

İBN HALDUN VE MACHIAVELLİ'DE SİYASETİN NİTELİĞİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR DOĞU-BATI ANALİZİ

THE NATURE OF POLITICS IN IBN KHALDUN AND MACHIAVELLI:
A COMPARATIVE ANALYSIS OF WEST AND EAST

ARMAĞAN ÖZTÜRK*

ABSTRACT

It is made a comparative analysis between İbn Khaldun and Machiavelli thinking in this article. There are similarity in Machiavelli's concept of virtue and İbn Khaldun's concept of asabiye. Both two philosophers have realist perspective about human history and state theory. The history to be taken to a cyclical content and state are portrayed domination device. In fact both think that people are selfish. According to their thought there are parallels between war and life and war and politics.

Keywords: İbn Khaldun, Machiavelli, History, State, Politics

ÖZ

Bu makalede İbn Haldun ve Machiavelli düşünceleri için karşılaştırmalı bir analiz yapılmıştır. Bu bağlamda İbn Haldun'un asabiye kavramıyla Machiavelli'nin virtu kavramı arasındaki benzerliğe dikkat çekilebilir. İki düşünürün insana, tarihe ve devlete bakışı realist bir içeriğe sahiptir. Tarih döngüsel bir içerikle ele alınır. Devlet daha çok zor aygıtı olarak betimlenir. Her iki düşünür için de aslında insan bencildir. Hem İbn Haldun hem de Machiavelli hayatla savaş ve savaş ile siyaset arasında ciddi paralellikler öngörür.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Machiavelli, Tarih, Devlet, Siyaset

* Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

İbn Haldun-Machiavelli karşılaştırmasının ne ölçüde anlamlı sonuçlar doğuracağı ve (veya) ne anlama geldiği noktasında okuyucuda haklı bir şüphe oluşabilir. Çünkü sonuçta Machiavelli hiçbir eserinde İbn Haldun'a atıfta bulunmamıştır. İki düşünür arasında zamansal ve mekânsal bir ortaklıktan bahsetmek güçtür. İbn Haldun vefatıyla (1406) Machiavelli'nin doğumu arasında (1469) yarım asırdan fazla bir süre vardır. Haldun Kuzey Afrika, Machiavelli ise İtalya coğrafyasında yaşamış ve eser vermiştir. Ayrıca Machiavelli düşüncesi son kertede cumhuriyetçi özgürlüğe adanmış bir dizgedir.¹ Oysa Haldun'da monarşiye karşı cumhuriyetçi bir tavır söz konusu değildir. Ancak bu yüzeysel farklılıklar bir an için görmezden geldiğinde, iki düşünür arasında hem ortaya koydukları düşüncesün temel önermeleri hem de bahsi geçen önermelere kaynaklık eden siyasete ve insana dair felsefi varsayımlar bakımından ciddi benzerlikler olduğu görülür. Machiavelli olguları ön plana çıkaran perspektifiyle siyaset nosyonunun bilimselleşmesine katkıda bulunmuştur (Öztürk, 2013: 182). Benzer bir metodolojik pozisyon ve kuruculuk kültürü Haldun için de geçerlidir. Düşünürün umran bilimi olarak adlandırdığı anlatı bugünkü modern sosyolojinin ilk ciddi örneğidir (El-Husri, 2001: 98, 111-3).² Ayrıca Haldun da en az Machiavelli kadar olanı analiz eden ve dolayısıyla olması gereken için olanı araçsallaştırmayan bir dil kullanır. İki düşünür arasında ortaklaşan bu dil idealist kuram karşısında realist kurama işaret eder. İnsan ilişkilerini verili toplum üzerinden ve güç eşitsizliğini doğal gören bir anlayış düzeyiyle ele alan realist dil Haldun ve Machiavelli düşüncelerini birbirine bağlar (Elmalı, 2003: 133-142). Dahası her iki düşünür de siyasal karışıklıklar arasında ve deneyim ağırlıklı bir gelişim çizgisi içerisinde görüşlerini olgunlaştırmıştır. Metinlerin metodolojik arka planında özcülük karşıtı ampirik üslup ağır basar (Öztürk, 2008: 179; El-Husri, 2001: 53; Kızılçelik, 2006: 66; Berlin, 2014: 97).

Devlet tartışması özelinde siyaset-tarih ilişkisini ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız paragraflarda yeniden irdedeceğimiz üzere hem Haldun hem de Machiavelli siyaset felsefesini tarihsel bir çerçevenin içerisinde formüle etmiştir. Verilen mesaj evrensel olduğu kadar tarihsel-bağlamsaldır. Haldun'un söyledikleri yaşadığı çağı ve bugünü aynı anda bağlar. Belki de bu nedenle anakronik okumaya müsait bir düşüncüdür İbn Haldun (Hassan, 1998: 32). Evrensel ile tarihselin bu iç içe geçmişliği Machiavelli'de de karşımıza çıkar. Yasalara dayalı demokratik cumhuriyet fikri ve bahsi geçen

1 Machiavelli cumhuriyetçiliği için bkz. Skinner (1993).

2 İbn Haldun umran toplumsal örgütlenme biçimi gibi bir anlamda kullanır. Onun dizgesi bakımından umran bazen uygarlık bazense kültür gibi bir anlama da gelebilir. Yorum için bkz. Arslan (2002: 86, 91).

cumhuriyetin kurulma sürecinde kullanılması tavsiye edilen zor Machiavelli düşüncesinin iki önemli önermesidir. İlgili önermeler bağlamında *Söylevler* ve *Prens*'in güncelliğini bugün de koruyor olması Machiavelli'den kalan mirasın evrensel içeriğini ortaya koyar.

Bir diğer benzerlik metinlerin yazılış biçimiyle ilgilidir. Leo Strauss'a göre Prens geleneksel bir dış yüzeye ve devrimci bir iç yüzeye sahiptir (Strauss, 2014: 17). Bu yorum önemli ölçüde *Söylevler*'i de bağlar. Dikkatli bir *Mukaddime* okuması Strauss'un Prens için söylediği şeyin Haldun'un yazım tarzı için de geçerli olduğunu gösterir. *Mukaddime* dönemin diğer siyaset eserlerinden çok da farklı olmayacak şekilde hükümdara ve hanedanlık ailesine adanmıştır. Çalışma içerisindeki birçok konu devrin tarih yazımı ve ilahiyat yazımındaki tartışma başlıklarına paralel bir şekilde formüle edilmiştir. Ancak iç yüzeye doğru ilerledikçe metindeki sıradanlık yerini devrimci bir analiz düzeyine bırakır. *Mukaddime* farklılaşır, okuyucu için şaşırtıcı ve kalıcı bir esere dönüşür.

Akdeniz uygarlığı düşünürleri olan İbn Haldun ve Machiavelli arasındaki benzerlikleri tartışmaya açan bu çalışma iki önemli iddia da somut bir içeriğe bürünür: Bu bağlamda öncelikle İbn Haldun'un asabiye kuramıyla Machiavelli'nin virtu anlayışı arasındaki ilişki ele alınacaktır. Savunulacak temel tez asabiye'nin *kolektif virtu* olduğu yönündedir. Bir diğer tartışma başlığı Haldun-Machiavelli öğretilerindeki reel politik ve etik politik ortaklıklar üzerinedir. Her iki düşünür de insanı kötülüğe eğilimli olarak görür. Tarih döngüsel bir niteliğe sahiptir. Hem Haldun hem de Machiavelli için devlet zor aygıtı, siyaset ise aslında savaştır.

Asabiye ve Virtu

Asabiye *Mukaddime*'de tartışılan temel tezlerden biridir. Pek çok yorumcu asabiye'yi Haldun düşüncesindeki en orijinal kuram olarak görür. Bu nedenle Mukaddime ile asabiye tezi arasındaki örtüşme oldukça yüksektir. Asabiye'nin yorumlanma biçimi Mukaddime'yi de belirler (Hassan, 1998: 208). Kelime anlamı itibarıyla "korumak, kazanmak, harekete geçirmek ve faaliyette bulunmak" gibi çağrışımlar yapan asabiye Kuzey Afrika coğrafyasındaki kabileci dayanışmayı karakterize eder (Öztürk, 2008: 187; Hassan, 1998: 231). Belli soydan gelen insanlar arasındaki yardımlaşma ve dayanışma asabiye'nin kökenidir. Asabiye öncelikli olarak soydaşlık ve akrabalıkla ilgilidir. Ancak ortada akrabalık olmasa dahi asabiye olabilir. Kabileler arası ittifaklar ve toplulukları birbirine bağlayan kültürel ortam asabiye'yi mümkün

kılar (El-Husri, 2001: 196-8; Arslan, 2002: 110, 114). En özlü anlatımla asabiye bir tür “biz” olma durumuna karşılık gelir. Dış ve iç düşmanlar karşısında toplumsal dayanışmayı sağlama gayreti asabiye'nin özünü oluşturur. Asabiye belirleyici güçtür. Ancak asabiye varsa toplum bir arada durabilir, kendini koruyabilir ve siyasi bir hedefe doğru ilerleyebilir (Haldun, 1988: 450; Haldun, 1997a: 309, 329; Elmalı, 2003: 133-7; Arslan, 2002: 111-2).

Haldun asabiye'yi bedevilik-hadarilik ayrımına paralel bir şekilde ele almayı tercih eder. Daha az gelişmiş bir toplumsal örgütlenme biçiminden (bedevilik) daha uygar bir yaşantıya geçiş asabiye'nin zamanla çözülmesine yol açacak bir dizi değişikliğin tetikleyicisidir.³ Toplumun birlik içerisinde olması onu başka toplumlara karşı üstün kılar. Dahası asabiye güçlenip farklılıklar azaldığında devlet sağlamlaşır. Bu son hatırlatma bağlamında asabiyeyle mülk arasında kopmaz nitelikte bağlar vardır (Haldun, 1997a: 378; El-Husri, 2001: 202, 205, 211). Bahsi geçen bağ önemli ölçüde birlik içerisinde olma arzusuyla hükmetme arzusu arasındaki illiyet bağı nedeniyle söz konusu olmaktadır. Tam bu noktada siyasetin ve iktidarın kaynağına hükmetme arzusunu koyan Halduncu okumanın Machiavelli düşüncüsüyle güçlü bir şekilde paralellik gösterdiğini vurgulamak gerekir (Öztürk, 2008: 189). Bir diğer benzerlik siyasetle insan doğası arasındaki bağlantı bakımından söz konusu olur. İbn Haldun insanların doğaları gereği zalim ve kötü olduğunu düşünür. Devlet yoldan çıkmaya eğilimli insanları barış içerisinde bir arada tutan ve özünde iyi olan bir yapıdır. Bu nedenle Haldun için asabiyeyle başlayıp mülkle sonuçlanan süreç her bir toplum için olumlu bir deneyimi karakterize eder (Kurtoğlu, 2006: 43).

Asabiye'nin kuruluş biçimi ve asabiye-mülk bağlantısı hemen tümüyle güç ilişkileri üzerine bina edilmiştir. Düşünürece göre toplumda farklı asabiye'ler vardır. Güçlü olan asabiye kazanır ve diğerlerini itaate zorlar. Asabiye'nin güçlü olması dayanışma duygusu ve yakınlık duygusunun güçlü olması demektir. Güçlü karşısında diğer asabiye'lerin itaatı genelleştikçe en güçlü asabiye'nin öncülüğünde devlet kurulmuş olur. Daha belirleyici bir asabiye'nin ortaya çıkmasıyla hakim asabiye çözülür ve kurulmuş olan mülk yıkılır (Haldun, 1997a: 329-330, 376-7; Haldun, 1988: 423-96; Arslan, 2002: 113). Ayrıca asabiye'den mülke giden sürecin ahlak dışı ve din dışı bir karaktere sahip olduğu gerçeğinin altı özenle çizilmelidir. Asabiye-mülk ilişkisi bakımından vurgulanan politik bağlanma biçimi din karşıtı olmasa da din

3 Bedevilik-hadarilik ayrımının Tönnies'in cemaat-cemiyet ayrımına benzerliği noktasında bkz. Orçan (2004); Asabiye'nin bir mekanik dayanışma biçimi olduğuna yönelik iddia için bkz. Kızılcık (2006: 83).

dışıdır. Şüphesiz ki din asabiyeyi güçlendirir. Ancak asabiye odaklı devlet kurulma sürecinde din kurumu politik bir öge olarak etkili değildir. Bu tespiti dayanarak rahatlıkla diyebiliriz ki Haldun siyasetin dinden bağımsız doğasına güçlü bir şekilde dikkat çeker (Hassan, 1998: 179; Kurtoğlu, 2006: 43). Zaten düşünür için insanların asabiye kurma isteği ve devlet egemenliği doğaldır. Bahsi geçen doğallığa atfla din olmasa bile mülk söz konusu olabilir (Haldun, 1997a: 336; Haldun, 1988: 355).

Son olarak ortak irade meselesine değinebilir. Machiavelli'nin virtu'suyla Haldun'un asabiyesi arasındaki temel benzerlik iradeye ve eyleme yapılan vurgudur. İbn Haldun için asabiye dayanışmaya ve kolektif bir iradeye karşılık gelir. Ayrıca düşünür asabiye için daha çok bedevi topluluklarına yakıştırarak asabiyeyle bozulmamış toplumsal durum arasında ilişki kurar. Asabiye yapabileme gücü, dirilik ve eylemde bulunma arzusunun doğal bir sonucudur. Machiavelli'nin virtu ve fortuna kavramlarına yüklediği anlamı ayrıntılı bir şekilde tartışmaya açacağız. Ama şu aşamada temel benzerliğin altı özenle çizilmelidir. Machiavelli hem kişilerin hem de şehirlerin virtu'su hakkında konuşur. Her iki durumda da virtu iradeye, güce, diri ve yılmaz bir mücadele ahlakına karşılık gelir.

Haldun düşüncesinde asabiye ne kadar önemliyse Machiavelli düşüncesinde de virtu o denli önemlidir. Machiavelli virtuyu fortunayla birlikte kullanır. Roma kültüründen süzülüp gelen ve Machiavelli'nin de Roma dolayısıyla ele almayı tercih ettiği bu iki kavramdan fortuna talihi karakterize eder. Roma dizgesinde fortuna kadına benzetilirdi. Talih bir tanrıça olarak resmedilirdi. Talihi etkilemenin, fortuna karşısında kendine yarar sağlamanın yolu ise ona erkek gibi davranmaktı. Virtu kelime kökü itibariyle erkeği ve cesaret, özdenetim, dürüstlük, cömertlik, kurnazlık gibi erkeğin sahip olması gereken nitelikleri karakterize eder (Machiavelli, 1999: 222-3; Skinner, 2004: 43, 57-7; Heater, 2007: 87-8; Öztürk, 2013: 187; Bloch, 2010: 135-6).

Virtu-fortuna ilişkisine dair ikinci önemli benzetmede insan-doğa diyalektikliği ön plana çıkar. Fortuna akıp giden taşkın nehirler veya seller, virtu ise o nehirleri durdurmak için inşa edilen setlerdir (Ağaoğulları-Köker, 2008: 192-4). Machiavelli için virtu ayakta kalmaya çalışan, zorluklardan yılmayan, kadere edilgen bir şekilde boyun eğmeyen dirişken bir iradenin en genel ifadesidir. Homorik aretenin yeniden keşfidir virtu. Sürekli bir teyakkuzda olma halidir (Zelyut, 2012: 53, 57). Tabii fortunayı tümüyle kontrol altına almak imkansızdır. Machiavelli talihin davranışlarımızın yarısını düzenlediği, diğer yarısının ise bizim elimizde olduğunu düşünür. Fortuna karşısında

tutunabilmenin mümkün tek yolu ise dogmatik olmamaktan geçer. Kişi sabit ilkelere takılıp kalmamalı, devrinin ihtiyaç ve koşullarına göre hareket etmesini bilmelidir (Machiavelli, 1999: 218-9; Machiavelli, 2009: 397; Tunçel, 2010: 179-181). Düşünürün ünlü benzetmesine atıfla yeniden formüle edersek erdemli kişi hem aslanın hem de tilkinin karakter özelliğine birlikte sahip olmalıdır. Bazen aslan gibi açık olmak, cesaretle hayata meydan okumak gerekir. Belli durumlarda ise davranış ve niyetler gizlenmeli, harekete geçmek için doğru zaman beklenmelidir (Ağaoğulları-Köker, 2008: 194-6; Skinner, 2004: 62-4). Sonuç olarak hayatta kalabilmek ve amaçlarına ulaşabilmek için sürekli bir şekilde kendi gücünü yenileme zorunluluğu virtunun temelidir. Virtu savaççı bir ahlakın erdemidir. Bu erdem Roma-Machiavelli düşünüşü içerisinde aynı zamanda devlet kurma ve politika yapmanın özsel koşullarını karakterize eder. Kişinin başarıya ulaşmasıyla devletin büyüklüğe ulaşması benzer davranış kodlarını gerektirir (Skinner, 2004: 57-61). Tam bu noktada asabiyeyle virtu arasındaki kavramsal örtüşme için bir hatırlatma daha yapılabilir. Machiavelli virtuyu sadece bireyler için değil, aynı zamanda toplumlar ve devletler için de kullanır. Bu metin içerisinde ayrıntılı bir şekilde tekrar ele alacağımız üzere Machiavelli dizgesi bakımından bazı toplumlar diğerlerine göre daha yozlaşmış bir konumda yer alırlar. Mesela yaşadığı çağın Floransa'sı kadim Roma'dan daha az virtuya sahiptir. Onun için Floransa'daki yozlaşma halkın ortak bir iradenin çevresinde toplanmaktan sakınması gibi bir anlama gelir. Ortak irade eksiktir çünkü halk hiiziplere bölünmüş, kamusal iyiden uzaklaşmıştır. Görüldüğü üzere Machiavelli virtuyu Haldun'daki asabiyeeye benzer bir içerikle kullanır. Floransa gibi örnekler bakımından bir yerde asabiyenin olmamasıyla virtunun olmaması aynı anlama gelir (King, 2011: 132; Shumer, 1979: 8).

Tarih, Doğa ve Siyaset

İbn Haldun'un tarihe, insan doğasına ve siyasete bakışı pek çok noktada Machiavelli düşünüşüyle paralellik gösterir. Bahsi geçen benzer noktaları tartışmaya açtığımızda karşımıza şöyle bir manzara çıkar: Haldun Platonik bozulma yasasını takip eder. Bilindiği üzere Platon var olan veya türetilmiş her şeyin kaçınılmaz bir şekilde çürüdüğünü düşünürdü (Popper, 2000: 35). Kentliler ile kabileler arasındaki farkları ele aldığı bölümlerde sıklıkla karşımıza çıkar bu bozulma düşüncesi. Düşünüre göre hadarilik bedevilik karşısında daha kusurlu ve daha kirlenmiş bir toplumsal yapıya karşılık gelir (Haldun, 1997a: 298-9; Khaldun, 1989: 299). Bedevi yaşantısını açıkça

över İbn Haldun. Onun düşüncesinde bedeviler kentlilerden daha ahlaklı ve daha doğal bir konumda yer alırlar (Khaldun, 1989: 253-8; Haldun, 1988: 420; Haldun, 1997a: 298; Arslan, 2002: 151-2; El-Husri, 2001: 187). Bedevi yaşantısı hadari yaşantısına doğru değiştikçe -ve aynı zamanda bozulduka- doğal insan akılsal insana dönüşür (Kurtoğlu, 2013: 261). Bu dönüşüm ahlaklı ve fiziksel bakımdan güçlü olan bedevi insanının ortadan kalkması tembel, ağır, yoz ve yumuşak uygar insanın ortaya çıkması gibi bir anlamı içerisinde barındırır.

İbn Haldun'a göre asabiye'nin güçlenip, daha sonra da çözülüp parçalanması, ilkel bir toplumsal örgütlenme biçiminden şehrin rahat ve bolluğuna geçiş, ailenin ve hanedanlığın ilerlemesi ve ardından da gerilemesi birkaç kuşaklık bir çevrim içerisinde söz konusu olur (Arslan, 2002: 125, 131, 134, 151-4). Üç kuşak geçip dördüncü kuşak iktidara geldiğinde aile, devlet ve toplumu bir arada tutan asabiyeler çözülmüş alternatif asabiyelere dayalı olarak yeni aileler güç kazanmış ve yeni devletler kurulmuş olur (Haldun, 1997b: 7; Haldun, 1988: 505; El-Husri, 2001: 218-223).

Düşünür çevrimsel tarihi realist insan ve siyaset anlayışıyla birlikte ele alır. Ona göre devlet doğal ve gereklidir. Egemen olmazsa toplumlar dağılır. Siyasal erkin gerekliliği içerisinde makul olan bilgili ve yaşlı insanların yönetimidir (Haldun, 1997b: 43; Arslan, 2002: 92, 413-6). Egemeni doğal gören anlatı önemli ölçüde daha derindeki bir yönelimle ilgilidir. Haldun'a göre işbölümü toplumsal hayatın zorunlu bir ögesidir. Bazılarının yönetip diğer bazılarının yönetilmesi hayatın her alanını belirleyen işbölümcü tasarımın doğal bir sonucudur. Yine bu bağlamda mizacın gerçekleşebilmesi için öğelerden birinin diğerine baskın olması gerekir (Haldun, 1988: 271-2; Haldun, 1997a: 139-140, 381-2). Ayrıca halifeye sapık olsa dahi başkaldırılmamasını salık verir düşünür (Haldun, 1997b: 86). Böylelikle doğal gördüğü egemeni daha da korunaklı hale getiren iktidar yanlısı bir dil kullanır.

Tarihin tekrarı evrimci bir anlayışı akla getirir. Alışkanlık ve gelenek tarihsel ve toplumsal yasanın temel unsurlarıdır ona göre. Son kertede bu hayatta aslında pek de bir şey değişmez. İnsanlar alıştıkları dünyada alıştıkları gibi yaşamaya devam ederler. Suyun suya benzemesinden çok geçmiş geleceğe benzer (Haldun, 1988: 210; Haldun, 1997a: 76, 231, 311). Zaten insana yakışan da böylesi bir tavidir. Aşırılık ve ölçsüzlük insanı insanlığınan çıkarır (Haldun, 1997a: 223). İnsana ölçülülüğü yakıştırırsa da aslında ona pek de güvenmez düşünür. İnsan doğası gereği kötüdür çünkü.

Başkaları üzerinde egemen konumda olma isteği insan için belirleyicidir (Arslan, 2002: 119, 418). Onda tanrısal yanla rekabet halinde olan hayvani bir öz bulunur (Khalidun, 1989: 263-284). Egemeni meşru ve makul haline getiren de bu bahsi geçen özdür. Akıl bedeni, devlet toplumu kontrol eder (Kurtoğlu, 2013: 253). Gelinen yer bakımından Haldun anlatısıyla Machiavelli düşüncesi hemen tümüyle birbirine özdeş hale gelir. Haldun da tıpkı Machiavelli gibi otorite, hükümdar ve güç temelli bir siyaset anlayışı ortaya koyar. Egemeni her halükarda zorunlu görür, ona itaat edilmesini salık verir (Öztürk, 2008: 194; Arslan, 2002: 79).

İbn Haldun düşüncesini Machiavelli'ye yaklaştıran bir diğer husus devleti nitelendirme biçimidir. Bilindiği üzere düşünür din-felsefe ilişkisi bakımından *felasife* geleneğine yakın bir konumda yer alır. Gazali çizgisine karşı Aristoteles-İbn Rüşd ekolünü takip eder (Arslan, 2002: 10, 30). Bu tutum devletin ele alınış biçimini de yakından etkiler. Genel olarak asabiye özel olarak ise mülkü anlatırken dini ikinci derecede önemli bir unsur olarak formüle eder. Din şüphesiz ki önemlidir. Ancak asabiyenin ve egemenliğin ortaya çıkış sürecinde belirleyici bir konumda yer almaz (Arslan, 2002: 160-1, 170). Mülk ve mülkü yaratan asabiyeye İslam şeriatı karşısında özerk bir niteliğe sahiptir. Zaten onun dizgesine göre peygamber ve ilk dört halife dönemi hariç tutulursa İslam devleti diye bir şey söz konusu olmamıştır. Halkının çoğu Müslüman olan toplumlarda kurulan tüm devletler mülk tipi devlettir. Bir grubun diğer gruplar üzerinde kurduğu hakimiyet bu devletin temelidir. Mülk aslında bir güç devletidir. Akli siyasetin göstergesi de olan güç devleti ordu ve maliye üzerinde yükselir (Arslan, 2002: 12-3, 124, 142, 172, 178, 204-5).

Savaşı doğal gören İbn Haldun, orduyu devletin temel kurumu sayar. Tıpkı Machiavelli gibi paralı askerlerden oluşmuş orduyu güvenilmez bulur. Onun için makbul ve makul olan tek seçenek halka dayalı ulusal bir ordudur. Mülkü şiddet ve ordu üzerinden ele alan ve orduyu da yerli unsurlara dayandırarak asabiyeye birleştiren Halduncu okuma Machiavelli'nin seküler ulusal devlet düşüncesiyle neredeyse aynı olan bir tasarımı ortaya koyar. Bahsi geçen devlette belirleyici kurum dinden çok güçlü liderler ve güçlü yasalar (El-Husri, 2001: 224-5, 254-5, 263, 350; Elmalı, 2003: 135-141).

Machiavelli tıpkı İbn Haldun gibi topluma ve siyasete dair düşüncelerini şekillendirirken tarihe ayrıcalıklı bir yer verir. İnsanın doğası, bencilliği ve tutkuları sabittir. Bu nedenle tarih sürekli olarak kendini tekrar eder (Machiavelli, 2009: 148). İnsan doğasını tasvir ederken realist bir dil kullanır

düşünür. Ele geçirme, daha fazlasını isteme, rekabet ve savaş kaçınılmazdır (Machiavelli, 1999: 70-2; Machiavelli, 2009: 140, 216). Bu bakış açısına göre insan kötüdür. Tabii insanın kötülüğü Machiavelli için ne günahkârlık anlamına gelir ne de kınanması bir şeydir. Ayrıca düşünür kötülüğe tözsel bir anlam yüklememektedir. Kişinin hayat savaşımında ayakta kalabilmesi için öncelikli olarak kendini düşünmesini erdem katına çıkararak bir kavrayış tarzının en genel ifadesidir kötülük (Öztürk, 2013: 186; Bumin, 2012: 85). İnsan doğasının kalıcılığı siyasal olan her şeye etki eder. Eylemler tutkular, içgüdüler ve eğilimler tarafından belirlenir. Bu belirlenme içerisinde insanın kötülüğüyle hükümdarın zalimliği arasında koşutluk kurar düşünür. İnsan kötü olduğu için hükümdar gerektiğinde kötülük yapmasını bilmelidir. Aksi takdirde iktidarını kaybeder (King, 2011: 123; MacIntyre, 2001: 146).

Machiavelli'deki tarih yasası sadece insan doğasının kötülüğü ve bu doğanın sürekli bir şekilde kendini tekrar etmesine özdeş bir çevrimsel tarih algısından ibaret değildir. Düşünür bozulmayı kaçınılmaz görür. Platon-İbn Haldun çizgisini takip eden Machiavelli her şeyin zamanla yozlaştığını iddia eder. Yozlaşmayı tümüyle önlemek olanaksızdır. Ama karma anayasaya dayalı cumhuriyet rejimi, virtusu güçlü liderler ve sağlam yasalar halkın yeni başlangıçlar yapmasına ve yozlaşmanın etkisinin gecikmesine yol açabilir (Machiavelli, 2009: 93, 353-6).

İki düşünür arasında tarihe yüklenen anlam, yozlaşma ve insan doğası gibi hususlar dışında bir diğer ortak nokta askerlik kurumunun ele alış biçimidir. Machiavelli için ordu yasayla birlikte devletin iki temel unsurundan biridir (Machiavelli, 1999: 127). Paralı askerlerin disiplinden ve erdemden yoksun olduklarını düşünür Machiavelli. Onun için tek makul seçenek yurttaş askerlerden oluşan milli bir ordudur (Machiavelli, 1999: 128, 140-2; Machiavelli, 2009: 159). Machiavelli düşüncesinde yurttaş-ordu seçeneği devletteki yozlaşmayı geciktirmenin araçlarından biri olarak görülür. Antik Yunan ve Antik Roma örneklerine atıfla yurttaşlıkla askerlik arasındaki cumhuriyetçi bağ özenle vurgulanır. Yurttaş ordudan vazgeçilmesi ise virtuyu aşındırır. Ona göre Roma'yı çöküşe götüren paralı askerlik uygulaması toplumsal ve siyasal yozlaşmanın hızlandırıcı unsurları arasında sayılır (Machiavelli, 2008: 87-8, 92; Oldfield, 1990: 181).

Machiavelli'nin din yorumu askerlik yorumuyla paralellik içerisindedir. Düşünür tıpkı İbn Haldun gibi din kurumunu önemser. Ancak o dinden çok dinin halkı etkileme gücünü değerli görür (Skinner, 2004: 93). Bu nedenle

devleti, virtuyu ve egemenliği kavrama biçimi bakımından din etkin bir unsura karşılık gelmez. Nasıl ki din ile asabiye arasında güçlü ve doğrudan bir bağlantı yoktur, benzer şekilde virtu ve egemenlik de dinden kaynaklanmaz. Yapılan hatırlatma önemlidir. Çünkü pek çok yorumcu Machiavelli'yi ahlaka ve dine karşı mesafeli tutumu nedeniyle aşkın devlet düşüncesinden kopuşu temellendiren bir düşünür olarak görür. Marsilius'dan beri yavaş bir tempoyla da olsa olgunlaşmakta olan din dışı iktidar anlayışının temsilcisidir Machiavelli (Berlin, 2014: 117; Akal, 2005: 28; Mairet, 2005: 232).

Din-siyaset ilişkisi bakımından Machiavelli dizgesi içerisinde iki noktaya daha değinilebilir: Düşünür tanrı korkusunun itaati kolaylaştırdığı kanaatinde. Bu nedenle yönetici dindar olmalı ya da öyleymiş gibi görünmelidir (Ağaoğulları-Köker, 2008: 204-6). Ayrıca Roma Katolik Kilisesinin yaptığı üzere dinin yanlış yorumlanma biçimi kişileri yozlaştırıp virtudan uzaklaştırılabilir (Machiavelli, 2009: 227). Edilgenleştirici dine karşı ayakta durmayı ve savaşmayı ön plana çıkaran bir anlayışa destek verir düşünür. Ancak bu sayede virtu kendini yenileyebilir. Bu tutum onu köle ahlakına karşı çıkan erken dönem bir Nietzsche haline getirir (Bloch, 2010: 134).

Sonuç

İbn Haldun ile Machiavelli düşünceleri arasındaki ortaklık farklı coğrafyalarda benzer şeyler yapmış iki kişinin hayat hikâyesindeki paralelliği gözler önüne serer. İbn Haldun çok sayıda sultana hizmet etmiş, sayısız entrikaya karışmış, şöhretli bir devlet adamı olarak saygı gördüğü gibi gözden düşüp hapis de yatmıştır. Bu inişli çıkışlı kelle koltukta bürokrat hayatı Machiavelli'de bağlar. Ünlü düşünür yıllarca Floransa Cumhuriyetinin üst düzey yöneticilerinden biri olarak görev yapmıştır. Ama ani rejim değişikliği sonucu ömrünün son yıllarını kamu hayatından dışlanmış bir şekilde, fakirliğinin kıyısında ve hapse girme tehlikesi altında geçirmiştir.

Bu yaşam deneyimi ortaklığı özelinde iki düşünürü birbirine bağlayan esas nokta ise siyasi modernitenin kuruluş sürecine yaptıkları esaslı katkıda somut bir içeriğe kavuşur. Önce İbni Haldun, daha sonra da Machiavelli modern egemenliğin belli başlı öğelerini kuramsallaştıran bir dil kullanmıştır. Özellikle devletin nasıl ortaya çıktığına dair tartışmanın düzeyi ve devlet ile toplum arasında kurulan bağın siyasallığı dikkate değer niteliktedir. Dinden bağımsız iktidar algısı modern zamanları belirler. Bahsi geçen yeni

siyasal sosyolojik durum bakımından Haldun ve Machiavelli öncü düşünürler olarak değerlendirilebilir.

Altı çizilmesi gereken son husus yeni insana yöneliktir. İbn Haldun asabiye, Machiavelli ise virtu kavramları aracılığıyla kader karşısında fail konumunda olan, bir anlamda kendi tarihini kendisi yazan insana ve (veya) topluma atıfta bulunur. Bu insan nosyonu hem savaşçıdır ve sadece kendini düşünür hem de diğer insanlarla irade birliği içine girip ortak olanı yaratabilir. Ortak iyi, devlet ve diğer tüm kurumlar bu bahsi geçen irade birliğinin eseri olarak ortaya çıkar.

Kaynakça

- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ve Levent Köker (2008). *Tanın Devletinden Kral Devlete*, Ankara: İmge Yayınları.
- AKAL, Cemal Bali, (2005). "Bir Devlet Kuramı İçin Giriş", (Der.), Cemal Bali Akal, *Devlet Kuramı*, Ankara: Dost Yayınları, ss. 13-30.
- ARSLAN, Ahmet (2002). *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara: Vadi Yayınları.
- BERLİN, Isaiah (2014). "Güncelliğe Karşı Machiavelli'nin Özgünlüğü", *Felsefelogos* 54, ss. 91-119.
- BLOCH, Ernst (2010). *Rönesans Felsefesi*, Çev: Hüseyin Portokal, İstanbul: Cem Yayınları.
- BUMİN, Tülin (2012). "Machiavelli Okumaları", (Der.) Cemal Bali Akal, *Machiavelli, Makavelizm ve Modernite*, Ankara: Dost Yayınları, ss. 81-95.
- ELMALI, Osman (2003). "İbn Haldun ve Machiavelli'nin Realist Siyaset Kuramları", *EKEV Akademi Dergisi*, Cilt 7, Sayı 15, ss. 133-142.
- EL-HUSRİ, Sati (2001). *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- HASSAN, Ümit (1998). *İbni Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- HEATER, Derek (2007). *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, Çev: M. Delikara Üst, Ankara: İmge Yayınları.
- IBN HALDUN (1988). *Mukaddime*, Cilt 1, Çev: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları.
- IBN HALDUN (1991). *Mukaddime*, Cilt 2, Çev: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları.
- IBN HALDUN (1997a). *Mukaddime*, Çev: Turan Dursun, Ankara: Onur Yayınları.
- IBN HALDUN (1997b). *Mukaddime*, Çev: Turan Dursun, Ankara: Onur Yayınları.
- IBN KHALDUN (1989). *The Muqaddimah: An Introduction to History*, Ing. Çev: Franz Rosenthal, Princeton: Princeton University.
- KURTOĞLU, Zerrin (2006). "İbn Haldun'la Çağımızı Okumak", *Toplum ve Bilim*, 107/1, ss. 43-65.
- KURTOĞLU, Zerrin (2013). *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- KIZILÇELİK, Sezgin (2006). *Sosyoloji I*, Ankara: Am Yayınları.
- KING, Ross (2011). *Machiavelli, İktidar Filozofu*, Çev: Volkan Atmaca, İstanbul: Alfa Yayınları.
- MACHİAVELLİ, Niccolo (1999). *Prens*, Çev: Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayınları.
- MACHİAVELLİ, Niccolo (2008). *Askerlik Sanatı*, Çev: Nazım Güvenç, İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- MACHİAVELLİ, Niccolo (2009). *Söylevler*, Çev: Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları.
- MACLINTYRE, Alasdair (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev: Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- MAİRET, Gerard (2005). "Padova'lı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", *Devlet Kuramı*, (Der.), Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Yayınları, ss. 215-242
- OLDFIELD, Adrian (1990) "Citizenship: An Unnatural Practice?", *Political Quarterly* 61, ss. 177-187.
- ORÇAN, Mustafa (2004). "Cemaatten Cemiyete Türkiye'nin Modernleşme Pratiği", *Muhafazakar Düşünce* 2, ss. 71-91.
- ÖZTÜRK, Armağan (2008). "Düzenin Meşruluğu Sorunu Bağlamında İbni Haldun Felsefesinin Değerlendirilmesi", *Ankara SBF Dergisi*, Cilt 63, No: 1, ss. 175-206.

- ÖZTÜRK, Armağan (2013). "Machiavelli Düşünüşünde Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kurucu Lider İmgesi", *Ankara SBF Dergisi*, Cilt 68, No: 2, ss. 181-204.
- POPPER, Karl (2000). *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev: Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Yayınları.
- SHUMER S. M. (1979). "Machiavelli: Republican Politics and Its Corruption", *Political Theory*, Vol. 7, No: 1, ss. 5-34.
- SKINNER, Quentin (1993). "The Republican Ideal of Political Liberty", *Machiavelli and Republicanism*, (Der.), Quentin Skinner ve diğerleri, Cambridge: Cambridge University Press, 293-309.
- SKINNER, Quentin (2004). *Machiavelli*, Çev: Cemal Atilla, İstanbul: Altın Yayınları.
- STRAUSS, Leo (2014). "Machiavelli'nin Niyeti: Prens", *Felsefelogos* 54, ss. 11-33.
- TUNÇEL, Ahu (2010). *Cumhuriyetçi Özgürlük*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- ZELYUT, Solmaz (2012). "Makyevelyen Virtu", (Der.) Cemal Bali Akal, *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite*, Ankara: Dost Yayınları, ss. 51-62.