



Önerilen atıf şekli: Hüseyin Arslan, “İbn Haldûn ve Toplum Sözleşmesi Teorisyenlerinin Toplum Varlığına Dair Mülâhazalarının Mukâyesesi”, *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2020), 71-99.

İBN HALDÛN VE TOPLUM SÖZLEŞMESİ TEORİSYENLERİNİN TOPLUM VARLIĞINA DAİR MÛLÂHAZALARININ MUKÂYESESİ

Hüseyin ARSLAN*

ORCID ID: 0000-0001-7840-5348

Geliş Tarihi: 14/02/2020

Kabul Tarihi: 05/04/2020

Öz: Modernliğin başında Batı dünyası insanın ilk olarak “doğal durum”da bulunduğunu varsaymıştır. Doğal durumda bulunan insan “doğal hak”ka sahiptir. İnsanların çıkarlarından dolayı kendi irâdeleri ile doğal durumdayken sözleşme yapıp toplum hâline geçtikleri varsayılmıştır. Bu durumu savunan teoriler “toplum sözleşmesi kuramları” olarak adlandırılmışlardır. Toplum sözleşmesi teorisyenleri doğal durumda bulunan insanın toplumsal bir düzene niçin geçtiğine yönelik birbirinden farklı izahlarda bulunmuşlardır. Klasik İslam düşünürleri ise genelde insanın Allah tarafından yaratılışı -fitratı- gereği tüm ihtiyaçlarını tek başına karşılayamayacağından insanların toplum hâlinde yaşamak zorunda olduklarını ifade etmişlerdir. Bu manada insan belli bir toplum içerisinde hayata gelir ve yine toplum içinde hayatını idame ettirir. Tarihi-toplumsal varlık alanını inceleme konusu yapan klasik İslam düşünürlerinden İbn Haldûn “Mukaddime” isimli eserinde klasik metafizikten hareketle “toplum metafiziği”ni kendine mevzu edinir. “İlm-i umrân” diye yeni bir disiplin meydana getiren İbn Haldûn söz konusu ilim çerçevesinde toplumun zorunluluğuna dair açıklamalarda bulunur. İdeolojik sınıflar, cemaat, din, aile ve aşiret gibi birliktelikleri İbn Haldûn “asabiyet” kavramıyla açıklar ve akabinde asabiyetin mülke matuf olduğunu vurgular. Buradan hareketle de “mülk teorisi”ni geliştirir. Bu makalede kısaca doğal hak, toplum sözleşmesi, umrân, asabiyet ve mülk teorilerine değinildikten sonra İbn Haldûn ve toplum sözleşmesi teorisyenlerinin toplum varlığına dair teorilerinin farklı ve müşterek noktaları üzerinden söz konusu nazariyeler mukâyesesi edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Doğal Durum, Toplum Sözleşmesi, Umrân, Asabiyet.

* Arş. Gör., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, huseynarslan@yandex.com

THE COMPARISON OF IDEAS ABOUT SOCIETY EXISTENCE OF IBN KHALDÛN AND THE SOCIAL CONTRACT THEORIES

Abstract: At the beginning of modernity, the Western world assumed that people first existed as "natural states". A natural person has "natural rights". It is assumed that people have made contracts in their natural state with their own will because of their interests and they have passed society. Theories advocating this are called "social contract theories". The social contract theoreticians have had different explanations about why a natural person passes through a social order. The classical Islamic thinkers have generally stated that people must live in a society because they can not meet all the needs of creation by God alone. In this sense, man comes to life in a certain society and makes his life resemble in society. Ibn Khaldûn, one of the classical Islamic thinkers who examine the field of history and social being, is concerned with "metaphysics of society" by acting from classical metaphysics in his work entitled "Muqaddimah". Ibn Khaldûn, who brings a new discipline to "ilm-i umrân" (scienza nouva), is in explanations of the necessity of society in the framework of science. Ibn Khaldûn finds explanations of the necessity of society in the framework of science. Ideological classes, community, religion, family and tribe, such as unity with the concept of "asabiyya" (group feeling) Ibn Khaldun explains that the next, emphasized that relationship between asabiyya and Mulk. From here it develops "theory of Mulk". In this brief, after mentioning the natural rights, the social contract, ilm-i umrân, theory of asabiyya and theory of Mulk, Ibn Khaldûn and the social contract theorists will touch on the different points of the theories about the existence of society and the theories will be compared.

Keywords: Natural State, Social Contract, Umrân, Asabiyya.

GİRİŞ

Batı dünyasında fertlerin nasıl olup da bir araya gelip toplumu oluşturdukları ile ilgili göze çarpan en önemli rasyonel cevaplardan biri "toplum sözleşmesi kuramı" olmuştur. Her ne kadar bazı yazarlar tarafından toplum sözleşmesi teorilerinin tarihi antik Yunan dönemine dayandırılmaktaysa da aslında toplum sözleşmesi kuramı Thomas Hobbes tarafından ilk defa tam anlamıyla savunulan ve açıklanan modern ahlak ve politik teori ile ilişkilidir.¹ Batı dünyasında toplumsal ilişkilerin olmadığı dönemde "doğal durum"un varlığından bahsedilmiştir. Doğal durum anlayışı ferdi tek başına ele almaktadır. Bu anlamda doğal durum hâlinde varlığını devam ettiren fert, "doğal hak"ka sahiptir. İnsanların doğal durumda birbirlerini koruyup kollayarak mı

¹ Celeste Friend, "Social Contract Theory". *Internet Encyclopedia of Philosophy*, (Çevrimiçi) <https://www.iep.utm.edu/soc-cont/>, (Erişim Tarihi: 13/02/2020).



yaşadıkları yoksa birbirlerine düşmanca tutum ve davranışlarda mı buldukları tartışma konusudur. Hobbes gibi düşünürler doğal durumda “insan, insanın kurdu” olduğunu ifade ederken Locke gibi düşünürler ise doğal durumda insanların birbirine yardım ve birbiri ile barış içerisinde hayatlarını devam ettirdiklerini savunmuşlardır. Doğal durumda bulunan insanların çıkarlarını düşünerek toplumsal ilişkiye girmeye karar verdikleri düşünülmüştür. Bunun sonucunda kendi irâdeleri ile bir sözleşme yaparak toplum hâlinde yaşamaya başlamışlardır. Yapılan bu sözleşme “toplum sözleşmesi” olarak adlandırılır. Toplum sözleşmesinin yapılmasına sebep olan ve yukarıda kısmen değinilen doğal durum hakkında farklılıklar olsa da sözleşmenin ortaya çıkış süreci ve sözleşmenin içeriği hakkında müşterek noktalar bulunmaktadır. İnsanların kendi istekleri ile bu sözleşmeyi imzalamaları ve sözleşmeye uymayanın cezalandırılması müşterek noktalardan bazılarıdır.

Klasik İslam düşünürleri de toplumun oluş nedenine dair mülâhazalarda bulunmuşlardır. Tarihi-toplumsal varlık alanını inceleme konusu yapan klasik İslam düşünürlerinden İbn Haldûn *Mukaddime* isimli eserinde toplumun zorunluluğuna dair açıklamalarda bulunmuştur. Klasik metafizik’ten hareket eden İbn Haldûn’un bir tür -Tahsin Görgün’ün kavramsallaştırmasıyla- “toplum metafiziği” olan “ilm-i umrân (el-içtima el-insanî)” düşüncesinin temelini oluşturur.² İbn Haldûn, toplumsal hayatın zorunluluk yani doğal bir durum olduğunu ifade etmiştir. Çünkü insan Allah tarafından yaratılışı -fitriatı- gereği her ihtiyacını kendi göremez. Bu nedenle hayatını devam ettirebilmesi için diğer insanların yardımına ihtiyaç duyar. İbn Haldûn, insanların topluluk hâlinde yaşamalarından dolayı aralarında bulunan dayanışma ruhunu “asabiyet” kavramıyla açıklamıştır. Göçebe hâlinde yaşayan bedevîlerde nesep asabiyeti kuvvetli iken hadarî toplumlarda sebep asabiyeti kuvvetlidir. Pirizâade Mehmed Sâhib Efendi’ye ait olan sebep asabiyeti, nesep asabiyeti ayrımında temel faktör nesep asabiyeti kan bağına dayanırken sebep asabiyeti ise ideolojik sınıflar, cemaat, din gibi birlikteliklere dayanır. İbn Haldûn’a göre asabiyet mülke matuf olmak zorundadır aksi takdirde varlığını koruyamaz ve iktidarı ele geçiren asabiyet içerisinde erir. Bu anlamda asabiyet ile mülk arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Bu yüzden İbn Haldûn’un *ilm-i umrân*’ı temellendirmesinde “mülk teorisi” de önemli bir yere sahiptir.

Bu makalede doğal hukuk, doğal durum ve sosyal antlaşma teorilerinin tarihsel gelişimi; İbn Haldûn’un toplum metafiziği, umrân ilmi, asabiyet ve mülk teorileri izah edilecektir. Akabinde ise bunlar arasında kısmen bir mukâyese yapılacaktır.

² Tahsin Görgün, “İbn Haldun [Görüşeri]”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde, C. XIX, (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 543.

1. DOĞAL DURUM VE TOPLUM SÖZLEŞMESİ

1. 1. Doğal Hukuk ve Doğal Durum

Doğal hukuk düşüncesi, farklı formlara bürünmesine rağmen binlerce yıldır varolan, kozmik düzen, ahlak ve hukuk arasındaki bağlantılar hakkında yapılan sistematik bir düşünüş tarzıdır. Doğal hukuk düşüncesine her ne kadar Platon, Aristoteles ve Cicero’da rastlansa da bu düşünceye sistematik biçimini veren Thomas Aquinas’tır. Ortaçağ ve Rönesans boyunca Francisco Suárez, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Thomas Hobbes, John Locke ve Jean- Jacques Rousseau gibi yazarların eserlerinde doğal hukuk ve doğal hak teorileri, dinî, ahlâkî, hukukî ve siyasî düşüncelerin bölünmez parçası olmuştur.³ Doğal hukuk düşüncesi ilk olarak Avrupa düşünce geleneğinde gelişmiş ve akabinde Amerika düşünce geleneğine geçmiştir. Diğer düşünce geleneklerinde doğal hukuk kavramı Avrupa ve Amerika geleneğinin görüş açısından değerlendirilir. Doğal hukuk düşüncesinde doğa ve hukuk kavramlarına evrensel bir anlam yüklenir. Yani, doğal hukuk ve doğal haklar geleneğinin her zaman ve her yerde geçerli evrensel ve objektif temel ilke ve normlar olduğu kabul edilmiştir. Her ne kadar ilkelerin formülasyonu değişse de ilkelerin evrenselliği iddiası ortaktır. St. Thomas’ta pratik aklın birincil ilkesi olan “iyi olanı yap kötü olandan kaçın” ve Locke’un insanların devredilemez, dokunulamaz doğal haklara sahip olduğu ilkeleri evrensel geçerlilik iddiasını içerirler.⁴

Hamide Topçuoğlu doğal hukuku dört ayrı döneme ayırır. Doğal hukuk, ilk ve Orta Çağ kültüründe bir hukuk görüşü, bir evren görüşü içerisinde değerlendiriliyordu. Yeni Çağ’da ise doğal hukuk siyasî bir davanın etkili bir ideolojisi iken 19. yüzyılda hiçbir gerçekliğe tekabül etmeyen bir batıl inanç veya mit mahiyetinde değerlendirildi. 20. yüzyıl başında ise doğal hukuk, pozitif hukuk düzeni içinde ahlâkî faktörlerin bir sembolü hâline geldi.⁵

Doğal hukuk teorisi, yaşama, mülkiyet ve özgürlük olmak üzere temel haklar ya da bu temel haklar üzerine bina edilmiş olan ikincil haklar (statü hakkı, sosyal ve ekonomik haklar vs.), insan olma haysiyet ve şerefine nail olmuş her canlının tabii olarak sahip olduğu hakları ifade eder.⁶ Jacques Maritan doğal hukuku insanoğlunun

³ Brian H. Bix, “Doğal Hukuk: Modern Gelenek”, Çev. Ertuğrul Uzun, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2004, 291, 292.

⁴ Cennet Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, (Ankara: Liberte Yayınları, 2011), 43.

⁵Hamide Topçuoğlu, *XX inci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*, (Ankara: İstiklâl Matbaacılık ve Gazetecilik Koll. Ort., 1953), 201.

⁶ Arslan Topakkaya, “Ontolojik Doğal Hukuk Anlayışına İki Farklı Örnek: Stoa ve Hıristiyan Doğal Hukuk Öğretileri”, *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi (TAAD)*, Ekim 2013, 68.



zorunlu amaçlarıyla kendisini uyumlu hale getirmek için, ona göre davranmak zorunda olduğu ve insan aklının keşfedebileceği, insan doğasında bulunan düzen ve yaratılışı olarak ifade eder.⁷

Thomas Hobbes *Siyasal Toplum* kitabında her insanın doğadan aldığı hakla her Şey üzerinde hakkı olduğunu vurgular. İnsanın istediği Şeyi istediği kişiye yaptırma ve istediği Őeyden yararlanma hakkının olduğunu dile getirir.⁸ Hobbes doğal hak ile doğal yasa arasında bir ayırım yapar. Doğal hak (ius naturale), insanın “kendi doğasını, yani kendi hayatını koruması için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve, kendi muhakemesi ve akli ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her Şeyi yapma özgürlüğü” olarak tanımlar.⁹ Doğal yasayı (lex naturalis) ise “akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan Şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi Şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke ya da genel karar” olarak ifade eder.¹⁰ Kısacası hak (jus), yapmak veya yapmamak özgürlüğünden oluşur iken yasa (lex), bunlardan birini belirler ve zorunlu kılar; yani, yasa ve hak, aynı konuda birbiriyle tutarlı olmayan yükümlülük ve özgürlük kadar ayrı Őeylerdir.¹¹

Hobbes ile birlikte doğal hukuk ve doğal durum ciddi eleştirilere muhatap olmuş ve Hobbes bu hli insanların bir an önce kurtulmaları gereken bir durum olarak betimlemiştir. Grotius ise doğal hukuku insan aklının bir emri ve insan olma Őerefının bir gereği olarak görmüştür. Doğal hukuk, bir eylemin akıllı veya toplumsal doğaya uygunluğu anlamında, moral yönden gerekli bir fiil olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceğini ortaya koyan doğru aklın (recta ratio) birtakım ilkeleridir. Grotius’a göre doğal hukuk, tıpkı matematiksel açıklıklar gibi her türlü deneyimden bağımsız, insan varlığında mevcut ve içkindir.¹² Pozitif hukuk ise insana kendisinin yönetebilecek bir yeteneğe ve akla sahip olmadığını aklını başkalarına emanet etmeyi ve kendisinin başkaları tarafından idare edilmesi anlamını taşır.¹³ Grotius doğal

⁷ Uslu, “Doğal Hukuk ve Doğal Haklar”, 37.

⁸ Blandine Kriegel, *Klasik Siyasi Felsefe Metinleri*, ev. Zühre İlkgelen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, 40-41.

⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ev. Semih Lim, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 103.

¹⁰ Hobbes, *Leviathan*, 104.

¹¹ Hobbes, *Leviathan*, 104.

¹² Yıldırım Torun, *Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi*, (İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2005), 57, 58.

¹³ Sururi Aktaş, “Modern Doğal Hukuk Bağlamında John Finnis'in Hukuk Teorisi”, *Atatürk Üniversitesi Erzurum Hukuk Fakültesi Dergisi (AÜEHFD)*, 2004, 4.

hukuku insan iradesinden bağımsız olarak değerlendirmez. Bu manada doğal hukukun yalnızca insan iradesinden bağımsız olarak işleyen şeyler üzerinde geçerli olmadığını vurgular. İnsan iradesinin davranışlarının sonucunu oluşturan şeyleri de konu aldığını belirtir. İnsan iradesiyle topluma giren mal mülkiyetinin de doğal hukukun bir kuralı olmasını misâl verir. Bir kimsenin malına, mal sahibi istemediği müddetçe kimsenin el koyamayacağını ifade eder. Eğer biri mal sahibinden habersiz mala el koyarsa suç işlemiş olacağını anlatır. Paulus'un hırsızlığın doğal hukukta yasaklandığını ve Romalı hukuk adamı Ulpianus'un hırsızlığın doğallıkla ahlak dışı olduğunu söylemelerinin sebebiyetinin bu olduğunu belirtir.¹⁴ Hobbes ise Grotius'un ifade ettiklerinin zıddını dile getirir. Çünkü Hobbes'a göre yukarıda ifade edildiği gibi doğal durumda her istediğini yapabilmesi nedeni ile daha fazla mal, para ve servet biriktirmek için insanlar birbirlerine zarar vermeye kalkacaktırlar. Yani doğal durumda "her şeyin herkese savaşı" (bellum omnium contra omnes) söz konusu olmaktadır.¹⁵ Pufendorf ve Locke'a göre ise doğal hukuk Tanrı'nın herkese vermiş olduğu haklardır. Doğal hukuk zorunluluk empoze eder ve toplum ancak "doğal ahlak" ile normlandırıldığı takdirde anlamlı olur.¹⁶

Locke, doğal hukuku doğal haktan ayırır. Çünkü hak, bir şeyin özgür kullanımını ifade ederken, kanun emredici ve yasaklayıcıdır. Doğal hukuku, tabiat ışığı ile öğrenilebilen, rasyonel tabiata neyin uyduğunu neyin uymadığını gösteren ve bu sebeple de emredici veya yasaklayıcı ilâhî iradenin bir buyruğu olarak tanımlar.¹⁷ İnsanın kendisine doğuştan verilmiş olan yetileri gerektiği gibi kullandığı takdirde, kendi kendine ve başkalarının yardımı olmadan gerçekliğin bilgisine ulaşabileceğini ifade eder.¹⁸ Locke'a göre doğal hukuk, insanı tabii yapısında yer alan akıl vasıtasıyla yerine getirebilmesi için yüklenmiş olan ödevi yapmaya zorlar ve ödev yerine getirilmediği takdirde suç işlenmiş olacağından cezayı öngörür.¹⁹ Bu anlamda Locke doğal durumda insanların birbirinin haklarını gasp etmesi ya da çiğnemesi durumunda ceza fonksiyonunun devreye girmesi gerektiği dile getirir. Doğal hukukun amacı insan neslinin sürdürülmesini sağlamaktır. Doğal durumda insana yasallara yapılan

¹⁴ Kriegel, *Klasik Siyasi Felsefe Metinleri*, 32.

¹⁵ Topakkaya, "Ontolojik Doğal Hukuk Anlayışına İki Farklı Örnek: Stoa ve Hıristiyan Doğal Hukuk Öğretileri", 68.

¹⁶ Jean Fabien Spitz, "Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi", Çev. İsmail Yerguz, Ed. P. Raynaud ve S. Rials, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* içinde, (İstanbul, İletişim Yayınları, 2003), 265.

¹⁷ John Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, Çev. İsmail Çetin, (İstanbul: Paradigma, 1999), 19.

¹⁸ Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, 25,26.

¹⁹ Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, 65.



saygısızlığı cezalandırma hakkı verilmiştir.²⁰

Görüldüğü gibi Locke, Hobbes'un doğal durumda “insan insanın kurdudur” (homo homini lupus) fikrine katılmaz. George Sabine göre Locke, Hobbes'un tam tersine doğa durumun “barış, iyi, karşılıklı yardımlaşma ve korumanın” yürürlükte olduğu bir durumun olduğunu ifade etmektedir.²¹ Kısacası Locke, mutlak bir iktidarı yermek amacıyla doğa durumuna başvurur ve bu doğa durumu tasarımından bazı temel ilkeler çıkarmaktadır. Bu ilkeler bütün insanlar için de bağlayıcı bir nitelik gösterir. Bu ilkeler doğal yasalardır. Locke burada doğal yasaları insan davranışına ve ahlak yasasına karşılık gelecek şekilde kullanmaktadır.²²

Rousseau kendinden önceki doğal hukuk kuramcılarını yadsır ve doğal insanı, toplumsal insan durumuna özgü olan her şeyin yokluğuyla ifade eder. Doğal insanı toplumsal ilişkilerden, kurumlardan, tarih içinde sahip olduğu bütün yapay niteliklerden ve uzun gelişmeler sonucu elde ettiği yapay yetilerden soyutlar. Rousseau'nun tanımladığı doğal insan toplumsal olmadığından yalnız yaşar ve hemsinleri ile herhangi bir ilişkiye girmez. Cinselliğin tatmini bile herhangi bir birlikteliği meydana getirmez. Rousseau, insanı hodbin, bencil, kendini severek varlığını sürdürmekten başka bir amaç gütmeyen bir varlık olarak tarif ederek, bu konuda Hobbes ile buluşur. Ancak insanların bu bencil yapısı Hobbes'un teorisinden farklı olarak insanların birbiriyle savaşmalarına neden olmaz. Doğal insanlar birbirlerine bir bakıma empati ile yaklaşırlar; yani her insan, kendini acı çeken insan yerine koyar ve kendisinin acı çekmeye düçâr olmak istemediğinden başkasının da acı çekmesini istemez.²³

1. 2. Toplum Sözleşmesi (Sosyal Antlaşma Teorisi - Social Contract)

Doğal durum anlayışı ferdi tek başına ele almaktaydı. Toplum sözleşmesi teorileri ise bu fertlerin nasıl bir araya gelip sivil toplum oluşturduklarını açıklamaya çalışırlar. Ama eğer doğal durum yasa ile normlaşmış bir durum olarak düşünülüyorsa insanların bu koşullarda, doğal yasa egemenliği altında bir tür doğal topluluk oluşturdukları varsayılır. Bu doğal toplumda insanların hak ve ödevleri olmalıdır. Fakat bu şartlarda insanların sahip olduğu hakların ve ödevlerin nerede başlayıp

²⁰ Kriegel, *Klasik Siyasi Felsefe Metinleri*, 103.

²¹ Bekir Geçit, “John Locke'da Mülkiyet Hakkının Sınırları: Doğal Hukuk Temelinde Bir Değerlendirme”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, S. 4, 2014, 98.

²² Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı, & Reyda Ergün, *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2009), 165.

²³ Mehmet Ali Ağaoğulları, “Jean-Jacques Rousseau: Halk Kendini Arıyor”, Ed. M. Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere batı'da Siyasal Düşünceler* içinde, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 575.

nerede bittiği muğlak kalmaktadır. Bu manada sınırların belirlenebilmesi için bir siyasal güç oluşturmak gerekir. Bütün bireylerin doğanın verdiği hakların uygulanmasının güvence altında olduğu bir topluluk oluşturma sözleşmesi yapıldığı varsayılır.²⁴ Toplum sözleşmesi teorisi ele alındığında doğası gereği doğal hukukun niteliği ve insanların toplumsal sözleşme öncesi durumlarındaki var oluş tarzları gibi problemler kendini göstermektedir. Bu anlamda her sözleşme teorisyeni, doğal hukuk ve toplum öncesi durum ya da doğal durum konularını kendi perspektifleri doğrultusunda belirli zeminlere oturtmuşlardır.²⁵

Toplum sözleşmesi kuramı her ne kadar felsefe tarihi kadar eski kabul edilip Sokrates'e kadar dayandırılabilirse de modern anlamda teorinin bizzat kendisinden Hobbes ile birlikte bahsedilir olmuştur. Hobbes, Locke ve Rousseau toplum sözleşmesi teorisinin en önemli kuramcılarıdır.²⁶ Toplum sözleşmesi teorisi ferdin toplumdan önce geldiğini gösterilmesi, toplumun kökenini açıklanmasına hizmet etmiştir.²⁷ Toplum sözleşmesi teorisi egemen gücü Tanrı yerine toplumla bağlantılı kılarak *consensus*'le eksiksizleştirilecektir. Artık soyut güç bu teori ile varlığını yönetilenlerin rızasına dayandıracaktır.²⁸

Ernst Cassirer'e göre toplum sözleşmesi kuramcıları, insanlık tarihinde devletin ortaya çıktığı belirli bir anı saptayamamaktan kaynaklanan tarihsel bilgi eksikliği ilgilendirmez. Toplum sözleşmesi kuramcıları bir başlangıç aramazlar. Onlar devletin ilkesini yani varlık nedenini ararlar.²⁹ Hobbes, Leviathan adlı kitabında devletin varlık nedenini şöyle açıklar:

“İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir... Bu, onaylamak veya rıza göstermekten öte bir şeydir; herkes herkese, ‘senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılmak şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum’ demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişide gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında tek bir kişilik halinde birleşmiş

²⁴ Spitz, “Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi”, 265.

²⁵ Ekrem Ekici, “Hobbes ve Rousseau: Toplumsal Sözleşme Kuramı”, *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 81, 2006, 79.

²⁶ Friend, “Social Contract Theory”.

²⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999), 850.

²⁸ Cemal Bali Akar, *İktidarın Üç Yüzü*, (Ankara: Dost Kitabevi, 2014), 77.

²⁹ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, Çev. Necla Arat, (İstanbul: Remzi Yayınları, 1987), 174.



olan topluluk, bir DEVLET, Latince CIVITAS olarak adlandırılır. İste o EJDERHA'nın veya daha saygılı konuşursak, ö'lümsüz tanrının' altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz o ö'lümlü tanrının' doğusu böyle olur."³⁰

Hobbes, insanların genel olarak eşit yeteneklere sahip olduğunu ve bu yüzden benzer ümitler ve arzularla iştiha duyduklarını dile getirir. Eğer iki adam her ikisinin bir anda elde edemeyecekleri aynı şeyi istiyorlarsa, birbirine düşman olur ve birbirini yok etmeye çalışırlar. Böyle koşullar altında, sanayiye, tarıma, denizcilik ve ticarete yer yoktur; sanat ve edebiyat, toplum, medeni yaşayışların tatlı yanları da yoktur. Hepsinden de kötüsü “şiddet sonucu ölmenin devamlı korkusu ve tehlikesi” vardır ve “insanın, hayatı yalnız zavallı, çirkin, kaba ve kısadır”.³¹ Bu durumdan kurtulmak için insanlar kendi istekleri ile bazı haklarından vazgeçerek toplum halinde yaşamaya başlamışlardır. İnsanların bir araya gelip devlet oluşturmalarını kendi aralarında yaptıkları akit (toplum sözleşmesi) sağlar. Doğal durumdan devlet hâline geçmek için yapılan toplum sözleşmesi, uyruklarla egemen arasında değil, uyruklarla uyruklar arasında yapılmıştır.³²

Hobbes egemenliğin iki yoldan elde edildiğini ifade eder. Bunlardan ilki; bir kimsenin kabul etmezlerse onları yok etme gücüyle, çocuklarını ve onların çocuklarını kendi yönetiminde boyun eğdirmesinde yahut düşmanlarını savaş yoluyla kendi iradesine tâbi kılması ve ancak bu şartla hayatlarını bağışlamasında olduğu gibi, doğal zor iledir. İkincisi ise, bir kişiye veya bir kurula, onun kendilerini başkalarına karşı koruyacağına, insanların tâbi olmak için gönüllü olarak anlaşmalarıdır. İkincisini, siyasal bir devlet (Leviathan) veya sözleşme (commonwealth) ile kurulmuş bir devlet; birincisini ise, edinilmiş devlet olarak adlandırır.³³ Toplum sözleşmesi sonucu kurulmuş bir devlet, tek tek öznelerin/bireylerin, her birinin sahip olduğu doğal hakkı, özneler-üstü bir otorite olarak devlete, devlet, temsil eden egemene devretmeleri, kendi doğal haklarından vazgeçmeleri anlamına gelir.³⁴ Kılıç olmaksızın sözleşmeler ancak sözcüklerdir ve bir insanın emniyetini sağlamak için güçten yoksun olacaklardır.³⁵ Ceza korkusu ile bireyleri kontrol eden genel bir güç

³⁰ Hobbes, *Leviathan*, 130.

³¹ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev. İsmet Özel, (İstanbul: Şule Yayınları, 2009), 203.

³² Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, 205.

³³ Hobbes, *Leviathan*, 130,

³⁴ Önder Kulak, “Thomas Hobbes”, Ed. A. Tuçel, ve K. Gülenç, *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 225.

³⁵ Kenneth R. Minogue, “Thomas Hobbes ve Mutlakiyetçilik Felsefesi”, Ed. D. Thomson, *Siyasi Düşünceler Tarihi* içinde, (İstanbul: Şule Yayınları, 1997), 71.

olmadan hiçbir uzlaşma veya birliktelik hukukun uygulanması için gerekli güvenliği sağlayamaz.³⁶ Aşağıda Rousseau'da da göreceğimiz gibi toplum sözleşmesini çiğneyenlerin ceza alması durumunda toplum sözleşmesi bir anlam kazanır. Aksi takdirde sözleşmenin hiçbir geçerliliği olmaz.

Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* kitabında mülkiyetin doğuşu ile devletin doğuşu arasında bir bağ kurar. Zenginlerin doğal hukuku yeni kurumlar ile ikame etmeye çalıştığını ve akabinde devletin zenginlerin icadı olduğunu ifade eder. Adalet, barış ve özgürlüklerin güvencesi söylemi altında, insanların köleliğe alıştırıldığını vurgular. Devletin doğuşunun, zayıflara yeni bağlar, zenginlere ise yeni güçler kattığını düşünür. Devlet doğal özgürlüğü yok etmiş, mülkiyet ve eşitsizliği koruma altına almış, insanları çalışmaya, sefaletle boyun eğmeye zorlamış olduğunu vurgular.³⁷ Zenginlerin güvenlik, adalet, yasalar ortak çıkar gibi sözcükler kullanarak ve yoksulları kandırarak devletin kurulmasını sağlayan sözleşmesini *yalancı bir sözleşme* olarak adlandırır.³⁸

İnsanı toplum hâlinde yaşarken toplum tarafından her ne kadar efendi olarak kabul ediyorsa da aslında kendisini efendi yapan bu durumun aynı zamanda bir kölesi olduğunu düşünür. Ancak insanlar en azından, kendi buyruğunda kalabilecek bir karşılıklı sözleşmeden doğacak haklı ve âdil bir toplumu özgür ve eşit olarak görebilirler. Toplum sözleşmesinin insanların rızasına dayandığını ifade eden Rousseau, bireylerin adalet ve özgürlüklerini, temelinde kişisel iradelerin bağlı bulunduğu, *genel iradede*n kaynaklı yasalara borçlu olduklarını vurgular.³⁹

Rousseau toplum sözleşmesini kısaca şöyle özetler: “Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz”.⁴⁰ Toplum sözleşmeleri sonucu ortaya

³⁶ Thomas Hobbes, *Elementa Philosophica de Civi Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, Çev. Deniz Zarakolu, (İstanbul: Belge Uluslararası Yayıncılık, 2007), 82.

³⁷ H. Emre Bağçe, “Rousseau'da Toplum Sözleşmesi, Siyasal Meşruiyet ve Katılımcı Demokrasi”, Ed. S. Balcı, *I. Uluslararası Müzakereci Demokrasi Sempozyumu Bildiri Kitabı* içinde, (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Merkezi, 2010), 111.

³⁸ Ağaoğulları, “Jean-Jacques Rousseau: Halk Kendini Arıyor”, 579.

³⁹ S. Coşkun, “Jean-Jecques Rousseau”, Ed. A. Tunçel ve K. Gülenç, *Siyaset Fesefesi Tarihi* içinde, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 300, 305,

⁴⁰ Jean-Jecques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 15.



çıkan yapıda yönetilen aynı zamanda kanun koyucu olmalıdır.⁴¹ Toplumsal birlik oluşturma işleminde, her birey özgürlüğü ve gücünü başkalarınınkine bağlamak zorundadır. Ancak birey bunu yaparken zararlı çıkmaması gerekir. Toplum sözleşmesi, kişinin, tüm haklarıyla birlikte toplumun tümüne bağlanmasını öngörerek bu sorunu çözer. Toplumdaki her birey kendini tümü ile topluma bağladığından aslında kimse kimseye bağlanmamış olur. Toplumun her üyesi, başkalarına tanıdığı hakların aynısını kendi de elde eder. Böylece herkes hem yitirdiğinin karşılığını alır hem de elindekini korumak için daha fazla güç kazanmış olur.⁴² Rousseau toplum sözleşmesinin amacını ve toplum sözleşmesinin çiğnenmesi durumunda verilmesi gereken cezanın önemini şöyle dile getirir:

“Toplum sözleşmesinin amacı, sözleşmeyi yapanların korunmasıdır. Amacı isteyen araçları da ister; bu araçlarsa birtakım tehlikelerden, hatta birtakım kayıplardan ayrılmaz. Başkalarının zararına kendi yaşamını korumak isteyen, gerektiğinde yaşamını onlar için gözden çıkarmalıdır. Ayrıca, yurttaş yasanın “Atıl!” dediğı tehlike üstüne yargı yürütemez artık ve hükümdar da: ‘Devlet için çıkar yol senin ölmendir’, dediğı zaman, yurttaş ölmek zorundadır. Çünkü o zamana kadar güvenlik içinde yasadıysa, bu koşulun gölgesinde yaşamıştır ve artık yaşamı yalnız doğanın bir nimeti değil, devletin koşullu bir armağandır. Canilere verilen ölüm cezası da aşağı yukarı aynı açıdan ele alınabilir. Zaten kötülük yapan her insan, toplumun haklarını çiğnerken, islediğı ağır suçlarla yurduna başkaldırmış ve hainlik etmiş olur; yasalarını çiğnemekle yurdun üyesi olmaktan çıkar, hatta ona savaş açmış sayılır... Suçlu öldürülürse artık bir yurttaş olarak değil, bir düşman olarak öldürülür. Yargılama ve karar onun toplum sözleşmesini çiğnediğini ve dolayısıyla devletin üyesi olmaktan çıktığını gösterir.”⁴³

Toplum sözleşmesi teorisi insanların neye/nereye ait oldukları kadar bu aidiyetin formlarını kendilerinin iradî olarak belirlediklerini varsayar. Burada aidiyet ile birlikte yaşamak arasındaki farka değinmekte fayda vardır. Birlikte yaşamak ile aidiyet, birbirinden farklı mevzulardır. Birlikte yaşamak, farklı olan ve her biri kendi başına birer taraf olan fertlerin bir konuda uzlaşmasını ifade eder. Birlikte yaşamak aidiyeti gerektirmez. Misâl vermek gerekirse devlet yurtlarında kalan kişiler yurtla kendi aralarında bir aidiyet ilişkisi kurmazlar. Bu nedenle orada kalan kişiler yalnız belli bir süre birlikte yaşarlar. Tabi şunun da vurgulanması gerekecek ki insanların toplu halde bir arada bulunması birlikte yaşamalarına da işaret etmeyebilir. Örneğın otobüslerle yapılan seyahatlerde insanların otobüs firması ile aralarında bir aidiyet ilişkisi kurmadıkları gibi diğeryolcularla da bir arada olmaları birlikte yaşadıkları anlamına gelmez. Herkes kendi halinde ve sanki otobüste tek başına bulunuyormuşçasına seyahatini sürdürür. Verilen misâllerden anlaşıldığı gibi insan kendini başka bir insana göre değil, insanlar birlikte daha farklı bir şeye ait olarak

⁴¹ Bertland de Jouvenel, “Jean-Jacques Rousseau”, Çev. Nejat Muallimoğlu, Ed. M. Cranston, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri* içinde, (İstanbul:, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 82.

⁴² Ağaoğulları, “Jean-Jacques Rousseau: Halk Kendini Arıyor”, 581.

⁴³ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 32.

kendilerini tanımlamaktadır. Bu nedenle “aidiyet veya kimlik, kabaca bir veya birden fazla kişinin bir araya gelerek bir veya birçok konuda gerçekten veya fiktif (kurgusal) uzlaşması değil, fertlerin (kendilerini) fertleri aşan daha üst bir şey ile, müşterek bir cihetten irtibat kurmaları”dır.⁴⁴

2. İBN HALDÛN’UN TOPLUMA DAİR GÖRÜŞLERİ

2. 1. Toplum Metafiziği

Abbasî Halifesi Me'mun döneminde Kindî koordinatörlüğünde yapılan çevirilerle İslam dünyasına intikal eden ve yaygınlaşan felsefî ilimler Eflatun'dan itibaren teorik ve pratik olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Pratik ilimlerin gayesi bir ameli gerçekleştirmeye yönelik iken teorik ilimlerin gayesi var olanların hakikatlerini bilmektir. Bu bağlamda metafizik, Aristoteles araştırmalarına en temel, en genel ve en iyi bilinen kavramlarından başladığı için kendisi tarafından “ilk felsefe” olarak adlandırılmıştır.⁴⁵ Aristoteles, metafiziği bir teoloji olmasının ötesinde var olması bakımından varlığı konu edinen bir ontoloji olarak ele alır. Klasik dönemin Müslüman filozofları Aristoteles'in Metafizik kitabında yer verdiği ilk felsefe (felsefe-i ûlâ), teoloji (ilm-i ilâhi, ilâhiyat), hikmet (el-hikme, el-hikmetü'l-mutlaka) tabirlerini de metafiziğin karşılığı olarak kullanmışlardır.⁴⁶ Metafizik var olmak bakımından ‘varlık’ı kendisine konu edinerek mahiyet ile ilgilenmiş olur.

“Varlık hakkındaki soru ve bu sorunun cevabı olarak metafizik, bazıları için çok genel ve belirsiz, bazıları için de kendinde sınırsız ve lisanî olmayanın dile getirilmesi ve dolayısı ile tahdit edildiği dikkate alınarak bilimler için nihaî bir zemin olarak kabul edilmemiştir. Varlığı vasıtasız bir şekilde varlık olarak değil, var olması bakımından söz konusu etmesi cihetinden metafizik de Mevlânâ Celâleddin ve Molla Fenârî gibi birçok büyük düşünür de metafiziği nihaîlik açısından yeterince şümüllü ve esaslı olarak kabul etmemelerine rağmen, insan bilgisinin kendisi cihetten arî olamayacağı için, soracağı bütün soruların ve dolayısı ile cevaplarının da mutlak olamayacağı dikkate alındığında, nihaî olmamakla birlikte, düşüncenin zorunlu bir aşaması olarak önemli ve değerli görmüşlerdir. Ancak insanın varlık ile ilgili sorabileceği en esaslı “rasyonel” soru, var olması bakımından mevcut olduğu için, var olması bakımından topluma yönelik soru, toplum ile ilgili soruların en esaslısını ve en şümüllüsünü teşkil etmekte; bu sebeple de metafiziğin diğer ilimlere göre konumuna benzer bir konumu toplum metafiziği, toplum bilimlerine göre hak etmektedir. Kısaca toplum metafiziği, mevcut olması bakımından, toplumu kendisine

⁴⁴ Tahsin Görgün, “İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 16, 2016, 176, 178.

⁴⁵ Ömer Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, Ed. M. C. Kaya, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, (İstanbul: İSAM Yayınları), 2013, 603.

⁴⁶ İlhan Kutluer, “Metafizik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXIX, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 399.



konu edinmektedir”.⁴⁷

Görgün’ün yukarıdaki ifadelerinde görüldüğü gibi nasıl metafizik mevcudu kendine konu ediniyorsa toplum metafiziğı de var olması bakımından toplumu kendine mevzu edinir. Burada metafizik ile toplum metafiziğı arasındaki birkaç müşterek noktadan bahsedilebilir. Öncelikle metafizik nasıl mevcudun olması gerektiğı hâliyle uğraşmıyorsa toplum metafiziğı de toplumun olması gerektiğı şekliyle uğraşmaz. Toplumla içinde bulunduğu hâliyle ilgilenir ve toplumu içinde bulunduğu biçimi ile tasvir eder. Bu anlamda hem metafizik hem de toplum metafiziğı normatif değildir.⁴⁸ Ayrıca ikisi de kendilerine mevcudu konu edinirler.

Toplum metafiziğı, bütüncül bir kâinat anlayışı ve tarih düşüncesi gibi İbn Haldûn’un ilim anlayışının üzerinde yükseldiğı üç temel unsurdan biridir. Bu üç temel unsuru İbn Haldûn “ilm-i umrân”da sistematize etmektedir.⁴⁹ İbn Haldûn, Teftâzânî tarafından ortaya konan ilişkiyi genişleterek, insan-toplum-ahval arasında zorunlu ilişkiler bulunduğu tezine dayanan bir toplum metafiziğı geliştirmeye teşebbüs eder. İbn Haldûn’un geliştirmeye teşebbüs ettiğı toplum metafiziğı doğrudan klasik metafizik ile alakalıdır. Çünkü İbn Haldûn klasik metafizik geleneğı içinde bulunur. Bu anlamda Fahreddin er-Razi, Adudüddin el-Îcî, Sa’deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin fikirleri çerçevesinde klasik metafizik İbn Haldûn’un düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. İbn Haldûn, klasik metafizik yaklaşımıyla toplumu varlık alanı kabul etmektedir. İbn Haldûn *Mukaddime* isimli eserinde bir inancın, bir iddianın, bir rivayetin veya bir görüşün aslını araştırmak ve fıkıh usûlü ile kelâm ve felsefede dile getirilen bir görüşü haklı çıkaran dayanakları araştırmak anlamında kullanılan *tahkik* kavramının altını çizer. Tahkik, tek tek görüşlerin aslının ve dayanaklarının araştırılması anlamında yaygın şekilde kullanılmasına rağmen, özellikle de Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış olan bir grup âlimin eserlerinde bir düşünme tarzının metodik hususiyeti hâline gelmiştir. Bu anlamda “tahkik” terimi, bilhassa Fahreddin er-Râzî, Adudüddin el-Îcî, Sa’deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi düşünürler tarafından, kendilerinden önce dile getirilen görüşlerle bir irtibat yolunun, bir “metodun” adı olarak zikredilmektedir.⁵⁰

⁴⁷ Görgün, “İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliğı ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, 170.

⁴⁸ Görgün, “İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliğı ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, 170, dipnot: 3.

⁴⁹ Faruk Yalçımen & Lütfi Sunar, “Sosyal Bilimlerde Bir Yenileme İmkânı Olarak İbn Haldun”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 16, 2016, 149.

⁵⁰ Tahsin Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolu ve İbn Haldûn”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 17, 2017, 51, 64, 78, 85.

2. 2. *İlm-i Umrân* (el-İçtima el-İnsanî) ve Toplumun Zorunluluğuna Dair

“*İlm-i umrân*”, ilk defa İbn Haldûn tarafından temellendirilen bir ilim olup İbn Haldûn’un düşünce sisteminin merkezini ifade eder. *İlm-i umrân* bir anlamda toplum metafiziğidir; toplumun zatî arazlarını ele alması bakımından da bir tür ontolojidir. Bu ontolojinin bir varlık alanını, tarihi-toplumsal varlık alanını inceleme mevzusu yapmasıyla “var olmak bakımından var olan”ı ele alan ontolojiden ayrılır. Tarihi-toplumsal varlık alanı İbn Haldûn’a kadar metafiziğin ve metafizikçilerin fark edemediği bir varlık alanıdır. Bundan dolayı İbn Haldûn’un başarısı, tarihte olayları sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele almak gerektiğine dayalı usûle yaptığı vurguda değil, o güne kadar keşfedilmeyen tarihi-toplumsal varlık alanını fark etmesidir. Buradan hareketle Görgün, umrân ilminin tarihin olduğu kadar felsefenin de bir bölümü olarak görüldüğünü ifade eder.⁵¹

Umrân kelimesi, İbn Haldûn’dan önce de kullanılmaktaydı. Genel olarak Arap literatüründe, özel olarak Arap coğrafyacılarının eserlerinde sözcük anlamıyla sık sık kullanıldığına rastlanmaktadır.⁵² Umrân kelimesi “a-m-r” fiilinden müştak bir isim olup “uzun yaşamak ve kalmak, çok zaman yaşamak, ev yapmak, bina etmek, imar etmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁵³ İbn Haldûn Mukaddime’de “umrân”dan dünyanın insan yaşamına elverişli bölgelerinde yaşayan kavimlerin ve cemiyetlerin yeryüzünün imarı olarak bahsetmesinin yanında⁵⁴ insanın içtimai hayatının hal ve tabiatı olarak da bahseder.⁵⁵ *İlm-i umrân*’ın genel konusu insan içtimaiyatı iken özel konusu ise bedevî ve hadarî umrândır. “Umrân’a arız olan vahşilik, ehlileşme, asabiyetler, insanların yekdiğerine galip olma yolları gibi haller ve bundan meydana gelen mülk, hanedanlıklar, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmalarıyla edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere tabiatı icabı umrândan doğan diğer ahvaldir”.⁵⁶ İçtimai hayatı insanlar için zarurî olarak gören İbn Haldûn klasik gelenekte olduğu gibi “insan tab’an medenîdir” fikrini savunur. İmam Gazali de yaşayabilmek -yaşamı devam ettirebilmek- için zarurî olan işler arasında cemiyetin sevgi, saygı, yardımlaşma ve

⁵¹ Görgün, “İbn Haldun [Görüşeri]”, 543-544.

⁵² Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 73.

⁵³ Yashıçimen & Sunar, “Sosyal Bilimlerde Bir Yenileme İmkânı Olarak İbn Haldun”, s. 150.

⁵⁴ İbn Haldun, *Mukaddime I*, Çev. Zeki Kadiri Ugan, (İstanbul: MEB Yayınları, 1986), 86.

⁵⁵ İbn Haldun, *Mukaddime I*, s. 90.

⁵⁶ İbn Haldun, *Mukaddime I*, Çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 199.



beraberliğini sayar.⁵⁷

İbn Haldûn, sadece Allah'ın tüm eksikliklerden münezzeħ olduğunu belirtir. İnsan bizzat Allah tarafından muhtaç olacak şekilde yaratılmıştır. Bunun anlamı Allah insanı gıdadan başka şey ile hayatını idame ettiremeyecek ve bekasını temin edemeyecek şekilde ve surette yarattığıdır. İnsanın tabiatı gıdayı araştırma yolunu göstermiştir. Ayrıca Allah insanı gıdasını bulacak ve kazanabilecek bir kudrette yaratmıştır. Lakin insan tek başına muhtaç olduğu bu gıdayı temin etmekten acizdir. İbn Haldûn burada misâl olarak buğdayı ele alır. İnsan buğdayı un haline, unu hamur haline, hamuru da ekmek haline getirmek zorundadır. Bu üç için her biri çanak, alet ve esbaba ihtiyaç duyar. Bunlar demirci, marangoz ve çömllekçi tarafından yapılır. Burada insanın buğdayı un ve ekmek haline getirmeden de yiyebileceği farz edilebilir. Ancak buğdayın ekilip, hasada bırakılmasına ve tanelerini çıkarmak için unu döverek öğütme ihtiyaç duyulur. Bu durumda da yine birçok alete ve bu aletleri meydana getirecek meslek erbabına ihtiyaç duyulmuş olunur.⁵⁸ Kısacası insan gıda gereksinimini karşılamak için kendisi dışında kalan insanlara muhtaçtır. İbn Haldûn'la aynı fikirde olan Kınalızâde Ali Efendi, "insan nevi yaratılıştan medenî tabiatlı" olduğunu söyler. İnsan, tabiatı gereği insanlarla karışmak, işlerinin yürütmesinde bazılarına yardım etmek ve bazılarından yardım görmek ihtiyaçını duyar. İnsanlar, tek başına kendi ihtiyaçlarını karşılayamaz. Bir kimsenin bütün ihtiyaçlarını kendisinin karşılamasına imkân yoktur. Onun için bir arada yaşamaya mecburdurlar. İnsanların bir arada yaşama şartı buradan gelmektedir. İnsan akıl ve temyiz ile hayvanlardan ayrılır. Allah, yiyecek, giyecek, silah ve mesken gibi bütün işlerini kendinin kazanmasına bırakmıştır. Çünkü insan, akklı ve fikri ile bunları elde etmeye kadirdir. Dolayısıyla insanların akıllarını kullanarak birbirleriyle yardımlaşmaya dayalı olarak toplum hâlinde yaşamaları bir zorunluluktur. Hayvanlarda bu zaruret yoktur der Kınalızâde Ali Efendi ve akabinde şöyle devam eder:

"...insan lâtif bir mizaca sahip olduğu için basit gıdayla yaşaması mümkün olmaz. Temiz gıdaları toplamak, tertip etmek, pişirmek gibi sıralamaya muhtaçtır. Silah ve elbise ve sair ihtiyaçlar için gerekli aletlere, yani sanata muhtaçtır. Bunun için insan bütün sanatlara kadir olamaz ve tek başına hayat şartlarını kazanamaz. Mesela bir kimsenin bir ekmek yemesi için ekip biçmesi, öğütmesi ve ekmek yapması gerekir. Bir elbiseye sahip olmak için bile çeşitli kademeleri bilmesi lazım. Yüncülük, dokumacılık, dikmek vs. Yani bir insanın bezden bir elbise giyebilmesi için ekicinin pamuğu ekip toplaması, hallacın atması, bükücünün eğirmesi, dokumacının dokuması ve terzinin dikmesi lazımdır. Bir insanın bunların hepsini yapmasına imkân yoktur. (...) Bir ikisini yapsa, hatta sıra ile hepsini yapsa, bu sefer giyinme ve beslenme güçlüğu doğar. Bu itibarla insanlar bir arada yaşamaya muhtaçtırlar. Her

⁵⁷ İmam Gazalî, *İhyâu Ulumi'd-Din I*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002), 40.

⁵⁸ İbn Haldun, *Mukaddime I*, Çev. Zeki Kadiri Ugan, 100-101.

biri bir sanatı seçip diğerini başkasına bırakmalıdır. Mesela bir terzi kendi elbisesini diktikten sonra başkalarının elbisesini diker. Marangoz kendi evini yaptıktan sonra başkasının evini yapar. Bunlardan aldıkları ücretle de zaruri ihtiyaçlarını karşılar ve hayatlarını devam ettirirler. Diğer sanatları da buna kıyaslamak lazımdır. Eğer bütün zanaat ve meslekler belirli bir kimsede toplansaydı hayat imkânı ortadan kalkardı. O hâlde insan bir cemiyet, bir bütün hâlinde bulunmalı, her biri bir sanat edinmeli ve cemiyetin yaşamasını devam için herkes üzerine düşen vazifeyi yapmalıdır. Anlaşıldı ki, insan medenî bir toplum hâlinde yaşamaya muhtaçtır. İnsan yaratılıştan medenîdir sözünün mânası budur.”⁵⁹

Gerek Kınalızâde’de gerekse İbn Haldûn’da görüldüğü gibi toplumsal yaşam insanlar için zarurîdir. İnsanın Allah tarafından yaradılışı -fitratı- gereği tüm gereksinimlerini kendi gideremediğinden ve kendisine yardımcı olacak, görev paylaşımı yapabilecek başka insanlara ihtiyaç duyduğundan tek başına hayatını idame ettiremez.

2. 3. Asabiyet

Cahiliye döneminde, aralarında baba tarafından kan bağı bulunması sonucu oluşan topluluğa “asabe”, bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve haricî bir saldırıya karşı topyekûn karşı koymayı ve bütün topluluğun tehlikeler karşısında birlikte hareket etmelerini sağlayan birlik ve dayanışma ruhuna da “asabiyet” denilmekteydi. Asabiyet esas itibari ile kan bağına dayandığı için aynı soydan olanlar arasında akrabalık bağı arttıkça asabiyet de güçlenir, buna karşılık organik yakınlık aileden kabileye doğru gittikçe asabiyet zayıflar.⁶⁰

Asabiyet, bireyleri bir arada tutup toplumun ortaya çıkmasını sağladığından, dayanışma ve birliktelik ruhuna atıf yaptığından dolayı İbn Haldûn’un umrân ilminin esasını teşkil eden kavramlardan biridir. İbn Haldûn asabiyet kavramını kapsamlı şekilde tarif etmediği gibi kimi zaman asabiyeti konvansiyonel anlamıyla kimi zaman da kendi yüklediği geniş bir anlamda kullanır.⁶¹ İbn Haldûn asabiyeti bir toplumda birbirlerine yardım eden ve birbirlerini diğer toplumlara karşı koruma konusunda işbirliği yapması olarak tanımlar.⁶² Bu anlamda asabiyet, bedevî ve hadarî toplumlarda birbirinden farklı olarak tezahür eder.

⁵⁹ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlakî Alâî*, Haz. Hüseyin Algül, (İstanbul: MEB Yayınları, 1996), 136-137.

⁶⁰ Mustafa Çağrıncı, “Asabiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. III, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 453.

⁶¹ Mehmet Akif Kayapınar, “İbn Haldun'da Asabiyet”, *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun: Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak* içinde, İstanbul, İSAM Yayınları, 2006, 166-167.

⁶² İbn Haldun, *Mukaddime I*, 328.

Asabiyet⁶³ bedevî toplumlarda nesebe dayanırken hadarî toplumlarda ise din, ideoloji, tarih gibi toplumu bir arada tutan birlikteliklere dayanır. Bedevîler sürekli göçebe halinde yaşadıkları için kendilerini ancak kendileri koruyabilirler. Bu nedenle bedevîler akrabalık bağına önem vermek zorundadırlar. Bir bedevî kabilesinin ne kadar sıkı akrabalık ilişkisi ve ne kadar çok akrabası varsa gücü de o nispette artmaktadır. Bu anlamda bedevîlerde yüksek bir nesep asabiyeti söz konusu iken hadarî toplumlarda aynı şey söz konusu değildir. Hadarî toplumlar sabit bir mekânda yaşadıklarından dolayı buldukları yerdeki kozmosun devam edebilmesi için yasalara ihtiyaç duyarlar. Bedevîler yaşadıkları sıkıntıları ve maruz kaldıkları tehlikeleri kendi güçleri doğrultusunda atlatabilirler. Hadarî toplumların yaşadıkları sıkıntılar ve maruz kaldıkları tehlikeler yerleşik hayatın sağladığı yasalar doğrultusunda görevliler tarafından çözülür ve hadarî toplumlar bu görevliler tarafından korunurlar. Bedevîler çölde sadece yakın akrabasına güvenebilir ve ayrıca bedevîler sadece akrabaları ile sık sık bir arada bulunurlar. Bu yüzden de nesep asabiyeti kuvvetlenir. Kısaca bedevîlik, zorunlu olarak bir toplumsal hayatı gerektirdiği gibi toplumsal hayat da zorunlu biçimde bir dayanışmayı (asabiyet) gerektirir.⁶⁴ Ayrıca göçebeler arasında mevcut olan dayanışma ruhu (asabiyet) barış zamanlarında düşmanların onlara saldırmasını engellediği gibi savaş zamanlarında ise ortak savunma yapıp düşmandan korunmasını sağlar. Bu nedenle nesep asabiyeti olmayanlar göçebe halinde yaşayamazlar.

Hadarî toplumlar heterojen bir yapıya sahip olup birbirinden farklı kesimlerdeki insanların bir arada yaşamaları sonucu meydana gelirler. Hatta hadarî toplumlar kültürel olarak birbirinden farklı insanlardan da oluşabilir. Böyle bir mekânda ister istemez nesep asabiyeti azalır. Hadarî toplumlarda nesep asabiyetin zayıflarken sebep asabiyeti kuvvetlenir. Nesep asabiyeti kan bağına/akrabalığa dayanırken sebep asabiyeti ortak bilince ve/veya aidiyete dayanır. Hadarî toplumda bulunan insanlar toplumla kendi aralarında bir aidiyet ilişkisi kurarlar. Hadarî toplumlarda sebep asabiyetini kuvvetlendirebilecek din, ideoloji, siyasî oluşumlar gibi birçok fonksiyon olabilir. Sebep asabiyetinde önemli olan genelde birbirleri arasında organik akrabalık ilişkisi olmayan insanları bir arada tutan farklı bir bağın

⁶³ Kamuran Gökdağ, asabiyet kavramını *kurucu asabiyet* ve *kurucu-yıkıcı asabiyet* de ikiye ayırır. Kurucu asabiyetteki *kuruculuktan* kastedilen şey beslenme ve barınma durumlarında yardımlaşmanın zorunluluğundan kaynaklanan toplumsal yaşam iradesinin ortaya konulmasıdır. Ancak kurucu-yıkıcı asabiyetteki *kuruculuktan* kastedilense beslenme ve barınma durumlarında yardımlaşmanın zorunluluğundan kaynaklanan toplumsal yaşam iradesini varsaymasının yanında toplumsal yaşamın bizzatini kendisine yön verme ile birlikte toplumsal yapıyı da şekillendirme çalışan bir yasama iradesidir. Bu anlamda Gökdağ, ilkinde *yaşama* diğerinde ise *yasamaya* atıf yapmaktadır, Kamuran Gökdağ, *İktidar Teleolojisi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 120.

⁶⁴ Görgün, “İbn Haldun [Görüşeri]”, 547.

olmasıdır. Günümüzde sebep asabiyetinin kuvvetlenmesini sağlayan ya da kendi asabiyetlerini oluşturmaya çalışan dernek ve vakıfları misâl verebiliriz. Bu kuruluşlar kendi aralarında bir sebep asabiyeti oluşturmak veya var olan asabiyeti kuvvetlendirmek için birçok sosyo-sportif ve kültürel faaliyetler düzenlemenin yanında kurum içi evliliklerin yapılması yönünde çalışmalar da yaparlar. Çünkü kişinin kurumla olan sebep asabiyeti ne derece kuvvetli olursa kurumun varlığını o kadar devam ettirebileceğini bilirler. İnsanlar ile kurum arasında aidiyet ilişkisi kurulmadığı müddetçe o kurumun kalıcılığından bahsedilemez. Bu anlamda kurumlar sebep asabiyetinin oluşmasına veya var olan asabiyetin korunmasına oldukça önem verirler.

Burada şunu belirtmekte fayda var, asabiyet insanların kaynaşmasını sağlayan bir sebep değil zaman içinde zor şartların ortaya çıkardığı bir neticedir.⁶⁵ Ama her zor süreç asabiyeti meydana getirmeyebilir. İbn Haldûn bu duruma İsrailoğullarının kırk yıl Tih Çölü'nde zillet içinde yaşayıp bir neslin yok olmasını misâl verir ve bir neslin yok olması için kırk yılın yeteceğini vurgular.⁶⁶

Gerek bedevî toplumlar gerekse de hadarî toplumlar muhakkak varlıklarını devam ettirebilmek için bazı kaidelere ihtiyaç duyarlar. Bu kaideler hadarî toplumlarda genelde yasa, kanun gibi yazılı metinlerden meydana gelir. Bedevî toplumlarda ise örf, töre ve âdet gibi şifahî yolla varlığını korur.

İbn Haldûn, İslam inancının asabiyet ve mülkü reddetmediğini belirtir ve akabinde asabiyet ve mülk arasında bir ilişki kurar. Bedevîlerin içerisinde buldukları asabiyet onlara mülke doğru adım atmaya zorlayacaktır. Çünkü asabiyet mülke matuftur. Çünkü mülke ulaşmayan asabiyet zaman içinde yok olur. Devlet olma yoluna girmiş bir asabiyet karşısında kendisini savunacak gücü olmayan bir devletle karşılaşırsa onu kendine dâhil eder ve onun yönettiği yerlerin hâkimi olur. Fakat karşısındaki devlet yeterince güçlü ise veya asabiyet ortaya çıkabileceği tabii sınırlarına ulaşmışsa daha ötesine teşebbüs edemez. Bu durumda ya bulunduğu devlet içinde devleti taşıyan asıl asabiyetin gerisinde ve onun boyunduruğu altında kalır yahut bağımsız olmakla birlikte sınırlı-güçlü bir birim olarak varlığını sürdürür.⁶⁷

Bedevîler mülke doğru her adım attıklarında aslında bedevîlikten uzaklaşmış olurlar. Bu anlamda bedevîler mülkü elde etmek için attıkları her adım onları hadarî bir toplum hâline gelmelerini sağlayacaktır. Bu yüzden İbn Haldûn'un topluma dair

⁶⁵ Kayapınar, "İbn Haldun'da Asabiyet", 170.

⁶⁶ İbn Haldun, *Mukaddime I*, 359-360.

⁶⁷ Görgün, "İbn Haldun [Görüşeri]", 549.



düşünce sistemini anlamak için umrân ve asabiyet teorilerini göz önünde bulundurduğumuz kadar mülk teorisini de incelememiz gerekecektir.

2. 4. Mülk Teorisi

Bir kabilenin iktidarı ele geçirip içişlerini düzene sokmasını sağlayan asabiyet, sahip olduğu güç gereği daha fazla güç elde etmek ister. Bunun için daha uzak kabile ve toplulukları da hâkimiyeti altına almaya çalışır. Bu kabileleri de hâkimiyeti altına alan asabiyet daha fazla güç elde etmiş olur. Bunun neticesinde de “devlet” ve “mülk” ortaya çıkar. İbn Haldûn’a göre mülk zorunlu olarak asabiyetle elde edilir. Asabiyet mülkün gerekli şartıdır ama yeterli şartı değildir. Mülkü sağlamak ve muhafaza edebilmek için ahlâkî faziletlere de sahip olmak gerekir. Mülke yönelmiş olan asabiyetin fiziki anlamda güçlü -kendisine meydan okuyan toplulukları fethetme gücüne sahip- ve üstün olmasının yanında ahlâkî faziletlere de sahip olduğunu göstermesi gerekir. İnsanların onu ahlâkî açıdan da üstün görmeleri lâzımdır. Bu manada İbn Haldûn iktidarda zorunlu olarak iki unsurun bulunması gerektiğini düşünür. Bu unsurlardan biri asabiyet diğeri ise ahlâktır. Bu iki unsurun birisinin eksik olması durumunda iktidarın kalıcılığından bahsedemeyiz. Bu durumda da iktidarın sürekliliğini koruyamaması nedeni ile mülk ve mülkün bir sonraki aşaması olan devlet ortaya çıkmaz.⁶⁸ İbn Haldûn, güzel ahlâkî devletin tamamlayıcısı olarak kabul eder. Güzel ahlâktan yoksun olan devleti azaları kesilmiş bir bedene veya insanlar arasında çırılçıplak gezen bir kimseye benzetir.⁶⁹

İbn Haldûn’a göre devlet, insanlar için zaruri bir sosyal bir kurumdur. İnsanların yaşamak, varlıklarını devam ettirmek ve ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelip birbirleriyle yardımlaşmaları gerekiyor. Bu zorunlulukların karşılanması için de devletin varlığıyla mümkün olmaktadır.⁷⁰ İbn Haldûn, devletin zalimane hareket etmeyeceğini, doğru yoldan sapmayacağını, idraksizlikten ve zaaftan uzak bulunması gerektiğini vurgular. Eğer devlet kötü maksatları amaç edinirse ve kin içinde hareket ederse başta ekonomisi olmak üzere devletin kendisi tarumar olmaya doğru gideceğini dile getirir.⁷¹ İçtimai hayat teşekkül ederek dünya mamur olduktan sonra insanların birbirinin saldırganlığından kendilerini korumak için kanun koyucuya (hükümet ve hâkime) ihtiyaçları vardır. Aksi takdirde insanlar birbirinin haklarını gasp edip birbirine zulmederler. Kanun koyucunun olamadığı toplumlarda

⁶⁸ Görgün, “İbn Haldun [Görüşeri]”, 549.

⁶⁹ İbn Haldun, *Mukaddime I*, 363.

⁷⁰ Ezeli Azarkan, “İbn Haldun'un Devlet Görüşü (Yönetimler Döngüsü)”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/esosder/article/view/5000067895>, (Erişim Tarihi: 06/05/2016).

⁷¹ İbn Haldun, *Mukaddime I*, 52.

insanların birbirinin haklarına tecavüz etmelerini kimse engelleyemez. Bu yüzden kendi içlerinde bir kanun koyucu olması gerekir. Kanun koyucu iktidarı ele geçirip insanları kendisine biat etmelerini sağladığı için kimse kimsenin hakkına tecavüz etmeye kalkmaz.⁷² Kanun koyucu hem düzeni hem de kanunlara uyulmasını sağlamak için meşru bir güce sahiptir. Devletin siyasetini idare eden kanun koyucu devletin politikasının bozulmaması için güç kullanmak zorundadır.⁷³ Siyaset ve devlet, halkı idare etmeyi ve onları korumayı kendi üzerine almış bir kurumdur. Tanrı'nın hüküm ve kanunlarını amelde uygulayan ve Tanrı'nın yeryüzündeki naibidir.⁷⁴

Her varlık gibi mülk de kendi tabiatında olanı gerçekleştirir. Mülkün tabiatı gereği iktidar şerik kabul etmez. İbn Haldûn özellikle bu durumu ifade eder. Mülkü elinde bulunduran iktidar sahipleri var olan istikrarı korumak isterler. İktidarı elinde bulunduranların sahip olduğu asabiyet tabii sınırlarına ulaştıkça artık ulaşmak için gayret sarf edecekleri bir değer kalmaz. Bu durumda o zamana kadar sarf ettikleri gayretle elde edilen mülkün semeresini görerek rahat ve sükûn içinde yaşamayı isterler. İktidar sahipleri de iktidarı istikrar kazandıktan sonra rahata yönelirler. Bundan sonra da günü yaşama ve gününü gün etme onlarda bir amaç hâline gelir. Nasıl ki imkânlar gerçekleştikten sonra unsurlar varlık sebebini yitiriyorsa mülk de tabii sınırlarına ulaştıktan sonra varlığın sağladığı nimetlerden istifade etmek var oluşun amacı hâline gelir ve bu durumda varlığı sağlayan sebepler asıl gayelerini, dolayısıyla anlamlarını yitirirler. Bu da sonun başlangıcı olur. Kısacası bir devletin kuruluş devri onun ilk aşamasını ifade eder. İkinci aşamada, asabiyeti elinde olan gücün şahsileşmesi süreci başlar. Üçüncü aşama, sağlanan siyasî istikrarla birlikte elde edilen imkânlardan faydalanma dönemidir. Dördüncü aşama, istikrarın sadece ulaşılması gereken bir durum değil olması gereken ve yegâne doğru olan durum olarak kabul gördüğü dönemdir. Beşinci ve son aşama, iktidarı elinde bulunduran kişinin onu keyfi olarak kullandığı aşamadır.⁷⁵

⁷² İbn Haldun, *Mukaddime I*, 103-104.

⁷³ İbn Haldun, *Mukaddime I*, 386.

⁷⁴ İbn Haldun, *Mukaddime I*, 364

⁷⁵ Görgün, "İbn Haldun [Görüşeri]", 550, 551.



3. İBN HALDÛN VE TOPLUM SÖZLEŞMESİ TEORİSYENLERİN TOPLUM VARLIĞINA DAİR MÛLÂHAZALARININ MUKÂYESESİ

3. 1. Toplum Sözleşmesi Teorisyenlerinin Farklı ve Müşterek Noktaları

Doğal durum anlayışı ferdi tek başına ele almaktadır. Bu anlamda doğal durum hâlinde varlığını devam ettiren fert, “doğal hak”ka sahiptir. İnsanların doğal durumda birbirlerini koruyup kollayarak mı hareket ettikleri, yoksa birbirlerine düşmanca tutum ve davranışlarda mı buldukları tartışma konusudur. Hobbes gibi düşünürler doğal durumda “insan, insanın kurdudur” iddiasını ileri sürerlerken, Locke gibi düşünürler ise doğal durumda insanların birbirine yardım eden ve birbiri ile barış içerisinde yaşayan varlıklar olduğunu savunurlar.

Toplum sözleşmesinin yapılmasına sebep olan ve yukarıda kısmen değinilen doğal durum hakkında fikir farklılıkları olsa da -Rousseau ve Hobbes’un toplum sözleşmesi teorileri arasındaki farklılıkları burada göz önünde bulundurulabilir-sözleşmenin ortaya çıkış süreci ve sözleşmenin içeriği hakkında müşterek noktalar bulunmaktadır. Tplum sözleşmesine ilişkin teorilerde insanların kendi istekleri ile bu sözleşmeyi imzalamaları, sözleşmeye uymayanın cezalandırılması, sözleşmesinin içeriğinde değışikliğin yapılabilmesinin ifade edilmesi gibi birçok müşterek nokta bulunmaktadır. Toplum sözleşmesine iştirak eden insanların zaman zaman bu sözleşmeyi gözden geçirecekleri ve sözleşmenin kendisi kadar yolu ve yönteminin de bir uzlaşma konusu olduğu ifade edilmektedir. Sözleşmeleri yapanlar uzlaşmaya dayalı, konvansiyonel süreç öngörmektedirler. Bu durumda sözleşmelerin kendileri kalıcı ve evrensel olurken sözleşme metninin içeriği bulunulan bağlama (context) göre değışebileceği vurgulamaktadır.⁷⁶

3. 2. İbn Haldûn ve Toplum Sözleşmesi Teorisyenleri

3. 2. 1. Birbirinden Farklı Yaklaşımları

İbn Haldûn’un topluma dair görüşleri ile toplum sözleşmesi teorisyenlerinin fikirleri arasında birçok farklılıklar olduğu görölmektedir. İbn Haldûn, topluma dair açıklamalarda bulunurken hem inancı gereği dini göz önünde bulundurur hem de insanı mutlak manada şehvetten veya mükemmellikten ibaret görmez. İbn Haldûn’a göre insan, hem nefsi hem de vicdanî duygulara sahip bir varlıktır. Hobbes, insanı diğer hemcinslerinin kurdu olarak görürken Locke ise doğal durumda insanların birbirine yardım ve birbiri ile barış içerisinde hayatlarını devam ettirdiklerini savunur.

⁷⁶ Görgün, “İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, 175.

Görüldüğü gibi insanın toplumsallaşmadan önce doğal durumda yaşadığını varsayan toplum sözleşmesi düşünürleri ise insanı mutlak manada iyi veya kötü olarak tanımlamışlardır. Batılı düşünürler doğal durumdan söz ederken ferdi tek başına ele almaktadırlar. Hâlbuki insanın dünyaya gelebilmesi için bir anne ve babaya ihtiyacı vardır. Bu nedenle insan aslında toplumsal bir varlıktır. İnsan doğal durumda yaşayabilmesi için Hayy bin Yekzan'da olduğu gibi sonradan ıssız bir mekâna gitmesi gerekir. Doğduğu andan itibaren bir insanın ıssız bir mekânda yaşama ihtimali yok denecek kadar azdır. Doğal durum için misal gösterilen Robinson Crusoe kurgusu ise doğal durumu yansıtmamaktadır. Çünkü Crusoe, belli bir toplumda yetişmiş ve belli bir tecrübe elde ettikten sonra ıssız bir adaya düşmektedir. Bu yüzden adada kendisine toplumda aldığı tecrübelerin yansımaları da görülmektedir. Hâlbuki doğal durum ile toplumsal hayatın olmadığı bir yaşam biçimi kastedilmektedir. Bu nedenle doğal durum, toplum sözleşmesi teorilerinde toplum aidiyetine sahip olmayan bireyin durumunu belirtir. Bu anlamda ontolojik anlamda İbn Haldûn'da toplum bireyi öncelerken toplum sözleşmesi teorisyenlerinde ise birey toplumu önceler. Ayrıca toplum sözleşmesi teorisyenleri bireyleri eşit statüde kabul ederken İbn Haldûn ise hiyerarşik bir ilişki içerisinde ele alır ve her birinin ayrı ayrı hayatı öneme sahip olduğunu belirtir.

İbn Haldûn'a göre ise doğal durum toplumun bizatihi kendisini ifade eder. Doğal durumda insanın hemcinsleri ile olan ilişkisi problemleri bir yön arz etmektedir. Hobbes'un belirttiği gibi bu durumlarda güven duygusu en asgari düzeyde kendini belli eder. Böylece İbn Haldûn, toplum aidiyetinin oluşmadığı bir doğal durumdan bahsetmemiş ve insanın toplumsallığının zorunluluğuna yani doğallığına vurgu yapmıştır. İbn Haldûn'un bu vurgusu Farabi'nin el-Medinetü'l Fâzıla (Erdemli Şehir/İdeal Devlet), Platon'un Devlet, Aristoteles'in Politika ve Cicero'nun Devlet Üzerine isimli eserlerinden de görülür. Ama İbn Haldûn'u bu gibi düşünürlerden ayıran temel özellik toplumun niçin zorunlu olduğuna dair yaptığı sistematik ve metodolojik açıklamalardır. Bu anlamda İbn Haldûn, insanın tek başına ihtiyacını karşılayamayacak, diğer insanların da yardımına muhtaç olacak şekilde yaratıldığını vurgular. Görüldüğü gibi İbn Haldûn fert merkezli ve atomistik toplum teorilerine benzer bir toplum açıklamasından kaçınır.

İbn Haldûn kolektif bir toplum açıklaması yaparak toplumlar arasında cereyan eden çatışma, uzlaşma ile birlikte fertler ve toplumlar arası var olan ahenk ve dengeye işaret eder. Toplum sözleşmesi teorisyenleri ise doğal durumda insanın tüm ihtiyaçlarının kendisi tarafından nasıl görülebildiğini ele almamışlardır. Toplum sözleşmesi teorileri aile, aşiret, din gibi birlikteliği sağlayan unsurları göz önünde bulundurmazlarken İbn Haldûn, asabiyet kavramı ile bu birliktelikleri izah eder. İbn Haldûn'da mülkün/devletin oluşmasında asabiyet etkili iken Hobbes'ta toplum



sözleşmesi, Rousseau’da ise mülkiyet etkilidir. Toplum sözleşmesi teorisyenleri, toplum sözleşmesinin nasıl yapıldığını ve hangi kurallarda mutabakat sağlandığını ifade etmeyip genel yorumlarda bulunmayı tercih etmişlerdir. Sözleşmenin içeriği ise değişime açıktır. Ancak sözleşmenin kendisi kalıcıdır. Bu nedenle bazı düşünürler tarafından anayasalar birer sözleşme örneği olarak kabul edilmektedir.

Hobbes, devleti Tanrı tarafından yaratılmış kâinatın insan tarafından bir taklidi olarak görür. İbn Haldûn ise devleti formları ve iktidar sahibi değişen ve zorunlu olarak ortaya çıkan bir kurum olarak görür ve Allah’ın devlete müdahalelerde bulunacağını ifade eder. Bu anlamda İbn Haldûn İslam dinin temel öğretilerinden olan diğer teolojik anlayışlardan farklı kısmı olan Tanrı’nın müdahalesini görmezlikten gelmez. İbn Haldûn, devletin zorunlu olduğunu ifade ederken mutlak manada var olan bir devletten değil, aksine yaşadığımız âlemin kevn ve fesad oluşu gibi devletlerin de var olabildikleri gibi yok olabileceklerini de vurgular. Ama her yıkılan devletin yerine yeni bir devletin kuruluşunu zorunlu olarak görür. Hobbes, Leviathan’ı toplum üstü ama toplumu düşünen, adil ama güçlü konuma sahip olarak kurgularken,⁷⁷ İbn Haldûn ise mülkün bir süre sonra topluma zarar verebileceğini, insanlara zulmedebileceğini dile getirir. Bu anlamda Hobbes gibi mutlak bir egemen anlayışına sahip değildir.

3. 2. 2. Müşterek Noktalar

Toplum sözleşmesi teorileri ile İbn Haldûn’un görüşleri arasında farklılıklar olduğu gibi müşterek noktalar da bulunmaktadır. Her iki tarafın toplumu kendi başına bir araştırma konusu yapmaları en önemli müşterek noktalardan biridir. Toplumu doğrudan bir veri olarak kabul etmeyip toplumun varlığını sorgulamaları ve bu duruma yönelik yaptıkları sistematik açıklamalar ortak ilgi alanlarına işaret eder. Doğal durum yani zorunluluk İbn Haldûn’da toplum, toplum sözleşmesi teorilerinde ise bireye atfedilse de diğer önemli müşterek noktalardan biridir. Bu anlamda tüm teorisyenlerin yaptığı “zorunluluk” vurgusu aynı zamanda açıklamalarının temelini oluşturmaktadır. Söz konusu zorunluluğun neyden kaynaklandığına dair yaptıkları açıklamalar varsayımlara dayanması diğer önemli müşterek noktadır.

Toplumsal yaşamın olduğu yerde muhakkak sınırlandırma da vardır. Bu sınırlandırma sözlü veya yazılı kurallar ile yapılır. Diğer bir müşterek nokta ise yazılı veya sözlü kurallarda ifade edilenin aksini yapanların cezaya çarptırılmasıdır. Çünkü cezanın söz konusu olmadığı yerde ne toplum sözleşmesi ne de asabiyetler varlığını koruyabilir. Hobbes’un ifade ettiği gibi kılıç olmaksızın sözleşmeler sözcüklerden ibarettir. Ayrıca

⁷⁷ Hamit Bozarslan, *Lüks ve Şiddet: İbn Haldun’da Tahakküm ve Direniş*, Çev. Necla Arat, (İstanbul: Remzi Yayınları, 2016), 17.

ceza korkusu gibi bireyleri kendilerinin kontrol etmesini sağlayan bir güç olmadıkça hiçbir uzlaşma veya birliktelik hukukun uygulanması için gerekli güvenliği sağlayamaz. Bu anlamda İbn Haldûn için de ceza kişinin/asabiyetin nefesine uymasını engellediği gibi mülk varlığını tehdit edilmesinin de önüne geçmesini sağlar. Bu anlamda toplumun olduğu yerde ceza kaçınılmazdır.

Batı düşüncesinde kanun koyucunun halk mı, yoksa iktidar sahipleri mi olduğu tartışma konusudur. İbn Haldûn ise İslam toplumlarında kanun koyucu olarak Allah'ı ve Allah'ın izin verdiği kadar iktidar sahiplerini görür. Ona göre toplum devamını sağlaması için konulan yasalar aynı zamanda ilahi bir özelliğe sahiptir. İbn Haldûn. Örneklendirmeyi Müslümanların hâkimiyetinde olan devletler üzerinden yapmaktadır. Diğer toplumlarda ise kanun koyucu toplumların sahip olduğu din ve/veya iktidar sahipleridir. İbn Haldûn ve toplum sözleşmesi teorisyenlerinin müşterek noktalarında bir diğeri ise devleti ebedi olarak değil ölümlü olarak görmeleridir. İbn Haldûn, asabiyetin etkisini kaybetmesi üzerine farklı bir asabiyetin iktidarı ele geçirebileceğini ifade eder. Hobbes egemenliğin birincisi savaş veya çatışma yoluyla ikinci olarak da anlaşma yoluyla elde edildiğini belirtir. İbn Haldûn'da bir asabiyetin diğer asabiyetleri ya savaş yoluyla ya da anlaşma yoluyla kendi egemenliği altına aldığı ifade eder. Bunun sonucunda Hobbes'ta egemen ortaya çıkarken İbn Haldûn'da mülk ortaya çıkar. Hem toplum sözleşmesi teorisyenlerine hem de İbn Haldûn'a göre devletin/egemenin/mülkün en temel var olma gerekçesi bireylerin ve toplumların/asabiyetlerin güvenliğini sağlamaktır.

SONUÇ

Toplum ile fert arasındaki ilişkinin varlığı yüzyıllardır sorgulanmış en önemli konulardan biridir. Toplum mahiyetine yönelik sorgulama bizi “toplum metafiziği” kavramına götürür. Bunu İbn Haldûn kendi terminolojisinde “umrân” olarak adlandırmıştır. Teftâzânî'nin el- Mutavvel adlı eserinde “... ebnâ-yı beşer ‘medeniyyün bi't-tab'ı’, yani sair behâ'im gibi ‘ale'l-infirâd yaşayamayıp min ciheti't-ta'ayyüş temeddüne muhtaçtır. Ve ‘temeddün’ mahall be-mahall akd-i cemiyet ederek gıdâ ve libâs ve mesken emsâli havâ'ic-i zaruriyye-i beşeriyyelerinin tedarikinde yekdiğerine teâvün ve müşareketten ibaredir”⁷⁸ şeklinde ifade ettiği gibi İbn Haldûn, Kınalızâde Ali Efendi ve birçok İslam mütefekkeri gibi insanın fitratı gereği zarurî ihtiyaçlarını tek başına gideremeyeceğinden “medeniyyün bi't-tab” olduğunu dile getirmişlerdir ve İbn Haldûn, *ilm-i umrân*'da bunun gerekçelerini ifade etmiştir. İdeolojik sınıflar, cemaat, aile, aşiret gibi birlikteliğe yönelik açıklamalara ise İbn Haldûn'un “asabiyet” kavramında ele alınmıştır. Nesep ve sebep asabiyeti ayrımını göz önünde bulundurursak

⁷⁸ Tahsin Görgün, *İlahi Sözün Gücü*, (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013), 56.



sebeplerin asabiyyetinin mekâna bağlı olarak ve zamanın ruhuna (zeitgeist) göre farklı şekillerde ve iç dinamiklerinde ortaya çıkabileceğini ifade edilebilir. Asabiyyet mülke matuf olduğundan İbn Haldûn düşüncesinde mülk teorisi önemli bir yer tutmuş ve bu teori mülke ulaşmayan asabiyyetin etkisizleşeceğini ifade etmiştir. Buradan hareketle İbn Haldûn, mülk teorisini geliştirmiştir.

Batı dünyasında ise toplumun nasıl meydana geldiği ile ilgili göze çarpan en önemli rasyonel cevaplardan birisini “toplum sözleşmesi kuramı” oluşturmuştur. Her ne kadar bazı yazarlar tarafından toplum sözleşmesi teorilerinin tarihi antik Yunan dönemine kadar götürülüyorsa da aslında toplum sözleşmesi kuramı modern dönemde ortaya çıkmıştır. Ayrıca Batı dünyasında toplumsal ilişkilerin olmadığı ve bu yüzden herkesin ferdi yaşadığı düşünöldüğü dönem “doğal durum” olarak kavramsallaştırılmıştır. Şunu belirtmek gerekir ki doğal durum bir varsayımdır. Doğal durum anlayışı ferdi tek başına ele almaktadır. Bu anlamda doğal durum hâlinde varlığını devam ettiren fert, “doğal hak”ka sahiptir. İnsanların doğal durumda birbirlerini koruyup kollayarak mı yoksa birbirlerine düşmanca tutum ve davranışlarda mı buldukları tartışma konusudur. Doğal durumda bulunan insanların çıkarlarını düşünerek toplumsal ilişkiye girmeye karar verdikleri düşünülmüştür. Bunun sonucunda insanlar kendi irâdeleri ile bir sözleşme yaparak toplum hâlinde yaşamaya başlamışlar. Yapılan bu sözleşme toplum sözleşmesi olarak adlandırılmıştır.

İbn Haldûn ve toplum sözleşmesi teorisyenlerinin toplumun nasıl meydana geldiğine yönelik farklı açıklamalar yapmalarının nedenleri arasında yaşadıkları coğrafya, toplum ve inançlarının etkisi olduğu gibi ferdi olarak yürüttükleri akli çıkarımlarının da etkisi bulunmaktadır. Hem İbn Haldûn hem de toplum sözleşmesi teorisyenleri öncelikle bir varsayımdan hareket etmişlerdir. İleri sürdükleri teoriler bir varsayımdan ibaret kalmayıp kendileri tarafından temellendirilmeye çalışılmıştır. İbn Haldûn ve toplum sözleşmesi teorisyenlerinin ileri sürdükleri iddialar sosyal bilimlerde tartışılmaya devam edilmektedir. Bu durum bu teorilerin ne kadar ehemmiyetli olduklarını gösterir.

İki farklı dünya görüşüne (Weltanschauung) sahip teorisyenler tarafından ileri sürölen teoriler sadece geçmişte toplumun nasıl oluştuğu sorusunun cevabını vermemişlerdir. Bu teoriler toplumsal düzenin ortadan kalkıp kalmayacağına yönelik izahlarda içermektedirler. Çünkü bu teorilerde yapılan en temel tartışmalardan biri de insanın toplumsal bir varlık olup olmadığıdır. İnsanın toplumsal bir varlık olup olmadığı tartışması sadece geçmişe yönelik izâhlar içermez, geleceğe yönelik açıklamaları da ihtiva eder. Özellikle toplum sözleşmesi teorileri toplumsal düzenin ortadan kalkması durumunda karşılaşılabilecek sorunlara da işaret etmektedir. Çünkü doğal durum bizatihi toplumsal düzenin olmadığı duruma işaret eder. Ayrıca

sosyoloji, ekonomi, siyaset gibi birçok disiplinin toplum ile olan ilişkisi düşünüldüğünde topluma yönelik açıklamaların ehemmiyeti daha fazla anlaşılabilir. Toplum çok boyutlu bir oluşumun adıdır. Bu nedenle toplumun nasıl ortaya çıktığı tartışması aynı zamanda disiplinlerarası bir tartışmadır. Yukarıda izah edildiği gibi İbn Haldûn ve toplum sözleşmesi teorisyenlerinin farklılıklarının yanında müşterek noktalar da bulunmaktadır. Hem İbn Haldûn'un hem de toplum sözleşmesi teorisyenlerin toplumun nasıl meydana geldiğine yönelik yaptıkları izahlar bizler için hâlâ önemli birer kaynak teşkil etmektedirler.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali. “Jean-Jacques Rousseau: Halk Kendini Arıyor”. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. ed. M. Ağaoğulları. 569-596. İstanbul: İletişim Yayınları. 2013.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Zabcı, Filiz Çulha & Ergün, Reyda. *Kral-Devletten Ulus-Devlete*. Ankara: İmge Kitabevi. 2009.

Akal, Cemal Bali. *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Kitabevi. 2014.

Aktaş, Sururi. “Modern Doğal Hukuk Bağlamında John Finnis'in Hukuk Teorisi”. *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi (AÜEHFD)* 8/1-2 (2004), 3-22.

Arslan, Ahmet. *İbn Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2014.

Azarkan, Ezeli. “İbn Haldun'un Devlet Görüşü (Yönetimler Döngüsü)”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*. Erişim Tarihi 6 Mayıs 2016. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/esosder/article/view/5000067895>.

Bağce, Emre. “Rousseau'da Toplum Sözleşmesi, Siyasal Meşruiyet ve Katılımcı Demokrasi”. *I. Uluslararası Müzakereci Demokrasi Sempozyumu Bildiri Kitabı*. ed. S. Balcı. 106-117. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Merkezi. 2010.

Bix, Brian. *Doğal Hukuk: Modern Gelenek*. çev. Ertuğrul Uzun. Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 6/2 (2004), 2891-344.

Bozarslan, Hamit. *Lüks ve Şiddet: İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş*. çev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Yayınları. 2016.



Cassirer, Ernst. *Devlet Efsanesi*. ev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Yayınları. 1987.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları. 1999.

Ebenstein, William. *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*. ev. İsmet Özel. İstanbul: Şule Yayınları. 2009.

Coşkun, Seyit. “Jean-Jecques Rousseau”. *Siyaset Fesefesi Tarihi*. ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç. 294-308. Ankara: Doğu Batı Yayınları. 2014.

ağrıci, Mustafa. “Asabiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/453-455. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 1993.

Ekici, Ekrem. “Hobbes ve Rousseau: Toplumsal Sözleşme Kuramı”. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* 81 (2006), 78-89.

Friend, Celeste. “Social Contract Theory”. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, Erişim Tarihi 13 Şubat 2020. <https://www.iep.utm.edu/soc-cont/>.

Geçit, Bekir. “John Locke’da Mülkiyet Hakkının Sınırları: Doğal Hukuk Temelinde Bir Değerlendirme”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 4 (2014), 91-113.

Görgün, Tahsin. “İbn Haldun [Görüşeri]”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde. 9543-555. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 1999.

Görgün, Tahsin. “İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 16 (2016), 169-203.

Görgün, Tahsin. *İlahi Sözüün Gücü*. İstanbul: Külliyyat Yayınları. 2013.

Görgün, Tahsin. “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2017), 49-78.

Gökdağ, Kamuran. *İktidar Teleolojisi*. İstanbul: Klasik Yayınları. 2019.

Hobbes, Thomas. *Elementa Philosophica de Civi Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*. ev. Deniz Zarakolu. İstanbul: Belge Uluslararası Yayıncılık. 2007.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. ev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 2007.

İbn Haldun. *Mukaddime I.* çev. Zeki Kadiri Ugan. İstanbul: MEB Yayınları. 1986.

İbn Haldun. *Mukaddime I.* çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları. 2005.

İmam Gazalî. *İhyâu Ulumi'd-Din I.* çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları. 2002.

Jouvenel, Bertand. “Jean-Jacques Rousseau”. çev. Nejat Muallimoğlu. *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri.* ed. M. Cranston. 78-92. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. 1995.

Kayapınar, Mehmet Akif. “İbn Haldun'da Asabiyet”. *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun: Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak.* 163-182. İstanbul: İSAM Yayınları. 2006.

Kınalızâde Ali Efendi. *Ahlakı Alâî.* Haz. Hüseyin Algül. İstanbul: MEB Yayınları. 1996.

Kriegel, Blandine. *Klasik Siyasi Felsefe Metinleri.* çev. Zühre İlkelen. İstanbul: İletişim Yayınları. 2010.

Kulak, Önder. “Thomas Hobbes”. *Siyaset Felsefesi Tarihi.* ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç. 217-235. Ankara: Doğu Batı Yayınları. 2014.

Kutluer, İlhan. “Metafizik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 29/399-402. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 2004.

Locke, John. *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler.* çev. İsmail Çetin. İstanbul: Paradigma. 1999.

Minogue, Kenneth. “Thomas Hobbes ve Mutlakiyetçilik Felsefesi”. *Siyasi Düşünceler Tarihi.* ed. D. Thomson. İstanbul: Şûle Yayınları. 1997.

Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi.* çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2012.

Spitz, Jean-Fabien. “Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi”. çev. İsmail Yerguz. *Siyaset Felsefesi Sözlüğü.* ed. Philippe Raynaud ve Sephane Rials. 262-269. İstanbul: İletişim Yayınları. 2003.

Topakkaya, Arslan. “Ontolojik Doğal Hukuk Anlayışına İki Farklı Örnek: Stoa ve Hıristiyan Doğal Hukuk Öğretileri”, *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi (TAAD)* 4/15 (Ekim 2013), 67-79.



Topçuoğlu, Hamide. *XX inci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*. Ankara: İstiklâl Matbaacılık ve Gazetecilik Koll. Ort. 1953.

Torun, Yıldırım. *Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları. 2005.

Türker, Ömer. “Metafizik: Varlık ve Tanrı”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 603-654. İstanbul: İSAM Yayınları. 2013.

Uslu, Cennet. *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*. Ankara: Liberte Yayınları. 2011.

Yasıçimen, Faruk & Sunar, Lütfi. “Sosyal Bilimlerde Bir Yenileme İmkânı Olarak İbn Haldun”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 16 (2016), 137-167.