** (iç.), Sayı: 148, Ekim 2006, s. 9-15.

DEMİRALP, Oğuz; "Jean-Jacques Rousseau 300 Yaşında", **Kitap-lık** (iç.), Sayı: 166, Mart-Nisan 2013, s. 4-25.

DENT, N. J. H.; **Rousseau Sözlüğü**, Çeviren: B. Gözkân ve Diğerleri, Sarmal Yayımcılık, İstanbul, Tarihsiz.

DESCARTES, René; **Ahlâk Üzerine Mektuplar**, Çeviren: Mehmet Karasan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1992.

DIDEROT, Denis ve D'ALEMBERT, Jean Le Rond; **Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü**, Çeviren: Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

DIDEROT, Denis; "Makyavelcilik", DIDEROT, Denis ve D'ALEMBERT, Jean Le Rond, **Ansiklopedi ya da Bilimler**,

Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü (iç.), Çeviren: Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 239.

DIJN, Annelien de; **French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville: Liberty in a Levelled Society?**, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

DOWNS, Robert B.; **Dünyayı Değiştiren Kitaplar**, Çeviren: Erol Güngör, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1994.

DROIT, Roger-Pol; **Kısa Felsefe Tarihi**, Çeviren: İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2013.

DUPOUEY, Patrick; "Giriş", Niccolò Machiavelli, **Hükümdar** (iç.), Çeviren: H. Kemal Karabulut, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, s. 7-61.

DURKHEIM, Emile; **Montesquieu and Rousseau, Forerunners of Sociology**, İngilizce'ye Çeviren: R. Manheim, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960.

DURKHEIM, Emile; "Montesquieu's Contribution to the Establishment of Political Science", **The Classical Tradition in Sociology: The European Tradition, Volume I** (iç.), Editör: Raymond Boudon ve Diğerleri, Sage Publications, London, 1997, s. 105-121.

DURSUN, Turan; "Çevirenin Önsözü", İbni HALDUN, **Mukaddime 1** (iç.), Onur Yayınları, Ankara, 1977, s. 9-45.

DUVERGER, Maurice; **Metodoloji Açısından Sosyal Bilimlere Giriş**, Çeviren: Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973.

EBENSTEIN, William; **Siyasi Felsefesinin Büyük Düşünürleri**, Çeviren: İsmet Özel, Şûle Yayınları, İstanbul, 2005.

EHRARD, Jean; "Montesquieu and Us", **Montesquieu and His Legacy** (iç.), Editör: Rebecca E. Kingston, State University of New York Press, New York, 2009, s. 259-269.

ENGELS, Friedrich; **Doğanın Diyalektiği**, Çeviren: Arif Gelen, Sol Yayınları, Ankara, 1991.

ENGELS, Friedrich; **Anti-Dühring**, Çeviren: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1995.

ERKUL, Ali; "İbn Haldun'un Eğitime İlişkin Görüşleri", **Prof. Dr. Eyüp Kemerlioğlu'na Armağan** (iç.), Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, Sivas, 2000, s. 159-182.

FALAY, Nihat; **İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri**, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1978.

FEBVRE, Lucien; **Rönesans İnsanı**, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1995.

FEYYAZ, Süleyman; **Toplumbilimin Babası İbn Haldun**, Çeviren: Muharrem Tan, Anka Yayınları, İstanbul, 2003.

FINDIKOĞLU, Z. Fahri; **İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1950.

FONTANA, Benedetto; **Hegemony and Power: On the Relation between Gramsci and Machiavelli**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.

FUAT, Memet; **Çağdaşımız Makyavel**, Adam Yayınları, İstanbul, 1992.

GANS, Eric; "The Victim as Subject: The Esthetico-Ethical System of Rousseau's *Rêveries*", **Jean-Jacques Rousseau** (iç.), Editör: Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1988, s. 215-243.

GATES, Warren E.; "The Spread of Ibn Khaldun's Ideas on Climate and Culture", **Journal of the History of Ideas** (iç.), Vol: 28, 1967, s. 415-422.

GIDDENS, Anthony; **Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis**, University of California Press, Berkeley, 1990.

GOLDMANN, Lucien; **Aydınlanma Felsefesi**, Çeviren: Emre Arslan, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.

GOULDNER, Alvin W.; **The Coming Crisis of Western Sociology**, Basic Books, New York, 1970.

GOULDNER, Alvin W.; **Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi**, Çeviren: Mesut Şenol, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, Sakarya, 2015.

GÖKBERK, Macit; **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.

GÖZE, Ayferi; **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, Beta Basım Yayın Dağıtım, İstanbul, 1995.

GRAMSCI, Antonio; **Modern Prens**, Çeviren: Pars Esin, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984.

GRAMSCI, Antonio; **Hapishane Defterleri: Tarih, Politika, Felsefe ve Kültür Sorunları Üzerine Seçme Metinler**, Çeviren: Kenan Somer, Onur Yayınları, İstanbul, 1986.

GUMPLOWICZ, Ludwig; “İbni Haldun Hakkında Bir Tetkik”, Çeviren: Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu), Hilmi Ziya [ÜLKEN] ve Ziyaeddin Fahri [FINDIKOĞLU], **İbni Haldun** (iç.), Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940, s. 77-107.

GÜLTEKİN, Vahdet; **Jean-Jacques Rousseau (Hayatı ve Eserleri)**, Yayın Matbaacılık Ticaret Limited Şirketi, İstanbul, 1979.

GÜRCAN, Efe Can; “Makyavel’in ‘Prens’inin Karmaşık Okumasına Bir Giriş”, **Bilim ve Gelecek** (iç.), Sayı: 25, Mart 2006, s. 71-75.

GÜVENÇ, Nazım; “Sunuş”, MACHIAVELLI, Niccolò; **Prens** (iç.), Çeviren: Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 9-35.

GÜVENÇ, Nazım; “Sunuş: Machiavelli ve *Arte della guerra*’sı”, MACHIAVELLI, Niccolò; **Askerlik Sanatı** (iç.), Çeviren: Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 7-77.

HADDAD, L.; "A Fourteenth-Century Theory of Economic Growth and Develepment", **KTKLOS** (iç.), Vol: 30, 1977, s. 195-213.

HALE, J. R.; "Machiavelli ve Bağımsız Devlet", **Siyasi Düşünce Tarihi** (iç.), Editör: David Thomson, Çeviren: Ali Yaşar Aydoğan ve Diğerleri, Metropol Yayınları, İstanbul, 2006, s. 27-45.

HAMMİSH, Salim; **Allame**, Çeviren: Muharrem Tan ve İsmail Özkan, Kesit Yayınları, İstanbul, 2007.

HAMPSHER-MONK, Iain; **Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler**, Çeviren: Necla Arat ve Diğerleri, Say Yayınları, İstanbul, 2004.

HAMPSON, Norman; **Will & Circumstance: Montesquieu, Rousseau and the French Revolution**, Gerald Duckworth & Co. Ltd., London, 1983.

HAMPSON, Norman; **Aydınlanma Çağı**, Çeviren: Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.

HANÇERLİOĞLU, Orhan; **Felsefe Ansiklopedisi, Düşünürler Bölümü, Cilt: 1**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.

HASSAN, Ümit; **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.

HAVENS, George R.; **Fikirler Çağı**, Çeviren: B. K. Yeğen, Milli Eğitim Bakanlığı Sosyal İlimler Komisyonu Yayınları, İstanbul, 1971.

HEGEL, G. W. F.; **Tarih Felsefesi**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006.

HERODOTOS, **Herodot Tarihi**, Çeviren: Müntekim Ökmen, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1973.

HOBBS, Thomas; **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, Çeviren: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.

HOBSBAWM, Eric; **Devrim Çağı 1789-1848**, Çeviren: Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara, 1998.

HÖFFE, Otfried; **Felsefenin Kısa Tarihi**, Çeviren: Okşan Nemlioğlu Aytolu, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2008.

İBNİ HALDUN; **Mukaddime 1**, Çeviren: Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara, 1977.

İBNİ HALDUN; **Mukaddime 2**, Çeviren: Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara, 1989.

İBN HALDUN; **Mukaddime I**, Çeviren: Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990.

İBN HALDUN, **Mukaddime II**, Çeviren: Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.

İBN HALDUN, **Mukaddime III**, Çeviren: Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.

İBN HALDUN, **Mukaddime 1**, Çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1988.

İBN HALDUN, **Mukaddime 2**, Çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991.

İBN HALDUN; **Tasavvufun Mahiyeti**, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.

İBN HALDUN; **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar**, Çeviren: Vecdi Akyüz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004.

İBN HALDUN; **Devlet**, Çeviren: Osman Arpaçukuru, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2008.

İBN-İ HALDUN; **Miftahu'l-İber: İnsanlık ve Peygamberler Tarihi'ne Giriş**, Çeviren: Abdullatif Suphi Paşa, Transkripsiyon: Emine Öztürk ve Sertaç Demir, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.

İNAL, Tuğrul; "J. J. Rousseau: 'Toplum Sözleşmesi'", **Littera: Edebiyat Yazıları** (iç.), Yayına Hazırlayan: Cengiz Ertem, Karşı Yayınlar, Ankara, 1990, s. 171-174.

İŞÇİ, Metin; **Siyasi Düşünceler Tarihi**, Der Yayınları, İstanbul, 2004.

JAY, Antony; **Yönetim ve Machiavelli**, Çeviren: Oğuz Onaran, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994.

JOHNSTON, Derek; **Felsefenin Kısa Tarihi**, Çeviren: Burcu Yalçinkaya, İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş., İstanbul, 2015.

JOUVENEL, Bertrand de; "Jean Jacques Rousseau", **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri** (iç.), Editör: Maurice Cranston, Çeviren: Nejat Muallimoğlu, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 78-92.

KAKINÇ, T. (Derleyen); **J. J. Rousseau Kimdir? Liberalizm Nedir?**, Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi Yayınları, İstanbul, 1968.

KARAGÖZ YEKE, Yıldız; **Machiavelli ve Siyasal Etik**, Ebabil Yayınları, Ankara, 2007.

KAYAPINAR, Akif; "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", **İbn Haldun Güncel Okumalar** (iç.), Editör: Recep Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 121-160.

KEMERLİOĞLU, Eyüp; **Bilgi Sosyolojisi**, Saray Kitabevleri, İzmir, 1996.

KHALDUN, Ibn; **The Muqaddimah: An Introduction to History**, İngilizce'ye Çeviren: F. Rosenthal, 3 vols, New York, 1958.

KING, Ross; **Machiavelli: İktidar Filozofu**, Çeviren: Volkan Atmaca, Alfa Yayınları, İstanbul, 2011.

KINLOCH, Graham C.; **Sociological Theory Its Development and Major Paradigms**, McGraw-Hill, Inc., New York, 1977.

KIVILCIMLI, Hikmet; **Tarihte Büyük Devrimciler**, Diyalektik Yayınları, İstanbul, 1995.

KIVILCIMLI, Hikmet; “İbni Haldun’un Gerçek Diyalektiği”, **Bilim ve Ütopya** (iç.), Sayı: 57, Mart 1999, s. 34-35.

KIZILÇELİK, Sezgin; **Sosyoloji Teorileri 1**, Yunus Emre Grafik Tasarım & Yayınları Ltd. Şti., Konya, 1994.

KIZILÇELİK, Sezgin; “Sosyoloji Kuramları İçinde İbni Haldun’un Yeri”, **Bilim ve Ütopya** (iç.), Sayı: 58, Nisan 1999, s. 83-85.

KIZILÇELİK, Sezgin; “Sosyolojide Coğrafyacı Görüşler: İbni Haldun, Montesquieu ve Fernand Braudel Ekseninde Bir Değerlendirme”, **Sosyoloji Yıllığı-Kitap 15: Sosyoloji ve Coğrafya** (iç.), Yayına Hazırlayan: Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 138-155.

KIZILÇELİK, Sezgin; “14. Yüzyılın Yetkin Sosyoloğu İbni Haldun ve Türklere Dair Tespîtleri”, **Sosyoloji Yıllığı-Kitap 15: Sosyoloji ve Coğrafya** (iç.), Yayına Hazırlayan: Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 375-399.

KIZILÇELİK, Sezgin; **Batı Barbarlığı 1: Rousseau, Marx ve Nietzsche Üzerine**, Genişletilmiş 2. Baskı, Anı Yayıncılık, Ankara, 2011.

KIZILÇELİK, Sezgin; **Batı Sosyolojisini Yeniden Düşünmek Cilt 2: Burjuva Sosyolojisi**, 2. Baskı, Anı Yayıncılık, Ankara, 2013.

KIZILÇELİK, Sezgin; **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Erzurum, 2014.

KIZILÇELİK, Sezgin; “Machiavelli’nin Batı Uygarlığına Dair Temel Fikirleri”, **Garbiyat** (iç.), Sayı: 1, Temmuz 2015, s. 173-198.

KIZILÇELİK, Sezgin; **Batı Barbarlığı 2: Machiavelli, Schopenhauer ve Engels Üzerine**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2016.

KONGAR, Emre; **Cavit Orhan Tütengil**, TDK Yayınları, Ankara, 1982.

KONGAR, Emre; **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.

KOZAK, İ. Erol; **İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İktisat**, Pınar Yayınları, İstanbul, 1984.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi; **Sosyoloji Tarihi**, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1982.

KRIEGEL, Blandine (Derleyen); **Klasik Siyasi Felsefe Metinleri: Rönesans'tan Fransız Devrimi'ne**, Çeviren: Zühre İlkelen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

LACOSTE, Yves; **İbni Haldun: Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu**, Çeviren: Mehmet Sert, Sosyalist Yayınlar, İstanbul, 1993.

LAHTINEN, Mikko; **Politics and Philosophy: Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism**, İngilizceye Çeviren: Gareth Griffiths and Kristina Kölhi, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2009.

LANDI, Ernesto; "Niccola Machiavelli", **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri** (iç.), Editör: Maurice Cranston, Çeviren: Nejat Muallimoğlu, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 44-52.

LAROUİ, Abdallah; **İslam ve Modernlik**, Çeviren: Ayşegül Yaraman-Başbuğu, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1993.

LARSON, Calvin J.; **Sociological Theory from the Enlightenment to the Present**, General Hall, Inc, New York, 1986.

LAUNAY, Michel; "Giriş", ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Yeni Héloïse (I)** (iç.), Çeviren: Hüsen Portakal, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999, s. 5-19.

LAW, Stephen; **Büyük Filozoflar: Tarihteki Büyük Düşünürlerin Yaşamları ve Fikirleri**, Çeviren: Feza Çakır, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2011.

LECERCLE, J. L.; “Jean-Jacques Rousseau-Hayatı ve Eserleri”, ROUSSEAU, Jean-Jacques; **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma** (iç.), Çeviren: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1990, s. 7-33.

LECERCLE, J. L.; “İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşma Konusunda İnceleme”, ROUSSEAU, Jean-Jacques; **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma** (iç.), Çeviren: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1990, s. 37-60.

LEVINE, Andrew; **The General Will: Rousseau, Marx, Communism**, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude; “Jean-Jacques Rousseau, Founder of the Sciences of Man”, **The Classical Tradition in Sociology: The European Tradition, Volume I** (iç.), Editör: Raymond Boudon ve Diğerleri, Sage Publications, London, 1997, s. 127-134.

LOCKE, John; **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme**, Çeviren: Fahri Bakırcı, Babil Yayıncılık, Ankara, 2004.

LÖWITH, Karl; “Vico”, Doğan ÖZLEM; **Tarih Felsefesi** (iç.&ek), Çeviren: Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 197-209.

MACHIAVELLI, Niccolò; **Adamotu**, Çeviren: Samim Sinanoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1951.

MACHIAVELLI, Niccolò; **The Letters of Machiavelli**, Editör ve İngilizce'ye Çeviren: Allan Gilbert, The University of Chicago, Chicago, 1961.

MACHIAVELLI, Niccolò; **The Portable Machiavelli**, Editör ve İngilizce'ye Çeviren: Peter Bondanella ve Mark Musa, Penguin Books, London, 1979.

MACHIAVELLI, Niccolò; **The Discourses**, Editör: Bernard Crick, İngilizce'ye Çeviren: Leslie J. Walker, Penguin Books, Middlesex, 1983.

MACHIAVELLI, Niccolò; **The Comedies of Machiavelli: The Woman From Andros, The Mandrake, Clizia**, Editör ve İngilizce'ye Çeviren: David Sices ve James B. Atkinson, University Press of New England, Hanover and London, 1985.

MACHIAVELLI, Niccolò; **Hükümdar**, Çeviren: Selahattin Bağdatlı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1985.

MACHIAVELLI, Niccolò; "Titus Livius'un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar'dan Seçme Parçalar", **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-2: Yeni Çağ, Seçilmiş Yazılar** (iç.), Derleyen: Mete Tunçay, Çeviren: Pars Esin, Teori Yayınları, Ankara, 1986, s. 49-79.

MACHIAVELLI, Niccolò; **Selected Political Writings**, Editör ve İngilizce'ye Çeviren: David Wootton, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Indiana, 1994.

MACHIAVELLI, Niccolò; **Prens**, Çeviren: Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994.

MACHIAVELLI, Niccolò; **Machiavelli and His Friends: Their Personal Correspondence**, Editör ve İngilizce'ye Çeviren: James B. Atkinson ve David Sices, Northern Illinois University Press, DeKalb, Illinois, 1996.

MACHIAVELLI, Niccolò; **Hükümdar**, Çeviren: H. Kemal Karabulut, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998.

MACHIAVELLI, Niccolò; "Niccolò Machiavelli'den Francesco Vettori'ye Mektup, 10 Aralık 1513", Niccolò Machiavelli, **Hükümdar** (iç.), Çeviren: H. Kemal Karabulut, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, s. 261-264.

MACHIAVELLI, Niccolò; **Filoransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi**, Çeviren: A. Berna Hasan, Özne Yayıncılık, İstanbul, Tarihsiz.

MACHIAVELLI, Niccolò; **Savaş Sanatı**, Çeviren: A. Berna Hasan, Özne Yayınları, İstanbul, 1999.

MACHIAVELLI, Niccolò; **Seçme Yazılar**, Çeviren: Hüseyin Köse, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000.

MACHIAVELLI, Niccolò; **Askerlik Sanatı**, Çeviren: Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003.

MACHIAVELLI, Niccolò; **Siyaset Üzerine Konuşmalar**, Çeviren: Hakan Zengin, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008.

MACHIAVELLI, Niccolò; **Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler**, Çeviren: Alev Tolga, Say Yayınları, İstanbul, 2009.

MACHIAVELLI, Niccolò; **Prens**, Çeviren: Rekin Teksoy, Oğlak Yayıncılık ve Reklamcılık Ltd. Şti., İstanbul, 2010.

MACHIAVELLI, Niccolò; **Orta Elçilikler-Mektuplar**, Çeviren: Alev Tolga, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

MAN, Paul de; "Metaphor (Second Discourse)", **Jean-Jacques Rousseau** (iç.), Editör: Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1988, s. 195-214.

MARKULIN, Joseph; **Machiavelli: Bir Rönesans Romanı**, Çeviren: Leyla İsmier Özcengiz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014.

MARSHALL, David; "Rousseau and the State of Theater", **Jean-Jacques Rousseau** (iç.), Editör: Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1988, s. 265-284.

MARTINDALE, Don; **The Nature and Types of Sociological Theory**, Houghton Mifflin Company, New York, 1960.

MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich; "Marx'tan Johann Baptist Schweitzer'e, Londra, 24 Ocak 1865", **Seçme Yazışmalar 1: 1844-1869** (iç.), Çeviren: Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, Ankara, 1995, s. 176-184.

MERİÇ, Cemil; **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, Yayına Hazırlayan: Ümit Meriç Yazan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

MERİÇ, Cemil; **Umrandan Uygarlığa**, Yayına Hazırlayan: Mahmut Ali Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

MERİÇ, Cemil; **Bu Ülke**, Yayına Hazırlayan: Mahmut Ali Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

MERİÇ YAZAN, Ümid; **Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.

MICHELET, J.; **Rönesans**, Çeviren: Kâzım Berker, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1996.

MONTESQUIEU, **The Complete Works of M. de Montesquieu, 4 Vols.**, T. Evans, London, 1777.

MONTESQUIEU, **Persian Letters**, İngilizceye Çeviren: John Davidson, George Routledge & Sons Ltd., London, 1891.

MONTESQUIEU, **Kanunların Ruhu Üzerine I**, Çeviren: Fehmi Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.

MONTESQUIEU, **Kanunların Ruhu Üzerine II**, Çeviren: Fehmi Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.

MONTESQUIEU, **İran Mektupları**, Çeviren: Muhiddin Göklü, Anka Yayınları, İstanbul, 2001.

MONTESQUIEU, **Romalıların Yükselişi ve Düşüşü**, Çeviren: Ahmet Saki, Sadeleştiren: Resul Bozyel, Söylem Yayınları, İstanbul, 2001.

MONTESQUIEU, **Öyküler**, Çeviren: Hüseyin Köse, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002.

MORRIS, G. C.; "Montesquieu ve Siyasi Tecrübenin Çeşitleri", **Siyasi Düşünce Tarihi** (iç.), Editör: David Thomson, Çeviren: Ali Yaşar Aydoğan ve Diğerleri, Metropol Yayınları, İstanbul, 2006, s. 105-123.

MOSCA, Gaetano; **Siyaset Biliminin Temelleri**, Çeviren: Hasan İlhan, Alter Yay. Rek. Org. Tic. Ltd. Şti., Ankara, 2013.

OKUMUŞ, Ejder; **Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008.

OSKAY, Ülgen; **Geçiş Dönemi Tipi Olarak Zonguldak Kömür Havzası Maden İşçisi**, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1983.

ÖNCÜ, Ahmet; **Sosyoloji ya da Tarih: İbn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme**, Öteki Yayınevi, Ankara, 1993.

ÖZGÜÇ, Nazmiye ve TÜMERTEKİN, Erol; **Coğrafya: Geçmiş, Kavramlar, Coğrafyacılar**, Çantay Kitabevi, İstanbul, 2000.

ÖZLEM, Doğan; **Tarih Felsefesi**, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992.

PAREL, A. J.; "The Question of Machiavelli's Modernity", **The Rise of Modern Philosophy: The Tension between the New and Traditional Philosophies Machiavelli to Leibniz** (iç.), Editör: Tom Sorell, Clarendon, Oxford University Press, New York, 1993, s. 253-272.

PARKINSON, C. Northcote; **Siyasal Düşüncenin Evrimi**, Çeviren: Mehmet Harmanlı, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1984.

PASCAL, Blaise; **Düşünceler**, Çeviren: Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998.

PLATON (EFLATUN), **Devlet**, Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.

PLATON (EFLÂTUN), **Devlet Adamı**, Çeviren: Behice Boran ve Mehmet Karasan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1992.

POLITZER, Georges; **Felsefenin Başlangıç İlkeleri**, Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1994.

RAMSAY, Maureen; "Machiavelli", **Interpreting Modern Political Philosophy from Machiavelli to Marx** (iç.), Editör: Alistair Edwards ve Jules Townshend, Palgrave Macmillan, New York, 2002, s. 21-40.

RITZER, George; **Sociological Theory**, Alfred A. Knoph Inc, New York, 1983.

RITZER, George; **Modern Sosyoloji Kuramları**, Çeviren: Himmet Hülür, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti., Ankara, 2012.

RITZER, George; **Klasik Sosyoloji Kuramları**, Çeviren: Himmet Hülür, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti., Ankara, 2013.

RITZER, George; **Sosyoloji Kuramları**, Çeviren: Himmet Hülür, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti., Ankara, 2013.

RITZER, George ve STEPNIISKY, Jeffrey; **Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri**, Çeviren: Irmak Ertuna Howison, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti., Ankara, 2013.

RODGERS, Nigel ve THOMPSON, Mel; **Sıradışı Filozoflar**, Çeviren: Nur Küçük, İthaki Yayınları, İstanbul, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Emil yahut Terbiyeye Dair**, Çeviren: Hilmi Ziya Ülken ve Diğerleri, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1966.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **D'Alembert'e Mektup**, Çeviren: Zahir Güvemli, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1967.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Dağdan Yazılmış Mektuplar**, Çeviren: Kazım Nâmi Duru, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1967.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **The Confessions**, İngilizce'ye Çeviren: J. M. Cohen, Penguin Books, Middlesex, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, Çeviren: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Toplum Sözleşmesi**, Çeviren: Vedat Günyol, Adam Yayınları, İstanbul, 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **İtiraflar, 1.Cilt**, Çeviren: Kenan Somer, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **İtiraflar, 2.Cilt**, Çeviren: Kenan Somer, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Yalnız Gezerin Düşleri**, Çeviren: Hasan Fehmi Nemli, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev: Seçme Düşünceler**, Çeviren: Sabahattin Eyuboğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; “Polonya Hükümeti Üstüne”, ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev: Seçme Düşünceler** (iç.&ek), Çeviren: Sabahattin Eyuboğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 63-67.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Yeni Héloïse (I)**, Çeviren: Hüsen Portakal, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Yeni Héloïse (II)**, Çeviren: Hüsen Portakal, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999.

ROUSSEAU, Jean Jacques; **Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine**, Çeviren: Mehmet Baştürk ve Yavuz Kızılçim, Babil Yayınları, Erzurum, 2000.

ROUSSEAU, Jean Jacques; **Emile: Bir Çocuk Büyüyor**, Yayına Hazırlayan: Ülkü Akagündüz, Selis Kitaplar, İstanbul, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Ekonomi Politik**, Çeviren: İsmet Birkan, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme**, Çeviren: Ömer Albayrak, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Jean-Jacques Rousseau ve Uluslararası İlişkiler: Savaş Durumu, Abbe de Saint-Pierre’in Sonsuz Barış Projesinin Özeti, Sonsuz Barış Üzerine Yargı**, Derleyen ve Çeviren: Faruk Yalvaç, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Anayasa Projeleri: Korsika Anayasası Projesi, Polonya Hükümeti ve Reform Tasarısı Üzerine Düşünceler**, Çeviren: İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Siyasal Fragmanlar- Ekonomi Politik Üzerine Söylev**, Çeviren: İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev (Eleştirilere Yanıtlar)**, Çeviren: İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; **İçimizde Gezinen Sessizlik: Aforizmalar**, Çeviren: Rabia Elif Özcan, Zeplin Kitap, İstanbul, 2016.

RUSSELL, Bertrand; **Batı Felsefesi Tarihi II**, Çeviren: Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 1994.

RUSSELL, Bertrand; **Batı Felsefesi Tarihi III**, Çeviren: Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 1994.

SAHAKIAN, William S.; **Felsefe Tarihi**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997.

SALAMA, Mohammad R.; **Islam, Orientalism and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion Since Ibn Khaldun**, I. B.Tauris & Co Ltd., London, 2011.

SANTILLANA, Giorgio de; **Serüven Çağı Rönesans Filozofları**, Çeviren: İbrahim Yıldız ve Aydın Gelmez, Adapa Yayınevi, Ankara, 2006.

SÂTÎ EL-HUSRÎ; **İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar**, Yayına Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001.

SCHILLING, Kurt; **Toplumsal Düşünce Tarihi: Birey-Topluluk-Toplum**, Çeviren: Nihal Önal, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1971.

- SCOTT, John; **Sociological Theory: Contemporary Debates**, Edward Elgar Publishing Limited, Guildford, England, 1995.
- SCRUTON, Roger; **Modern Felsefenin Kısa Tarihi**, Çeviren: Utku Özmakas ve Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, İstanbul, 2015.
- SEIDMAN, Steven; "The End of Sociological Theory", **The Postmodern Turn: New Perspective on Social Theory** (iç.), Editör: Steven Seidman, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 119-139.
- SENA, Cemil; **Filozoflar Ansiklopedisi, Cilt: 3**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976.
- SEZER, Baykan; **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- SEZER, Baykan; EĞRİBEL, Ertan ve ÖZCAN, Ufuk; "Toplum Bilimleri ve Sosyolojinin Sonu Görüşleri Üzerine", **Sorgulanan Sosyoloji** (iç.), Editör: M. Çağatay Özdemir, Eylül Yayınları, Ankara, Tarihsiz, s. 19-26.
- SHKLAR, Judith N.; **Montesquieu**, Oxford University Press, New York, 1987.
- SIMPSON, Matthew; **Rousseau's Theory of Freedom**, Continuum, London, 2006.
- SİLİER, Yıldız; **Özgürlük Yanılsaması Rousseau ve Marx**, Yordam Kitap, İstanbul, 2007.
- SKINNER, Quentin; **Düşüncenin Ustaları: Machiavelli**, Çeviren: Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.
- SKIRBERKK, Gunnar ve GILJE, Nils; **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, Çeviren: Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006.
- SLATTERY, Martin; **Sosyolojide Temel Fikirler**, Yayına Hazırlayan: Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007.

SOLOMON, Robert C. ve HIGGINS, Kathleen M.; **Felsefenin Kısa Tarihi**, Çeviren: Mustafa Topal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

SOROKIN, Pitirim A.; **Çağdaş Sosyoloji Teorileri, 1. Cilt**, Çeviren: M. Münir Raşit Öymen, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1975.

SOROKIN, Pitirim A.; **Çağdaş Sosyoloji Teorileri, 2. Cilt**, Çeviren: M. Münir Raşit Öymen, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1975.

SOROKIN, Pitirim A.; **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, Çeviren: Mete Tunçay, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997.

SPINOZA, Benedictus (Baruch); **Tractatus Politicus**, Çeviren: Murat Erşen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.

STARK, Werner; **Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge**, Routledge and Kegan Paul, London, 1960.

STOWASSER, Barbara; "İbn Khaldun'un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü", Çeviren: Nermin Abadan-Unat, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi** (iç.), Cilt: XXXIX, No: 1-4, Ocak-Aralık 1984, s. 173-181.

STRAUSS, Leo; **Thoughts on Machiavelli**, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1958.

STRAUSS, Leo; **Politika Felsefesi Nedir?**, Çeviren: Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

SWINGEWOOD, Alan; **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çeviren: Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

ŞENEL, Alâeddin; **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, Teori Yayınları, Ankara, 1986.

ŞENTÜRK, Recep; "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun",

İbn Haldun Güncel Okumalar (iç.), Editör: Recep Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 227-268.

TANNENBAUM, Donald G. ve SCHULTZ, David; **Siyasî Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri**, Çeviren: Fatih Demirci, Adres Yayınları, Ankara, 2010.

TEKSOY, Rekin; “Önsöz”, Niccoló Machiavelli, **Prens** (iç.), Çeviren: Rekin Teksoy, Oğlak Yayıncılık ve Reklamcılık Ltd. Şti, İstanbul, 2010, s. 9-39.

THILLY, Frank; **Felsefenin Öyküsü: Çağdaş Felsefe**, Yayına Hazırlayan: Ledger Wood, Çeviren: İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002.

THOMSON, David; “Rousseau ve Genel İrade”, **Siyasi Düşünce Tarihi** (iç.), Editör: David Thomson, Çeviren: Ali Yaşar Aydoğan ve Diğerleri, Metropol Yayınları, İstanbul, 2006, s. 125-139.

TİMUÇİN, Afşar; **Düşünce Tarihi**, BDS Yayınları, İstanbul, 1992.

TİMUÇİN, Ali; **Rousseau'nun Toplum Anlayışı**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2009.

TOGAN, Zeki Velidî; **Tarihte Usul**, Enderun Yayınları, İstanbul, 1981.

TOKU, Neşet; **İlm-i Umran: İbni Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1999.

TOMAR, Cengiz; “Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldun Yaklaşımları”, **İbn Haldun Güncel Okumalar** (iç.), Editör: Recep Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 193-223.

TOPTAŞ, Mahmut; **İbn-i Haldun'a Yön Veren Kur'an Ayetleri**, Cantaş Yayınları, İstanbul, 2002.

TOURAINÉ, Alain; **Modernliğin Eleştirisi**, Çeviren: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994.

TOYNBEE, Arnold J.; **Türkiye ve Avrupa**, Çeviren: Kasım Yargıcı ve Mehmet Ali Yalman, Örgün Yayınevi, İstanbul, 2002.

TUNÇAY, Mete (Derleyen); “Rousseau”, **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi-2: Seçilmiş Yazılar** (iç.), Teori Yayınları, Ankara, 1986, s. 325-327.

TURNER, Bryan S.; **Marx ve Oryantalizmin Sonu**, Çeviren: H. Çağatay Keskinok, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2001.

TURNER, Jonathan H., BEEGHLEY, Leonard ve POWERS, Charles H.; **Sosyolojik Teorinin Oluşumu**, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2010.

TÜTENGİL, Cavit Orhan; **Montesquieu: Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım**, Cem Yayınevi, İstanbul, 1977.

UGAN, Zakir Kadirî; “Önsöz”, İBNİ HALDUN, **Mukaddime I** (iç.), Çeviren: Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. i-xxiii.

ULUDAĞ, Süleyman; “Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime”, **Mukaddime 1** (iç.), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1988, s. 15-195.

ULUDAĞ, Süleyman; **İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.

UYGUN, Oktay; **İbni Haldun’un Toplum ve Devlet Kuramı**, On iki Levha Yayıncılık A.Ş., İstanbul, 2008.

ÜLGER, İbrahim; **İbni Haldun, Işığın Kaynağı Doğu-4**, Berfin Yayınları, İstanbul, 2004.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; **İçtimaiî Doktrinler Tarihi**, İstanbul Üniversitesi Neşriyatı, Yenidevir Basımevi, İstanbul, 1941.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; **İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1967.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; **İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş**, Ülken Yayınları, İstanbul, 2000.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Türk Tefekkürü Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

[ÜLKEN], Hilmi Ziya ve [FINDIKOĞLU], Ziyaeddin Fahri, **İbni Haldun**, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940.

VICO, Giambattista; **Yeni Bilim**, Çeviren: Sema Önal, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007.

VIRILO, Maurizio; **Machiavelli**, Oxford University Press, New York, 1998.

VIRILO, Maurizio; **Machiavelli's God**, İngilizceye Çeviren: Anthony Shugaar, Princeton University Press, New Jersey, 2010.

WAIN, Kenneth; **On Rousseau: An Introduction to his Radical Thinking on Education and Politics**, Sense Publishers, Rotterdam, 2011.

WALLACE, Ruth ve WOLF, Alison; **Contemporary Sociological Theory: Continuing the Classical Tradition**, Prentice-Hall, New Jersey, 1991.

WARBURTON, Nigel; **Felsefenin Kısa Tarihi**, Çeviren: Güçlü Ateşoğlu, Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., İstanbul, 2016.

WEBER, Shierry M.; "The Aesthetics of Rousseau's Pygmalion", **Jean-Jacques Rousseau** (iç.), Editör: Harold Bloom, Chelsea House Publishers, New York, 1988, s. 65-81.

WEST, David; **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya**, Çeviren: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

WOKLER, Robert; "Jean-Jacques Rousseau: Ahlaki Çöküş ve Özgürlük Arayışı", **Siyasal Düşüncenin Temelleri** (iç.), Derleyen: Brian Redhead, Çeviren: Mimar Türkkahraman, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 161-179.

WOKLER, Robert; **Düşüncenin Ustaları: Rousseau**, Çeviren: Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003.

WOOD, Neal; "Giriş" (Çeviren: Tekin Gültekin), MACHIAVELLI, Niccolò; **Savaş Sanatı** (iç.), Çeviren: A. Berna Hasan, Özne Yayınları, İstanbul, 1999, s. 7-73.

WOOTTON, David; "Introduction", Niccolò Machiavelli, **Selected Political Writings** (iç.), Editör ve İngilizce'ye Çeviren: David Wootton, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Indiana, 1994, s. xi-xliv.

YAKAR, Tanzer; "Machiavelli'de İnsan Doğası", **Felsefelogos** (iç.), Sayı: 54, 2014, s. 131-142.

YALVAÇ, Faruk; "Jean-Jacques Rousseau ve Uluslararası İlişkiler", ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Jean-Jacques Rousseau ve Uluslararası İlişkiler: Savaş Durumu, Abbe de Saint-Pierre'in Sonsuz Barış Projesinin Özeti, Sonsuz Barış Üzerine Yargı** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Faruk Yalvaç, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2007, s. 1-39.

YETKİN, Çetin; **Siyasal Düşünceler Tarihi, Cilt II**, Gürer Yayınları, İstanbul, 2012.

ZEITLIN, Irving M.; **Ideology and the Development of Sociological Theory**, Prentice-Hall, New Jersey, 1987.

Bu eserde, sosyoloji disiplininin ataları, çağdaş sosyolojinin habercileri, sosyolojik düşüncenin ustaları, sosyolojinin metodolojik ve teorik kökleri olan İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau, sosyoloji tarihi çerçevesinde dünyada ilk kez bir araya geliyor. Sosyolojiyi tarihin derinliklerine gömmek için sosyoloji tarihine damgasını vurmuş bu dört anahtar düşünöre yeniden yönelmek gerekir. Sosyolojide yol almak isteyen sosyologların pusulaları sosyoloji tarihinin ana isimleri arasında ön plana çıkan İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun metinleridir. Sosyoloji tarihine taht kurmuş, modern sosyolojinin ruhunu ve mantığını sarmalamış bu dört ustanın eserleri rehber alınmazsa sosyolojide sadece bir arpa boyu yol alınmış olur. Sosyoloji tarihinin fikir deposundaki bolca malzemeden nasiplenmeyi arzulayanlara... Sosyoloji tarihinin parlak yıldızlarının etrafa saçtıkları ışıkları görmeyi merak edenlere... Çağdaş dünyanın meselelerini ve asrımızın ruhunu doğru anlamak isteyenlere... Sosyolojinin omurgasını, sosyolojik bilginin gövdesini, sosyolojik düşüncenin serüvenini, sosyal teorinin belkemiğini doğru tahlil etmeyi amaç edinenlere...

ANI YAYINCILIK
www.aniyayincilik.com.tr
aniyayincilik@aniyayincilik.com.tr



www.korsanfotokopi.org

Kızılırmak Sok. No:10/A
Bakanlıklar / ANKARA



Tel: 0.312 425 81 50 pbx
Faks: 0.312 425 81 11