



**PESA INTERNATIONAL
JOURNAL OF
SOCIAL STUDIES**

**PESA ULUSLARARASI
SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ**

February 2018, Vol:4, Issue:1 Şubat 2018, Cilt:4, Sayı:1
e-ISSN: 2149-8385 p-ISSN: 2528-9950
journal homepage: www.sosyalarastirmalar.org



**Toplumsal Sözleşme Teorileri, İbn Haldun ve İnsan Doğası
Social Contract Theorists, Ibn Khaldun and Human Nature**

Zeynel Abidin KILINÇ

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, zkilinc@sakarya.edu.tr

<https://doi.org/10.25272/j.2149-8385.2018.4.1.05>

MAKALE BİLGİSİ

ÖZET

Makale Geçmişi:

Geliş 10 Ocak 2018
Kabul 14 Şubat 2018

Anahtar Kelimeler:

İnsan doğası, İbn Haldun, Hobbes,
Locke, Rousseau.

© 2017 PESA Tüm hakları
saklıdır

Bu çalışmada İbn Haldun'un insan doğası anlayışı açıklanıp Hobbes, Locke ve Rousseau'nun insan doğası anlayışları ile karşılaştırılmaktadır. Hobbes ve Locke farazi ve sabit insan doğası anlayışına sahip iken Rousseau kısmen antropolojik ve tarihsel süreçte değişen insan doğası anlayışına sahiptir. İbn Haldun insan doğası anlayışını Kur'an ve hadisten elde eder ve daha sonra tarihsel değişim sürecine yerleştirir. İbn Haldun'un insan doğası anlayışı ile Rousseau'nunki arasında benzerlik olmakla birlikte önemli farklılıklar da vardır. Rousseau kısmî gözlemlerle birlikte esas itibarıyla gözlemlerle temellendirilmemiş varsayımlara ve felsefi bir konuma bağlı olarak kavramını kurar. İbn Haldun ise tümüyle bilimsel gözlemlerle tarihsel süreç içerisinde insan doğasının değişimini takip eder.

ARTICLE INFO

ABSTRACT

Article History:

Received 10 Jan 2018
Accepted 14 Feb 2018

Keywords:

Human nature, Ibn Khaldun,
Hobbes, Locke, Rousseau.

© 2018 PESA All rights reserved

This study analyzes and compares notions of human nature of Hobbes, Locke, Rousseau, and Ibn Khaldun. Hobbes and Locke construct their notions of human nature in a hypothetical state of nature and claim that human nature is unchanging. Rousseau uses much more empirical and historical records to define his view of human nature. That's why his theory is somewhat anthropological yet he also uses a hypothetical state of nature as his starting point just before primitive community about which he has empirical records. On the other hand, Ibn Khaldun does not use any hypothetical reasoning to determine his view of human nature. He starts with Qur'an and Hadith to formulate his view of human nature and then he supports this notion with historical records and his own observations. Both Rousseau and Ibn Khaldun define changing human nature.

GİRİŞ

İnsan doğası kavramı antik dönemden günümüze siyaset felsefesinde temel işlevi görür. İnsan doğasının nasıl algılandığına bağlı olarak siyaset felsefecileri birey, devlet ve toplum anlayışlarını inşa ederler. Bu nedenle "...her önemli siyaset teorisi aynı zamanda bir insan doğası teorisi" (Fleming, 1981: 4). Örneğin, Platon'un insan doğası anlayışı ile Aristoteles'in insan doğası anlayışı farklı mutluluk, erdem ve devlet anlayışlarına yol açmıştır. Platon'un insan doğasını maden metaforu ile açıklayarak insanları çeşitli gruplara ayırması hiyerarşik, elitist bir toplum ve devletle sonuçlanırken Aristoteles siyasal bir hayvan olarak tanımladığı insan doğası ile yurttaşların eşitliği temelinde katılımcı bir demokratik sisteme ulaşır. Modern

siyaset felsefesinin öncü düşünürü Makyavelli ise insan toplumunu doğaları gereği iki sınıfa ayırır. Makyavelli'ye göre insanların çoğunluğu doğaları gereği baskı altında olmamak ve konforlu bir hayat sürmek isterken azınlık bir grup doğası gereği hükmetmek ister. Makyavelli için siyaset, doğası gereği hükmetme arzusuna sahip olan azınlığa özgü bir faaliyet alanıdır. Bu nedenle bireylerin eşitliğini esas alan demokratik bir sistem insan doğasına aykırıdır. Kaçınılmaz sonuç elitist bir rejimdir.

Avrupa'da yaşanan din ve ideoloji savaşlarının doğurduğu problemlerin tekrar yaşanmaması ve sanayi devriminin ortaya çıkardığı modern toplum için uygun toplumsal ve siyasal düzenlemenin ne olması gerektiğine dair modern siyaset felsefesinde birbirlerine alternatif toplum sözleşmesi modelleri ortaya koyan Hobbes, Locke ve Rousseau farklılıklarına rağmen insan doğasını eşitlik üzerinden tanımlamıştır. Hobbes ve Locke tümüyle farazi bir doğa durumunu insan doğasının en saf halinin tasavvur edilebileceği bir ortam olarak düşünmüştür. Böylelikle kültür, din, aile gibi toplumsal faktörlerin etkisinden insan doğasını arındırarak en saf biçimiyle ve evrensel özellikleri ile ortaya koymaya çalışmışlardır. Rousseau ise her iki düşünürün de insan doğası anlayışını yeterince doğal olmadığı ve büyük oranda toplumdaki bireyi tasvir ettiklerini ileri sürerek bir tür antropolojik yaklaşımla fakat yine de kısmen de olsa farazi bir doğa durumunda insanı tasavvur ederek insan doğası anlayışını belirler. İbn Haldun ise ne toplum sözleşmesinden bahseder ne de insanı farazi bir ortama yerleştirir. İbn Haldun'un bedevi toplumu insan doğasının gözlemlenebileceği en saf ortamı teşkil eder. Bu dönem beşeri toplumun tarihsel olarak başlangıç noktasıdır. Zamanla çok çeşitli nedenlerden dolayı beşeri toplumun başlangıcı olan bedevi toplum şehirli toplum safhasına ulaşırken bu süreç içerisinde insan doğası da büyük oranda değişir. Rousseau'da da benzeri bir değişim süreci yaşanmakla birlikte İbn Haldun'un açıklamaları tümüyle bilimsel nitelik arz eder. Bu çalışmada toplum sözleşmecilerinin insan doğası anlayışları açıklandıktan sonra İbn Haldun'un insan doğası anlayışı açıklanıp diğerleri ile karşılaştırılmaktadır.

Hobbes'un İnsan Doğası Anlayışı

Aydınlanma devriminin doğa bilimlerinden etkilenen Hobbes siyaseti bilimsel bir disipline dönüştürecek ve siyasal olguyu bilimsel olarak analiz edecek yöntemi bulduğu kanısında idi. "İnsanların doğa algısını dönüştüren yeni bilim onu da cezp etmişti" (Macpherson, 1985, s. 10). Hobbes, Galileo'nun "parçalara ayırma ve toplama metodunu" siyasal olgular için de geçerli bilimsel yöntem olduğu kanaatindedir. Buna göre siyasal toplumun temel parçaları bireylerdir ve eğer bireyin davranışlarının temel kuralları belirlenebilirse siyasal olguların ve süreçlerin bilimsel analizi mümkündür. Hobbes toplum ve bireyi bu bilimsel yöntemle en temel öğelerine ayrıştırılarak anlaşılabilir "mekanik yapılar" olarak değerlendirir (Macpherson 1985, s. 28). Bu yöntemi kullanan Hobbes siyasetin analizini iki aşamada gerçekleştirir. Birincisi, toplumu kendisini oluşturan bireylere indirgemektir. Buna göre siyasal olguların ve süreçlerin analizi kendisini teşkil eden en temel birimler olarak bireylerin analizinden ibarettir. İkincisi, insanı, davranışlarını açıklamakta temel oluşturacak öğelerine ayırmak. Hobbes'a göre bu temel öğeler insan doğasının sabit güdüleridir. Mekanik evren algısından mekanik toplum ve mekanik birey algısına geçiş ile Hobbes insan doğasının ve davranışlarının bilimsel analizinden elde ettiği verilerle siyaset olgusunun da mahiyetini açığa çıkardığını ileri sürer.

Saf haliyle insan doğasını tespit edebilmek için toplumsal hiçbir etkinin mevcut olmadığı bir durumda bireyi gözlemlemeye ihtiyaç olduğu varsayımından hareketle Hobbes hipotetik bir doğa durumunda bu işin gerçekleştirilebileceğini ileri sürer. İhtiyaç duyulan doğa hali gerçek hayatta bulunmasa bile doğa halinin nasıl bir ortam olduğu ve toplumsal hiçbir etkiye maruz kalmamış insan doğasının bu ortamda nasıl davranacağına dair bazı ipuçları vardır. Hobbes, ilkel kabilelerin, iç savaşların ve uluslararası alanın bireyin hipotetik olarak içine

yerleştirileceği doğa durumunun nasıl bir ortam olduğunu belirlemede yardımcı olacağını ileri sürer (1985: 187).

Hobbes'un insan doğası modeli bireyi fiziki/biyolojik ihtiyaçları ve psikolojik özellikleri açısından tanımlar (Whelan, 1991, s. 3.3). Fiziki/biyolojik ihtiyaçlar insan hayatının devamı için gereklidir. Yeme, içme ve uyuma gibi ihtiyaçlar insanların hayvanlarla ortak yönüdür ve hayatını devam ettirmesi için gereklidir. Dış dünya ise bu ihtiyaçların karşılanacağı kaynakların olduğu doğadır. Bu iki faktör doğa durumunu ve insan doğasını Hobbes'tan çok farklı şekilde tanımlayan Locke ve Rousseau'nun da çıkış noktasıdır. Bu üç siyaset filozofunun insan doğası modellerinin farklılaşmasına yol açan asıl öge insan psikolojisini nasıl algıladıkları ile ilgilidir. Hobbes insanın psikolojik özelliklerini hayatını koruma ve acıdan kaçma güdüsü, ölüm korkusu, mal, iktidar ve şan-şeref kazanma arzusu ve bu kazanma arzusunun sınırsız oluşu olarak belirler. Hobbes'un bireyi arzuları sınırsız bir varlıktır ve maddi kaynaklar için olduğu kadar iktidar ve şan-şeref için de diğer bireyleri rakip olarak görür. Doğa durumunda bireyin hayatını korumak için her şeye hakkı vardır; bu hakka diğer bireylerin hayatına tecavüz de dâhildir. Hobbes'un bireyleri ontolojik açıdan diğerleri ile kaçınılmaz rekabet ve düşmanlık halinde olan varlıklardır. Diğer taraftan Hobbes bireyi rasyonel olarak tanımlar. Rasyonellik algısı hesap yapabilme özelliği, yaygın tabiriyle "araçsal akıl"dır (Hauptman 1996, s. 3). Hobbes insan doğasının en temel karakterinin kişisel çıkar olduğunu ileri sürmekle bireyin, doğası gereği moral güdüler sahibi olmadığını ve eğitim-le ya da toplumsal tecrübe/öğrenme süreci ile moral güdüler geliştiremeyeceğini ileri sürmüş olur. Hobbes'un bireyi moral kapasiteye sahip bir varlık değil ağırlıklı olarak ekonomik (homo economicus) bir varlıktır (Hardin, 1997: 203). Asosyal, bencil, arzuları sınırsız, rasyonel ve amoral birey Hobbes'un insan doğasını oluşturur (1985, s.183-188).

Doğası gereği bencil, asosyal, amoral, rasyonel ve arzuları sınırsız bireylerin etkileşim içerisine girdikleri ya da rekabet ettikleri ortamın (doğa durumu) en temel özelliği kurumların, kuralların, geleneklerin ve kültür gibi insan toplumlarının daha sonradan geliştirdiği ve insan davranışını düzenleyen, yönlendiren ve anlamlandıran yapıların ve kavramların olmamasıdır. Bu saf doğa durumunda bireyler hayatlarının devamı için gerekli ihtiyaçlarını karşılamak için doğrudan doğanın kaynaklarına yönelirler.

Hobbes bireyin tüm davranışlarının herhangi bir ahlaki kaygıyla sınırlanmaksızın kişisel çıkar güdüsüyle belirlendiğini ileri sürmüştür. Bu insan doğası görüşü ahlak ve siyaset arasında kurulan ilişkiyi reddetmiş ve siyasal istikrar ve düzen problemini bütünüyle kurumsal bir problem olarak görmüştür. Doğa durumundan savaş durumuna ve savaş durumundan devletin kurulması ile toplumsal istikrarın ve düzenin olduğu duruma geçiş Hobbes için bütünüyle bireylerin içerisinde hareket ettikleri yapısal ortam problemidir. Hobbes'un doğa durumu bireyleri işbirliğine yöneltecek herhangi bir otoritenin olmadığı bir ortamdır. Hiçbir kurumsal yapının olmadığı doğa durumunda bireylerin hiçbir kural tanımayan rekabeti savaş durumuna yol açar. "İnsan insanın kurdudur" tabiriyle ifade edilen ve insan hayatının "yalnız, fakir, çirkin, vahşi ve kısa" (1985, s. 186) olmasına yol açan savaş durumundan çıkış yolu bireylerin bencilliklerinden vazgeçmeleri ya da zaman içerisinde moral duyguların gelişmesine yol açacak adalet ilkelerinin deneme yanılma yolu ile ortaya konulması değildir. Diğer bir ifadeyle bireyin moral açıdan öğrenmesi ya da ilerlemesi söz konusu değildir. Hobbes'un insan doğası "statik"tir ve değişmez (Gill, 2000: 99, 100). Bu durumda çözüm bireyin içerisinde hareket ettiği yapısal ortamın değiştirilmek suretiyle davranışlarının savaş durumunu ortadan kaldıracak şekilde yönlendirilmesidir. Bu nedenle devletin kurulması Hobbes için bireyin içerisinde hareket ettiği yapısal ortamın değiştirilmesi demektir. Kurumlar ve yasalar bireyin

güdülerinde herhangi bir değişime yol açmaksızın bu güdülerin yönlendirilmesi aracılığıyla davranışlarında değişime yol açar. Bireyin güdü-leri yine çıkarıcıdır ve kişisel çıkarın azamileştirilmesine yöneliktir. Fakat devletin kurulması ile birlikte bireyin takip edeceği "oyunun kuralları" belirlenmiştir (Kerr, 2004: 88). Toplumsal istikrar bireylerin moral güdüler ya da duygular geliştirmesi sonucu değil devletin ve kuralların varlığı ile sağlanır.

Hobbes, kötümser insan doğası anlayışı ile otoriter bir devlet anlayışına sürüklenir ve hayat hakkı dışında tüm haklar konusunda devletin takdir hakkını tanır. Örneğin, devlet isterse bireylerin mülkiyet hakkını tanımayabilir. Sözleşme ile devleti tesis eden bireylerin öncelikli beklentisi hayat haklarının korunmasıdır. Devlete devredilmeyen tek hak olarak hayat hakkının ihlali durumunda devlete itaat yükümlülüğü ortadan kalkar ve tekrar doğa durumuna ve savaş haline dönmüş olur (1985: 264-265, 272-273).

Locke'un İnsan Doğası Anlayışı

Locke'un insan doğası anlayışı Hobbes'da olduğu gibi zihinsel bir deney sonucu bireyler arasında eşitlik halinin olduğu doğa durumunda tasvir edilir. Locke'a göre insan, doğası gereği akıl sahibi ve bencil olmakla birlikte sosyal bir varlıktır. Ayrıca Locke'un bireyi doğruyu yanlıştan ayırabilecek vicdan yetisine de sahiptir. Locke'da insan doğasının bencilliği Hobbes'un aksine diğer bireyleri ötekileştiren ve kendi varlığına hayati tehdit olarak algılayan saldırgan bir bencillik olmayıp kendi ihtiyaçlarına öncelik veren bir bencilliktir. Sosyallik özelliği ise merkezi bir otoritenin olmadığı doğa durumunda bile toplumunun kendiliğinden teşekkül etmesine imkân sağlar. Locke, insan doğasının sosyal oluşunun getirdiği devlet öncesi doğa durumunda bireylerin topluluk teşkil ettiğini, Hobbes'un bireyleri gibi bağımsız ve saldırgan birer varlık olarak yaşamadıklarını ileri sürer. Sosyal doğaları bireylerin topluluk halinde yaşama eğilimine sahip olmaları demektir (1993: 262-263, 300; Tannenbaum ve Schultz:, 2008: 294-295).

Fakat toplum halinde yaşama eğilimi doğal olsa bile kendiliğinden oluşan toplumun devam ettirilebilmesi için yeterli olmayabilir. Bu aşamada insan doğasının diğer bir özelliği olan vicdan yetisi yani ahlaki kapasitesi devreye girer. Bireyler neyin yanlış ve doğru olduğunu ana hatları ile ayırt edebilecek ahlaki bir kapasite ile yaratılmışlardır. Doğa durumunda kendiliğinden oluşan toplumda düzen ve istikrar bireylerin sosyal olmaları ve vicdan melekesine sahip olmaları ile gerçekleşir. Locke'un özgürlük ve eşitlik ortamı olarak tasvir ettiği doğa durumunda bireyler vicdan sahibi varlıklar olarak birbirlerine karşı duyarlı ve saygılıdır. Bu nedenle de merkezi bir otorite olmamasına rağmen toplum hayatı devam eder. Bu ortamda her birey emeği ile elde ettiği şeyleri özel mülk olarak sahiplenir (1993: 274; Tannenbaum ve Schultz:, 2008: 294-295). İşlediği arazi, avladığı av kendisine aittir ve diğer bireyler buna saygı gösterir. Dolayısıyla bireyler arasında yaygın toplumsal güven vardır. Locke'un bireyinin vicdan yetisine sahip olması onun iyi bir Hıristiyan olması ile açıklanabilir. Locke için vicdan Tanrı'nın insan doğasına yerleştirdiği bir kapasitedir ve bireyin merkezi bir otorite olmayan bir durumda bile ahlaki ayrımlar yapabilmesine imkân sağlar (Warburton, 2001: 97).

Locke'un doğa durumu ve insan doğası tasviri, kendiliğinden kurulan toplumun nerdeyse hiçbir problemle karşılaşmadan devam edip gideceği izlenimini oluştursa da Locke azınlık bile olsa bazı bireylerin bir şekilde vicdanlarının sesine kulak vermeyip Hobbes'un bireyleri gibi davrandığını ileri sürer. Diğer bireylerin haklarını ihlal eden azınlık grup ile vicdanlarının sesini dinleyen çoğunluk arasında ortaya çıkan ihtilaf Locke'un barış ve huzur içerisindeki doğa durumunun savaş haline dönüşmesine yol açar. Locke'da savaş hali tek tek bireyler arasında değil hak ihlali yapan azınlıkla hak ihlaline maruz kalan çoğunluk arasındadır. Diğerlerinin haklarını ihlal eden bireylere verilecek cezanın adil olması için işlenen suçla orantılı olması gerekir. Fakat hakkı ihlal edilen bireyler cezalandırma konusunda öfke nedeniyle ölçüyü

kaçırabilir ve haksızlık yapabilir. Bu durumda toplum bir kısır döngü içerisine düşer ve doğa durumu savaş durumuna evrilir (1993: 264-265, 267, 269-270). Locke bu problemin çözümünü ihtilaf yaşayan bireyler arasındaki sorunları adil biçimde çözebilecek tarafsız bir otorite tesis etmede bulur. Bireyler akıl sahibi varlıklar olarak toplumsal düzen ve istikrar için tarafsız bir otorite olarak devletin gerekliliği sonucuna ulaşır ve bir sözleşme ile devleti tesis eder.

Devleti kuran sözleşme bireylerin doğa durumunda doğal hukuk tarafından verilmiş olan haklarının sadece bir kısmının devlete aktarılmasından ibarettir. Özellikle doğa durumunda her bireyin hak ihlali durumunda sahip olduğu fakat kullanırken ölçsüz davranabileceği yargı hakkı devlete tümüyle aktarılır. Klasik haklardan oluşan temel hak ve özgürlüklerini devretmeyen birey böylece özgürlükçü “siyasal toplum”u kurmuş olur. Nihai olarak Locke’un tasarladığı ve insan doğasında temellendirdiği toplum modeli hukuk devleti ilkesine tabi sınırlı devlettir. Yasama, yürütme ve yargı yetkisinin devredildiği bu devletin amacı bireylerin doğa halinde sahip oldukları özgürlük durumunu yeni yapısal ortamda da devam ettirmektir (1993: 304, 309-310).

Rousseau’nun İnsan Doğası Anlayışı

Rousseau hem Hobbes’un hem de Locke’un toplum öncesi insan doğasını orijinal haliyle tespit edecek kadar yeterince geriye, insanlığın başlangıcına kadar gidemedikleri için onu toplumsal sosyalleşme ile edindiği özelliklerden tümüyle arındıramadıklarını ileri sürer. Bu nedenle de onların aslında toplumda doğmuş büyümüş, dolayısıyla sosyalleşme sürecinden geçmiş bireylerin özelliklerini keyfi bir biçimde insan doğasının saf ve orijinal hali olarak sundukları sonucuna ulaşır. Hobbes ve Locke’un saf haliyle insan doğasını tespit edebilmek için insanlığın başlangıcına gidilmesi gerektiğini düşünmeleri doğru olmakla birlikte, yeterince geriye gidemedikleri ve tümüyle hipotetik bir zihinsel deneyle doğa durumu kurgulamak zorunda kaldıkları için yanıldıklarını düşünür (2010, 88).

Bu nedenle de onların yapamadığını yapmak ve saf ve orijinal halde insan doğasını tespit etmek için yeterince geriye, insanlığın başlangıcına kadar gitmeye teşebbüs eder. Rousseau’nun tercih ettiği yöntem antropolojiktir, dolayısıyla bilimseldir (Jack, 1978: 120; Horowitz, 1990). Elde edebildiği yerlerde tarihçilerin, gezginlerin ve özellikle de yeni keşfedilen ilkel kabileleri çalışan bilim insanlarının gözlemlerini ve Avrupa’ya getirilen bir kısım yerlilerin davranışlarını aktaran haberleri kullanır (2010: 106, 179, 185-186; 2009: 53). Fakat bu kaynaklardan elde edebildiği veriler Rousseau’nun en fazla ilkel toplum aşamasını analize imkân sağlar. İlkel toplum öncesi olan durum aslında Rousseau için asıl doğa halidir ve orijinal insan doğası da o ortamda bulunur. Fakat Rousseau da Hobbes ve Locke gibi o aşamaya ulaşamaz (Einspahr, 2010: 440). İlkel toplum aşamasında ise insan doğası asgari düzeyde olsa da toplumsal etkiye maruz kalır. Bu problemi aşabilmek için Rousseau ilkel kabileler üzerine elde edebildiği verilerden hareketle bir önceki dönemde insan doğasının nasıl olmuş olabileceğini tahmin etmeye çalışır. İlkel kabilelere dair bilgiler bir önceki asıl doğa durumuna ilişkin ipuçları olarak kullanılır. Dolayısıyla tümüyle hipotetik olmasa da yine de bir düzeyde spekülasyon yapmak zorunda kalır. Bu nedenle bu analizi tümüyle tarihsel verilere ve gözlemlere dayanmaz fakat mevcut bir toplumdan hareketle belirlemeye çalışma üstünlüğüne sahiptir (Billing, 2013: 1; Garrard, 2014: 70, Rousseau, 2010: 94). Bu ilk aşamayı bu şekilde belirledikten sonra artık hem tarihçilerin hem de yeni keşfedilen ilkel kabilelere ilişkin çalışmaların, gözlemlerin sağladığı bilgi ile ilk insan toplumlarına dair sonuçlar elde eder ve analizini uygar toplumlara kadar getirir ve bu süreç içerisinde insan doğasının nasıl değiştiğini açıklar.

Rousseau, insanların birbirleri ile tesadüfi ve içgüdüsel karşılaşmaları dışında hiçbir bağlarının olmadığını ileri sürdüğü ilk aşamada bireylerin birer avare, kendi halinde, ihtiyaçlarını

karşılama dışında bir kaygısı olmaksızın ve diğer bireylere ve varlıklara herhangi bir tehdit teşkil etmeksizin yaşadığını ileri sürer. Bu aşamada bireyin iki temel özelliği vardır: Birincisi, amour de soi diye adlandırdığı “kendine ilgi/kendini sevme” ve pitié dediği merhamet veya sempattir. Bu iki özellik insan doğasının toplum öncesi bireysel aşamasındaki doğal nitelikleridir (Rousseau, 2010, s. 84-85). Bu dönemde insan esas itibarıyla hayvanlar âlemine ait bir varlıktır. Akıl bu dönemde bireylerin doğal niteliklerinden değildir. Birey ne sosyal ne de asosyal bir varlıktır. Sosyal değildir çünkü tek başına yaşar ve bir toplum kurma eğilimi ve ihtiyacı yoktur (Neuman, 1976: 305). En temel yeme-içme, barınma ve kendini koruma ihtiyaçlarını karşılayacak kapasitededir ve neredeyse diğer hayvanlar gibi bu ihtiyaçlarını içgüdüsel biçimde karşılar. Saldırgan değil ürkek bir hayvandır (2010: 94-95, 134). Amour de soi bu dönemde kendini koruma eğilimi olarak işlev görür. “Kendi öz varlığını sürdürmek onun biricik özeni”dir ve Hobbes’un iddiasının aksine birey ölüm korkusunu idrak edecek bir zihinsel kapasiteye sahip değildir. Bu aşamada bireyin tek korkusu “acı duymak ve açlıktır...çünkü hayvan ölmenin ne demek olduğunu hiçbir zaman anlamayacaktır” (2010: 101, 105). Amour de soi başkasına zarar vermeksizin kendini koruma, ihtiyaçlarını karşılama demektir. Birey Hobbes’un anladığı biçimde diğer bireylere karşı rekabet eğilimi ve zarar verme ihtimali oluşturan asosyallik niteliğine de sahip değildir. Sadece toplum halinde yaşama eğilimine sahip olmaması ve asgari düzeyde olan ihtiyaçlarını karşılamak için başkalarına ihtiyaç duymaması nedeniyle doğal biçimde kendi halindedir. Neslin devamı için gerekli karşılaşmalar hiçbir yükümlülük ve iki cins arasında hiç bir bağ oluşturmaksızın gerçekleşir. Annenin çocuklarına ilgisi içgüdüselidir ve kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri düzeye geldiklerinde diğer hayvanlarda olduğu gibi anne ile olan bağları ortadan kalkar (2010: 110, 127). Bu aşamada merhamet başkalarına zarar vermeme, başkalarını zor durumda görünce acıma ve etkilenme duygusudur.

İhtiyaçların asgari düzeyde olduğu ve merhamet ve kendini koruma nitelikleri dışında akıl, çıkarıcılık, mal-mülk, şan, şöhret veya saygı gibi, Rousseau’ya göre tamamen toplumun gelişmesi ile insan doğasına eklenen özellikler bu aşamada yoktur. Bireyler yalnız yaşadıkları için dil de yoktur. Dil ancak bireylerin etkileşimi sonucu gelişebilir ve bu dönemde dili oluşturacak düzeyde bireyler arasında daimi ilişkiler yoktur (2010: 110-112). İki karşı cinsin neslin devamı için karşılaşması dışında bireylerin karşı karşıya gelebilecekleri neredeyse tek durum aynı avı kovalamak, aynı kovukta uyumaya teşebbüs etmek gibi durumlardır. Bu tür durumlarda da kendini yeterince güçlü hissetmeyen birey, hayvanlarda gözlemlendiği gibi, bir başka ava ve kovuğa yönelir, çünkü bu dönem tüm hayvanların ihtiyaçlarını karşılayacak kadar doğal kaynakların olduğu bir dönemdir (2010: 129). Dolayısıyla kaynaklar için de rekabet ihtiyacı yoktur. Rousseau’nun bireyi avare, kendi halinde, ne bencil ne de sosyal olmayan, ürkek, kendi kendine yeten, günü birlik yaşayan ve kendisini koruma eğilimi olan fakat bir başkasının zarar görmesine şahit olduğunda acıma hissi olan bir varlıktır. Kaynakların kolay elde edilebilmesi ve yeterliliği bu dönemde işbirliğini gerektirmediği gibi savaş haline de yol açmaz (2010, 94, 107). Rousseau’ya göre bu dönem yüzyıllar boyunca sürmüş olmalıdır. Doğanın bir parçası olarak doğa içerisinde yaşayan ve tüm ihtiyaçlarını kendisi karşılayan birey fiziken de güçlü ve sağlıklı bir bireydir. Gelecek kaygısı duyma kapasitesi yoktur. Anlık ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra tembel bir hayvan gibi bir köşeye çekilir. Bu aşamada bireyler yabancı birer varlıktır ve birbirlerine eşittirler. Lecercle’nin ifadesiyle bireyler “eşit insan-hayvanlar”dır (2010: 53).

Rousseau’nun bireyi sınırlı ihtiyaçlara sahip ilkel bir hayvan olarak tanımladığı doğa durumu tasviri hem Locke’tan hem de Hobbes’tan çok farklı bir durum ortaya koyar: “Doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur” (2010: 118). Hobbes ve Locke’un bireye atfettiği ister akıl ve vicdan gibi olumlu isterse diğer bireyleri düşman sayan saldırgan

bencillik ve şan-şöhret ve iktidar arzusu gibi olumsuz özellikler ancak toplumun ürünüdür (2010: 141). Doğa durumundan ilkel topluma geçişin nedeni bu nedenle savaş hali olmuş olamaz. Rousseau yalnız ve avare yaşayan bireyleri birbirlerine yaklaştıran, işbirliğine zorlayan ve zamanla da ilkel ilk toplum biçimini ortaya çıkaran nedenler olarak kıtaların ayrılması, sel baskınları ve depremler gibi doğal nedenler olduğunu ileri sürer. İnsanlar birbirlerine daha yakın mesafelerde yaşamak ve zamanla da daha fazla iletişime geçmek zorunda kaldılar. Bu durumun sonucunda sürüler halinde yaşamaya başladılar ve ilkel biçimiyle de olsa dil oluşmaya başladı (2010: 139-140).

Rousseau zamanla insanların aileler teşkil ettiğini ve toplum halinde yaşamının insan doğasında mevcut olan fakat hayvanlarda olmayan kritik özelliğini harekete geçirdiğini ileri sürer. Bu özellik “yetkinleşme” kapasitesidir (2010: 103). Ailenin ve kısmen yerleşik hayatın ortaya çıkması ile basit malzemelerden yapılan aileye ait kulübeler ortaya çıkar. Böylece özel mülkiyet ve mülkiyet duygusu gelişir (2010: 133). Bireylerin gerek aile içerisinde gerekse diğer ailelerle yardımlaşmaları işbirliğini oluşturur. İnsanlar birbirlerini kıyaslamaya başlarlar ve bu kıskançlık, rekabet ve küçümseme gibi özelliklerin insanlarda gelişmesine neden olur. Rousseau, bu sürecin bir kez başladıktan sonra bir kısır döngü halinde insanlarda doğal iyiliklerini bastıran olumsuz birçok özelliğe yol açtığını ve onları hali hazırda gördüğümüz türden Hobbes’un bireylerine dönüştürdüğünü ileri sürer. Kendini koruma ile sınırlı doğal bencilliğin yerini “bencilliğin saldırgan yeni sosyal biçimi” alır (Garrard, 2014: 73).

Durmaksızın kendisini diğerleri ile kıyaslayan ve rekabet eden bireyler en sonunda savaş durumuna düşerler (Rousseau, 2010: 138, 141, 150). Savaş durumundan en fazla zarar görecekt olanlar mülkiyet sahipleridir ve bunlar topluma herkesin hukukunu koruyacak ve barışı tesis edecek bir sözleşme teklif ederler. Bu sözleşme ile devlet kurulur fakat sözleşme aslında mülkiyet sahibi olmayanların değil mülk sahibi olanların menfaatinedir. Mülkiyetten yoksun olmalarına sözleşme ile özgürlükten yoksunluk da eklenir, çünkü bu kişiler “özgürlüklerini güven altına aldıklarını sanarak zincirlerine koştular” (Rousseau, 2010: 152-153). Toplumsal sözleşme görünüşte ortak menfaatleri korumak adına yapılmakla birlikte gerçekte mülk sahiplerinin menfaatine olan bir düzenlemedir.

Rousseau’da tarihi süreç içerisinde değişen bir insan doğası anlayışı açıktır. Başlangıçta doğası gereği iyi olan birey toplumun oluşması ve özellikle özel mülkiyetin icadı ile kıskançlık, rekabet, kendini diğerleri ile kıyaslama, kibir gibi insan doğasını tahrip eden birçok özellik geliştirir. Uygarlığın insanı Rousseau’ya göre hastalıklı bir türdür. Akıl sahibidir, birçok yenilikler üretmiş, daha konforlu bir hayata kavuşmuş fakat huzur ve doğal iyiliğini, kısacası insanlığını kaybetmiş bir varlıktır. Rousseau bu gayri insani özelliklerin kaynağı toplum türünden uzaklaşıp yeni bir sözleşme ile yeni bir topluma geçilirse bireylerin de yeniden doğal iyilik durumlarına kavuşabileceklerini ve böylece hem insani hem de özgür bir toplum kurulabileceğini varsayar. Rousseau’nun çözümü doğa halinde özgür, eşit ve mutlu olan fakat mülkiyetin ve azınlık yönetiminin ortaya çıkmasıyla bu olumlu özelliklerini yitiren bireyin tekrar özgür, eşit ve mutlu olacağı yeni bir yapısal ortam ya da yeni bir toplum kurmaktır. Bu yeni ortamda insan doğası mevcut hastalıklı halinden kurtulup tekrar iyi haline dönecektir. İnsan doğasının değişken oluşu bu imkânı sağlar. Toplum Sözleşmesi isimli eserinde Rousseau bu yeni toplumun özelliklerini açıklar. Bu eserin Birinci Kitabı’nın Birinci Bölümü “İnsan özgür doğar ama her yerde zincire vurulmuştur” cümlesi ile başlar (1986: 3).

Yeni toplum uygar toplumun ürettiği problemleri ortadan kaldıracak biçimde tasarlanır. Sorunların temelinde iki ana neden vardır. Birincisi, özel mülkiyetin siyasal iktidarı kontrol etmesidir. İlk sözleşme zenginlerin siyasal iktidarı kontrol etmesi ile sonuçlanmıştır. Bu problemi çözmek için Rousseau özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını değil siyasal iktidarı

kontrol etmesini engellemek ister. İkinci problem bireylerin yapımına katılmadıkları ve zengin sınıfın çıkarına hizmet eden yasalara dayanan yönetimdir. Bu problemi çözmek için ise mülkiyet sahibi bir azınlığın kendi menfaatini korumak üzere yaptığı kanunların hâkimiyetinden bireyin kurtulması ve yasaların yapım sürecine ve yönetime doğrudan katılması gerekir. Bireyin “ahlaki gelişimi” ve tam anlamıyla özgür olabilmesi itaat ettiği kanunların yapımına ve yönetimin icrasına daimi surette katılıyor olmasına bağlıdır. Bu iki temel şartı karşılayan bir toplum özgür, eşitlikçi ve ahlaki bir toplum olacaktır (1994: 24-25, 30, 34).

İbn Haldun’un İnsan Doğası Anlayışı

İbn Haldun Mukaddime’inde insan doğası üzerine doğrudan bir bölüm ayırıp incelememekle birlikte birçok yerde açıkça insan doğasından söz eder ve tarihsel değişim sürecinde insan doğasının geçirdiği dönüşümü detaylıca analiz eder. Dhaouadi, İbn Haldun üzerine çalışmalarda insan doğası kavramının ihmal edildiğini fakat tüm teorisinin belirli bir insan doğası anlayışı üzerine inşa edildiğini ileri sürer. Dhaouadi’ye göre İbn Haldun’da üç tür insan doğası kavramı vardır: Birincisi, Kur’an ve hadislerdeki ifadesiyle “fitrat” olarak insan doğası. Bu birinci tür insan doğası, insanın yaratılıştaki kendisine verilen saf ve orijinal insan doğasıdır. Fitrat, ilk halinde kötü niteliklere sahip olmayan ve iyi olan anlamına gelir. İkinci tür insan doğası “dualistik”tir ve yine Kur’an ve hadisten hareketle belirlenmiştir. Dualistik insan doğası, bireyin hem iyiye hem de kötüye kapasitesinin olması demektir. Hangi yöne gideceğini yaşadığı ortam belirler. Bu nedenle İbn Haldun’da insan doğası değişkendir. Üçüncü tür insan doğası, olumsuz dış şartların getirdiği hayvani niteliklerin baskın olduğu “saldırgan insan doğası”dır (2008: 574-577).

İbn Haldun’a göre insan çeşitli ihtiyaçları olan bir varlıktır ve bu ihtiyaçlarını diğer bireylerle işbirliği içerisinde karşılamak zorundadır. Ayrıca doğuştan sosyal bir varlıktır ve akıl sahibidir (2004: 355). Yaratılışı gereği hem insani hem de hayvani kapasiteye sahiptir. Dolayısıyla iyiye ve kötüye doru değişebilir. “Bilinmelidir ki, her türlü kusurdan münezzeh olan Allah, insanların tabiatlarına hem hayrı hem de şerri yerleştirmiştir” (2004: 333) ve “insan nefsi bir şeye ülfet edince, ülfet ve ünsiyet ettiği şey, onun cibilliyetinden ve tabiatından bir parça haline gelir, çünkü insan nefsi birçok renge girer” (2004: 273). İbn Haldun’a göre insan doğasının hangi yöne yöneleceği içerisinde bulunduğu ortam tarafından belirlenir: “İki huydan [iyilik ya da kötülük] biri hangi ölçüde daha evvel nefse gelir ve yerleşirse, nefis diğerinden o nisbette uzaklaşmış, onu kazanması o derece güçleşmiş olur.” Çünkü “nefs, ilk fitratı üzerine bulunursa, kendisine gelen şeyleri kabule hazır bir vaziyette olur, üzerine gelen hayır veya şer onun tabiatı olur” (2004: 326-327). Nihai aşamada, insan doğasını yaratılıştan iyi, hem kötüye hem de iyiye yönelme kapasitesine sahip ve değişken olarak tarif eden İbn Haldun, insan doğasının alacağı yönü içinde yaşadığı şartlara sıkıca bağlar.

İbn Haldun bireyin sahip olduğu üç tür insan doğasının iki farklı toplum biçiminde gözlemlenebileceğini düşünür. İlk iki tür insan doğası bedevi toplumda gözlemlenirken üçüncü tür insan doğası hadari umranda gözlemlenir. Diğer bir ifadeyle bedevi toplumun baskın insan doğası fitrat üzere olan ve dış şartların bireyi daha ziyade iyi nitelikler edinmesine yönlendirdiği bir ortamdır. Diğer taraftan hadari umran insan doğasındaki hayvani kapasiteyi açığa çıkaran ve üçüncü tür insan doğasının baskın olduğu bir ortamı teşkil eder (2004: 271-272; Dhaouadi, 2008:575, 578; el-Husrî, 2001: 185).

İbn Haldun insan doğasının orijinal halini beşeriyetin orijinal toplum biçimi olan bedevi toplum ortamında gözlemler. Dolayısıyla Hobbes, Locke ve Rousseau’nun aksine toplum öncesi doğa durumu ile başlamaz. İbn Haldun için doğa durumu bedevi toplumdur çünkü henüz insan toplumu zaruri ihtiyaçlarını asgari düzeyde karşılayacak bir örgütlenmenin ötesine geçememiştir, dolayısıyla insan doğasını tahrir edecek faktörler henüz bu toplumda yoktur. İnsan doğasını tahrir edecek ve hayvanileştirecek faktörler neredeyse tümüyle hadari topluma

özgü olan özel mülkiyet, refah, konforlu maddi hayat, cismani ve sapkın zevklere yönelme, dini hamiyetin gevşemesi, toplumsal bağların ve dayanışmanın yerini saldırgan ve yıkıcı rekabetin alması, akrabalık bağlarının ihmal edilmesi, bencillik, iktidar kavgaları gibi faktörlerdir. “Hadariler, huzur ve rahatlık döşegine sereserpile uzanmışlar, nimet ve refah denizine dalmışlardır...Onlardaki bu hal nesilden nesile sürüp gitmiş...tabiatlarında mevcut bir huy ve karakter haline gelmiştir” (2004: 330). Bedevi toplum ise yaşadığı sert tabiat şartlarında hem kan bağından dolayı hem de hayatta kalmalarının sıkı işbirliğine bağlı olmasından doğan toplumsal dayanışma ve duygudaşlığın güçlü olduğu ve zaruri ihtiyaçlarını asgari düzeyde karşılayabilen bir topluluktur. Kan bağı ve dayanışma bireyselleşmenin ve bencilliğin doğmasını engeller. Bu toplumda üzerinde rekabet edecek zenginlik, makam ve mevki yoktur. Yine zaruri ihtiyaçların ancak asgari düzeyde karşılanabildiği bu toplumda zenginlik ve maddi konfordan kaynaklanan problemler de yaşanmaz. Dolayısıyla insan doğasını tahrip edebilecek ve ahlaki yozlaşmaya sürükleyecek neredeyse hiçbir faktör yoktur. Aslında İbn Haldun’a göre bedeviler de hadariler gibi maddi refaha eğilimlidir fakat içinde yaşadıkları şartlar maddi refah ve zenginliğe elverişli olmadığı için bu hedefe ulaşamazlar:

Her ne kadar bedeviler de tıpkı onlar [hadariler] gibi dünyaya (ve maddi menfaatlere) yönelmişlerse de, onların bu tutumları sadece zaruri ihtiyaç maddelerine inhisar etmekte, refah nevinden olan maddelerle ilgili bulunmamakta, haz, zevk (ve arzularla) ve bunların sebep ve saikleri ile alakalı olmamaktadır. O yüzden bedevilerin muamelelerindeki kötü adetleri bu muamelelerin miktarı nispetindedir. Yani hadarilere nispetle bedevilerde vücuda gelen kötülük yapma temayülü ve fena huylar çok daha azdır. İmdi bedeviler ilk fitrata ve tabiata daha yakındırlar, birçok kötü ve çirkin alışkanlıklar sebebiyle nefste oluşan ve onun tabiatı haline gelen fena melekelerden daha uzakta bulunurlar. Onun için bedevilerin tedavisi, şehirlilerin tedavisinden daha kolaydır...Bedeviler, hadarilerden hayra daha yakındır (2004: 327)

Bu nedenle İbn Haldun’da insan doğasının iyi halinin yani fitrat üzere oluşunun devamı çok sıkı şartlara bağlı gözüktür. İnsanda kıskançlık, kibir, zevk düşkünlüğü, yıkıcı rekabet, saldırganlık, bencillik, toplumsal meselelere kayıtsızlık gibi ahlaki yozlaşmanın kaynağı toplumsal gelişmenin bizzat kendisidir. Diğer taraftan toplumsal gelişme İbn Haldun’da kaçınılmaz bir durumdur. Bedevi bir toplumun neresine içgüdüsel hedefi hadari/şehirli bir toplum olmaktır. Hadarilik ise maddi rahat ve bolluğun olduğu bir toplumdur. İbn Haldun bir kez maddi konfor elde edildikten sonra şehirli insanın çeşit çeşit ve sapkın cismani zevklere yöneldiğini ileri sürer. Bunun sonucu ise hem fiziksel hem de ahlaki yozlaşmadır. Aynı durum hayvanlarda bile gözlemlenir: Yabani akrabalarına kıyasla evcilleştirilmiş dolayısıyla rahata alışmış hayvanlar da bile, her ne kadar onlarda ahlaki yozlaşma söz konusu olmazsa da, fiziki dejenerasyon görülür: “...ehlileşmiş geyik, yabani sığır ve eşekleri (bunların vahşi ve yabani olanlarıyla) mukayese ediniz, insanoğlunun arasında kalmakla vahşilikleri zail olup bol gıda alma imkânı buldukları vakit, yürüyüşleri ve derilerindeki güzelliğe varıncaya kadar, çevik, atak ve sert olma gibi halleri nasıl değişmektedir?” (2004: 348-349). Artık insan hem fitratındaki iyiliği kaybetmiş hem de iyiye/hayırlı olana yönelme özelliği körelmiştir. Şehirli bireyde insan doğasının kötüye yönelme yönü işler ve nihayetinde insan neredeyse tümüyle hayvani bir varlığa dönüşür, çünkü birey içine doğduğu ve sosyalleştiği ortamda hangi etkilere maruz kalırsa o yönü geliştirir: Bu birey artık Hobbes’un tarif ettiği bireydir. Zaruri ihtiyaçlarını büyük bir dayanışma içerisinde ancak karşılayabilen, bireyselleşmenin ve bencilliğin henüz ortaya çıkmadığı bedevi toplumun yerini refahın ve ahlaksızlığın yaygın olduğu bir toplum alır.

İbn Haldun sadece insan doğasının değişimini tarihsel süreçte takip etmekle kalmaz aynı zamanda bir tercihte de bulunur. Ona göre insanın yaratılışa yakın olan hali daha iyidir ve bu insan daha huzurludur. İnsan ruhunu örseleyen, bireyleri birbirine saldırgan hayvanlara

dönüştüren faktörlerin olmadığı bedevi toplum, aynı zamanda bilimlerin, sanatın, felsefe ve edebiyatın kısaca medeniyetin ürünlerinin olmadığı bir toplum olsa da insani erdemleri ve dini hakikatleri kabul etme ve bunlar doğrultusunda yaşamaya daha yatkındır. Hem dayanışma, akrabalık bağlarını gözetme, yardımlaşma, kendine sığınanı koruma, mertlik, fiziki güç ve cesaret, sözünde durma gibi insani erdemler hem de dini erdemleri edinme ve devam ettirme eğilimi yüksektir. Bu nedenle, İbn Haldun bedevi insanını ve toplumunu insani ve dini erdemleri edinmeye ve onları hayat geçirmeye doğal aday olarak görür. Madden ve manen tefessüh etmiş şehirli birey ise insani ve dini erdemlerin öngördüğü insan tipinin karşıtını temsil eder. İbn Haldun'un tercihi açıktır.

Malum olsun ki, bahis konusu bolluğun beden ve bedenın çeşitli halleri üzerindeki tesiri açıktır. Hatta bu durum din ve ibadet konularında da kendini gösterir. Görüyoruz ki, ister çölde ve çorak topraklarda yaşayanlar olsun, ister şehir ve kasaba halkı olsun, kendilerini açlığa alıştırıp (hazz, zevk ve) lezzetlerden uzak durarak geçim sıkıntısı içinde yaşayan kişiler, bolluk ve refah içinde bulunanlardan daha güzel bir dini yaşayışa sahiptirler, ibadete daha fazla düşkündürler. Hatta dindar insanların şehir ve kasabalarda az olduğunu görmekteyiz (2004: 271-272).

İbn Haldun'da bedevilikten hadariliğe geçiş bedevi toplumda insiyaki bir eğilimdir. Yine aynı şekilde şehirli toplumun önce maddi konfor arayışı sonra da cismani zevklere dalması, hem insani hem de dini erdemlerden uzaklaşması karşı konulamaz bir süreçtir. Bu madden ve manen insan doğasını yozlaştıran süreçten toplum kaçamaz fakat bireylerden azınlık bir kısmı kendisini iradi tercihleriyle koruyabilir. Bu erdemli azınlık ise toplumsal gidişatın nihai sonucunu değiştiremez. Dolayısıyla toplumsal açıdan, insan doğasının iyi olan fitrat halinden hayvani şekline dönüşmesi engellenemez. Bedevi toplum bir yönüyle fitrî/doğal olan toplumdur fakat nihai durağı hayvanileşen şehirli toplumdur. Hayvanileşen şehirli toplumun nihai kaderi ise çöküş ya da bedevi bir toplumun işgaline uğramaktır: (2004: 357). Çevrimsel tarih görüşüne ve zaman algısına sahip olan İbn Haldun için bedevilikten başlayan ve hadariliğin çöküşü ile sonuçlanan süreç tamamlanmış olur (Ortaylı, 2009: 16).

Değerlendirme ve Sonuç

Hobbes, Locke ve Rousseau insan doğasını inşa ederken esas itibariyle nihai planda empoze etmek istedikleri toplum modelini dikkate alırlar. Uygun olduğunu düşündükleri bir tür ideal toplumsal düzen ve devlet türü aslında çıkış noktalarıdır. Fakat argümanları tam tersinden işler. Önce insan doğası tanımlanır sonra bu insan doğasına uygun toplum ve siyaset modeline ulaşılır. Nihai aşamada ulaşılan toplum modeli insan doğasının zorunlu sonucu olarak sunulur. Dolayısıyla elde edilebilecek ve edilmesi gereken ve önceden karar verilmiş model sanki objektif ve hatta devrin anlayışı çerçevesinde bilimsel bir temele -insan doğası- oturtulmuş olur.

İbn Haldun analizine teorik olarak ulaşmak istediği normatif bir toplum modeli ile başlamaz. İbn Haldun'un doğa durumuna muadil ortamı ilk beşeri toplum formu olarak aldığı bedevi toplumdur. Tarihsel gelişim süreci içerisinde önce hadari topluma ve en sonunda hadari toplumun çöküşüne ulaşılır. Bu, bütünüyle tarihsel analiz sonucu ulaşılan durumdur. İbn Haldun gerek bedevi toplumu gerekse hadari toplumu analizinde sadece önceki tarihçilerin gözlemlerine mahkum değildir. Yaşadığı ve dolaştığı coğrafyada birey ve toplumun ilkel halinden nihai formu olan hadari umrana kadar olan tüm süreçleri gözlemleyebildiği örneklerle karşılaşır. Bir taraftan Endülüs hadariyetin son safhasında iken, diğer taraftan Timur hadariyetin yükseliş aşamalarındadır. Diğer yandan Osmanlı beyliği İbn Haldun'un teorisinin -asabiyyenin devlet kurma kudretinin- ete kemiğe bürünmüş canlı örneğidir. İbn Haldun'un yaşadığı dönem ve çevre teorisinin tüm safhalarının ve boyutlarının gözlemlenebileceği bir tür laboratuvardır. Bir tarafta bedeviyetin ilk safhasında olan kabileler, diğer tarafta hadariyetin son demlerini yaşayan Endülüs, devlet olma aşamasında Osmanlı ve halen asabiyyetini muhafaza eden Timur devleti (2011). İbn Haldun çok sayıda yaşayan örnek ve tarihsel verilerle teorisini kurar. Mevcut

ve tarihsel örnekler İbn Haldun'un çok sayıda duruma/vakaya (case) teorisinin uygulanması demektir. Bu nedenle de İbn Haldun'da hem objektiflik hem de bilimsellik şartı karşılanır.

Hobbes ve Locke insan doğasını sabit ve değişmez olarak tasarlarlarken Rousseau ve İbn Haldun hem iyiye hem de kötüye doğru değişme kapasitesine sahip bir insan doğası anlayışı ortaya koyar. Rousseau değişken insan doğası anlayışının başlangıcını "hayvan-insan" formülü ile en basit hayvani içgüdülerden ibaret ve akıldan mahrum olarak kurgular fakat hayvandan farklı olarak "yetkinleşme" kapasitesi diye adlandırdığı ve insan doğasını hayvandan ayıran kritik bir kapasite ile donatır. Bu kapasite insan doğasının dış şartlara bağlı olarak kapsamlı bir evrim geçirmesine imkân sağlar. İnsan doğası toplumsal değişim süreci çerisinde hem maddi yetenekler hem de büyük oranda olumsuz psikolojik özellikler geliştirir (Luke, 1984: 215). İbn Haldun ise insan doğası anlayışını üç farklı versiyonda tanımlarken Kur'an ve hadisten hareket eder ve tarihsel değişim süreci içerisinde bu üç versiyonu örneklendirir.

Hobbes ve Locke için temel problem toplumsal düzen ve istikrar problemidir. Devletin kurulması ile de bu problem çözülmüş olur. Devletin varlığı bireylerin başkalarına zarar vermeksizin yasal sınırlar içerisinde doğalarının gerektirdiği biçimde davranmalarına imkan sağlar. Hobbes için elde edilebilecek olan toplum, eldeki malzeme ile sınırlıdır ve insan malzemesi ahlaki bir toplum tasavvuruna izin vermez. Rousseau ve İbn Haldun'un ahlaki çürüme olarak gördüğü bencillik, aşırı kazanma hırsı, şan-şöhret ve iktidar hevesi, rekabet ve diğerini dışlama eğilimi, empati yoksunluğu Hobbes için insanın doğal halidir. Locke, vicdana yer vererek Hobbes'tan daha nezih ve erdemli bir toplum tasavvur etmekle birlikte düzen ve istikrarı özgürlükle birlikte temin edecek bir toplumsal düzenlemeyi mümkün görür. Bir anlamda hem Hobbes'ta hem de Locke'da bireylerin kazanma hırsı, bencilliği kısaca ahlaki kusur olarak görülen özellikleri uygun toplumsal yapı kurulması şartıyla hiç de sorun teşkil etmez. Toplum bu ahlaki kusurlardan dolayı çürümez ve yıkılmaz. Toplumun çöküşünün nedeni kurumsal yapının bozulmasından ibarettir. Kurumsal yapının düzgün işlememesi ya da tamamen etkisiz hale gelmesi/tahrip olması durumunda toplum ortadan kalkar ve savaş haline geri dönlür. Örneğin, Sovyetlerin dağılmasından sonraki dönemde Rusya'da ortaya çıkan otorite boşluğu fiilen devletin yok sayılabileceği bir durumdur. Böylesi bir durum Hobbes ve Locke için savaş haline dönme demektir. Savaş hali, bireylerin birbirlerini durmaksızın katlettiği, mülklerini talan ettikleri bir durum olmaktan daha çok bu ihtimallerin olduğu durumdur. İç savaş hali yine bir diğer örnektir. Bu nedenle Hobbes ve Locke nihai çözüme ulaşabileceği kanaatindedir. Ve bu çözüm her ikisinde de, farklı şekillerde olsa bile, uygun kurumsal düzenlemelerden ibarettir.

Rousseau ve İbn Haldun'da ise tek problem düzen ve istikrarın sağlanması değildir. Değişen dış şartların insan doğasında meydana getirdiği hem bedensel hem de ahlaki tahribat da önemlidir. Rousseau, tahrip olan insan doğasının eğitim ve uygun kurumsal yapılanma ile iyi olan asli haline dönebileceğine inanır. Rousseau insan doğasının değişkenliği varsayımı ve gözleminden hareketle insanın doğal iyiliğini tahrip ettiğini düşündüğü mevcut uygarlıktan yeni bir sözleşme ile kurulacak toplum aracılığı ile kurtulmanın mümkün olduğunu sürer. Yeni sözleşme orijinal halinde iyi olan insan doğasını tahrip eden özelliklerin kaynaklarının olmadığı -zenginlik siyasi iktidarı kontrol etmediği ve yasaların yapımına ve yönetime doğrudan katılımın olduğu- bir toplumdur. Çözümleri farklı olsa da Hobbes, Locke ve Rousseau başat problem olarak belirledikleri problemlere nihai ve kesin çözümün mümkün olduğunu düşünür. İbn Haldun'da ise bedevilikten şehirliliğe geçiş ve şehir medeniyetinin tefessüh edip yıkılması önlenemez tarihsel bir yasadır. İbn Haldun bedevi toplumu hem insani hem de dini erdemlere daha yakın görse de bu toplumun bu aşamada kalması mümkün değildir, çünkü neredeyse içgüdüsel biçimde şehirliliğe toplum olma eğilimine sahiptir. Diğer taraftan şehirliliğin umran haline

ulaşmış bir toplumun erdemli toplum olarak varlığını devam ettirmesi de mümkün gözükmez. Şehirli toplumun ahlaki yozlaşma sonucu toplum vasfını yitirerek dağılıp parçalanması kaderidir.

Rousseau ve İbn Haldun'un toplumsal değişim teorileri arasında farklılıklar olduğu gibi güçlü benzerlikler de vardır. Rousseau antropologların ve gezginlerin ilkel kabileler üzerine yazdıkları bilgileri kullanır. İbn Haldun kadar doğrudan tecrübeye ve gözleme sahip değildir. Fakat her ikisinde de iyi insan tipi ilkel toplum dönemidir ve kötü toplum tipi ise uygar şehir toplumdur. İbn Haldun insan doğasının tarihsel süreçte geçirdiği olumsuz dönüşüme çözüm olmadığını ileri sürerken Rousseau farklı bir toplumsal düzenleme ile mevcut kötü halden özgür ve iyi topluma geçişi mümkün görür. Fakat tarihsel veriler Rousseau'yu değil İbn Haldun'u destekler. Rousseau'nun tarihsel verileri dikkate almasına rağmen zihnindeki iyi insan modeli ütöpik bir toplum modeline sürüklenmesine neden olmuştur. Hem insan doğasının başlangıç aşamasını farazi biçimde belirler hem de nihai aşamada felsefi modelini empoze eder. İbn Haldun, her ne kadar insan doğası anlayışını Kur'an ve hadisten elde ederse de bilimsel verilerle bunları tarihsel süreç içerisine yerleştirir ve hem insani hem de dini erdemlere en yakın birey ve toplumu bedevilikte bulursa da nihai ahlaki çöküşü kaçınılmaz görür.

Kaynaklar

- Billing, Andrew. (2013), "Political Anthropology and its Animal Other in Rousseau's 'Discours sur l'inégalité'", *French Forum*, 38(1/2), ss. 1-17.
- Dhaouadi, Mahmoud. (2008), "The Forgotten Concept of Human Nature in Khaldunian Studies", *Asian Journal of Social Science*, Cilt: 36 (¾), ss. 571-589.
- El-Husrî, Sâtî. (2001), *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, Çeviri: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Einspahr, Jennifer. (2010), "The Beginning that Never Was: Mediation and Freedom in Rousseau's Political Thought", *The Review of Politics*, 72(3), ss. 437-461.
- Fleming, T. (1981), *The Politics of Human Nature*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Garrard, G. (2014), "Rousseau, Happiness and Human Nature", *Political Studies*, 62(1), ss. 70-82.
- Gill, M. (2000), "Hume's Progressive View of Human Nature", *Hume Studies*, 26(1), ss. 87-108.
- Hardin, R. (1997), "Theory on the Prowl", Editör: Kristen R. Monroe, *Contemporary Empirical Political Theory*, Berkeley: University of California Press.
- Hauptman, E. (1996), *Putting Choice Before Democracy: A Critique of Rational Choice Theory*, Albany: SUNY Press.
- Hobbes, T. (1985), *Leviathan*, Editör: C. B. Macpherson. New York: Penguin Books.
- İbn Haldun. (2004), *Mukaddime*, 3. Baskı. Çeviri: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Haldun (2011), *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, 2. Baskı. Çeviri: Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Jack, Malcolm. (1978), "One State of Nature: Mandeville and Rousseau", *Journal of the History of Ideas*, 39(1), ss. 119-124.

- Horowitz, A. (1990), “‘Laws and Customs Thrust Us Back into Infancy’: Rousseau's Historical Anthropology”, *The Review of Politics*, 52(2) SS. 215-241.
- Kerr, F.** (2004), "The Self and the Good: Taylor's Moral Ontology", Editör: **Charles Taylor**. Cambridge: Cambridge University Press içinde: 84-104.
- Lecerle, J. L. (2010), "Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri", *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı*, 11. Baskı. Çeviri: Rasih N. İleri İstanbul: Say Yayınları, ss. 13-60.
- Locke, J. (1993), *The Second Treatise of Government. Political Writings of John Locke*, Editör: David Wootton. New Jersey: A Mentor Book.
- Luke, Timothy W. (1984), "On Nature and Society: Rousseau versus The Enlightenment", *History of Political Thought*, 5(2), ss. 211-243.
- Macpherson, C. B. (1985), "Introduction", *Leviathan*, Editör: C. B. Macpherson. New York: Penguin Books.
- Neumann, H. (1976), "Philosophy and Freedom: An Interpretation of Rousseau's State of Nature", *The Journal of General Education*, Cilt 27, No. 4, ss. 301-307.
- Ortaylı, İlber. (2009), *Tarih Yazıcılık Üzerine*, Ankara: Cedit Neşriyat.
- Rousseau, J. J. (2010), *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı*, 11. Baskı. Çeviri: Rasih N. İleri İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2009), *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, Çeviri: İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (1994), *Toplum Sözleşmesi*, 6. Baskı. Çeviri: Vedat Günyol. İstanbul: Adam Yayınları.
- Tannenbaum, D. ve Schultz, D. (2008), *Siyasi Düşünce Tarihi*, 4. Baskı. Çev. Fatih Demirci. Ankara: Adres Yayınları.
- Warburton, Nigel. (2001), *Philosophy: The Classics*, London, Routledge.
- Whelan, F. G. (1991), *Political Theory: Machiavelli-Rousseau*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.