T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI

İBN HALDUN VE MONTESQUIEU'DE SİYASET VE COĞRAFYA İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

VEDAT EKİN

Tez Danışmanı
DOÇ. DR. AHMET TUNÇ

ÇANAKKALE – 2021

T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI

İBN HALDUN VE MONTESQUIEU'DE SİYASET VE COĞRAFYA İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

VEDAT EKİN

Tez Danışmanı
DOÇ. DR. AHMET TUNÇ

ÇANAKKALE – 2021

T.C.

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Vedat EKİN tarafından Doç. Dr. Ahmet TUNÇ yönetiminde hazırlanan ve **../../20..** tarihinde aşağıdaki jüri karşısında sunulan "**İbn Haldun ve Montesquieu'de Siyaset ve Coğrafya İlişkisi**" başlıklı çalışma, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü **Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı**'nda **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak oy birliği/oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	**İmza**
Doç. Dr. Ahmet TUNÇ (Danışman)	……
Prof. Dr. Hüseyin ERKUL	……
Doç. Dr. Osman AĞIR	……

Tez No : ……..

Tez Savunma Tarihi : 14/09/2021

……

Prof. Dr. Pelin KANTEN

Enstitü Müdürü

.../…/20..

ETİK BEYAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi taahhüt ve beyan ederim.

(İmza)

Vedat EKİN

14/09/2021

ÖNSÖZ

İbn Haldun ve Montesquieu'nün siyaset felsefesini kuramsal çerçeve olarak ele alıp hazırlamış olduğum bu tez çalışmasında siyaset ve coğrafya ilişkisini derinlemesine incelemeye çalıştım. Böylece iklim, sıcaklık ve yer şekilleri gibi coğrafi unsurların, toplumların kültürleri ve siyasi yaşamlarına yapmış oldukları etkileri ve dönüşümleri bu iki düşünür nezdinde değerlendirme fırsatına sahip olmanın bana önemli katkılar yaptığını söyleyebilirim.

Bu tez çalışması sırasında bana gerek yaptığı yönlendirmeleri gerekse de yardımları ile üzerimde büyük emeği bulunan danışman hocam Doç. Dr. Ahmet TUNÇ'a vermiş olduğu katkılarından ötürü teşekkür ederim. Her daim bizimle deneyimlerini paylaşan ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen dekanımız sayın Prof. Dr. Hüseyin ERKUL'a ve üniversite yaşamım boyunca üzerimde emeği olan bütün hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Kendisi okuma yazma bilmediği halde benim bugünlere gelmem için dişinden tırnağından artıran ve her daim yanımda olan sevgili annem Sadiye EKİN'e ilelebet minnettar kalacağım. Hayata karşı cesareti ve fikirleri ile hâlâ yolumu aydınlatarak bugünlere gelebilme hayalleri kurmamı sağlayan aynı zamanda üniversite yaşamıma başladığımda en az benim kadar heyecanlı ve gururlu olan ancak bugünlere geldiğimi göremese de hep yanımdaymış hissi veren canım babam İzzettin EKİN'in aziz anısına…

Vedat EKİN

Çanakkale, 2021

ÖZET

İBN HALDUN VE MONTESQUIEU'DE SİYASET VE COĞRAFYA İLİŞKİSİ

Vedat EKİN
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi
Danışman: Doç. Dr. Ahmet TUNÇ
../../2021

Siyaset ve coğrafya arasında bağlantı kurma fikri oldukça geçmişe dayanmaktadır. Kökleri Antik Çağ'a kadar uzanan söz konusu bu ilişki öncelikle 14. yüzyıl düşünürü olan İbn Haldun ve sonrasında 18. yüzyılda yaşamış olan Montesquieu tarafından kapsamlı ve sistematik olarak ortaya konmuştur. Böylelikle siyaset teorisinde, siyaset ve coğrafya ilişkisi İbn Haldun ve Montesquieu'nün düşünceleri ve öne sürmüş olduğu argümanlar nezdinde değerlendirilmektedir. Siyaset ve coğrafya ilişkisi hem geçmişteki hem de günümüzdeki toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik ilişkilerin kavranması için önemli gözükmektedir. Bu nedenle, toplumları bulundukları coğrafyanın etkilerinden ayrı düşünmek yanılgıları yol açabileceği gibi toplumların siyasetini meydana getiren faktörleri de coğrafyalarından bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Dolayısıyla coğrafi faktörlerin, toplumların dünyayı kavrayış biçimleri ve siyasetleri üzerindeki tesirini analiz ederken İbn Haldun'un ve Montesquieu'nün siyaset ve coğrafya ilişkisi hakkındaki fikirleri ele alınmıştır. Bu bağlamda bu tez çalışmasının konusunu oluşturan siyaset ve coğrafya ilişkisi incelenirken kuramsal çerçeve olarak bu iki düşünürün bu konu hakkındaki görüşlerinin incelenmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Coğrafya, Kanunların Ruhu, Umran, İklimler

ABSTRACT

RELATIONSHIP BETWEEN POLITICS AND GEOGRAPHY IN IBN KHALDUN AND MONTESQUIEU

Vedat EKİN

Çanakkale Onsekiz Mart University

School of Graduate Studies

Political Science and Public Administration

Advisor: Assoc. Prof. Ahmet TUNÇ

.../.../2021

The idea of linking politics and geography depends on pretty the past. This relationship, whose roots date back to Antique age, was asserted comprehensively and systematically by Ibn Khaldun, a 14th century thinker, and then Montesquieu, who lived in the 18th century. Thus, in political theory, the relationship between politics and geography is evaluated in terms of the thoughts and arguments of Ibn Khaldun and Montesquieu. The relationship between politics and geography seems to be important for understanding social, cultural, political and economic relations both in the past and present. For this reason, it is impossible to think of the factors that compose the politics of societies independently from their geographies as well as to consider societies separately from the effects of their geography. Therefore, while analyzing the influence of geographical factors on the way societies comprehend the world and their politics, the ideas of Ibn Khaldun and Montesquieu on the relationship between politics and geography were discussed. In this context, while examining the relationship between politics and geography, which is the subject of this thesis, it is aimed to analyse the thoughts of these two thinkers on this subject as a theoretical framework.

Keywords: Political, Geography, The Sprit of Laws, Umran, Climates

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

TEZ JÜRİ ONAY SAYFASI ……..……i

ETİK BEYAN ii

ÖNSÖZ iii

ÖZET iv

ABSTRACT v

İÇİNDEKİLER vi

KISALTMALAR ix

TABLOLAR DİZİNİ x

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. Giriş 1

İKİNCİ BÖLÜM
İBN HALDUN'UN YAŞAMI VE SİYASET TEORİSİNDEKİ TEMEL KAVRAMLARI

2.1. İbn Haldun'un Yaşamı 4

2.2. İbn Haldun'un Siyaset Teorisindeki Temel Kavramları 9

2.2.1. Umran 9

Bedevi Umran……..11

Hadari Umran……...13

2.2.2. Asabiyet 15

2.3. İbn Haldun'un Toplum, Devlet ve Egemenlikle İlgili Görüşleri 20

2.3.1. Toplum 20

2.3.2. Devlet 22
Devletin Geçirdiği Aşamalar……..…….25
Devletin Yıkılış Nedenleri……...……26
2.3.3. Egemenlik 29
Riyaset…….…….30
Hükümdarlık……31

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MONTESQUIEU'NÜN YAŞAMI VE SİYASET TEORİSİNDEKİ TEMEL KAVRAMLARI

3.1. Montesquieu'nün Yaşamı 33
3.2. Montesquieu'nün Siyaset Teorisindeki Temel Kavramları 37
3.2.1. Kanunların Ruhu…….…….37
3.2.2. Kuvvetler Ayrılığı 40
Tanımı ve Gelişimi……40
Montesquieu'de Kuvvetler Ayrılığı……...……43
3.3. Montesquieu'nün Toplum ve Yönetim Biçimleriyle İlgili Görüşleri 45
3.3.1. Toplum 46
3.3.2. Yönetim Biçimleri 48
Cumhuriyet……..51
Demokrasi……51
Aristokrasi……52
Monarşi……53
Despotizm……...…….55

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
SİYASET VE COĞRAFYA İLİŞKİSİ: İBN HALDUN VE MONTESQUIEU'NÜN SİYASET VE COĞRAFYAYA DAİR GÖRÜŞLERİ

4.1. Siyaset ve Coğrafya İlişkisi 57

4.1.1. Coğrafyanın Tanımı ve Gelişimi 57

4.1.2. Siyasi Coğrafya 58

4.2. İbn Haldun'da Siyaset ve Coğrafya İlişkisi 63

4.2.1. Sıcak İklim Bölgeleri 68

4.2.2. Soğuk İklim Bölgeleri 71

4.2.3. Ilıman İklim Bölgeleri 72

4.3. Montesquieu'de Siyaset ve Coğrafya ilişkisi 74

4.3.1. Sıcak İklimler 76

4.3.2. Soğuk İklimler 77

4.3.3. İklimlerin Toplum ve Yönetim Yasaları Üzerindeki Etkisi 79

4.3.4. Diğer Coğrafi Unsurların Etkisi 81

BEŞİNCİ BÖLÜM
İKİ DÜŞÜNÜRÜN FİKİRLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

5.1. İbn Haldun ve Montesquieu'nün Siyaset ve Coğrafyaya Dair Fikirlerinin Karşılaştırılması……85

ALTINCI BÖLÜM

6.1. Sonuç ve Öneriler……..91

KAYNAKÇA 94

ÖZGEÇMİŞ ..... Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

KISALTMALAR

BM : Birleşmiş Milletler

Böl. : Bölüm

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

Ed. : Editör(ler)

S. : Sayfa

Vb. : Ve benzeri

Vd. : Ve diğerleri

TABLOLAR DİZİNİ

Tablo No	Tablo Adı	Sayfa No
Tablo 1.	İbn Haldun'un yedi iklim bölgesi	65
Tablo 2.	İbn Haldun ve Montesquieu'de İklimlerin Karşılaştırılması	89

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. Giriş

Coğrafi faktörler, siyasal yaşamın şekillenmesinde etkili olan başat etkenlerden biridir. Ayrıca coğrafi faktörlerin meydana getirdiği değişimler; toplumların ekonomik, kültürel, insan ilişkileri, siyasal tutum ve davranışları gibi unsurlar bağlamında siyasi yaşamına etki eden bir yapıya sahip olmaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde İbn Haldun ve Montesquieu tarafından siyasete dair birçok sorun coğrafi etmenler üzerinden sistematik olarak ele alınmıştır. Montesquieu ve İbn Haldun, her koşulda geçerli sayılabilecek bir standardın bulunmadığını ve bunun toplumların iklimi, coğrafyası, dini ve ekonomik düzeylerine göre değişkenlik gösterebildiğini öne sürmüşlerdir. Dolayısıyla coğrafya ve siyaset arasındaki ilişkiler üzerine önemli tartışmalar yürütmüş ve ufuk açıcı savlar ortaya koymuş olan Montesquieu ve İbn Haldun'un kendi gözlemlerine dayandırdıkları düşünceleri büyük önem teşkil etmektedir. Bu bağlamda coğrafyanın, toplumların yaşayışı ve siyaseti ile ilişkili olmasının analiz edilmesi; hem geçmişteki hem de günümüzdeki toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik ilişkilerin kavranması için önemli gözükmektedir. Bu sebeple de Montesquieu ve İbn Haldun'un çalışmalarını esas almak önemli bir gereklilik arz etmektedir.

Coğrafya sağladığı ya da sağlamadığı olanaklarla siyaset üzerinde belirleyici bir rol üstlenmektedir. Coğrafi unsurlar ve siyaset arasında sürekli bir etkileşim bulunduğundan coğrafyanın siyaset üzerinde zayıflatıcı veya güçlendirici etkisi her dönemde kendini göstermektedir. Tarih boyunca çeşitli sosyal ve siyasal olguların coğrafi etkenlerle ilişki içinde bulunduğunu savunan görüşler ortaya atılmıştır. İbn Haldun'a göre iklim ve coğrafi yapı bakımından elverişli olan bölgeler, medeniyetlerin kurulması ve ilerlemesi için daha avantajlıdır. Coğrafi koşulların; insan yapısı, kültürü ve ekonomik düzeyi üzerinde doğrudan ve dolaylı etkisi bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Montesquieu de İbn Haldun'un görüşlerine benzer görüşleri öne sürerek coğrafyanın toplum hayatı ve siyaset üzerinde ne denli etkili olduğunu nedensellik ile ortaya koymuştur. Öte yandan özellikle doğu toplumlarını ele alırken Asya'daki yönetimlerin coğrafi yapı neticesinde ortaya çıktığını savunmaktadır.

Toplumun yer aldığı coğrafi bölge; siyasal, toplumsal ve ekonomik koşullarına bağlı olarak bireylerin duygu ve düşünce dünyaları ile yaşayış biçimleri üzerinde belirleyici bir

etken oluşturmaktadır. Bu nedenle bir toplumu, bulundukları coğrafyanın tarihsel konjonktüründen bağımsız bir biçimde kavramanın yanılgıya yol açması kaçınılmaz görülmektedir. Dolayısıyla siyaset ve coğrafyanın birbirinden bağımsız olarak irdelenemeyeceği gerçeğinin göz ardı edilmesi, çalışmanın ele aldığı sorunun esas çerçevesini oluşturmaktadır. Bu bağlamda tez çalışmasında, siyaset ve coğrafya ilişkisi hakkında önemli eserler veren Montesquieu ve İbn Haldun'un öne sürdüğü düşünceler ve ortaya koydukları eserleri üzerinden siyaset ve coğrafya ilişkisi analiz edilmektedir.

Bu tez çalışmasında;

- İbn Haldun ve Montesquieu'nün eserlerindeki öne sürülen savları ve yürütülen tartışmaları, siyaset ve coğrafya ilişkisi bağlamında incelemek,
- İbn Haldun ve Montesquieu'nün, siyaset ve coğrafya ilişkisini nasıl ele aldığına ve kavradığına dair birtakım açıklamalarda bulunmak,
- İbn Haldun ve Montesquieu'nün düşün dünyalarında, siyaset ve coğrafya ilişkisinin nasıl bir perspektifle ele alınmış olduğu hakkında çıkarımlar yapmak,
- Coğrafi faktörlerin ekonomik, kültürel, sosyo-psikolojik, yaşayış biçimi gibi unsurlar bağlamında bir toplumun siyasal yapısına olan etkilerini irdelemek,
- Siyaset ve coğrafya arasındaki organik bağları ortaya koyarak birtakım eleştiriler getirmek,
- İbn Haldun ve Montesquieu'nün eserleri üzerinden siyaset ve coğrafya ilişkisini analiz etmek amaçlanmaktadır.

Araştırmanın hipotezi: İbn Haldun ve Montesquieu'nün fikirleri çerçevesinde değerlendirildiğinde coğrafi faktörler ve iklim gibi değişkenler, bir toplumun; siyasal, toplumsal ve ekonomik yapısını etkilemede önemli unsurlardır.

Bu tez çalışmasında betimsel ve tarihsel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Ayrıca literatür taraması ile kitaplar, dergiler, makaleler, internet kaynakları ve gazetelerden yararlanılmıştır.

Bu bağlamda tez çalışmasının ilk bölümünde; İbn Haldun'un yaşamına, siyaset felsefesinin temelini oluşturan umran ve asabiyet kavramlarına, toplum anlayışına, devlet ve egemenlik ile ilgili görüşlerine yer verilmektedir. İkinci bölümde; Montesquieu'nün yaşamına, fikirlerinin temelini oluşturan kanunların ruhu kavramına, kuvvetler ayrılığı ilkesinin gelişimi ve Montesquieu'de bu kavramın ele alınış biçimine, daha sonra düşünürün toplum ve yönetim biçimleri hakkındaki görüşlerine değinilmektedir. Tez çalışmasının

üçüncü bölümünde ise ilk olarak siyaset ve coğrafya ilişkisine ve bu konu hakkındaki geçmişten günümüze değin ortaya konulmuş tartışmalara, daha sonra ise İbn Haldun ve Montesquieu'nün düşünceleri ile öne sürmüş oldukları savları bağlamında siyaset ve coğrafya ilişkisi ele alınmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HALDUN'UN YAŞAMI VE SİYASET TEORİSİNDEKİ TEMEL KAVRAMLARI

Bu bölümde öncelikle İbn Haldun'un yaşamı ele alınarak yaşamını etkileyen önemli noktalara değinilmektedir. Daha sonra İbn Haldun'un siyaset teorisinin temelini oluşturan umran ve asabiyet kavramları ile düşünürün toplum, devlet ve egemenlikle ilgili görüşlerine yer verilmektedir.

2.1. İbn Haldun'un Yaşamı

İbn Haldun olarak bilinse de asıl adı Abdurrahman olan düşünürün uzun bir künyesi vardır. Tam adı, Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyüddin İbn Haldun Maliki, Hadrami'dir. Ebu Zeyd, denilmesinin sebebi Arap geleneklerinden dolayı büyük oğlunun ismiyle anılmasıdır. Ömrünün sonlarına doğru Mısır'da kadılık yaptığından dolayı Veliyyüddin unvanını alıştır. Maliki mezhebine tabi olması ve kadılık görevinde bulunurken de maliki mezhebinin kadılığını yapmış olmasından dolayı isminde maliki kelimesi de eklenmiştir. Hadrami kelimesi ise İbn Haldun'un aile köklerinin Yemen'in Hadramut bölgesine dayanmasındandır. İsminin İbn Haldun olarak bilinmesinin nedeni ise düşünürün, Endülüs döneminde İspanya'ya göç etmiş olan büyük dedesinin adının Haldun olmasıdır. Aile daha sonra Haldunoğulları olarak tanınmıştır ve İbn Haldun'un ismi buradan gelmektedir (Say, 2011: 84). İbn Haldun'un aile kökleri İslam'ın ortaya çıkışına kadar dayanmaktadır. Ancak İbn Haldun'u önemli kılan şey aile kökleri değil, dünyaya gözünü açtığında kendini içinde bulduğu sosyal, kültürel ve siyasal ortamdır. Yaşamında sayısız devlet görevinde bulunan düşünür aynı zamanda 14. yüzyılda Kuzey Afrika'da ortaya çıkan veba salgınına da tanıklık etmiştir (Tunç ve Demir, 2018: 548-549).

İbn Haldun, 1332'de Tunus'ta doğmuş ve 1406'da Kahire'de vefat etmiştir. Düşünürün hayatını dört aşamada ele almak mümkündür. Birinci aşama, çocukluğu ve eğitim dönemidir. İkinci aşama ise düşünürün, devlet yönetimlerinde görev aldığı dönemdir. Üçüncü aşamada ise İbn Haldun sekiz yıl boyunca devlet görevlerinden ayrılmış ve

Mukaddime isimli eserini de bu dönemde yazmıştır. Dördüncü aşamada düşünür, Mısır'a yerleşmiş ve burada kadılık ve müderrislik yapmıştır. Bu dönem aynı zamanda İbn Haldun'un yaşamının son dönemini oluşturmaktadır (Uludağ, 2013: 15).

İbn Haldun'a ve ailesine ismini veren, düşünürün büyük dedesi Haldun, Yemen'in Hadramut bölgesinden ailesiyle birlikte o dönem Emevilerin kontrolünde olan İspanya'ya göç etmiştir. Önce Kermune'ye ardından da İşbiliye'ye (Sevilla) yerleşen aile, burada uzun süre boyunca devlet yönetiminde rol oynamıştır (İbn Haldun, 2017a: 43). Dönemin Kastilya kralı Ferdinand'ın İspanya'nın büyük bir bölümünü ele geçirmesinin ardından Haldunoğulları ailesi 13. yüzyılda Tunus'a göç etmiştir. Daha sonra İbn Haldun, 1332'de Tunus'ta dünyaya gelmiştir (Ülken, 1967: 228).

İbn Haldun, ilk önce babasından dersler alarak eğitimine başlamıştır. Daha sonra dönemin uzman kişilerinden olan Muhammed Ebu Abdullahi'l Ensariden Kur'an dersleri alarak eğitimini sürdürmüştür. Kur'an'ı hatmeden düşünür, bu konuda uzmanlaşmak için kıraat dersleri de alarak tam yirmi bir kez hatim yapmıştır. Bu konudaki gerekli öğrenimini tamamladıktan sonra, uzmanlığını elde etmiştir. Daha sonra fıkıh ve dil bilgisi kitapları okuyan Haldun, bu konularda da önemli kişilerden dersler alarak kendini geliştirmiştir. İbn Haldun, ardından Tunus'ta hadisçilerin üstadı olarak bilinen Ebu Abdullah El Keysi'den hadis dersleri almaya başlamıştır. Bu hocadan öncelikle hadis için icazet (diploma) alan Haldun, daha sonra birçok eser okuyarak hocasında genel bir icazet almıştır. Bu öğrenimlerin ardından İbn Haldun, Abdullah Muhammed El Abili'den mantık, felsefe ve matematik dersleri de alarak eğitim hayatını sürdürmüştür (Fındıkoğlu ve Ülken, 1940: 8-9). 1348 yılında ortaya çıkan veba salgını sonucu İbn Haldun, anne ve babasıyla birlikte hocalarının çoğunu da kaybetmiştir. Bu durum, düşünürün eğitim hayatından bir süre uzak kalmasına sebep olmuştur (Karagül, 2016: 49).

İbn Haldun, devlet yönetimlerinde görev almaya başlamadan önce yaklaşık 20 yılını eğitimle geçirmiş ve ilk görevine henüz yirmi yaşındayken, 1352 yılında başlamıştır. Dönemin Tunus hükümdarı olan Ebu İshak İbrahim'in yazıcılığını yapmaya başlayan İbn Haldun, böylelikle devlet yönetimlerindeki ilk görevini almıştır. Bu görevini yerine getirirken, orduyla birlikte sefere çıkarak Tunus'tan ayrılmıştır. Sefer sırasında Tunus ordusu, düşman ordularından kaçarken önce Cezayir kentlerinden biri olan Biskra'ya oradan da Tilmisan'a sığınmak zorunda kalmıştır. İbn Haldun, burada dönemin Fas hükümdarı olan Ebu İnan'la görüşmek istedi ama isteği yerine getirilmemiştir. Ancak Ebu İnan'n valisi ve

dönemin önemli kişilerden biri olan İbni Ebi Amr'la görüşme fırsatı yakalamıştır. Bu kişi daha sonra Fas'a döndüğünde hükümdara İbn Haldun'dan söz etmiş ve hükümdar Ebu İnan, daha sonra İbn Haldun'u sarayına davet etmiştir (İbn Haldun, 2017a: 45-46).

İbn Haldun, 1354 yılında Ebu İnan'ın davetiyle Fas'a gitmiş ve burada yaşamaya başlamıştır. Bu dönemde hükümdar, saraya birçok alimi toplamış ve bilim meclisi kurmuştur. İbn Haldun da zamanla bu mecliste adından söz ettiremeye başlamış ve birçok alimden yeni dersler almıştır. Bu durum aynı zamanda onun devlet kademelerinde yükselmesine de yol açmıştır. İbn Haldun saray içerisinde komplolara karışmaya başlamış ve 1357'de hükümdar Ebu İnan tarafından hapisle cezalandırılmıştır. 1358 yılında hükümdarın vefat etmesiyle birlikte İbn Haldun hapisten çıkarak eski görevine devam etmeye başlamıştır. Daha sonra Ebu Salim'in hükümdarlığında, iki yıl boyunca sır katipliği yapan düşünür devlet işlerinin yeniden karışmaya başlamasıyla Fas'tan ayrılarak yaklaşık iki yıl daha Kuzey Afrika'da çeşitli görevler üstlendikten sonra 1363 yılında Endülüs'e geçmiştir (Uludağ, 2013: 26-31).

Burada Gırnata hükümdarı olan Ebu Abdullah Muhammed'in hizmetine kabul görmüştür. Hükümdar ile daha önce Fas'ta tanışan İbn Haldun, hükümdarın beğenisini buradan kazanmıştır. Burada büyük takdir gören İbn Haldun, hükümdar tarafında Kastilya Kralı Zalim Pedro'ya elçi olarak gönderilmiştir (Say, 2011: 87). Kastilya Kralı, kendisine hizmetine girmesini teklif etmiş ve bunun karşılığında büyük dedelerinin daha önceden yerleşmiş oldukları toprakları önermiştir. Ancak İbn Haldun bu teklifi kabul etmeyerek, 1364 yılında Tunus'un hükümdarı olan Hafsilerin teklifine kabul ederek Baciye'ye haciplik görevini gerçekleştirmek için yerleşmiştir. Burada kendisine verilen görevlerden biri de göçebe durumda yaşayan Berberi kabilelerini dolaşarak onları vergiye bağlamaktır. İbn Haldun bu görevin de üstesinden gelerek hem kendini kanıtlamış hem de göçebe topluluklar hakkında bilgi toplamıştır (Rosenthal, 1996: 124).

Daha sonra Baciye, başka bir hükümdar olan Ebu Abbas'ın eline geçmiş ve işler İbn Haldun'un istediği gibi cereyan etmediğinden düşünür bu defa Biskra kentine geçerek, Ebu Hammu'un idaresinde görevlerini sürdürmeye başlamıştır. Ancak burada da aradığını bulamayan İbn Haldun' ikinci defa Endülüs'e gitmeye karar vermiştir. 1374 yılında Gırnata'ya ayak basar basmaz İbn Haldun'un ismi komplolara karışmaya başlamıştır. Bunun üzerinde Hükümdar İbn Ahmer, kendisini bu karışıklıklardan kurtarmak adına onu Kuzey Afrika'daki Huneyn şehrine göndermiştir. Artık İbn Haldun'un adı birçok komploya

karışmış ve kendisi de devlet görevlerinden yorulmuştur. İbn Haldun, her ne kadar siyasi bir görevde bulunmak istemese de Tilemsan Hükümdarı olan Ebu Hammu'nun teklifini kabul ederek Tilemsan'daki göçebe kabileler arasında dolaşarak hükümdarın propagandasını yapmayı kabul etmiştir. Ancak İbn Haldun'un düşüncesi farklıydı ve 1376 yılında, görevini de bırakmış, Tilemsan ve Biskra şehirleri arasında kalan İbn Selame Kalesine yerleşerek burada dört yılını geçirmiştir (Uludağ, 2013: 377-399.

İbn Selame Kalesi, düşünürün bilimsel çalışmaları için son derece önemli bir kilometre taşıdır. Nitekim İbn Haldun, Kitabu'l İber isimli eserinin giriş kısmı için yazdığı Mukaddime'yi burada bitirmiştir. Ardından eserinin geri kalan kısmını tamamlamak üzere 1378 yılında henüz çok genç yaşta ayrıldığı Tunus'a geri dönmüştür. Burada Kitabu'l İber, adlı eserini Tunus'un zengin kütüphanesinde tamamlayarak bir nüshasını da dönemin hükümdarı Ebu Abbas'a takdim etmiştir. Hükümdar, İbn Haldun'un isteği üzerine ona bilimsel araştırma fırsatı ve öğrenci yetiştirme imkânı vererek onu yanında tutmuştur. Hükümdar İbn Haldun'a büyük bir ilgi göstererek ona bütün imkanları sağlasa da siyasi komplolar düşünürün peşini bırakmamıştır. Tunus'ta dönemin önemli alimlerinden İbn Arafe, hükümdarın İbn Haldun'a olan ilgisini kıskanmış ve onu siyasi komplolar içine çekmeye çalışmıştır. Ancak İbn Haldun, artık devlet ve siyaset işleriyle bıkmış ve daha fazla sürtüşmelere yol açmamak adına hacca gitmek için Tunus'tan ayrılmıştır. Düşünür bundan sonra yaşamının geri kalan kısmını geçireceği yer olan Mısır'a 1382 yılında yerleşmiştir (İbn Haldun, 2017a: 49-50).

İbn Haldun, Mısır'a geldiğinde son sekiz yılını bilimsel çalışmalara ayırmış ve artık devlet işlerinden uzaklaşmıştır. Düşünür Kahire'ye ayak bastığında dönemin hükümdarı olan Sultan Berkuk tarafından büyük bir ilgi ile karşılanmıştır. Hükümdar İbn Haldun'un Kahire'de kalarak, Selahattin Eyyubi tarafından inşa edilen el- Kamhıyye Medresesi'nde ders vermesine olanak sağlamıştır (Fındıkoğlu ve Ülken, 1940: 10-11). Ancak daha sonra hükümdar tarafından kadılığa getirilmiştir. İbn Haldun, kadılık görevinde adaletli ve dürüst tavrıyla hareket etmiş ve hukuki reformlar gerçekleştirmiştir. Yaptığı bu reformlar bazı kişilerin rahatsızlık duymasına sebep olunca İbn Haldun, 1385 yılında kadılık görevinden azledilmiştir (Rosenthal, 1977: 124).

Kadılık görevinden ayrıldıktan sonra dersler vermeye devam etmiştir ancak medrese müdürüyle de arası açılan İbn Haldun, hükümdar tarafından bu görevden de alınmıştır. Bunun üzerinde İbn Haldun, 1387 yılında hacca gitmeye karar vermiştir. 1388'de hacdan

dönen Haldun, hükümdar tarafından medresede hadis kürsüsünün başına getirilmiştir. 1399 yılında tekrar kadılığa getirilen İbn Haldun, aynı yıl Filistin'e giderek Mescid-i Aksa ve Beyt-i Lahm'ı ziyaret etmiştir. Düşünür tekrar Mısır'a döndüğünde ise kadılık görevinden alınmıştır. 1400 yılında, Moğol İmparatoru Timur, Suriye'ye yönelmiş ve Halep'i aldıktan sonra Şam'a doğru sefere çıkmıştır. Bunun üzerine Mısır ordusu, Şam'ı savunmak için harekete geçmiş ve iki ordu Şam'da çarpışırken dönemin hükümdarı Sultan Ferec iç karışıklıklara nedeniyle Mısır'a dönmek zorunda kalmış ve Şam'ı İbni Haldun'un da içinde yer aldığı bir heyetin idaresine bırakmıştır. İbn Haldun, Timur'a elçi olarak gitmiş ve görüşmelerde bulunmuştur. Bu görüşmeler sırasında İbn Haldun, Timur'a Kuzey Afrika hakkında bilgiler içeren bazı kaynaklar da sunmuştur. Daha sonra düşünür, Timur'dan izin alarak tekrar Mısır'a dönmüştür (Say, 2011: 89).

İbn Haldun, Mısır'a döndükten sonra tekrar kadılık görevine getirilmiş ve 1400- 1405 yılları arasında dört kez daha kadılık yapmıştır. İbn Haldun Mısır'da bulunduğu süre boyunca eserlerindeki eksiklikleri de tamamlayarak bilimsel açıdan zengin bir dönem geçirmiştir. Son olarak 1404 yılında et-Tarif isimli bir eser yazmış, eser İbn Haldun'un o güne kadar olan hatıralarını bir araya getirmesinden oluşmuştur. İbn Haldun, son kez 1405 yılında kadılığa getirilmiştir. Düşünür, yaşamının son yirmi dört yılını Mısır'da geçirmiş ve toplam altı kez kadılığa getirilmiştir. Son kadılık görevini ölünceye kadar sürdüren İbn Haldun, 1406 yılında Mısır'da yetmiş dört yaşındayken vefat etmiştir (Uludağ, 2013: 47-49).

İbn Haldun'un en bilinen eseri olan aynı zamanda ona ününü kazandıran eser Mukaddime'dir. Aslında İbn Haldun Mukaddime'yi, tek bir eser olarak tasarlamamıştır. Mukaddime, 1378 yılında İbn Haldun'un bir tarih kitabı olarak yazdığı ve yedi ciltten oluşan Kitabu'l İber adlı eserinin giriş kısmını ve ilk bölümünü oluşturmaktadır. İbn Haldun, Mukaddime'de tarihsel olaylar ile birlikte gözlemleme şansı yakaladığı toplumları ve devletleri ele almıştır. İncelemeleri sonucu bir siyaset teorisi oluşturmuş olan düşünür, topluma, devlete ve siyasete dair kuramlar ortaya atmıştır (Yıldız, 2010: 29-30). Ayrıca İbn Haldun'un yazmış olduğu diğer eserler şunlardır: er-Ta'rif bi İbn Haldun, Şifau's-sail li tehzibi'l mesail, Şerhu Kaside-i Burde, Telhisu Mecmu'atu min Kitabi İbn Rüşd, Ta'rifun mufidun fi'l-antık, Kitabun fi'l-hisab, Şerhu'r-Recez, Lubabu'l-Muhassal li efkari'l-mutekaddimine ve'l muteehhirine mine'l ulemai evi'l-hukemai ve'l-mutekellemin (Say, 2011: 106).

2.2. İbn Haldun'un Siyaset Teorisindeki Temel Kavramları

Bu bölümde İbn Haldun'un siyaset teorisindeki temel kavramlarını oluşturan ve aynı zamanda sosyal bilimlere kazandırmış olduğu umran ve asabiyet kavramlarına yer verilmektedir.

2.2.1. Umran

Arapça bir kelime olan umran; mamurluk, mamur yer ve abad anlamlarına gelmektedir. İmar, mimar, tamir, şenlendirme kelimeleri de aynı kökten türemiş olan kelimelerdir. Bir yerde bir topluluk eliyle bir yerleşim yeri kurma çabası bir yeri bayındırlaştırma faaliyeti olarak da adlandırılan umran toplumsal yaşama zemin hazırlamaya çalışmaktır. Ibn Haldun, umranı bazı yerlerde bayındırlık anlamında kullanmışsa da sözcüğe yüklediği anlam daha derindir (Haldun, 2017a: 60). Ibn Haldun açısından umran, insanlığı ilgilendiren nüfus, iktisat, siyasal ve kültürel faaliyetleri de içermektedir. Düşünür, umranı genellikle toplumsal yaşamı ilgilendiren bütün konuları kapsayacak şekilde ele almaktadır. (Lacoste, 1993: 108). Aristo için "felsefe" ve "mantık" ne ifade ediyorsa, keza Marx için "iktisat" ne denli önemliyse, İbn Haldun için de "umran" aynı şeyi ifade etmektedir. Nitekim düşünür için umran, diğer bütün ilimlerin ve sanatların temelidir. İlim ve sanatlar umranın zemini üzerinde yükselir ve umran, onların sınırlarını tayin eder (Uludağ, 2013: 114). Umran için, geniş manasıyla "medeniyet" karşılığını kullanan Meriç, (2012: 86) umranı; bir toplumun, yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, toplumsal ve dini düzen, adetler ve inançlar olarak tanımlamaktadır.

İbn Haldun, Mukaddime'sinde hikayeci tarih anlayışına getirdiği eleştiriyle tarihin, yalnızca olayların aktarımından ibaret olmadığını, bu olayları meydana getiren sebeplerin araştırılıp ortaya konmasının gerekliliğine vurgu yapmıştır (Şahin, 2006: 107). Umran ilmi ile birlikte tarihsel olayları ele alırken geleneksellikten kurtaran İbn Haldun, hem geçmişteki hem de yaşadığı dönemdeki toplumları incelemek için yeni bir yöntem geliştirmiştir. Düşünür, geliştirdiği bu yöntemle insanların toplu halde yaşamalarının ortaya çıkardığı tüm olayları inceleme konusu yapmaktadır (Korkut, 2006: 118). Toplu halde yaşamayı bir zorunluluk olarak gören İbn Haldun'a göre toplumsal yaşam kaçınılmazdır çünkü insanın tek başına vahşi doğada hayvanlara karşı kendini koruyamayacağını ve yaşamını idame

ettirebilecek besini sağlayamayacağını düşünmektedir (İbn Haldun, 2017a: 121-122). Meriç'e göre (2013: 232). ise rastlantıları bir kenara bırakıp, tarihsel olayları bir bütün olarak ele alıp inceleyen İbn Haldun, umran ilmini kurarak tarihten tesadüfü kovmuştur.

Tarih alanı başta olmak üzere, Ibn Haldun olayları anlatmak yerine bu olayları ortaya çıkaran nedenler üzerinde durmanın önemini vurgulamış ve toplumsal olayların nedenlerini toplumun kendisinde aramak gerektiğini dile getirmiştir (Hançerlioğlu, 1982: 193). Bu açıklamaları bir bütün olarak ele aldığımızda umran ilminin konusu, insanın toplu halde yaşamasından dolayı ortaya çıkan her türlü olayları ve kurumları kapsamaktadır. Bunlar; insanların geçmişten bu yana içinde yaşadıkları en basit ve ilkel toplumsal örgütlenmelerden, en karmaşık ve gelişmiş olan örgütlenmelere kadar insanlığın geçirdikleri bütün aşamaları içine almaktadır (Arslan, 1997: 75). Bu noktada umran ilminin amacı tarihsel olarak ortaya çıkan olayları doğru bir şekilde analiz etmek ve bu doğrultuda bir siyaset teorisi oluşturmaktır. Umran ilmi var olması gerekeni değil var olanı inceleme konusu yapmaktadır (Say, 2011: 289).

İnsanların, toplum halinde yaşamalarını ve umrana dahil olmalarını bir zorunluluk olarak gören İbn Haldun'a göre umranın ve toplumsal hayatın bazı aşamalardan geçmesi gerekmektedir. İnsanların üretim yoluyla geçimlerini sağlama biçimleri umranın yapısını ve gelişimini belirlemektedir (Hassan, 2010: 159). Ibn Haldun, bedevi ve hadari olmak üzere umranı ikiye ayırmaktadır. Bedevi yaşam biçimi, yaşamın idame ettirilebilmesi için gerekli şeylerin üretimi ile sınırlıyken, hadari yaşam biçimi ise toplumsal üretimin artması sonucu artı değerin ortaya çıkmasıyla bilimde, sanatta ve diğer toplumsal kurumlardaki gelişmişliğin son halidir (Yıldız, 2010: 40). Düşünür bu bağlamda, umranın dinamik bir süreç olduğunu ve bedeviliğin de hadariliğin de doğal bir aşama olarak toplumlarda bulunduğunu belirtmektedir. Toplumların bazılarının bedevi umranı yaşarken bazılarının da hadari umranı yaşayabileceğini dile getiren Haldun, hem bedevi hem de hadari umranı doğal olarak görmektedir. Ancak bedevi umran, hadari umranın öncülüdür ve hadari umrana ulaşmaya çalışır nitekim hadari umran toplumların nihai amacıdır (Meriç, 2012: 147-150).

Umran kavramı İbn Haldun'un siyaset felsefesinde büyük bir öneme sahiptir. Kendisinin ortaya atmış olduğu bu kavram ile düşünür, incelemiş olduğu toplum, devlet, egemenlik ve siyaset konularını tamamen umran kavramı üzerinden ele almaktadır. Bu yönüyle umran kavramı, İbn Haldun'un siyaset felsefesine dair fikirlerini anlama noktasında bir anahtar görevi görmektedir. Umran kelime anlamı olarak "medeniyet" kelimesi ile benzer

anlama sahiptir ve toplumların sahip oldukları bütün değerleri kapsamaktadır. Bu açıdan bakıldığında İbn Haldun, bütün toplumların aynı umrana sahip olamayacağını ve her toplumda farklı gelişmişlik seviyelerine bağlı olarak farklı umran tiplerinin ortaya çıkacağını ileri sürmektedir.

Bedevi Umran

İnsan topluluklarının farklı durumlarda ortaya çıkmalarının temel nedeni üretim biçimlerinin farklılığından kaynaklanmaktadır. İşte bedevi yaşam tarzı da kırsal yaşama dair olan çiftçilik ve hayvancılık gibi doğal geçim yollarına tabidir. Gösterişten uzak, sade bir yaşam süren bedeviler, barınma ihtiyaçlarını karşılamak için de kimi zaman mağara oyuklarını, kimi zaman da bir gölgelik alanı kullanırlar. Yiyeceklerini temin ederken de bu yiyeceklerin doğal yapısını çok az bir şekilde değiştirerek tüketirler. Toplumsal yaşamın ve umranın ilk aşamasını oluşturan bedeviler; beslenme, barınma ve üretim aşamasında en temel noktadadırlar ve ihtiyaçlarını karşılarken yalnızca yaşamlarını idame ettirecek düzeyde bunları yerine getirmektedirler çünkü bundan fazlasını yapmaya ne güçleri ne de bilgi birikimleri yetmemektedir (İbn Haldun, 2017a: 253-255). Bedevi, kelime anlamı olarak: ortaya çıkmak, bir şeyin ilk hali, arazi ve kırda oturan kimse, çadır hayatı yaşayan, göçebe, konargöçer anlamlarına gelmektedir (Uludağ, 2013: 103). Bedevi yaşam tarzı, çoğu zaman hem anlam hem de üretim tarzı olarak göçebelik özelliklerini gösterse de İbn Haldun açısından yalnızca göçebeliğe karşılık gelmez. İbn Haldun, umran kavramında olduğu gibi bedevi kavramına da daha fazla anlam yüklemektedir ve bu kavram da düşünürün siyasi doktrininde önemli bir yer teşkil etmektedir (Rosenthal, 1996: 125).

Bedevi umranı bu noktada üç evrede inceleyen İbn Haldun, bedeviliğin ilk aşamasına deve yetiştiriciliği yapan Arapları koymaktadır çünkü bu topluluklar develerin doğal yaşam ortamı olan çöllerde sürekli olarak yer değiştirmek zorundadırlar. Bedevi umranın ikinci aşaması olarak, sığır ve koyun gibi sürü hayvanlarını yetiştirerek geçimlerini sağlayanları gösteren Haldun, bunları genel olarak Slavlar, Türkler ve Berberiler olarak tarif etmektedir. Bu kavimler, hayvanlarını yetiştirmek için sürekli olarak sulak ve otlak yörelerde dolaşmak zorundadırlar. Bedevi umranın üçüncü aşaması ise küçük yerleşim yerlerinde ve köylerde, geçimlerini toprağa bağlı şekilde tahıl ve sebze üretimine dayalı olarak gerçekleştirenler ve diğerlerine nazaran yerleşik durumda olanları gösteren Haldun, bu toplulukların göçebelere

göre daha iyi durumda olduklarını belirtmektedir (Arslan, 1997: 85-86). Bu durumda göçebe ve tarımcı yaşam biçimi olan bedevi umran, nihai amacı olan hadari umrana yani kentsel yaşam biçimine temel teşkil eder. Her anlamda uygarlığın ilk aşamasını oluşturan bedevi topluluklarda her şey zorunluluktan kaynaklanmakta ve ilkel yapıda bulunmaktadır (Lacoste, 1993: 110).

Göçebe yaşam tarzlarının ve geçim yollarının bedevi toplulukların karakterlerine yaptığı tesir onların yabanıl özelliklere sahip olmalarına neden olmuştur. Ele geçirilemeyen ve adeta yırtıcı birer hayvan durumunda yaşayan bu toplulukların başında deve yetiştiriciliği yapan Araplar gelmektedir. Araplara nazaran daha yerleşik durumda bulunan Berberiler, Kürtler ve Türkler gibi kavimler Araplara kıyasla daha uysal durumdadırlar. Bu durum bedeviliğin henüz ilk aşaması yaşayan ve tamamen göçebe durumda bulunan Arapların yapısına işlemiştir (İbn Haldun, 2017a: 256). Bedevilerin günlük ihtiyaçlarına zorunluluğu karşılayacak ölçüde yönelmeleri ve sade bir yaşam sürmüş olmaları, onların kötü alışkanlıklardan uzak durmalarını sağlamıştır. Bedevi hayat tarzının daha izole bir yaşam sunmasının bir sonucu olarak şehir hayatına kıyasla kötü alışkanlıklar ve huylar edinmeye daha mesafelilerdir. Bu özellik onların karakterlerine işlemiş durumdadır. Bunun temel sebebi olarak İbn Haldun bedevilerin hadarilere kıyasla ilk doğal yapılarına daha yakın olmalarını göstermektedir. Çünkü şehir hayatına kıyasla kırsal hayat, kötü alışkanlıklara mesafelidir ve insan önce hangi huyu alırsa diğer huydan daha çabuk uzaklaşır (Uludağ, 2013: 105).

Bedevilerin çöl ve kırsal kesimlerde yaşamlarını sürdürmeleri, korunaklı kentlerden uzak olmaları onları kendi güvenliğini sağlama yoluna itmiştir. Sürekli olarak güçlüklere ve sıkıntılara maruz kalmaları bu toplulukların daha cesur bir karakter edinmelerini sağlamıştır. İnsanlar, toplumun ve yaşam biçimlerinin kendine kazandırdıklarının bir ürünüdür bundan dolayıdır ki bedevi yaşamda toplumlar her an gelebilecek tehlikelere karşı hazırlıklı olmak ve bu cesareti göstermek zorundadırlar çünkü onları koruyacak herhangi bir araçları bulunmamaktadır (Ülken, 1967: 233). Bedevi toplulukların yaşam biçimlerinden dolayı cesaretli olmalarının yanında kırsal hayatın onlara kazandırdığı bir diğer özellik ise çok iyi silah kullanmalarıdır. Sürekli olarak doğada bulunmaları ve şehir hayatından uzakta olmaları onların iyi silah kullanmanın yanı sıra iyi birer savaşçı biçimine gelmelerini de sağlamıştır. Bundan dolayı bedeviler savaşta çok başarılı olmaktadırlar (Hassan, 2010: 192).

Bedevi umranda topluluklar diğer birçok konuda olduğu gibi bilim, güzel sanatlar ve zanaatlarda da oldukça geridedir. Bilim ve güzel sanatlar adına hiçbir üretim yoktur çünkü bilimsel ve sanatsal faaliyetler ancak toplumlar belli bir gelişim seviyesine yükseldikten sonra oluşmaya başlar bu da ancak toplumda artı değerin ortaya çıkmasıyla olmaktadır. Zanaatlar kısmında ise yalnızca ihtiyaçların karşılanması söz konusudur. Nitekim ortaya çıkan zanaatlar, fırıncılık, demircilik ve marangozluk gibi zaruri ihtiyaçların karşılanması biçimindedir (Arslan, 1997: 87, 114).

İbn Haldun, toplumsal yaşamı incelerken ve aşamalarını belirlerken bu sıralamayı bir tesadüfe bağlı olarak değil, toplumların ortaya çıkış biçimleri ve gelişimlerine göre ele almaktadır. Nitekim toplumların öncelikle zaruri ihtiyaçlarını karşıladığını daha sonra ise ekonomik düzeylerine bağlı olarak ilimleri ve sanatları geliştirdiklerine dikkat çekmektedir (Say, 2011: 289). Toplumlar sürekli bir gelişim halindedir. Bu gelişim, toplulukların birbirleriyle kurdukları ilişkiler ve bu ilişkilerden doğan bilgi aktarımı neticesinde meydana gelmektedir (Meriç, 2012: 150).

Hadari Umran

Hadari: Hazır olmak, beldeler, kasabalar, şehirde oturan ve yerleşik bir yaşam süren anlamlarına gelmektedir. Hadari kelimesi aynı zamanda kültür ve medeniyet anlamları da taşımaktadır. İbn Haldun'un kuramında hadari insan ve hadari toplum, medeni insan ve medeni topluma karşılık gelmektedir (Uludağ, 2013: 103-104). Toplumun ilk aşaması olan bedevi umranı yaşayan topluluklar, daha sonra geçim yollarının değişmesi ve gelişmesiyle birlikte yerleşim merkezleri kurmaya ve yerleşik bir yaşam sürmeye başlarlar. Toplumlar, hadari umran aşamasında yaşamları için zorunlu ihtiyaçların ötesine geçerek hayatlarını kolaylaştıracak her türlü imkanı sağlamışlardır. Şehirler ve kasabalar kurarak daha geniş evlerde barınmaya, daha özenli ve lezzetli yiyecekler tüketmeye, farklı türde ve renkte olan gösterişli giysiler giymeye başlamışlardır (İbn Haldun, 2017a: 254).

İbn Haldun, hadari umranı insanlığın nihai amacı ve toplumların ulaşabileceği ilerlemenin doruk noktası olarak görür. Ancak bedevi umran gibi hadari umranı da belli ayrımlara tabi tutar. Büyük şehirlerdeki umranın düzeyini, kasabalar ve küçük kentlerdeki umrana kıyasla önde görmektedir. Bunun temel nedeni de büyük kentlerin nüfusunun ve

buna bağlı olarak gösterişinin daha gelişmiş olmasıdır. İbn Haldun bu noktada merkez çevre ayrımına benzer bir ayrımla başkentin ve ülke merkezindeki kentlerle, taşradaki ve merkeze uzak kentlerin umranlarının daha farklı bir gelişim gösterdiklerini ileri sürmektedir. Başkente ve ülke merkezine uzak kentlerin yapısında bedevi umrana dair özelliklerin de tam olarak silinmediğini düşünmektedir (Lacoste, 1993: 111).

İbn Haldun, şehir hayatının getirisi olan güç ve şiddete dayalı egemenliğin, halkı korkak bir yapıya sürüklediğini ifade eder (Rosenthal, 1996: 149). Hadari umrana sahip toplumun, şehir hayatıyla birlikte kazandıkları yeni huylar ve yaşam biçimleri de ortaya çıkmaktadır. Bedevi yaşamda insanlar kendi güvenliğini sağlarken şehir hayatında güvenlik adına hendekler kazılır, kaleler ve surlar inşa edilir, ayrıca güvenlikten sorumlu askeri birlikler ortaya çıkar. Alışılan bu rahatlıkla birlikte şehir insanında rehavet baş gösterir. Şehir insanının bedevi hayatta sahip olduğu cesaret ve dayanıklılık gibi karakteristik özellikleri yerini sükunete, yumuşaklığa ve korkaklığa bırakır. Savaşçı özelliklerini de kaybeden Hadari toplumlar, savaşmaları için askerlere ihtiyaç duymaya başlar. Bu durum onların savaşçı özelliklerini bırakıp, barışsever bir yapıya da sahip olmalarına neden olmaktadır (Arslan, 1997: 115).

İbn Haldun'a göre şehir hayatı, bedevi yaşamda olmayan her türlü kötü alışkanlıklara da imkân sağlar. Rahata düşkün hale gelen ve bütün temel ihtiyaçlarını karşılamaya başlayan şehir halkı artık farklı hazlar peşindedir. Şehir hayatı; zina, fuhuş gibi türlü kötülüklere imkân tanıyarak, insanları doğasından uzaklaştırmaktadır (Ülken, 1967: 234). Özbenlik, iyi ve kötü karakterlerden hangisini önce alırsa ona daha kolay yönelmektedir. Kentliler de türlü bolluklara ve çekiciliklere kolay ulaşabilecek düzeyde oldukları için kendilerini dünyevi zevklere kaptırarak özbenliklerini kirletmişlerdir (İbn Haldun, 2017a: 259). Şehir umranı birçok hileyi de beraberinde getirir. Şehir sakinleri ve tüccarları yaptıkları işlere çekinmeden hile karıştırırlar. Yine bedevilikte akrabalara ve büyüklere duyulan saygı da şehir hayatında yok olmuştur. Şehir hayatında yetişen çocuklar da, toplumun bu yapısı içinde büyüyerek, topluma dair ahlaki özellikleri üzerlerinde taşımaktadırlar (Fındıkoğlu ve Ülken, 1940: 182-183).

Hadari umran, bedevi umrana göre daha gelişmiş üretim araçlarına sahiptir. Bu durum fazla üretimi ortaya çıkarmakla beraber, bu ürünlerin mübadelesiyle de ticaret ortaya çıkmıştır. Tüccar sınıfın var olmasıyla beraber, şehir toplumunda servet birikimi meydana gelmiştir. Hadari toplumun ihtiyaçları sürekli artış göstermekte, bu ihtiyaçlarla birlikte bir

tüketim kültürü oluşmaktadır. Bu durum, hadari toplumu sürekli lüksü arayan ve lüksü zaruret olarak görmeye başlayan bir kitle haline getirmiştir (Çalışkan-Akçetin, 2017: 361). Aynı zamanda şehir insanının artan ihtiyaçları karşısında yeni sanatlar ve zanaatlar ortaya çıkmaktadır (Rosenthal, 1996: 129). Kültürel açıdan Bedevi umranda ortaya çıkması mümkün olmayan bu güzel sanatlar ve zanaatlar, kuyumculuk, mimarlık ve hattatlık gibi şehir hayatının zevklerini, alışkanlıklarını karşılamaya yönelik faaliyetlerdir (Arslan, 1997: 114-115).

Hadari umran, bir toplumun ulaşabileceği nihai uygarlık düzeyidir. Aynı zamanda çöküşün de başlangıcıdır. İbn Haldun toplumun bedevi umrandan, hadari umrana evrilişini biyolojik bir varlık gibi ele almaktadır. Bu noktadan sonra uygarlık, bozulmaya ve gerilemeye başlar. Bu çöküş dışardan gelebilecek saldırılarla da olabileceği gibi çoğu zaman içten meydana gelen bir çöküştür. Hadari topluluğun doğasının bozuluşu buna zemin hazırlamaktadır. Umranın evrimsel gelişimini iktisadi nedenlerle açıklayan İbn Haldun, umranın çöküşünü ise iktisadi nedenlerle bağdaştırmak yerine, toplumsal ve siyasi nedenlerde bağdaştırmaktadır (Lacoste, 1993: 112-113).

2.2.1. Asabiyet

Asabiyet kelime kökü olarak: Aseb, asb, usb gibi köklere dayanmaktadır. Sargı, sarmak, on ile kırk kişilik topluluk anlamlarına gelmektedir. Yine bu kökten türeyen asabe kelimesi bir kimsenin baba tarafından olan akrabaları demektir. Taassup, asabiyet gütmek, bir akrabaya ya da yardıma muhtaç bir kişiye yardımda bulunmaktır. Bir kimseyi lider, egemen yapmak anlamlarına da gelmektedir (Uludağ, 2013: 94). İbn Haldun, asabiyette en çok akrabalık, yakınlık bağına dikkat çeker. Yakınlık, akrabalık insanlar için tabiidir. Bu bağ neredeyse bütün insanlarda mevcuttur. Asabiyet bu noktada, akrabalara karşı yapılan herhangi bir haksızlık karşısında ortaya çıkar. Akrabalar oluşabilecek bir tehlikeye karşı birbirlerini koruma coşkusu göstermektedirler. Bu durum yakınlar arasında dayanışmayı sağlar ve birbirlerini yürekten savunmaya iter. Bu yakınlık yalnızca kan bağıyla oluşmaz. Efendi ve köle arasında da oluşur ve birbirlerini korumaya yönelik ant içerler. Bu durum soyla oluşan kaynaşmaya benzer ve aynı topluluğa mensup bir kişiye yönelen tehdit, kan bağı aranmaksızın topluluğu, birbirini korumaya yönlendirir (Ibn Haldun, 2017a: 271-283).

Asabiyet, İslamiyet öncesi Arap toplumunda (cahiliye devri), kan bağına dayalı şekilde sebebi ne olursa olsun, akrabalarını korumak ve savunmak anlamında kullanılmaktaydı. Bu noktada savunulacak kişi haksız dahi olsa yalnızca kan bağından dolayı diğer topluluklara karşı savunulmaktadır (Hassan, 2010: 197). İbn Haldun'a gelinceye kadar asabiyet kelimesi Arap toplumunda bu anlamda kullanılmaktadır. Ancak Ibn Haldun, umran kelimesi gibi asabiyet kelimesini de kendi düşünce yapısında daha farklı bir anlam yüklemiştir. Bu bağlamda düşünür, asabiyet kelimesi ile toplumsallığı açıklamaya çalışmakta ve kelimeyi salt kan bağı anlamından kurtarmaktadır (Arslan, 1997: 97). Asabiyet, topluluk halinde yaşamını sürdüren insanların belli bir amaç uğruna birleşmeleri ve her türlü fedakarlığı göze almalarıdır (Anbarlı-Bozatay, 2015: 17).

İbn Haldun'un mukaddimesini ele alan yazarların birçoğu derinlemesine analiz yapmaktan uzak kalmışlar ve gelişigüzel bir tutum takınmışlardır. Bazıları yalnızca asabiyetin siyasi sonuçları üstünde durmuştur ve diğer yönleriyle ilgilenmemiştir. Bunun sonucunda ise eseri inceleyen kadar asabiyet tanımı ortaya çıkmıştır (Lacoste, 1993: 117). Arnason ve Stauth, asabiyeti İbn Haldun'un tercüme edilemez kavramı olarak yorumlamışlardır (Arnason; Stauth, 2004: 33). Goodman, asabiyet için en küçük ortak payda, politik değişimin bölünemez en küçük parçası tanımını kullanmaktadır (Goodman, 1972: 258). Toynbee ise asabiyeti, her türlü toplumsal ve siyasi yapının kendisinden meydana geldiği tinsel varlık olarak tanımlamaktadır (Toynbee, 1955: 574). Ritter, (1948: 4). ise "dayanışma duygusu" karşılığını kullanmıştır. Von Kremer, asabiyetin tanımı için "cemaat hissi", De Slane, "zümre ruhu", Franz Rosenthal, "grup hissi", Vincent Monteli, "kabile ruhu", Gellner, "askeri ruh", Erwing Rosenthal ise "dayanışma ve vurucu güç" karşılığını kullanmıştır. Temelde bu tanımların ve karşılıkların hepsinin doğru olduğu söylenebilir (Uludağ, 2013: 95-96). Ancak asabiyetin, İbn Haldun'un siyasi doktrinindeki yeri hesaba katıldığında bu tanımların yetersiz olduğu da görünmektedir (Kayapınar, 2006: 88).

Yakınlık bağı gerektiren asabiyet, bedevi yaşama özgü bir kavramdır (İbn Haldun, 2017a: 269). Bedevi yaşamda insan, hem kendinden daha güçlü hayvanlarla tek başına mücadele edemezken hem de gündelik ihtiyaçlarını tek başına temin edememektedir. Bunun için yardımlaşma zaruridir ve bu durum ancak yakınlık bağı olan asabiyetle mümkün olmaktadır (Meriç, 2012: 151-152). Bedevi hayattaki asabiyet ilk olarak savunma amaçlı ortaya çıkmıştır. Nitekim bu devrede topluluklar, dışarıya karşı koruma içgüdüsüyle hareket

etmektedir. Bu aşamada topluluk üyelerini birbirine bağlayan asıl güç kan bağıdır (Arslan, 1997: 103-104).

Asabiyetin ortaya çıkışında kan bağı önemlidir çünkü bedevi umranı yaşayan topluluklar aynı aileden gelmedikçe ortak hareket etme ve bir fikir etrafında birleşme konusunda büyük zorluk yaşamaktadırlar. Onları birbirine bağlayan en önemli unsur kan bağıdır. Her ne kadar asabiyet bedevi topluluklarda ortaya çıkmış olsa da Haldun, asabiyete sahip olmayan bedevilerin de var olabileceğini ve bunların köleleşmiş topluluklar olduğunu belirtir. Çünkü bu topluluklar ölümle karşı karşıya gelmek yerine vergi ödemeyi kabul etmişlerdir ve bu durum onların yakınlık bağından eksik olduklarını göstermektedir (Lacoste, 1993: 123-129).

İbn Haldun asabiyeti ikiye ayırarak inceler: Birincisi akrabalık bağına ve kandaşlığa dayanan nesep asabiyetidir. İkincisi ise akrabalık bağı gerektirmeyen, genel anlamda belli bir yerde yaşayan ve ortak idealler çevresinde birleşmiş olan kişilerin sahip olduğu sebep asabiyetidir (Altun, 2015: 88-89). Nesep asabiyeti gayet açıktır ve soya dayanır. Ayrıca irade dışı gerçekleşir. Sebep asabiyeti ise iradeye dayanır ve dört farklı şekilde incelenebilir (Uludağ, 2013: 100).

Sebep asabiyetinin ilki, köle ile efendi arasında gerçekleşir. Köle ile efendisi akraba kabul edilir, aralarında bir yakınlık bağı olduğu varsayılırdı. Nitekim köleler azat edilse dahi efendisi ile aralarında velayet ilişkisi devam ederdi. Bu duruma "vela asabiyeti" denir.

Sebep asabiyetinin ikinci türü ise "hilf asabiyeti" dir. Farklı topluluklar arasında yapılan bu anlaşmalar sonucu oluşan bu asabiyet türü bir nevi ittifak kurma şeklindedir. Tehlike ve tehdit zamanlarında birbirlerinin yardımına koşma fikri ile oluşmuştur.

Sebep asabiyetinin üçüncü biçimi ise dostluk anlamına gelen "ıştına asabiyeti" dir. Bir kimseyi yetiştirmek anlamında da kullanılan bu asabiyet türü genel olarak başka kavimleri veya milletleri dost edinmek suretiyle gerçekleşir. Halifeler bazı dönemlerde devlet işlerinde ve savaşlarda görevlendirmek için Arap olmayan milletlerle dostluklar kurardı. Bunlarla halifeler arasında kuvvetli bir asabiyet oluşur ve bu dostlukları bazen kendi milletlerine karşı da kullanmaktan çekinmezlerdi.

Bu üç sebep asabiyeti dışında, baskı ve tehditlere maruz kalan kişileri kurtarmak ve emniyete almak şeklinde gerçekleşen bir asabiyet de mevcuttur. Bu kişiler bazen kabile reisi de olabilmektedir. Günümüzdeki "iltica" ile benzetilebilir.

Oluşum biçimleri farklılık gösterse de nesep asabiyeti ile sebep asabiyeti arasında dayanışma yönünden temel bir farklılık yoktur. Topluluklar arasında kaynaşma olduktan temel bir fikir etrafında birleştikten sonra yardımlaşma ve harekete geçme noktasında kökenlerinin nereye dayandıklarının bir önemi kalmamaktadır. Asabiyet hangi biçimde sağlanırsa sağlansın aksiyona geçme aşamasında birliktelik sağlanmış olmaktadır (Uygun, 2008: 40-41).

İbn Haldun asabiyetin, daha çok bedevi topluluklarda bulunduğunu belirtir çünkü asabiyet, korunaklı ve az gelişmiş toplum olan bedevilerin karakterlerine ve huylarına uygundur (Öztürk, 2018: 69). Asabiyetin çıkış noktasının bedevi yaşam tarzı olduğu göz önüne aldığımızda İbn Haldun'un bu noktada din ve asabiyeti birbirinin tamamlayıcısı olarak ele aldığını görmekteyiz (Kayapınar, 2006: 102). Asabiyet kavramına iyice yaklaşmak için onu biraz da içerden görmemiz gerektiğini söyleyen Mardin, (2006: 4) İbn Haldun'un teorisinde önemli bir yere sahip olan asabiyet kavramına genel olarak dışardan baktığımızı belirtmektedir. İçerden bakmamızı sağlayacak olan güç de en az asabiyet kadar birlikte hareket etmeyi temin edecek olan ve kalplere işleyen İslam'ın etkisidir. Asabiyeti idrak etmenin yolu, dini anlamaktan geçmektedir.

Nitekim İbn Haldun, dinin asabiyet üzerindeki etkisinin çok belirleyici sonuçlar ortaya koyduğunu belirtmektedir. Asabiyet bağlarının güçlü olup, aynı zamanda dinsel çağrıyla da bu bağları güçlendiren topluluklar, yalnızca asabiyet bağına sahip olan ve dini güçten yoksun olan topluluklar karşısında daha güçlü durabilmektedirler. Hem sayı olarak hem de teknik olarak daha yetersiz durumda olan ancak asabiyet bağını dinsel güçle birleştirenler ortak bir amaç etrafında çok daha kolay birleşip başarıya ulaşmaktadır. Savaş meydanlarında dinsel gücü olmayan topluluklar ölüm korkusu ile birbirlerini terk ederek savaş meydanlarından kaçmaktadırlar. Ancak dinsel güce sahip olan topluluklar amaçları uğruna ölümü dahi göze alırlar. Çünkü dinsel güç ölüm korkusunu yok eder ve bu güçle hareket edenler daha atılgan davranarak başarıya ulaşma konusunda diğerlerine üstünlük sağlamaktadırlar (İbn Haldun. 2017a: 347-350). Dini çağrı toplulukları başarıya götürmek konusunda itici bir güç sağlasa da bunu asabiyet bağının zemini üzerinde gerçekleştirir. Dinsel çağrı ancak asabiyet bağının güçlü olduğu topluluklarda başarıya ulaşabilir. Asabiyet bağının bulunmadığı topluluklarda dinsel çağrı ne kadar güçlü olursa olsun bu topluluklar hiçbir zaman başarıya ulaşamazlar. Topluluk gücüne dayanmayan bütün fikirler destek

bulamamakta ve nihayetinde yok olmaktan kendilerini kurtaramamaktadırlar. (Topses, 2014: 96).

Asabiyetin tek ve mutlak amacı, egemenlik kurmaktır. Bu insanların bir arada yaşaması kadar önemlidir (Rosenthal, 1977: 129). Asabiyet toplumu bir arada tutan bağ olarak mutlak şekilde var olmak durumundadır. Ancak en az bunun kadar önemli bir özelliği de egemenliğin sağlanması ve devletin oluşum sürecine yaptığı katkıdır. Asabiyet her türlü toplumsal örgütlenmede temel faktördür (Arslan, 1997: 100). Siyasi anlamda harekete geçmenin asgari koşulunu oluşturmaktadır. Asabiyet dinamik bir özellik gösterir ve bütün siyasal olayların katalizörü olur (Hassan, 2010: 207). Toplumun güvenliğinin ve diğer ihtiyaçlarının karşılanması için bir siyasal otoriteye ihtiyaç vardır. Bu siyasal otorite devlettir. Devleti kurmanın ve devam ettirebilmenin birinci koşulu da asabiyete sahip olmaktır (Şahin, 2006: 107). Bütün bunları göz önüne aldığımızda devlet, asabiyete sahip olan toplulukların ulaşacağı son basamaktır (İbn Haldun, 2017a: 300).

Asabiyet bağı güçlü olan her topluluk, zamanla güçlenerek devlet olmayı ve hakimiyet alanlarını genişletmeyi amaçlamaktadır. Ancak İbn Haldun, devlet teşkilatının belli bir seviyeye gelmesinden sonra asabiyete ihtiyaç duyulmayabileceğini belirtmektedir (Çalışkan-Akçetin, 2017: 363-364). İbn Haldun'un teorisinde devlet de diğer toplumsal kurumlar gibi değişime açıktır. Devletin başlangıcındaki kuruluş aşamasında birlik duygusu asabiyet bağlarının gücüne dayanmaktadır. Zamanla şehir hayatının getirdiği rahata ve zevklere düşkün hale gelen toplumda bütün iyi huylar gibi asabiyet bağları da zayıflamaktadır (Meriç, 2012: 153). Bu noktada hükümdar bir karar verir ve kendini iktidara getiren asabiyet bağından kurtulma yollarını aramaya koyulur çünkü hem devlet içi düzenin sağlanması hem de dışardan gelebilecek saldırılara karşı devleti korumak zorundadır. Hükümdar kendini iktidara getiren asabiyet bağlarını zayıflatmaya başlar ve onların yerine paralı askerlerden oluşan bir ordu kurma yoluna girişir. Böylelikle hem bağımsız bir yönetimi tesis etmiş olur hem de yakınlık bağından dolayı kendisiyle iktidarı paylaşmak isteyen kişilerden de kurtulmuş olmaktadır (Rosenthal, 1996: 134).

Asabiyet kavramı diyalektik bir güçtür. Kabile hayatı yaşayan bedevi topluluklar bu yapılarından doğan yakınlık bağı sayesinde güçlenerek asabiyetin nihai amacı olan devleti kurma yolunda hareket etmektedirler. Devlet kuruluşunun itici gücünü oluşturan asabiyet devlet kurulduğu anda kendini yok eder. Bu durum daha sonra hem devletin hem de toplumun ortadan kalkmasıyla son bulmaktadır (Lacoste, 1993: 181). Asabiyetsiz devlet

kurulamayacağı gibi asabiyet olmadan devletin ayakta kalması da olası değildir. İnsanı bir devlete benzetirsek, devletin ruhunu da asabiyet oluşturmaktadır (Yumuk, 1978: 247).

Asabiyet kelime anlamı olarak yakınlık bağı ve akrabalık bağı anlamlarında kullanılırken İbn Haldun ise tıpkı umran kavramında olduğu gibi asabiyet kavramına da farklı anlamlar yükleyerek siyaset literatürüne kazandırmıştır. İbn Haldun, asabiyeti nihai amacı devlet kurmak olan bir topluluk gücü olarak tanımlamaktadır. Bu yönüyle asabiyet kavramı en basit yaşam biçimi olan bedevi yaşam tarzından devletleşme sürecine giden yolda toplulukların motor gücünü oluşturmaktadır. Aynı zamanda toplumu ve devleti yönetmek için ortaya çıkan egemenlik ve siyaset süreçleri üzerinde de büyük bir etkide bulunmaktadır.

2.3. İbn Haldun'un Toplum, Devlet ve Egemenlikle İlgili Görüşleri

İbn Haldun'da siyaset ve coğrafya ilişkisini analiz edebilmek için onun toplum, devlet ve egemenlik ile ilgili görüşlerinin ele alınması ve değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda bu bölümde İbn Haldun'un toplum, devlet ve egemenliğe dair görüşleri incelenmektedir.

2.3.1. Toplum

İnsanların toplumsal yaşamını bir zorunluluk olarak gören İbn Haldun, insanların ancak toplu halde yaşayarak hayatta kalabileceklerini düşünmektedir. İnsan yaşamını ancak besin tüketerek devam ettirebilmektedir. Ancak insanın gücü tek başına yeterli besini elde etmeye yetmez çünkü besinlerin, tüketilecek biçime gelene kadar birçok işlemden geçmesi gerekmektedir. Bu noktada insan yardıma muhtaç kalır. Buğdayı ele alırsak; öncelikle bu tahılın ekilip, biçilmesi ve hasadının yapılması gerekmektedir. Ardından buğdaydan un ve ekmek elde edilmesi için belli araç gereçlere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu araç gereçlerin üretimi ve kullanımı da toplumda bir iş bölümünün olmasına bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu işlemler de birtakım zanaatlara ihtiyaç duyar. Bütün zanaatlara insan tek başına sahip olamayacağı için de kendi türünden olan canlılarla yardımlaşmak zorundadır. Bundan dolayı

insanlar yaşamlarını idame ettirebilmek adına toplu halde yaşamaya mecburdurlar (İbn Haldun, 2017a: 121).

İbn Haldun, insanların neden toplu olarak yaşaması gerektiğini iki başlık altında incelemektedir. İlki, insanın tek başına yaşamını devam ettirebilecek besini elde edebilecek gücünün olamamasıdır. İkinci neden ise insanların vahşi doğada yırtıcı hayvanlara karşı kendilerini savunabilecek güce sahip olamamalarıdır (Arslan, 1997: 79-80). Tanrı canlıları yaratırken hayvanlara, kendilerini savunabilecekleri güçlü organlar vermiştir. Bütün bunlar karşısında ise insanı da düşünce gücü ile birlikte var etmiştir. Zanaatlar ve icatlar da düşünce gücünden türemektedir. İnsanın alet üreterek vahşi hayvanlara karşı kendini savunabilmesi de ancak birlikte hareket ederek ve belli araçlar yoluyla olmaktadır. İnsanın bu araçları yapıp, kullanmaya yine tek başına gücü yetmez onun için kendi türünden canlılarla yardımlaşmak zorundadır. İbn Haldun'un toplumla ilgili açıklamaları Antik Yunan düşünürleri, Platon ve Aristoteles ile büyük benzerlik göstermektedir (Göze, 2015: 101).

Platon, insanın toplu halde yaşamasının nedeninin kendi kendine yetememesinin bir sonucu olduğunu düşünmektedir. İlk olarak insanın varlığını sürdürebilmesi için yiyeceğe ihtiyacı olduğunu belirten Platon, daha sonra ise barınma ve giyecek gibi ihtiyaçların insan için zaruri olduğunu belirtir. İnsanın bütün bunları tek başına sağlayamayacağını düşünen Platon, bütün bu ihtiyaçlar için bir işbölümü öngörür ve bundan dolayı insanın toplu yaşamının bir zaruret sonucu ortaya çıkmış olduğunu ve en küçük toplumun dahi en azından birkaç kişiden oluşması gerektiğini düşünmektedir (Platon, 2018: 54-55).

Aristoteles ise insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunu söylemektedir. Gündelik ihtiyaçlarını karşılayabilmek adına insanların bir araya gelmesi doğaldır. Aristoteles'e göre insan doğası gereği toplu yaşama ihtiyaç duymuyorsa ya insandan aşağı bir varlık olan hayvandır ya da insanüstü bir varlık olan tanrıdır. İnsanların bir topluma ortak olma kabiliyeti de mevcuttur çünkü insanlar diğer canlılardan farklı olarak konuşma yeteneğine sahiptir. Nitekim bunun sonucu olarak insanlar politika yapar ve Aristoteles insanı "politik hayvan" olarak tanımlar. Bundan dolayı insan bir topluma ortak olma ihtiyacı ve kabiliyeti taşımaktadır (Aristoteles, 2018: 155-160).

İbn Haldun da insan ile hayvan arasındaki farkın fizyolojik farklardan daha öte olduğunu düşünmektedir. Düşünür aynı zamanda insanın hayvandan ayrı olmasını sağlayan tek farkın sadece düşünebilme yeteneğine indirgememekte, insanın diğer insanları ve geleceği de düşündüğünü ve bu düşüncesini üretime döktüğünü savunmaktadır. Bu

düşünceyle insanın yalnızca sosyal bir hayvan değil, aynı zamanda üretim faaliyetlerinde de yer alan sosyal bir varlık olduğunun göz ardı edilmemesi gerekliliğini vurgulamaktadır (Hassan, 2010: 139-140).

Toplumsal yaşam olmasaydı insanların varlıkları devam edemeyecekti. Bu durumda tanrının da yeryüzüne ilişkin beklentileri karşılanmayacağını düşüne İbn Haldun'a göre tanrı, yeryüzünü insanlar aracılığıyla yaşanılır, bayındır bir hale getirmeyi amaçlamaktadır. İnsan eğer toplum halinde değil de tek başına yaşamak durumunda olsaydı yeryüzü yaşanılabilir, bayındır bir biçim alamayacaktı (İbn Haldun, 2017a: 122). Bu birliktelik insanlık için zaruridir. Aksi takdirde tanrı, dünyayı mükemmel bir biçimde yaratma arzusunu beslemeyecekti (Rosenthal, 1996: 129).

Toplumları dinamik bir yapı olarak ele alan Haldun, ilkel biçimde zorunluluktan doğan toplulukların zamanla gelişerek doruk noktalarına ulaşacağını belirtir. Bu bağlamda toplumu bir organizmaya benzeten düşünür, toplumların da tıpkı insanlar gibi bir ömre sahip olduğunu ve ortaya çıkıp geliştikten sonra, bir gün son aşamasına gelip yok olacağını savunmaktadır (Hançerlioğlu, 1982: 194).

İbn Haldun'un toplum anlayışında Platon ve Aristoteles'in izlerini görmek mümkündür. Antik Yunan düşünürleri gibi toplumsal yaşamı bir zaruret olarak gören İbn Haldun'u bu düşünürlerden ayıran taraf ise insanların aynı zamanda tanrısal bir amaç için dünyaya gelmiş olmalarını düşünmesidir. Bu hususta düşünür, Tanrının insanlar eliyle dünyayı yaşanılabilir bir biçime sokmaya çalıştığını iddia etmektedir.

2.3.2. Devlet

Devleti, en yalın hali ile belirli bir toprak parçası üzerinde kendi oluşturduğu kurumlar vasıtasıyla otoritesini sağlayan siyasal bir birlik olarak tanımlamak mümkündür. Devletin beş temel özelliği vardır: İlk olarak devlet egemenlik sahibidir, devleti belirleyen ikinci temel unsur ise kesin ve sınırlı olmayan bir iktidara sahip olmasıdır. Devletin üçüncü özelliği ise meşrulaştırma aracı olarak ortaya çıkmasıdır ve bu durum yurttaşlar üzerinde bağlayıcı olduğu kabul edilmektedir. Dördüncüsü, devlet bir hakimiyet aracıdır ve cebir kullanma yetkisine sahiptir. Son olarak devlet, uluslararası arenada tanımlanmış bir toprak parçası üzerinde egemen olmalıdır (Heywood, 2015: 29).

Devlet, yüzlerce yıldır var olan siyasal bir olgu olmasına karşın, kökeni ve ortaya çıkışına dair çeşitli görüşler mevcuttur. Ancak hakkında hemfikir olunan herhangi bir fikir birlikteliği bulunmamaktadır. Aileyi, devletin temeli olarak ele alan savlardan, toplum sözleşmecilerinin argümanlarına değin devletin kaynağı hakkında birçok teori ortaya atılmıştır (Kapani, 2014: 40).

Antik Yunan düşünürü Aristoteles, devletin bir bütün olarak insanlardan ve ailelerden önce geldiğini düşünmektedir. İnsanlar ve aileler devletin birer parçası konumundadır ve devletten ayrı düşünülemez. İnsanların varlığı ancak devletle bir anlam kazanmaktadır (Aristoteles, 2018: 160).

Devlet öncesi toplum yapısı olan doğa durumunu, herkesin birbirine karşı sürekli olarak savaşımı şeklinde tasvir eden Hobbes ise insanları birbirlerinin saldırısı ve yabancıların istilasından korumak için bir devletin gerekli olduğunu düşünmektedir. Böylelikle insanlar, yeryüzünün nimetlerinden rahatça faydalanmaya devam edebileceklerdir. Ancak bu durumun sağlanabilmesi için de sözlerin yetersiz kalacağını ve kılıç zoru olmadığı sürece hiçbir hakkın güvence altına alınamayacağını öne sürmektedir. Hobbes'a göre bu biçimde düşünen topluluğun çoğunluğu mutabakata vardığı an devlet kurulmuş olacaktır (Hobbes, 2018: 133-137).

Hobbes'un görüşlerine tezat düşüncelere sahip olan Rousseau'ya göre ise uygarlık ve toplum insanları köleleştirmiştir. Rousseau; doğa durumundaki insanı, mutlu ve özgür olarak tasvir eder. Doğa durumunda özgür ve eşit doğan insanlar, bu haklarından ancak çıkarları uğruna vazgeçerler. Bir toplum sözleşmesiyle doğa durumundan vazgeçen özgür insanlar, bu sözleşme aracılığıyla birbirlerinin can ve mal güvenliğini korumayı sağlamaktadırlar. Öte yandan söz konusu özgür insanlar, bir arada yaşadıkları halde doğa durumundaki gibi özgür kalabilmeyi hedeflemektedirler. Dolayısıyla Rousseau, insanların ancak böyle bir toplum sözleşmesiyle bir araya gelerek devleti kurabileceğini düşünmektedir (Rousseau, 2018: 4,14).

İnsanların doğa durumunda eşit ve barışçıl bir yaşam sürdüğünü ileri süren Locke'a göre ise zamanla bu durumun değişme ihtimaline karşın insanlar, bir siyasi otoriteye ihtiyaç duymaktadırlar. Ona göre siyasal iktidarı elinde bulunduran devlet bir sözleşme ile kurulur. Ancak insanlar sözleşmeyle iktidara devrettikleri haklarından feragat etmiş değillerdir. İktidarın görevi toplumun doğa durumundaki haklarını korumaktır. İktidar, topluma karşı

görevlerini yerine getiremediği takdirde ise toplumun iktidarı değiştirebilme hakkı her zaman mevcuttur (Dunn, 2001:153-155).

İnsanlar için doğal olan toplumsal yaşamın bir sonucu olarak devlet, insanların bir arada yaşama zorunluluğundan ortaya çıkmıştır. Devlet zorunlu olmasının yanında insanlar için doğaldır ve insanın doğasının bir ürünüdür. İnsanlar, varlıklarını sürdürebilmek için beslenme, barınma ve diğer temel ihtiyaçlarını karşılamak adına toplu halde yaşamak zorundadır. Bu zorunluluk onları birbirleriyle yardımlaşma ve ilişki kurmaya itmektedir. İnsanların bir arada yaşamasından dolayı ortaya çıkabilecek kötülükleri ve haksızlıkları engellemek için de düzenleyici bir kuruma ihtiyaç vardır, bu düzenleyici kurum da devlettir. Devleti oluşturacak olan güç ise asabiyettir. Yakınlık bağı olan asabiyet toplumları bir arada tutar ve bu gücü sayesinde diğer toplulukları da mağlup ederek bir devlet örgütlenmesi kurar (İbn Haldun, 2017a: 299, 307 ve İbn Haldun, 2017b: 47).

Asabiyete, üretim biçimi ve yaşam koşullarından dolayı bedevi topluluklarda daha çok rastlanır. Asabiyet bu topluluklarda öncelikle dışarıya karşı kendilerini savunma işleviyle ortaya çıkar. Ancak zamanla gelişen asabiyet bağları, salt savunma özelliğinden çıkarak diğer topluluklarla egemenlik mücadelesine girmeye başlar. Bu mücadeleler sonucunda güçlü asabiyete sahip topluluk diğerlerini alt ederek devlet kurma aşamasına geçmektedir. İbn Haldun'un teorisinde devlet de toplum gibi dinamiktir ve değişime açıktır. Nitekim devleti kuran ve şehir hayatı olan hadari umran aşamasına geçen toplulukların zaman içinde asabiyet bağları zayıflamaktadır (Meriç, 2012: 153).

Hükümdar, zayıflayan asabiyet bağları karşısında dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı devleti savunması için paralı askerlere ihtiyaç duyar. Bu durumda eski silah arkadaşlarını devlet yönetiminde uzaklaştırır. Böylelikle hem zayıflayan asabiyet bağlarından hem de yönetimi bölüşmeye çalışan yakınlarından kurtulan hükümdar mutlak otoritesini sağlamış olacaktır. İbn Haldun, ekonominin ve ordunun karşılıklı bağımlılığını ele alır. Devlet yönetiminin ve askerlerin giderlerini karşılamak için de güçlü bir ekonominin gerekli olduğunu düşünen İbn Haldun, toplumsal yaşamda ekonominin önemine dikkat çeken ilk Ortaçağ düşünürüdür (Rosenthal, 1996: 134).

İbn Haldun, devleti meydana getiren asıl unsurun asabiyet olduğunu belirtmekle birlikte, devletin ikinci bir temel dayanağı olarak ekonomiyi ön plana çıkarmaktadır. Bu iki unsur yalnızca devleti kurmakla kalmayıp, devletin varlığını ve yönünü tayin etmektedir (İbn Haldun, 2017b: 235).

İbn Haldun, ekonominin gelişimini devletin varlığına bağlamaktadır. Devlet, inşa ettiği şehirlerle büyük insan topluluklarının bir araya gelmesini sağlamaktadır. Şehirler ise ticaretin ve sanayinin ortaya çıkmasını sağlayan ilimlerin doğmasına zemin hazırlamaktadır. Devlet eliyle yapılan gösterişli saraylar, camiler ve büyük sanatsal yapılar bilim insanlarının ve sanatçıların ortaya çıkmasına olanak sağlar. Gösterişli yapılar, bilim ve sanatta ilerlemeler umranın gelişimini ve devletin uygarlık düzeyinin göstergesi halini alır. Devlete dış görünümünü veren ve onun gelişim düzeyini ortaya çıkaran temel unsur umrandır. Devlette ortaya çıkan bütün gelişmeler umranın zemini üzerinde yükselmektedir (Arslan, 1997: 111).

Devletin Geçirdiği Aşamalar

İbn Haldun, devleti insana benzeterek bir organizma gibi ele almaktadır (Barthold, 1977: 233). Devletin kuruluşundan, yıkılışına kadar birçok aşamadan geçtiğini belirten Haldun, devlete 120 yıllık bir ömür biçmektedir. İbn Haldun'a göre devlet var olduğu süre boyunca beş aşamadan geçmektedir (Fındıkoğlu ve Ülken, 1940: 67).

İlk dönem, "zafer" dönemidir. Devlete karşı gelen bütün güçler mağlup edilir. Devlet teşkilatı tam olarak bir düzene oturtulamamıştır çünkü devlet, henüz bedevi yaşamdaki bazı özelliklerini üstünden atabilmiş değildir. Bu aşamada devlet, örgütlenmesini tamamlamak ve kendisine yönelen saldırıları savunmak durumundadır. Bunları sağlamak için de asabiyet bağlarına ve kabilelerin yardımlarına muhtaç konumdadır. Ancak bu aşamanın sonuna doğru devlet örgütlenmesini oluşturulur ve hükümdar otoritesini sağlamak adına devlet yönetiminden, asabiyetle bağlı olduğu yakınlarını uzaklaştırmaya çalışır. Ancak böylelikle devletin otoritesi kurulmuş olacaktır (Arslan, 1997: 112).

İkinci dönem "istibdat" dönemidir. Hükümdar artık gerçek bir egemen gibi davranmaya başlar. Ancak hükümdarın yakınları, yine bir engel olarak karşısına çıkmaktadır. Hükümdar, bu dönemde devşirmeleri ve paralı askerleri yardımcı olarak yanına almaktadır. Böylelikle yakınlarını devlet yönetiminden tamamen uzaklaştırmayı amaçlamaktadır çünkü bu dönemde yakınları, henüz tam anlamıyla devlet yönetiminden vazgeçmiş değillerdir. İstibdat dönemi devletin, tam olarak devlet fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için önemli ve zorunlu bir aşamadır (Çalık, 2015: 52).

Üçüncü dönem, "ferağ" dönemidir. Refah dönemi olarak da adlandırılan bu dönemde Devlet teşkilatlanması tamamen yerleşmiş ve hükümdarın mutlak otoritesi sağlanmıştır. Bu dönem, devletin ve iktidarın nimetlerinde faydalanma dönemidir. Devlet, bu dönemde büyük bir servete sahip olur ve devletin ihtişamını göstermesi için gösterişli yapılar, heykeller, köşkler ve kaleler inşa eder. Bilimler, zanaatlar ve güzel sanatlar büyük bir gelişim göstermeye başlar. Bu dönemde artık asabiyet çözülür ve devlet yönetiminde bürokrasi sınıfı oluşur. Devletin merkezine yakın yerlerde uygarlık düzeyi sürekli gelişim gösterirken, merkezden uzaklaştıkça bedevi yaşamın izleri görülmeye devam eder (Hassan, 2010: 272-273).

Dördüncü dönem, "musalemet" dönemdir. Kanaat ve barış dönemi olarak adlandırılır. Bu dönemin hükümdarı kendinden önceki hükümdarları örnek alır. Onları taklit ederek, doğru yoldan gittiğini düşünen hükümdar, böylelikle devlet düzeninin bozulmayacağını düşünmektedir. Bu dönem "ferağ" döneminin devamı gibidir. Bu dönemde önceki dönemin nimetlerinden faydalan devlet duraklama dönemine girmektedir (Yumuk, 1978: 270-271).

Beşinci dönem "israf" dönemidir. Devlet yaklaşan sonuna doğru gitmektedir. İktidar tamamen keyfi bir hal almıştır. Şehir hayatının getirdiği nimetlere ve zevklere düşkünlük artmıştır. Devletin masrafları çoğalmış ancak gelirleri düşmüştür. Halktan alınan vergiler arttırılır. Bunun sonucu olarak ekonomik yapı bozulur ve halk yoksullaşır. Sınırları koruyan askerlerin maaşları ödenemeyecek duruma gelir ve askerler huzursuzluk içindedir. Bu durum, devletin merkezinden uzak yerlerin korunmasız kalmaya başladığı anlamına gelir ve aynı zamanda komşu devletleri de cesaretlendirmektedir. Siyasal, ekonomik ve toplumsal açıdan düzen bozulmaya başlamıştır. Devlet artık yıkıma doğru yol almaktadır (Çalışkan-Akçetin, 2017: 370-371).

Devletin Yıkılış Nedenleri

İbn Haldun, devletin ve uygarlığın çöküşünün farklı nedenlerle olabileceğini belirtmektedir. Bu nedenler her devlet için mutlak geçerli değildir çünkü her devleti yıkan farklı toplumsal nedenler ve dinamikler olabilmektedir. Bunlar; ekonomik, toplumsal ve ahlaki nedenlerdir (Lacoste, 1993: 112).

Devleti yıkıma götüren ilk neden olarak asabiyetin zayıflamasını ele alınabilir. İbn Haldun, devletin ortaya çıkmasıyla asabiyet arasında sıkı bir bağ olduğunu belirtmektedir. Öncelikle güçlü bir asabiyetle bütün düşmanlarını alt eden hükümdar kendine muhalif kimse kalmadığından emin oluncaya dek bu yakınlık bağına ihtiyaç duyar. Bütün düşmanlar sindirilince hükümdar tam bir egemen gibi kendi otoritesini kurmaya başlamaktadır. Bunun önündeki en büyük engel ise beraber devleti kurduğu yakınlarıdır. Hükümdar, yakınlarını devlet yönetiminden el çektirerek, onları hem devlet yönetiminden uzaklaştırır hem de devletin getirdiği siyasi otoriteyi tek başına kullanmaya başlar. Bu aşamadan sonra asabiyet bağları zayıflamıştır. Artık hükümdar egemenliğinin ve devletin devamını sağlamak için yeni yollar bulmak durumundadır. Devlet yönetiminde ortaya çıkan bu boşluğu da devşirme bürokratlar ve paralı askerlerle dolduran hükümdar artık gerçek bir otoriteyi tahsis etmiştir. Ancak bu egemenliğin devamını sağlayacak olan güç ekonomidir. Askerler ve bürokratların kısacası devletin giderlerinin karşılanması için devlet güçlü bir ekonomiye sahip olmak zorundadır (Arslan, 1997: 121-125).

Devleti yıkıma götürebilecek olan ikinci neden ekonominin zayıflamasıdır. İbn Haldun, devleti asabiyetin kurduğunu ancak devleti ayakta tutacak unsurların ise ordu ve ekonomi olduğunu dile getirmektedir. Devlet öncelikle kendisine yönelecek olan saldırılara karşı savunma gücüne sahip olmalıdır. Bu savunma gücünü oluşturacak olanlarsa askerlerdir. Devlet, zamanla gelişir ve daha büyük alanlara hükmetmeye başlar. Bu durumda devlet, egemenliğinin bulunduğu her yerde yöneticiler, bürokratlar ve askerlere ihtiyaç duymaktadır. Devlet bürokratların ve askerlerin maaşlarını karşılamak için gelirlere ihtiyaç duymaktadır. Devletin gelir elde edebileceği en büyük kaynak ise halktan alınan vergilerdir. Devletin zamanla giderleri artar ve bu giderleri karşılamak için sürekli olarak vergileri artırma yoluna gidilir. Bu durum karşısında halk ise üretimden vazgeçer ve devletin gelir elde edebileceği kaynak olan vergilerde önemli düşüşler meydana gelmektedir. Bu durumda devlet ve şehir uygarlığı dağılmaya başlar çünkü üretim olmadan devlet ayakta duramayacaktır (Yumuk, 1978: 274-276).

İbn Haldun, devletin yıkılış nedenlerinin arasında en çok ahlakın zayıflamasını ön plana çıkarmaktadır. Devletin ortaya çıkmasıyla birlikte oluşan şehir umranının, insanlar üzerindeki kötü etkilerinden sürekli söz etmektedir. Düşünür, şehir halkının dünya nimetlerine karşı çok fazla düşkünlük gösterdiğini ve bundan dolayı özbenliklerini yitirerek ahlaki yapılarında büyük çöküşün meydana geldiğini belirtmektedir. Şehir halkının, bedevi

umran aşamasındayken yalnızca zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilecek kapasiteleri vardır. Ancak şehir umranı aşamasına geçtiklerinde kendilerini bolluk içinde buldular ve bu durum onları ahlaki açıdan yozlaştırmıştır (Göze, 2015: 103). Ahlaki bozulmanın asabiyet üzerinde de etkili olduğunu düşünen İbn Haldun, şehir hayatının meydana getirdiği toplumsal yaşamın, yardımlaşmayı ortadan kaldırarak bedevi yaşamda sahip olunan yakınlık bağlarını zayıflattığını düşünmektedir (Lacoste, 1993: 115-117).

İbn Haldun, ahlaki çöküntünün ekonomi üzerinde de etkili olduğunu düşünmektedir. Nitekim şehir hayatının getirdiği lüks ve şatafat, toplumu bir tüketim kültürüne alıştırarak gereksiz harcamaları meydana getirir. Artık lüks toplumda bir zaruret halini almıştır ki bu durum ahlaki çöküntünün ekonomi üzerinde de kötü etkilerini göstermektedir. Bu bağlamda devlet kurulduktan sonra insanlar eski alışkanlıkları yerine rahata düşkün ve lükse dayalı hayat sürmeye başlar. Bu durum ahlaki çöküntüyü beraberinde getirir. Toplumda meydana gelen ahlaki çöküntü, asabiyet ve ekonomi üzerinde de meydana getirdiği etkilerle devletin ve uygarlığın yıkılışını hazırlar (Arslan, 1997: 133-136).

Devlet artık kurtulamayacağı bir hastalığın pençesine düşmüş gibidir. Her alanda bozulma ve çöküş baş göstermektedir. Devletin yıkılmasında ekonomik yapı başı çekse de toplumsal ve ahlaksal bozulmalar da oldukça etkilidir. Dayanışma duygusu tamamen ortadan kalkmıştır. Devlet ya başka bir devletin egemenliğe girer ya da güçlü bir asabiyet tarafından ele geçirilir. Devleti kurtarmak için alınan tedbirler, insanlara verilen ilaca benzer. Bu tedbirlerle ancak devletin ömrü biraz daha uzayabilir ama yıkım kaçınılmazdır. Devlet de bir organizma gibi doğar, gelişir ve ölür. Bu durum bir döngü gibi devam eder (Fındıkoğlu ve Ülken, 1940: 68).

İbn Haldun, devleti bir organizma olarak ele almaktadır. Devlet, asabiyet sahibi bütün toplulukların nihai amacı konumundadır. Ancak devletleşme süreci Haldun için aynı zamanda nihai sonun başlangıcını da temsil etmektedir. Bu bağlamda İbn Haldun, devletin farklı aşamalardan geçerek en nihayetinde ortadan kalkacağını düşünmektedir. Bu yok oluş kimi zaman başka devletler eliyle olurken kimi zaman da toplumsal olarak baş gösteren çürüme nedeniyle oluşmaktadır.

2.3.3. Egemenlik

Modern devletin, ortaya çıkardığı ekonomik, siyasal ve toplumsal ilişkilerin bir sonucu olarak egemenlik kavramı ile ilgili birçok tanım yapılmıştır. İlk kez Bodin tarafından 16. yüzyılda ortaya atılan egemenlik kavramı, belli bir süre sonra Türkçeye yerleşmiş ve hakimiyet yerine kullanılmaya başlanmıştır (Ünal, 2012: 221,223). Jean Bodin, egemenlik kavramını siyasal düşünceye armağan ederek, siyaset felsefesine önemli bir katkı sağlamıştır. Bodin, Ortaçağ'da kralın kutsal hakkı olarak değerlendirilen egemenliği, felsefi ve hukuksal bir temel üzerinde inşa ederek, kavramı dinsel anlamından kurtarmıştır. Ayrıca düşünüre göre egemenliğin bulunmadığı bir yerde devletten söz edilemez. Bodin, egemenliği; yurttaşlar üzerinde sürekli olarak bulunan, en yüksek ve mutlak güç olarak tanımlamıştır (Ağaoğulları, 2018: 401,407).

Hukuki ve siyasi egemenliğin ayrımını da yapan Bodin, kanunları yapan ancak kendisini bunlarla sınırlamayan bir egemen gücün var olduğunu ileri sürer. Egemenliğin mutlak olarak var olması gerektiğini belirten Bodin, egemenliğin olmadığı yerde doğal olarak, düzensizlik ve kaosun ortaya çıkacağını düşünmektedir (Heywood, 2014: 111, 118). İbn Haldun ise benzer bir görüşle, bütün toplumlarda ortaya çıkabilecek karışıklıkları önlemek adına düzeni sağlayacak bir egemenin bulunmasının kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir (Erdem, 1993: 173).

> Sonra bu toplumsal yaşam, insanoğluna -anlattığımız gibi- gerekli olunca ve dünyanın ancak insanlar aracılığıyla yaşanır duruma geldiği bir gerçek olarak belirince, insanları birbirine karşı koruyacak bir düzenleyici gereklidir; çünkü insanların hayvanlık eğilimlerinde doğuştan düşmanlık ve zulüm vardır. Yabancı hayvanların saldırılarına karşı kullanmak üzere kendilerinde var olan silahları, kendi türlerinden gelecek saldırıları önlemeye yetmez; çünkü aynı silahlardan hepsinde vardır. Öyleyse bir başka şey gereklidir ki onun yardımıyla birbirlerinin saldırılarına karşı korunabilsinler. (...) Hepsine baskın gelen, hepsi üzerinde egemenliği ve eziciliği olan bir düzenleyici. Öyle ki artık kimse başkalarına saldırmayı, başkasının hakkına geçmeyi başaramasın. İşte "egemen" olmanın anlamı da budur. Bununla anlıyorsun ki böyle bir düzenleyici, doğal olarak yalnızca insanlarda vardır. Bu düzenleyici, insanlar için gereklidir de (İbn Haldun, 2017a: 123).

İbn Haldun; insanların tek başına var olamayacağını, bunun için de toplumsal yaşamın gerekli olduğunu ifade eder. İnsanlar bir araya gelip, bir iş bölümü yaparak, ortak üretim sonucu ihtiyaçlarını karşılayabilir. Ancak düşünür, bunun da tek başına yeterli olmayacağını belirtmektedir. Ona göre toplumsal hayatın devamı için insanları bir arada

tutabilecek ve birbirlerine zarar vermelerini engelleyecek bir gücün de olması gerekir. Bunu sağlayacak olan güç egemenliktir (Arslan, 1997: 91). Egemen, insanlar arasındaki güvenliği sağlayarak bir nevi insanın var olan doğasını, hayvan doğasına karşı korumaktadır (Öztürk, 2008: 194). Aksi takdirde insanın içindeki kötü ve hayvani fikirler ortaya çıkar ve toplum içinde bir yıkıma yol açar. Bu bağlamda kısıtlayıcı ve düzenleyici bir liderin varlığı toplumsal yaşam için zorunluluktur (Rosenthal, 1996: 129-130

İbn Haldun, insanların bir fikir etrafında birleşerek ortaklık kurmalarını sağlayacak yegane gücün asabiyet olduğunu belirtmektedir. Asabiyet, aynı zamanda örgütlemenin ve herhangi bir siyasi birlik kurmanın anahtarıdır (Çiftçi, Yılmaz, 2013: 87). Kısacası asabiyet, insanların ve toplumun güvenliğini sağlamanın yanı sıra egemenlik kurmanın da temel koşuludur (Karagül, 2016: 54). İbn Haldun, ilkel topluluklar olan bedevilerin arasında asabiyet bağlarının daha güçlü olduğunu söylemektedir (Albayrak, 2000: 596). Düşünüre göre, her anlamda toplumların ilkel biçimine sahip olan bedevi umranda ortaya çıkan egemenlikle, Hadari umrana ulaşan toplulukların sahip oldukları egemenlik biçimleri birbirinden farklıdır. Bu bağlamda ilk olarak bedevi umranda ortaya çıkan "riyaset tarzı" olan egemenliği, ardından devletin kurulmasıyla birlikte hadari umranda ortaya çıkan egemenlik türü olan hükümdarlığı ele alabiliriz (Yaylı ve Yıldırım, 2019: 193-194).

Riyaset

Bedevi toplumlarda egemenlik, topluluk lideriyle vücut bulmaktadır. Bu toplumlarda asabiyetin egemenliğe tezahürü riyaset şeklindedir (Hassan, 2010: 211). Egemenlik, temel olarak topluma üstün gelme işidir. Bundan dolayı egemen olacak kişide olması gereken ilk şart toplum içinde en güçlü kişi olmasıdır. Ancak bu şekilde diğerlerine üstün gelebilir. Bu üstünlük ise güçlü bir asabiyetle sağlanabilir (İbn Haldun, 2017a: 279- 281). Topluluk lideri, şeref ve asalet sahibidir. Topluluktaki iktidarını, asabiyetin kendisine yüklediği sorumluluk ile yerine getirmektedir (Çiftçi ve Yılmaz, 2013: 88).

Riyaset tarzı egemenlik, ahlaki ilkeler üzerine kuruludur. Bedevi toplumlarda iktidar sahibi, meşruluğunu dayanışma duygusundan almaktadır. Bu egemenlik tarzında baskı ve şiddete dayalı bir yönetimden söz edilemez. Topluluğun lideri eşitler arasında birincidir ve topluma rehberlik eder (Çalışkan-Akçetin, 2017: 360-361). Toplulukta herhangi bir siyasi

teşkilat bulunmadığından bütün kararlar geleneklere uygun bir şekilde alınmalıdır. Liderin verdiği kararlar müzakere ile ortaya çıkmaktadır. Bu kararların yürürlüğe girebilmesi için topluluğun diğer üyelerinin de ikna edilmesi gerekmektedir (Uludağ, 2013: 107).

Lider, topluluk üzerindeki egemenliğini artırmak için savaşlara başvurmaktan çekinmez. Bu durum topluktaki asabiyet bağının sürekli güçlü kalmasını sağlar çünkü asabiyet bağı olağanüstü durumlarda daha çok güçlenir ve topluluk dayanışması üst seviyeye çıkmaktadır. (Lacoste, 1993: 120-127). Topluluk liderinin gerçek bir otoriteye sahip olabildiği yegane durum, savaş zamanıdır. Bu durum aynı zamanda liderin, kendini topluluğuna kanıtlaması için bir fırsattır. Topluluğu savunma veya diğer topluluklara saldırı anında lider, topluluğu savaş pozisyonunda birleştirerek gerçek bir otorite sağlar. Lider, cebir ve şiddete dayanan yetkilerini kendi topluluğu üzerinde uygulayamadığından bu yetkilerini ancak olağanüstü durumlarda düşman topluluklara karşı kullanabilmektedir (Altun, 2015: 95-96).

Hükümdarlık

Riyaset tarzı egemenlikten, hükümdarlığa geçiş devletin kurulmasıyla gerçekleşmektedir. Riyasette olduğu gibi hükümdarlığın teminatı da asabiyet bağıdır. Devlet ve devlet hükümdarlığı, bedevi umranın ulaşmak istediği nihai amaçtır (Göze, 2015: 104). Ancak İbn Haldun'a göre devlet belli bir aşamaya geçtikten sonra asabiyet bağları zayıflar. Devlet belli bir aşamadan sonra asabiyete ihtiyaç duymayabilir. Toplumların yapısına ve geçirdiği aşamalara göre her toplumda farklı düzenleyici kurallar bulunmaktadır (Çalışkan-Akçetin, 2017: 364, 360).

İbn Haldun, hükümdarlığın riyasetten farkını şu şekilde açıklamaktadır: Topluluk lideri, istemeden de olsa topluluğuna iyi davranmak zorundadır çünkü ancak bu şekilde topluluğu bir arada tutabilir. Topluluk lideri asabiyet bağına zarar verdiği zaman hem kendinin hem de topluluğun sonunu hazırlamış olmaktadır. Ancak devlet aşamasına geçildiğinde, hükümdar, ezicilikle ve şiddete dayalı bir şekilde politika yürütmelidir. Hükümdar böyle davranmazsa bu defa devlet, rayından çıkar ve düzen bozularak devletin de sonu hazırlanmış olur (İbn Haldun, 2017a: 329. İbn Haldun, devlet aşamasına geçen topluluğun, hükümdar eliyle disiplin altına alınmaya çalışıldığını belirtir. Hükümdar,

toplumu ve devleti disiplinize etmeye en yakınlarından başlar ve kendini iktidara getirip, devlet kurmasını sağlayan asabiyet bağını zamanla ortadan kaldırır. Ancak bu şekilde siyasi varlığını devam ettireceğini düşünen hükümdar, devlet yönetimi için kendine yeni bağlar kurar (Zorlu, 2020: 188-199).

İbn Haldun'a göre gerçek bir hükümdar, vergi toplamalı, askeri seferler gerçekleştirmeli, devletinin sınırlarını koruyabilmeli ve toplumda kendinin üstünde hiçbir güç bırakmamalıdır. Bunları yerine getiremeyen hükümdar, gerçek bir hükümdar olarak tanımlanmamaktadır (Hassan, 2010: 249). Bu bağlamda İbn Haldun'un hükümdarlığa dayalı devlet yönetiminin temelini askeri ve ekonomik unsurlara dayandırdığı ortaya çıkmaktadır (Arslan, 1997: 109). Hükümdar, zamanla zorunlu olmayan ve gösterişli şeylere yönelir. Daha iyi giyinerek, gösterişli yapılar inşa ederek diğer devletlere karşı üstünlüğünü göstermeye çalışmaktadır. Bu durum zamanla bir zorunluluk halini almaya başlar ve devleti yönetenler bunu kuşaktan kuşağa aktarmak durumundadırlar (İbn Haldun, 2017a: 367-369).

Hükümdarlık aşamasında devletin yönetim örgütlenmesi oluşur, sevk ve idare zor kullanma yoluyla yerine getirilir. Hükümdarın emirleri kesin olarak geçerlidir ve hükümdara muhalefet etmek çoğu zaman ölümle sonuçlanır (Uludağ, 2013: 107). Böylelikle devlet yönetimi baskıcı bir yapıya bürünür ve hükümdar artık zor kullanmaktan çekinmez (Karagül, 2016: 55-56).

İbn Haldun; hükümdarın yetkilerini, yapması gerekenleri sıraladıktan sonra ortaya çıkan ve kötü bir görünüme sahip olan bu egemenlik anlayışının gerekçesini, devletin devamlığının sağlanması için bir zorunluluk olduğunu belirtir. Düşünür, hükümdarın şiddete ve zora dayanan yetkilerinin yanında onun, iyiliksever, adaletli ve halkının refahını düşünen bir portresini çizmeyi de ihmal etmez (Lacoste, 1993: 142). Toplumsal hayatta hem güvenliği sağlamak hem de adaleti tesis etmek hükümdarın temel görevlerini oluşturmaktadır (Çalışkan-Akçetin, 2017: 367).

Toplumun varlığını kaçınılmaz olarak gören İbn Haldun, her topluma sirayet eden bir egemen erkin de olması gerektiğini düşünmektedir. Nitekim bu egemen güç, toplumun yaşamını düzenleyecek bir liderlik yaparken aynı zamanda kanunlar yolu ile de otoritesini sürdürebilmektedir. Öte yandan toplumların farklı aşamalardan geçtiğini dile getiren Haldun, toplumların gelişmişlik düzeylerine göre farklı egemenlik tarzlarının bulunması gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla her toplum düzeyinin gereklilik duyduğu egemenlik tarzı farklıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MONTESQUIEU'NÜN YAŞAMI VE SİYASET TEORİSİNDEKİ TEMEL KAVRAMLARI

Bu bölümde ilk olarak Montesquieu'nün yaşamı ele alınarak düşünürün eserleri incelenmektedir. Ardından Montesquieu'nün adı ile anılan kavramlar olan kanunların ruhu ve kuvvetler ayrılığı kavramları irdelenmektedir. Son olarak düşünürün toplum ve yönetim biçimlerine dair ortaya attığı fikirler ele alınmaktadır.

3.1. Montesquieu'nün Yaşamı

Charles-Louis de Secondat Baron de La Brede et de Montesquieu, 18 Ocak 1689 tarihinde Bordeaux'nun La Brede kasabasında dünyaya gelmiştir (Baldaş, 1998: 19). Montesquieu, soylu bir aileye mensup olmasına rağmen ailesi dönemin geleneklerine de uyarak ona bir dilenciyi vaftiz babası olarak seçmişlerdir. Bu gelenek, zengin ve fakirlerin ömür boyu kardeş olduklarının hatırlanması amacıyla gerçekleştirilmekteydi. Zamanın bir diğer geleneği olarak Montesquieu, bebeklik yıllarını geçirmek üzere La Brede'de köylülere emanet edilmiştir. Nitekim ailesi onu köylülerden geri aldıklarında Montesquieu, tam bir köylü çocuğu olarak yetiştirilmiştir (Üzümcüoğlu, 2019: 7). Montesquieu, geri kalan hayatının büyük çoğunluğunu La Brede Şatosunda geçirmiş ve ailesinin istediği şekilde bu yaşadıklarını her zaman hatırlamıştır (Morris, 1997: 97-98).

Montesquieu, henüz yedi yaşındayken annesi hayatını kaybetmiştir. Annesini kaybettikten dört yıl sonra babası, eğitimini sürdürmesi amacıyla Montesquieu'yü Paris'te bulunan Juilly Hatipler Koleji'ne göndermiştir. Montesquieu'nün Juilly'de aldığı eğitim onun kişiliği ve düşünce dünyasını belirleme konusunda etkili olmuştur. Beş yıl süren ortaöğrenimini Juilly'de tamamlayan Montesquieu ardında Bordeaux'ya dönmüş ve hukuk eğitimine başlamıştır. 1708 yılında hukuk eğitimini tamamladıktan sonra Bordeaux Parlamentosu'nda çalışmaya başlamıştır. 1713 yılında ise babasını kaybetmiştir. Daha sonra parlamentoya hakim olarak atanmış olan Montesquieu, 1715 yılında kendisi gibi soylu bir aileden gelen Jeanne de Lartigue ile evlenmiştir. 1716 yılında amcasını kaybeden

Montesquieu, amcasının bütün mirasını kendisine bırakmasından dolayı parlamento başkanı olmuş ve aynı zamanda bu tarihten sonra Montesquieu unvanını almıştır (Havens, 1971: 97).

Montesquieu, 1721 yılında İran Mektupları eserini isimsiz bir şekilde yayımlamıştır. Eser o güne dek elde edilmeyen bir başarı kazanmış ve Montesquieu de bu sayede büyük bir ün elde etmiştir. Düşünür bunun üstüne 1722 yılında Paris'e giderek eğlence hayatına girmeye başlamıştır. Montesquieu, burada geçirdiği süre zarfında Fransız Akademisi'ne girmeye çalışmıştır. Ancak Fransa Kralı, Montesquieu'nün Paris'te ikamet etmediği gerekçesiyle bu teklifi geri çevirmiştir. 1725 yılında tekrar Bordeaux'ya dönen Montesquieu, şehir akademisinde bir takım çalışmalar yürütmüştür. 1728 yılında Bordeaux Parlamentosu başkanlık görevini bir başkasına satan Montesquieu, tekrar Paris'e dönmüştür ve bu defa Kral, düşünürün Fransız Akademisi'ne girmesine onay vermiştir (Baldaş, 1998: 20).

1728 yılında Fransız Akademisi'ne üye olarak kabul edilen Montesquieu, ülkelerin yönetim ve toplumsal yapılarını yerinde inceleme fırsatı yakaladığı bir Avrupa gezisine çıkmıştır. Düşünür, bu Avrupa gezisinde; Almanya, İtalya, Macaristan, Avusturya, Hollanda, İsviçre ve İngiltere'yi ziyaret etmiştir. Montesquieu, görme fırsatı bulduğu bu ülkelerin içinde en uzun süreyi İngiltere'de geçirmiştir. Nitekim İngiltere'de yaptığı bilimsel çalışmalar nedeniyle Royal Society'e girme fırsatı yakalamıştır. Düşünür, İngiltere'de bulunduğu sırada kral ve kraliçe ile görüşme şansı yakalamış ve Avam Kamarası toplantılarında da bulunmuştur. Katıldığı toplantılarda siyasetçilerle tanışan Montesquieu, John Locke'un fikirlerinden oldukça etkilenmiştir. İngiltere'de geçirdiği zaman ve yerinde gördüğü İngiliz Politik sistemi Montesquieu'nün siyaset teorisinde ve özellikle de kuvvetler ayrılığı ilkesinde ona yol gösterici olmuştur (Üzümcüoğlu, 2019: 9-10).

1731 yılında Fransa'ya dönen Montesquieu, La Brede şatosunda yeni eserlerini yazmak için büyük bir çalışmanın içine girmiştir. 1734 yılında Romalıların Büyüklüğü ve Çöküşünün Nedenleri Üzerine adlı eserini yayımlamıştır. Bu eserinde Romalıların yükselmesini ve ardından çöküşünün sebeplerini gerçekçi bir şekilde ele almıştır. Montesquieu, bu eserinin ardından yirmi yıllık bir çalışmanın ve birikimin ürünü olan ve başyapıt niteliğindeki Kanunların Ruhu Üzerine isimli eserini 1748 yılında Cenevre'de isimsiz olarak yayımlamıştır (Zabcı, 2018: 542).

Eser büyük bir başarı elde ederek bir yılı aşkın bir sürede tam yirmi iki baskı yapmıştır. Kanunların Ruhu, ilk baskıdan itibaren eleştirilerin hedefi haline gelmiştir. Helvetius ve Voltaire gibi düşünürler, eserdeki özgürlük arayışını onaylamakla beraber

Montesquieu'nün soylu düşüncelerden kurtulamayarak, eski aristokrat düşüncelerini terk edemediğini belirterek düşünürü eleştirmekten çekinmemişlerdir (Gürkan, 1988: 10).

Montesquieu'nün eseri Sarbonne'un yoğun eleştirilerini almanın yanı sıra din adamlarının da hedefi haline gelmiştir. Jezvitler ve Jansenistlerin (Katolik tarikatlar) saldırılarına maruz kalan eser, Kilise tarafından tehlikeli görülerek yasaklı kitaplar arasına alınmıştır. Montesquieu, bu eleştiri ve saldırılar karşısında 1750 yılında "Kanunların Ruhunun Savunması" isimli bir eser yayımlamıştır. Montesquieu, 1751-1754 yılları içinde Lysimaque isimli eseri üzerinde çalışmalarına devam etmiştir. 1754 yılından sonra ansiklopedi için makaleler yazmaya başlayan düşünür, ilk makalesi olan Zevk Üzerine Deneme isimli makalesinin yayımlandığı göremeyiştir. Montesquieu, 10 Şubat 1755 yılında Paris'te hayatını kaybetmiştir (Cevizci, 2002: 92).

Montesquieu, Aydınlanma Çağı'nın önemli figürlerinden biri olarak tarih sahnesinde yer almıştır. Aydınlanma Çağı'nın merkezi olan İngiltere'de kaldığı zaman zarfında Montesquieu, İngiltere'nin özgürlükçü atmosferi ve politik yapısından oldukça etkilenmiştir. 18. yüzyıl düşünce yapısının temeli insan aklının doğasını tanımaya başlamasından gelmektedir. 18. yy. felsefesi aklın yanı sıra deney ve gözleme dayalı bir şekilde doğayı ve insanı anlamaya çalışmaktadır. Montesquieu de yaşadığı çağa özgü biçimde aklın gücüne inanmakta ve aklı araştırma ve incelemelerinin kılavuzu haline getirmektedir. Aydınlanma Çağı'nda düşünce yapısı içinde Montesquieu daha çok siyasi sorunları ele almaktadır (Arslan, 2012: 263-265).

Montesquieu, Locke'dan aldığı ve hukuk devletinin temelini oluşturacak olan kuvvetler ayrılığını geliştirmiş, yasama ve yürütme kuvvetlerinin yanına yargı kuvvetini de ekleyerek, kuvvetler ayrılığının bugünkü biçimini almasını sağlamıştır. Montesquieu'yü tanımlayan bir diğer özelliği de tarih anlayışıdır (Gökberk, 1979: 72-73). 18. yüzyıl, sahip olduğu aydınlanmacı görüş sayesinde büyük tarihi çalışmalara sahne olmuştur. Nitekim bu yüzyıl kendilerinden sonraki tarihçilerle eşdeğer olan, Voltaire, Gibbon ve Montesquieu gibi tarihçileri yetiştirmiştir (Sabine, 2000: 13).

1721 yılında yayınlanan İran Mektupları, dönemin düşünce yapısını içinde barındırmaktadır. Bu eser toplumda büyük bir ilgi uyandırırken Montesquieu'nün de ün kazanmasını sağlamıştır. İran Mektupları, Fransa'ya gezmek için gelmiş olan iki İranlının memleketlerine yazmış oldukları mektuplardan oluşmaktadır. Montesquieu, eserde toplum, din ve yönetim konuları hakkındaki fikirlerini de beyan etmektedir (Hampson, 1991: 84-85).

İran Mektupları aynı zamanda bir siyaset-ahlak incelemesidir. İran'da bulunan istibdat yönetimi, İslam ve kadınların toplum içindeki yeri Fransa'daki gelenekler ve Hıristiyanlık ile karşılaştırılır (Nemutlu, 2003: 149).

1734 yılında Montesquieu, Romalıların Büyüklüğü ve Çöküşünün Nedenleri adlı eserinde Roma İmparatorluğu'nun büyümesinin ve yıkılmasının bütün nedenlerini ele almıştır. Düşünür, günümüzde dahi bu denli aydınlanamamış bir konuyu başarılı bir şekilde incelemiştir. Montesquieu, eğildiği bu konu üzerinde dikkate değer bir eser meydana getirmiştir (Mosca, 1968: 174).

Montesquieu, bu eserinde devletlerin gücünü ve kaderini rastlantıların değil özgürlük, çalışma arzusu ve vatanseverlik sayesinde belirlendiğini ortaya koymuştur (Gökberk, 1996: 380). Romalıların Büyüklüğü ve Çöküşünün Nedenleri eserinde kuvvetler ayrılığı ilkesinin izlerine rastlamak mümkündür. Roma'daki büyüklüğün sebepleri arasında siyasi özgürlüğü gösteren Montesquieu, Kanunların Ruhu eserine temel oluşturma başlamaktadır. Bu bağlamda düşünür bu eseri, İran Mektupları'ndan Kanunların Ruhu'na bir geçiş olarak kullanmaktadır (Tütengil, 1977: 22).

1748 yılında Montesquieu'ye asıl ününü kazandıran eser olan Kanunların Ruhu'nda düşünür, siyasi özgürlüğün gereklerini ve ilkelerini belirlemiş ve bu belirlemeyi yaparken genel anlamda İngilizlerin siyasal sistemini temel almıştır. Bu eserinde tarihi olayları ele alırken doğal hukuk sistemine başvuran düşünür, kanunların ruhunu hem doğal etkenler hem de geleneklerle birlikte değerlendirmektedir. Montesquieu, kanunların coğrafi etkenler ve milletlerin yaşam biçimleriyle oluştuğunu savunmaktadır. Düşünüre göre kanunlar insanların gereksinimleri çerçevesinde oluşmuştur ancak kurumlar ise bir zorunluluktan meydana gelmektedir. Montesquieu'ye göre her toplumda farklı kanunlar işlemektedir çünkü kanunlar eşyanın tabiatından meydana geldiği için bütün toplumlar için mutlak geçerli kanunlar oluşturulamaz. Montesquieu, Kanunların Ruhu'nda çevresel etkenlerle toplumun düşünce yapısı arasında bağ kurarken gözlemin yanına aklın sentezini de koymaktadır. Düşünür, toplumları ele alırken gelenekleri, ekonomisi, iklim yapısı ve dini yapısıyla birlikte bir bütün olarak incelemiştir (İşçi, 2012: 289-290).

Bu üç önemli eserin yanı sıra Montesquieu'nün şu eserleri de mevcuttur: Romalıların Siyaseti Üzerine İnceleme, İçtenliğe Övgü, Yankı, Böbreklerin İşlevleri Üzerine, Dünyanın Fiziksel Tarihi İçin Bir Düşünce, Cisimdeki Çekim Üzerine, Cisimlerin Saydamlığı Üzerine, Doğal Tarih Üzerine Gözlemler, Sylla ve Eucrates'in Konuşmaları, Görev Üzerine,

Bilimlerde Bizi Teşvik Eden Dürtüler, Saygı ve Şöhret Üzerine, Lysımaque, Zevk Üzerine Deneme (Berkli, 2019: 72).

3.2. Montesquieu'nün Siyaset Teorisindeki Temel Kavramları

Bu bölümde Montesquieu'nün siyaset teorisinin temellerini oluşturan ve düşünürün diğer fikirlerine de önayak olmuş olan kavramlara yer verilmektedir. Montesquieu'nün siyaset literatürüne kazandırdığı kanunların ruhu kavramına değindikten sonra da günümüz modern devletlerinin yapısını belirleyen kuvvetler ayrılığı kavramı ele alınmaktadır.

3.2.1. Kanunların Ruhu

Montesquieu'nün yaşadığı ve eserlerini kaleme aldığı dönemde Doğal Hukuk anlayışı her alanda etkisini göstermektedir. Toplum sözleşmeleri ile toplumun kökeni açıklanmakta ve hukukun dayanağı olarak da bu sözleşmelere yer verilmektedir. Montesquieu ise bu düşünceyi reddederek, her mekanda ve çağda mutlak geçerli olan hukuk kurallarının olamayacağını öne sürmüştür. Montesquieu'ye göre insan farklı çevre ve toplum koşullarından etkilenen değişken bir varlıktır (Gürkan, 1988: 11). Düşünür, her yasanın bir nedeninin olduğunu belirterek, yasaların toplumsal ve doğal çevreyle meydana gelen ilişkiler sonucunda ortaya çıktığını öne sürmektedir. Ortaya çıkan bu ilişkilerin bütünü kanunların ruhunu oluşturmaktadır (Göze, 2015: 195).

Kanun kavramı, Aydınlanma Çağı'nın akılcı ve deneyci yapısına uyarlanmadan önce insan ilişkileri sonucu meydana gelen siyasetin, dinin ve ahlakın tanımlarını kapsayacak biçimde kullanılmaktaydı. Montesquieu ise devraldığı bu kanun tanımını değiştirmiş ve yaptığı yeni kanun tanımı ile teori alanında yeni bir çığır açmıştır (Althusser, 2018: 31).

> En geniş anlamıyla kanunlar nesnelerin doğasından kaynaklanan zorunlu ilişkilerdir ve bu anlamda tüm varlıkların kendi kanunları vardır. Tanrı'nın kendi kanunları, maddi dünyanın kendi kanunları, insandan üstün ruhani varlıkların kendi kanunları, hayvanların kendi kanunları, insanın kendi kanunları vardır. Dünyada gördüğümüz bütün tesirlerin kör talihin eseri olduğunu söyleyenler çok saçma bir şey söylemişlerdir. Zira akıllı varlıkları meydana getirmiş kör bir talihten daha büyük bir saçmalık olabilir mi? Öyleyse iptidai bir neden mevcuttur. Kanunlar ise bu neden ile farklı varlıklar

> arasındaki ve bu çeşitli varlıkların kendi aralarındaki ilişkilerdir (Montesquieu, 2019: 3).

Kanunları incelemeyi görev edinen Montesquieu, karmaşık bir biçime sahip olan olguların nedenlerini açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Düşünür, toplumları yöneten kanunların diğer kanunlarla ve her yerde farklılık gösteren etkenlerle olan ilişkilerini ortaya koymanın peşindedir (Zabcı, 2018: 544). Bu bağlamda kanun, yasa koyucu iradenin keyfi bir şekilde düzenleyebileceği bir durumdan ibaret olamayacaktır (Sarıca, 1977: 74). Yasaların ortaya çıkış şekli ve bulunduğu topluma yapacağı etkiler belirli doğal koşulların var olmasıyla açıklanabilmektedir (Gökberk, 1996: 381).

Buradan hareketle bir topluma ait olan kanunlar; o toplumun oluştuğu coğrafi konuma, iklime, ülkenin büyüklüğüne, toprak yapısına, insanların genel uğraşlarına, inançlarına, nüfus yapısına, özgürlüğün var olmasına, genel anlamda toplumu oluşturan koşullarla uyum içinde olmasına bağlıdır. Kanunlar, yapıldıkları toplumla o denli uyum içindedir ki bu kanunların başka bir topluma uyum gösterebilmeleri olanaksızdır. Bundan dolayı kanunlar bir toplumdan diğerine taşınamazlar (Ewald, 2010: 57).

Bütün ülkelerin anayasaları, politik yapıları ve kanunlarını belirleyen etkenler her ülkedeki değişkenlerle belirlenmektedir. Bu bağlamda her ülke ve toplum için geçerli bir en iyi yönetim şeklinden hiçbir zaman söz edilemez (Şenel, 1999: 352). Montesquieu; milletlerin geçmişten beri taşıdıkları gelenekleri, ahlaki yapısı, din, hukuk, iklim ve yönetim biçimleriyle birlikte ortaya bir genel ruh çıkardığını düşünmektedir. Milletlerin genel ruhunu ortaya çıkaran bu çeşitli etkenler her toplumda farklılık göstermektedir (Gürkan, 1988: 19).

Bütün milletlerde saydığımız bu değişkenlerden biri, diğer değişkenlere üstün gelmektedir. Örneğin yabani toplumlar üzerinde genellikle egemenlik kuran etken iklimdir. Çin toplumunu, davranışların oluşturduğu kurallar yönetmektedir. Japonlar genel anlamda şiddetli kanunlarla yönetilir. Romalılar ise eskiden beri var olan ahlak kuralları ile yönetilmişlerdir (Montesquieu, 2019: 385).

Tarihin her döneminde bazı etkenler toplumlar için daha belirleyici olmuşlardır. İngiltere ve Fransa gibi eski milletler için ahlaki sebepler her zaman iklimin ve fiziksel yapının özellikleri ile karşılaştırıldığında topluma daha büyük etki yapmışlardır (Aron, 2006: 50). Montesquieu, coğrafi şartların ve iklimin genel yapısının insanların tutumlarına olan etkilerini o denli önemser ki sıcak ve soğuk iklim yapılarının olumsuz yönlerinden ötürü toplumlarda tembellik yasalarının varlığını ortaya çıkardığı düşünmektedir. Nitekim

düşünür; köleliğin, toplumların iklim özelliklerine göre ortaya çıktığını ve kölelikle ilgili kanunların iklim yapılarına göre bazı toplumlarda var olduklarını savunmuştur (İşçi, 2012: 294).

Montesquieu, kölelik ve iklim yapısı arasında bir bağ kurmuş ve iklimin kölelik kanunlarıyla ilişkili olduğunu öne sürmüştür. Düşünür, sıcak iklimlerde yaşayan insanların korkak olduğunu ve köle halinde yaşadıklarını belirtmiştir. Soğuk iklimde yaşayan insanlar ise özgürlüğe düşkün insanlardır ve sürekli özgür bir biçimde yaşamışlardır. Sıcak iklim yapısına sahip olan Asya'da kölelik kurumu varken, soğuk iklime sahip Avrupa'da ise insanlar özgür bir biçimde yaşarlar. Montesquieu, iklim ile kölelik kanunları arasındaki bağlantıyı bu şekilde ortaya koymaktadır (Kızılçelik, 2006: 216).

Montesquieu, ülkelerin coğrafi yapısıyla yönetim kanunları arasında da bağlantı kurmaktadır. Düşünüre göre geniş düzlüklere sahip Asya'da büyük imparatorluklar kurulmuş ve bu ülkeler despotizm ile yönetilmiştir. Dağlar ve engebeli bir yapıya sahip Avrupa kıtası ise küçük ve özgür devletler eliyle yönetilmiştir. Toprağın yapısı ve yönetim şekilleri arasında da bağ kuran Montesquieu, monarşilerin, verimli topraklara sahip coğrafyalarda ortaya çıktığını düşünmektedir. Demokrasi ve aristokrasi yönetimi ise verimsiz topraklarda ortaya çıkmaktadır (Göze, 2015: 199).

Sıcak iklimler aynı zamanda yerel gelenekleri ve çokeşlilik durumunu ortaya çıkardığı gibi ticaretin de Avrupa'da ve Asya'da birbirinde farklılaşmasını açıklamaktadır. Montesquieu, coğrafi ve iklimsel etkenlerin toplumların, kanunlarını ve hukuki yapısını şekillendirdiğini belirtmektedir. Ancak bu belirleme ilkel topluluklar arasında daha baskındır (Durkheim, 2019: 54).

Montesquieu'nün kanunların ruhu olarak adlandırdığı ve kanunların ortaya çıkmasında etkili olan kültürel, ekonomik, sosyal ve siyasal etkenlerin meydana getirdiği dengede kanun koyucunun da rolü bulunmaktadır. Kanunlar yalnızca toplumsal ve doğal güçlerin mekanik birleşmesinden doğmaz. Yasa yapıcı otorite de kanunların oluşumunda iradesini ortaya koymaktadır. Yasa yapıcı otorite, oluşturacağı kanunlar ile toplumu geliştirmeyi amaçlamaktadır. Ancak bu durum kanun koyucunun istediği şekilde kanunlar yapacağı anlamına da gelmez. Oluşturulacak kanunlar bütün bu saydığımız etkenlerin var ettiği koşullar çerçevesinde oluşturulmaktadır (Gürkan, 1988: 15-16).

Montesquieu, kanunların ruhu kavramıyla her dönemde ve her toplumda genel geçer kanunların var olamayacağını düşünmektedir. Bir toplumdaki kanunların başka bir toplumda

aynı etkiyi gösterememesinin maddi ve manevi nedenleri bulunmaktadır. Bu, bazen ülkenin büyüklüğü, toprak yapısı ve iklim gibi maddi nedenlere dayanırken bazen de ahlaki yapı, din kuralları ve gelenekler ile ilişkilidir. Aynı zamanda maddi faktörler gelişmiş toplumlara nazaran gelişmemiş toplumları daha çok etkilemektedir.

3.2.2. Kuvvetler Ayrılığı

Kuvvetler ayrılığı kavramı siyaset literatüründe genel olarak Montesquieu ile anılsa da bu kavramın geçmişi oldukça eskiye dayanmaktadır. Ancak günümüzdeki şekli itibariyle kuvvetler ayrılığı kavramına Montesquieu son şeklini vermiştir. Bu bağlamda bu bölümde kuvvetler ayrılığı kavramının öncelikle tanımı ve gelişimine ardından ise Montesquieu'de kuvvetler ayrılığı kavramının önemine yer verilmektedir.

Tanımı ve Gelişimi

Kuvvetler Ayrılığı, idarenin üç temel işlevi olan yasama, yürütme ve yargı güçlerinin ayrı organlara bölünmesi esasına dayanan bir teoridir. Aynı zamanda dengeleyici ve denetleyici yapının sağlanabilmesi için de güçlerin paylaşımı ve bu güçlerin birbirine olan bağımlılığını da göstermektedir (Heywood, 2015: 286). Kuvvetler ayrılığı ilkesinde üç temel gücün birbirinden ayrılmasının nedeni bu güçlerin tek elde toplanmasına engel olmaktır. Hukuki açıdan devlet içerisindeki bu üç temel işlevin, tek bir gücün elinde toplanması bütün ulusa ait egemenliğin ele geçirilmesi anlamına gelmektedir. Siyasal açıdan ise kuvvetler ayrılığı ilkesi; yasama, yürütme veya yargı gücünü elinde bulunduran kişilerin bu güçlerini kötüye kullanmasının önüne geçmek ve yurttaşların özgürlüğünün tehlikeye girmesine mani olmayı hedeflemektedir (Çam, 2005: 379).

Kuvvetler ayrılığı ilkesi, siyaset felsefesi alanında büyük bir etki yapmıştır. Özellikle 18. yüzyılın siyasi yönetimlerini oluşturan mutlak monarşilere karşı geliştirilen bu ilke, var olan monarşileri yıkmak ve yerine siyasi özgürlüğü temin edecek olan kurumları getirmek istemişlerdir. Bu bağlamda kuvvetler ayrılığı ilkesi, siyasi özgürlüğün temini için bulunmaz bir formül olarak ortaya çıkmıştır (Kapani, 1993: 285).

Kuvvetler ayrılığı ilkesi her ne kadar Montesquieu'nün adıyla anılsa da bu ilkeyi modern anlamda ortaya koyan ilk düşünür John Locke'tur (Gözler, 2007: 82). Ancak kuvvetler ayrılığı ilkesinin ilk izleri Antik Yunan'a kadar gitmektedir. Platon; oluşturduğu siyaset teorisinde yasama, yürütme ve yargı güçlerini ayrı meclislere dağıtırken Aristoteles ise devlet yapısında üç ayrı unsurdan söz ederek kuvvetler ayrılığı ilkesinin gerekliliğini vurgulamıştır (Arslan, 2012: 279).

Platon, oluşturduğu devlet sisteminde üç farklı organa yer vermiştir. Buna göre: ilk organ olan yasa koruyucuları, yargı görevini yerine getiren kuruldur. Bu kurul yasaları koruma, yurttaşların mülk kayıtlarını tutma ve yargıçlık yapma işlevlerini yerine getirmektedir. İkinci organ olarak yürütme görevini yerine getiren ve toplumdaki dört sınıftan temsilcisi olan bir yürütme kuruludur. Bu kurul, yılın belli dönemlerinden eşit bir zamana dayanarak kentin işleyişi ve asayişini düzenlemektedir. Son olarak yasama görevini ise yerine getirecek olan "Şafak Konseyi" ismini taşıyan meclistir. İşlevi yasa yapmak olan bu kurul aynı zamanda en iyi yasaları ortaya çıkarmakla sorumludur (Göze, 2015: 39).

Herkes için en iyi ve en doğru yasanın yapılamayacağını düşünen Platon'a göre yasaların en büyük eksikliği genel olmalarıdır. Platon aynı zamanda yasaların ihtiyaçlara göre sürekli olarak yenilenmesi gerektiğini ifade etmektedir (Büyük, 2010: 161-162).

Erdem ilkesine göre en iyi yönetim düşüncesinin arayışında olan Aristoteles, iktidarın kimde olduğunu sorgulayarak rejimleri incelemiştir (Akgül, 2010: 82). İktidarın sınırlı kullanılması gerekliliğinden hareketle Aristoteles'e göre en iyi anayasanın yozlaşmış olan iki yönetim şekline sahip demokrasi ve oligarşinin egemenliği altında ortaya çıkan karma anayasa olacaktır. Aristoteles, bu anayasa biçiminde devletlerin sahip olduğu temel güçlerin ayrımını hedeflemektedir. Devletlerin ayrı yetkilere sahip üç farklı güç alanına sahip olduğunu ileri süren Aristoteles, bu güçleri birbirini dengeleyen ve denetleyen bir kuvvetler ayrılığı fikrine tam olarak sahip değildir (Urhan, 2016: 222-223).

Aristoteles'in devlet fonksiyonlarını ayrımında kullandığı ilk güç, yasama işlevini yerine getiren halk meclisi tarzı yapılanmadır. Yasama görevini yerine getiren bu kuvvetin yetkileri arasında savaşa ve barışa karar verme, anlaşmalar yapma, görevlileri seçme ve görev sürelerini belirleme bulunmaktadır. Bu görevlerden bazıları bütün yurttaşların katılımı ile yapılırken bazıları ise kura ile belirlenen kişilerce yerine getirilmektedir (Kutlu, 2001: 101-102).

Devlette bulunan ikinci güç olan yürütme gücünden ise bu görevi üstlenen memurlar sorumludur. Bu memurlar kendilerine verilmiş olan görevler ile alakalı olarak kamu gücünden faydalanmaktadır. Buna göre belirlenen her görev için devletin çıkarı gözetilerek bakanlık tarzı yapılanmalar oluşturulmaktadır. Bu bakanlıklar, devletin mali ve askeri görevlerini yerine getirerek kentte asayişi sağlamaktadırlar. Devletin üçüncü gücünü oluşturan yargı mercii ise yurttaşlar tarafından oluşturulan halk mahkemeleri eliyle yerine getirilmektedir. Adaletin sağlanmasını olmazsa olmaz gören Aristoteles, bunu sağlamanın yolunun halkı tatmin edecek olan halk mahkemelerinden geçtiğini düşünmektedir (Akyılmaz, 1995: 46-47).

Aristoteles, devletin üç ayrı gücünü ortaya koyarak bir kuvvetler ayrılığı yapmışsa da bu ayrım çağdaş anlamıyla, güçlerin birbirini denetlediği ve dengelediği bir yapıya sahip değildir. Aristoteles'in, bu ayrımı yapmasındaki temel amaç devlet ve yönetim yapılarını incelerken farklılıkları ortaya koymaktır (Duvan, 2019: 38).

Locke'un toplum sözleşmesi teorisine göre toplum ve siyasal iktidar gücü bir anlaşma ile kurulmakta ve halkın rızasına dayanmaktadır. Bu siyasal güç, toplumun mülkiyet ve özgürlüğünü korumakla yükümlüdür. Siyasal iktidar toplumun haklarını ortadan kaldırmaya kalkarsa halkın buna direnme hakkı olacaktır. Ancak Locke'un teorisinde siyasal iktidarın sözleşmeye dayanıyor olması iktidarı kontrol etmeye yetmez. Siyasal gücü etkin biçimde sınırlandırmanın yolu kuvvetler ayrılığından geçmektedir (Yayla, 2002: 49-50).

Locke'a göre devlet üç kuvvetten meydana gelmektedir. Devleti oluşturan bu güçler; yasama, yürütme ve federatif güçlerdir. Locke'un kuramında yasama en üstün kuvvettir ve toplumu ilgilendiren yasaları yapmaktadır (Ekmekçi, 2013: 210). Yasama organı, süreklilik göstermemelidir çünkü oluşturacağı kanunları kendi çıkarlarına göre kullanabilirler. Locke'a göre iyi organize olmuş bir cumhuriyette yasama gücü, belli aralıklarla toplanan ve gerekli yasaları yaptıktan sonra dağılan bir güç olmalıdır. Aynı zamanda yasama organında bulunan kişiler de toplumun geri kalanı gibi bu yasalara uymak zorundalardır (Monk, 2004: 143).

Yürütme organı ise yasaları uygulamakla görevlidir. Bütün eylemlerine karşı sorumlu olan yürütme gücüne, yetkiyi yasama gücü verir. Böylelikle yasama, yürütme gücünü denetleyebilmektedir. Yürütme gücü elindeki yetkilerden dolayı topluma zarar verebilmektedir. Bundan dolayı yürütmenin yasama tarafından denetlenmesi oldukça hayatidir (Tannenbaum ve Schultz, 2006: 278).

Üçüncü bir organ olarak federatif güçleri belirleyen Locke'a göre bu güç, devletin diğer devletlere karşı güvenliğinden sorumludur. Bu güç savaş ve barışa karar vermektedir. Federatif güçleri, yürütme gücünden ayıran fark ise yürütme gücü devletin iç işlerini yürütürken, federatif güçler ise dış işleri yürütmektedir. Locke'un düşüncesine göre aralarında bir bağlılık olmayan kişilere bu güçleri vermek tehlikelidir. Bu durum toplumda çatışmalara yol açabilmektedir. Bu bağlamda Locke, iyi organize olmuş olan bir devlet yapısında bütün güçleri kapsayacak olan bir üstün güce ihtiyaç olduğunu savunur ve Locke'un kuvvetler ayrılığı teorisinde bu güç, yasama organıdır (Eroğlu, 2010: 11).

Montesquieu'de Kuvvetler Ayrılığı

Özgürlük kelimesinin çok farklı anlamlarda kullanıldığını belirten Montesquieu'ye göre özgürlük bireyin her istediğini yapabilmesi değildir. Kanunlara sahip bir toplumda özgürlük, kişinin yapmasını istediği şeyleri yapabilmesi ve yapmak istemediği hiçbir şeye zorlanmamasıdır. Ancak düşünür, yapılabilecek şeylerin sınırını kanunlarla çizmektedir. Çünkü kanunların dışına çıkıldığı zaman kişi özgürlüğünü yitirmiş olacaktır (Tütengil, 1977: 39). Siyasi özgürlüğü tanımlayan Montesquieu'ye göre;

> Demokratik ve aristokratik devletler tabiatları bakımından özgür değildir. Siyasi özgürlük ancak ılımlı yönetimlerde mevcuttur. Bununla birlikte, ılımlı yönetimlerde illa siyasi özgürlük olacak diye bir şey de yoktur. Bu tür yönetimlerde özgürlük ancak güç istismarı yoksa mevcuttur. Fakat güce sahip herkesin bu gücü istismar etme eğiliminde olduğu öteden beri tecrübe edilen bir gerçektir. Kişi, sınırlarla karşılaşana kadar gücünü istismar eder. Erdemin dahi sınırlara ihtiyaç duyduğu akla gelir miydi! Gücün istismar edilmemesi için öyle bir düzenleme yapılmalıdır ki, güç gücü durdursun (Montesquieu, 2019: 197).

Montesquieu'nün kuramında siyasal özgürlüğü sağlamanın iki yolu vardır: Güçleri birbirinden bölerek ayırmak ve iktidarı, iktidarla sınırlandırmak yani iktidarı dizginlemektir (Schmidt, 2002: 56). Bu bağlamda kuvvetler ayrılığının sağlanabilmesi için yasama, yürütme ve yargı şeklinde üç gücün bulunması gerekmektedir. Bu kuvvetlerin işlevlerini yerine getireceği belirli alanları olacak ve hiçbir güç diğerinin alanına müdahale edemeyecektir (Althusser, 2018: 96).

Montesquieu'ye göre siyasal özgürlüğü koruyabilmenin yolu İngiliz yönetim sisteminde mevcuttur. İngiltere'nin sahip olduğu yönetim sisteminde, yürütmenin başı

olarak bir monark bulunurken, yasama iki meclisli bir yapıya sahiptir. Buna göre hem halk meclisi hem de soylulardan oluşan meclis, yasama görevini yerine getirmektedir. İngiltere'nin sahip olduğu yönetim sistemi yasama, yürütme ve yargı güçlerini birbirinden ayırarak, bütün güçlerin tek bir elde toplandığı despotizm yönetimini engellemektedir (Ebenstein, 2005: 240).

Özgürlüklerin yok sayılmasının despotizme yol açtığını belirten Montesquieu, despotluğun önüne geçmek için İngiltere'nin sahip olduğu yönetim tarzına benzer anayasal bir yönetimin var olması gerektiğini düşünmektedir. Montesquieu'ye göre Fransa'da da özgürlüklerin sağlanabilmesi için bütün erkleri elinde toplamış olan mutlak kralın, sahip olduğu iktidar güçleri birbirinden ayrılmalı ve bu güçler yasama, yürütme ve yargı olarak ayrı organlar şeklinde bölünmelidir (Şenel, 1999: 354-355).

Montesquieu, yasama gücünün özgür bir toplumda bütünüyle halkın elinde olması gerektiğini düşünmektedir. Ancak yaşadığımız dönemde hem nüfusun fazlalığı hem de bütün bir halkı bir araya getirebilecek bir yer bulmak zor olduğundan halk kendilerini temsil edecek olan temsilcileri seçmektedir ve yasamaya temsilcilerinin aracılığıyla katılmaktadır (İşçi, 2012: 296). Yasama gücü farklı çıkar gruplarını temsil eden iki ayrı meclis tarafından oluşturulmalıdır. Montesquieu, burada İngiltere'de bulunan Lordlar Kamarası ve Avam Kamarası benzeri bir yapıdan söz etmektedir (Sarıca, 1977: 80).

Toplumda, doğuştan zenginlik ve şerefe sahip insanlar olduğunu düşünen Montesquieu, bu soylu kişilerin yasama organında halktan ayrı olarak temsil edilmeleri gerektiğini düşünmektedir. Çünkü soylu sınıfın çıkarlarını ancak kendilerinin temsil edildiği bir meclis koruyabilecektir. Bu mecliste üyelik hakkı babadan oğula geçerek devam edecektir. Buna göre yasama kuvveti, farklı görüş ve çıkarlara sahip olan iki ayrı meclis eliyle sürdürülecektir. Düşünüre göre yasama organı, sürekli olarak toplanmamalıdır ancak uzun süre toplanmazsa özgürlük ortadan kalkar. Yasama organının toplanma zamanına yürütme gücü karar verecektir. Bütçe ise her yıl yasama organı tarafından oluşturulmalıdır (Göze, 2015: 209-210).

Yürütme işlevi tek bir kişi tarafından yerine getirilmelidir. Bu kuvvet bir kişinin elindeyken daha iyi işlemektedir çünkü yürütme gücü, hızlı karar verme ve eylemleri gerçekleştirme açısından önemlidir. Yürütme kuvveti kral tarafından değil de yasama içinden çıkacak kişilere verilirse ortada özgürlük kalmaz. Yine yürütme organı, yasama üzerinde durdurma hakkına sahip olmazsa bu durumda yasama organı despot bir yapıya

bürünmüş olacaktır. Ancak yasama organın, yürütme organını durdurma gücü olmamalıdır. Yürütme organı özü itibariyle sınırlı bir güce sahiptir. Ancak özgürlüğe sahip bir devlet yapısında yasama organı, yürütme gücü üzerinde yasaların uygulanış biçimini denetlemesi bakımından denetleyici bir güç halini alabilmektedir (Montesquieu, 2019: 204-205).

Yargılama gücü ise yılın belli dönemlerinde yasalara uygun olarak halkın içinden seçilecek kişilerden oluşturulacaktır. Böylelikle insanlar tarafından korkutucu olarak görülen yargı organı süreklilik arz etmeyeceğinden toplumda adeta görünmez olacaktır. Büyük suçlar için suçluya yargıçları seçme hakkı verilmelidir. Ayrıca hakimler, suçluyla aynı toplumsal sınıftan seçilmelidir aksi takdirde farklı toplumsal sınıfa mensup kişiler yargı yetkisini kullanarak birbirlerine şiddet uygulayabilirler (Tunçay, 2005: 332).

Montesquieu'ye göre mahkeme kararları, yargıçların kişisel fikirlerinden bağımsız bir şekilde alınmalıdır. Kanunları uygulayacak bu kişiler kanunda ne varsa onu uygulamalıdırlar. Bu bağlamda yargı organı tek bir ses çıkaran cansız bir varlık olarak düşünülmektedir (Zabcı, 2018: 560).

Avrupa gezisi sırasında İngiltere'de üç yıl geçiren Montesquieu, İngiltere'nin yönetim sisteminden etkilenmiştir. Aynı zamanda John Locke'tan da etkilenen düşünür, kuvvetler ayrılığı sistemini irdeleyip bir takım savlar öne sürerek kavramın, günümüzdeki haliyle ele alınmasında ve modern devletlerin yönetim sistemlerinde uygulanmasına önayak olmuştur. Her ne kadar Montesquieu ile de anılsa da kuvvetler ayrılığı ilkesinin kökleri Antik Yunan düşünürlerine kadar dayanmaktadır.

3.3. Montesquieu'nün Toplum ve Yönetim Biçimleriyle İlgili Görüşleri

Montesquieu'de siyaset ve coğrafya ilişkisini değerlendirebilmek için onun toplum ve yönetim biçimleri ile ilgili görüşlerinin ele alınması ve irdelenmesi de önemli bir gerekliliktir. Bu bağlamda bu bölümde Montesquieu'nün toplum ve yönetim biçimleri hakkındaki fikirlerine yer verilmektedir.

3.3.1. Toplum

Montesquieu, bütün araştırmalara toplumun kökenini ortaya çıkarmaya çalışarak başlamanın yersiz olduğunu düşünmektedir. Düşünüre göre insanların toplum halinde yaşamasının temel nedeni toplumsallaşma içgüdüsüne sahip olmalarıdır. Montesquieu, toplumu oluşturduğu varsayılan ve toplumun kökenini doğa durumuna ve toplum sözleşmelerine bağlayan görüşlere katılmamaktadır. Montesquieu, özellikle Hobbes'un toplum öncesi doğa durumunda yaşayan insanların sürekli bir savaşım içinde olduğu ve güçlünün zayıfı mağlup ettiği şeklindeki teorisini reddetmektedir (Althusser, 2018: 25-29).

Hobbes'a göre toplum öncesinde insanların sahip olduğu doğa durumu insanlar için elverişli bir ortam değildir. Hiçbir otoritenin olmadığı doğa durumunda insanlar, her zaman arzularının peşinde koşmaktadırlar. Doğa durumundaki insanın sahip olduğu en büyük korku ise bencil doğaya sahip insanlar tarafından hayatlarının tehdit edilmesidir. Sürekli ölüm korkusuna sahip insanlar için doğa durumunda yaşam, acımasız bir ortamda fakirlik içinde geçen kısa bir yaşamdır. Hobbes'a göre toplum durumu ise korku ve düzensiz doğa halinden kurtulmak için insanların doğa durumundaki özgürlüklerinden vazgeçerek bir sözleşme ile meydana getirdikleri durumdur. Toplum durumunda ise insanlar birbirlerinin özgürlüklerini kısıtlamayacak ve güvenliklerini tehdit edemeyeceklerdir. Hobbes, bu koşulları sağlayacak olan toplumun ise insanlar arasındaki bir sözleşme ile oluşturulduğunu varsaymaktadır (Birler, 2014: 310).

Montesquieu, Hobbes'un bu görüşlerine karşı çıkmaktadır. Montesquieu'ye göre doğa durumu insanların birbirleriyle sürekli savaştıkları bir durum değildir. Bir barış durumu söz konusu değilse bile insanlar doğa durumundayken savaş barış ayrımına sahip değillerdir. Montesquieu'ye göre savaş, doğa durumundayken ortaya çıkan bir olgu olmaktan çok toplumsal yaşam ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Nitekim Montesquieu'ye göre eşitsizlik ve savaş insan hayatına toplumsal yaşam ile birlikte girmiştir. Eşitsizliğin toplum hayatıyla birlikte ortaya çıktığını belirten Montesquieu, bu açıdan Rousseau ile benzeşebilir ancak Montesquieu, bu durumdan doğa durumuna dönülmesi gerektiğini anlamını çıkarmaz. Montesquieu, toplumla birlikte oluşan eşitsizliğin azami ölçüde azaltılması gerektiği düşünmektedir (Aron, 2006: 58).

Montesquieu, doğa durumundaki insanın, korkak ve çekingen bir yapıda olduğunu düşünmektedir. Düşünüre göre doğa durumundaki insan, bu yapısından dolayı kimseye

saldırmayı düşünmez. Aksine toplumlar oluştuktan sonra insanlar saldırganlaşır ve kendini koruma ihtiyacı duyarlar. Bu bağlamda doğal durumdaki insanların sahip oldukları ilk kanun barış kanunudur. İnsanlar, zayıflık duygularının yanına gereksinimlerini de eklemek durumundadır. İnsanı yiyecek aramaya iten kanun, toplumun ortaya çıkmasını sağlayan ikinci doğal kanundur. İnsanlar da diğer bütün canlılar gibi iki farklı cinsiyete sahiptir. Önceleri birbirinden kaçan insanlar, zaman içinde cinsiyet farklılıklarının etkisiyle birbirilerini çekmeye başlamaktadırlar. Bu bağlamda toplumu oluşturacak olan üçüncü kanun ise insanların birbirlerine duydukları çekim hazzıdır. Bu durum insanların bir araya gelmeleri için bir neden daha çıkarmıştır. Toplum halinde hayatını sürdürme arzusu, toplumun ortaya çıkmasına neden olan dördüncü doğal kanundur (Montesquieu, 2019: 7).

İnsanlar toplu halde yaşamaya başladıktan sonra doğa durumundaki güçsüzlüklerini unuturlar ve aralarında çekişmeler başlar. Bütün toplumlar bir araya geldikten sonra güçlerinin farkına varmaya başlarlar. Bu durum ise toplumlar arasında savaşların başlamasına neden olmaktadır. Aynı zamanda toplum içindeki insanlar da toplumun sahip olduğu gücü ve çıkarları kendi yanına almaya çalışmaktadır. Bu durum ise toplum içinde bireyler arası savaşlara yol açmaktadır. Toplumun ortaya çıkmasıyla birlikte farklı türde çatışmalar baş göstermeye başlar bunu engellemenin yolu ise kanunlar yapmaktan geçmektedir (Göze, 2015: 197).

Montesquieu'ye göre bu kanunlar toplumun varlığını sürdürebilmesi için son derece önemlidir. Bu kanunları üç başlık altında inceleyen düşünüre göre ilk kanunlar, bireyler arasındaki ilişki düzenleyecek olan medeni kanunlardır. İkinci kanun türü ise devlet ile insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyecek olan politik kanunlardır. Son olarak toplumlar arası ilişkiler düzenlemek adına uluslararası kanunlara ihtiyaç vardır (Cevizci, 2002: 93).

Duyarlı ve akıllı bir yapıya sahip olan insan, haz veren birçok durumla karşı karşıya kalabilmektedir. Bundan dolayı Tanrı, insanı dini kurallar yoluyla dizginlemeye çalışmaktadır. Filozoflar ise insanı ahlak kurallarıyla etkileme çalışır. Toplum içinde hayatını devam ettirmek için var olan insan, topluma karşı görevlerini unutabilmektedir. Yasaları meydana getiren toplumsal kurumlar da insanın topluma karşı görevlerini medeni ve siyasal kanunlar yoluyla her zaman hatırlatmaktadırlar (Montesquieu, 2019: 6).

Montesquieu, toplumların genel olarak belirgin amaçlara sahip olduklarını düşünmektedir. Yine toplumların oluşum sebepleri maddi nedenlere dayanmaktadır. Toplumların asıl ayrıştıkları nedenler ise daha karmaşıktır. Toplumlar ahlaki ve fiziki açıdan

farklılaşabilmektedirler. Fiziksel yapıların belirgin olduğu toplumlar daha ilkel bir yapıya sahipken, ahlaki açıdan üstünlüklere sahip toplumlar ise gelişmiş kurumlarla yönetilmektedir (Morris, 1997: 102).

Montesquieu, toplumu oluşturan unsurları bir bütün olarak ele almaktadır. Farklı düşünürler de fiziksel etkenleri toplumsal analizlerde kullanmayı düşünmüşlerdi ancak fiziksel etkenlerin toplumsal yapıya olan katkısını bütüncül bir şekilde ele alan ilk düşünür Montesquieu'dür. Toplumsal yapı, çeşitli etkenlerin bir araya gelmesiyle meydana gelmektedir. Fiziksel etkenlerin toplumun üzerindeki belirleyiciliği zamanla azalırken, ahlaki değerlerin etkisi ise artmaktadır. Yasa yapıcı otoritelerin rolü ise ahlaki değerler ve fiziksel etkenlerin çerçevesinde bir denge kurmaktır (Swingewood, 2010: 15-16).

Toplum öncesi doğa durumunu insanın insanla savaşımı şeklinde betimleyen Hobbes'un aksine Montesquieu, bu görüşe tamamen karşı çıkarak savaş durumunun toplumlar oluştuktan sonra ortaya çıkmış bir olgu olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü ona göre doğa durumundaki insanlar, savaş veya barışın farkında olacak bir düzeyde değillerdir. Bu bağlamda Rousseau ile benzer görüşlere sahip olan Montesquieu, toplum yaşamıyla birlikte bir eşitsizliğin ortaya çıkmış olduğunu düşünmektedir.

3.3.2. Yönetim Biçimleri

Toplumsal yaşamın devamının sağlanması için yönetimi bir zorunluluk olarak gören Montesquieu, yönetim biçimlerini cumhuriyet, monarşi ve despotizm şeklinde sınıflandırarak incelemiştir (Arslan, 2012: 271). Montesquieu, yönetim biçimleri sınıflandırmasını yaparken Antik Yunan düşünürleri olan Herodotos, Platon ve Aristoteles'ten etkilenmiştir (Kızılçelik, 2006: 224).

Herodotos, yönetim biçimlerini demokrasi, aristokrasi ve monarşi olarak üçe ayırmıştır. Herodotos'un yönetim biçimlerini belirleyen unsur ise iktidarı kullanan kişilerin sayısıdır. Ayrıca Herodotos, bu üç yönetim şeklinin yapısının bozulmasıyla tiranlık yönetiminin ortaya çıkacağını düşünmektedir (Tütengil, 1977: 26).

Devlet isimli eserinde yönetim biçimlerini ele alan Platon, beş yönetim biçiminden söz etmektedir. Platon'un çözümlemesinde yer alan yönetim biçimleri ise şunlardır: demokrasi, oligarşi, aristokrasi, timokrasi ve despotizm. Aristokrasi dışındaki yönetim

biçimlerinin bozuk yönetimler olduğunu düşünen Platon, her yönetim biçiminin karşılığı olarak toplum tiplerini de incelemektedir. Düşünüre göre en doğru toplum tipini, aristokrasi yönetiminin karşılığı olan insanlar oluşturmaktadır (Platon, 2018: 268-269).

Aristoteles ise yönetim biçimlerini, iktidarı elinde bulunduran kişi sayısına göre incelemektedir. Düşünür, yönetimlerin bir kişi, çoğunluk veya azınlıktan meydana gelmesi gerektiğini belirtmektedir. Aristoteles, öncelikle üç doğru yönetim biçimi olarak cumhuriyet, krallık ve aristokrasiyi ele almaktadır. Bu yönetimlerden sapma sonucu ortaya çıkan yönetimler ise demokrasi, tiranlık ve oligarşi olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğru rejimler, ortak çıkarlar için yönetirken, bozulmuş yönetimler ise yalnızca kendi çıkarları için yönetmektedirler (Aristoteles, 2017: 274).

Montesquieu, yeni bir sınıflandırma yapana dek Aristoteles'in yönetim sınıflandırması her yerde kabul görmüştür. Montesquieu ise nesnelerin gerçekliğine uygun olarak yönetim biçimlerini monarşi, despotizm ve cumhuriyet şeklinde ele almış ve daha sonra cumhuriyeti, aristokrasi ve demokrasi olarak ikiye ayırmıştır (Mosca, 1968: 174). Montesquieu, genel anlamda Aristoteles'in sınıflandırmasına bağlı kalmakla beraber yönetim gücünün bölüşümü ve uygulanması kısmında yönetimlerin ilkeleri üzerinde incelemelerini yoğunlaştırmaktadır. Aynı zamanda yönetimler, toplumsal yapı ile uyum içinde olmalıdır (Swingewood, 2010: 14).

Bu ayrım Aristoteles'in yaptığı biçimde yalnızca yöneticilerin sayısıyla belirlenmez. Montesquieu'nün sınıflandırmasında, demokraside toplumun çoğu, aristokraside ise toplumun bir kısmı yönetimde olmasına rağmen iki yönetim de cumhuriyet yönetiminin parçalarını oluşturmaktadır. Yine monarşi ve despotizmi ele alırsak iki yönetimde de yönetim tek bir kişinin elinde olmasına rağmen bu yönetimler birbirinden oldukça farklıdır (Durkheim, 2019: 39).

Yönetim biçimlerinin sınıflandırmasında Montesquieu bir özgünlüğe sahiptir. Düşünürün yapmış olduğu ayrım yalnızca yönetim biçimleri değil aynı zamanda toplumsal yapıların bir ayrımıdır. Montesquieu, yaptığı sınıflandırma ile her yönetim biçiminin bir toplum yapısıyla birleşmesini sağlamıştır. Nitekim Montesquieu, her yönetim biçiminin sahip olması gereken iki kavramdan söz etmektedir. Bu kavramlar; yönetimin doğası ve ilkesidir (Aron, 2006: 32-33).

Her yönetim biçiminin kendine özgü bir doğası ve ilkesi bulunmaktadır. Yönetimin doğası, yönetim biçimini var eden şeydir. Yönetimin ilkesi ise onun harekete geçmesine

neden olan şeydir. "İlki onun kendine has yapısı, ikincisi ise onu harekete geçiren insani tutkularıdır." Yönetimin doğası ve ilkesi arasındaki fark budur (Montesquieu, 2019: 25).

Yönetimin doğasını çeşitli etkenler belirlemektedir. Bu etkenler öncelikle üç tür yönetim biçimini meydana getirmektedir. Bu yönetimler: cumhuriyet, monarşi ve despotizmdir. Ancak cumhuriyet yönetiminde halkın bütünü yönetime katılırsa demokrasi; halkın bir bölümü katılırsa aristokrasi ortaya çıkmaktadır. Monarşi biçimindeki yönetimde egemenlik tek kişinin elindedir ancak bu yönetim yerleşmiş kurallara göre hüküm sürmektedir. Despotizm ise tek bir kişinin elinde olan yönetimin, kanunlar ve kurallar olmaksızın kendi iradesine göre yönetme biçimidir (Gürkan, 1988: 21).

Dört farklı yönetim biçiminden söz eden Montesquieu, bu yönetim biçimlerinin kendine has ilkeleri olduğunu belirtmektedir. Despotizmin ilkesini korku, demokrasinin ilkesini erdem, monarşinin ilkesini şeref, aristokrasinin ilkesini ise itidal oluşturmaktadır (Ewald, 2010: 58).

Montesquieu, bütün toplumlar için geçerli olan mutlak bir yönetimin olamayacağını düşünmektedir. Düşünüre göre toplumların yapısına uygun olarak her ülkede farklı yönetim biçimlerinin uygulanması gerekmektedir (Şenel, 1999: 353). Ancak Montesquieu, İngiltere'de bulunduğu zaman zarfında özellikle İngiliz monarşisinden oldukça etkilenmiştir. Düşünüre göre bu yönetim biçimi monarşinin, demokrasinin ve aristokrasinin en iyi yönlerini birleştirmiş ve kuvvetler ayrılığını da sağlamıştır (Ebenstein, 2005: 240). İngiliz monarşisi, aristokratlara verdiği ayrıcalıkla da Montesquieu'yü etkilemektedir. Bu bağlamda Montesquieu'nün monarşiye daha yakın olduğu söylenebilmektedir (Cevizci, 2002: 96).

Montesquieu'nün yönetimlerin sınıflandırmasına bu denli önem vermesinin sebebi yalnızca felsefi kaygıları değildir. Montesquieu de Platon ve Aristoteles'in kendi dönemlerinde şehir devletlerini çöküşten kurtarma yollarını araması gibi bir arayış içerisindedir. Nitekim bu düşünürler, yönetim biçimlerini bu nedenle incelemiş ve en iyi yönetimi bulmaya çalışmışlardır. Montesquieu bu anlayış çerçevesinde kendi dönemindeki Fransa için daha iyi bir yönetim biçimi ortaya koymaya çalışmıştır (Zabcı, 2018: 551).

Montesquiue, yönetimlere dair sınıflandırmasını yaparken, Antik Yunan düşünürleri olan Platon ve Aristoteles'in fikirlerinden oldukça etkilenmiştir. Nitekim düşünür, yönetimleri cumhuriyet, monarşi ve despotizm biçiminde incelemektedir. Bu bölümde

Montesquieu'nün yönetim biçimlerini sınıflandırması ve sınıflandırmasını dayandırdığı hususlar ele alınmaktadır.

Cumhuriyet

Cumhuriyet yönetiminde, üyelerin bütünü egemenlik gücünü elinde bulunduruyorsa demokrasi, üyelerin bir kısmı egemenlik gücünü elinde bulunduruyorsa aristokrasi ortaya çıkmaktadır (Montesquieu, 2019: 12). Montesquieu'nün cumhuriyetten kastı Antik Yunan ve İtalyan şehir devletleridir. Düşünür, cumhuriyeti her ele aldığında Sparta, Roma ve Atina'yı aklına getirmektedir. Bundan dolayı demokrasi ve aristokrasiyi, cumhuriyet yönetimi içinde açıklamaktadır çünkü iki yönetim biçimi de antik şehir devletleri döneminde kalmıştır (Durkheim, 2019: 40).

Demokrasi

Demokraside halk hem yöneten hem de yönetilen olarak var olmaktadır. Halk, verdiği oy ile iradesini açıklayarak yöneten olurken egemenlik gücünü, egemen kişinin iradesi meydana getirmektedir. Oy kullanım hakkını belirleyen kanunlar, demokrasi yönetiminin temel kanunlarıdır (İşçi, 2012: 291). Demokraside egemenliği elinde bulunduran halk, üstesinden gelebileceği işleri kendi yerine getirmelidir. Ancak halk, üstesinden gelemeyeceğinin düşündüğü işleri seçecekleri vekillere bırakmalıdır. Montesquieu'ye göre halk her zaman kendisi için doğru kararları veremeyebilir. Bundan dolayı halk, kendisini yönetecek olan bir meclis seçmelidir. Meclisi belirleyecek olan halk, bu seçimi ya kendi yapmalıdır ya da meclis üyelerini seçecek olan kişileri belirlemelidir (Arslan, 2012: 272).

Montesquieu'nün öngördüğü demokrasi biçimi halk egemenliğini sağlayacak olan doğrudan demokrasi biçimidir. Bu yönetim biçiminin ancak küçük şehir devletlerinde işleyebileceğini öngören Montesquieu, halk arasında da eşitliğin olması gerektiğini düşünmektedir. Demokrasi yönetiminin varlığını sürdürebilmesi için toprakların eşit

dağıtılması, halk arasındaki farklılığın az olması ve kurumların düzgün çalışması gerekmektedir (Schmidt, 2002: 54-55).

Demokraside, eşitlik yalnızca toprak dağıtımıyla oluşmaz, eşitlikleri sağlayacak ve koruyacak olan temel şey kanunlardır. İyi işleyen bir demokratik yönetimde halk, bütün gereksinimlerini karşılayabilmelidir. Eşitliğin sağlandığı bir demokraside lüks ortaya çıkmaz çünkü lüks, ancak kişiler arasındaki gelir eşitsizliğinden kaynaklanmaktadır (Göze, 2015: 200). Montesquieu, ticaret, lüks ve zenginliğin olduğu toplumlarda artık eşitlik ve azla yetinmek gibi değerlerin var olmadığını görmektedir. Bundan dolayı kendi anladığı biçimdeki demokrasinin artık çağımızda var olamayacağını ancak antik dönem Roma ve Yunan şehir devletlerinde demokrasi yönetiminin işleyebileceğini düşünmektedir (Zabcı, 2018: 553).

Montesquieu, her yönetimin bir ilkesi olduğunu ve ilkelerin yönetimleri ayakta tuttuğunu belirtmektedir. Demokrasinin temel ilkesi ise erdemdir (Sarıca, 1977: 76) Montesquieu'nün erdemden kastı ahlaki erdem değil, siyasal erdemdir. Siyasal erdem, kişinin toplum çıkarını kendi bireysel çıkarının önüne koyduğu bir çeşit vatanseverliktir (Durkheim, 2019: 42). Bu noktada Montesquieu, eğitime büyük önem atfetmektedir. Düşünür, erdemin ancak eğitim yolu ile bütün topluma kazandırılacağını belirtmektedir (Kızılçelik, 2006: 233-234).

Bütün yönetimlerin bozulması ilkelerin bozulması ile başlamaktadır. Demokrasinin ilkesi olan erdem, eşitliğin korunmasını ve devamlılığını sağlamaktadır. Erdem yalnızca eşitliğin ortadan kalkmasıyla değil, aşırı eşitlik olduğunda da ortadan kalkmaktadır. Montesquieu'ye göre demokrasiyi ortadan kaldıracak olan eşitsizlik ve aşırı eşitliktir. Halk bütün işleri yapmaya kalktığında erdem ortadan kalkmış olacaktır. Nitekim aşırı eşitlik demokrasiyi, despotizme götürecektir. Eşitsizlik ise demokrasinin, aristokrasi veya monarşiye dönmesine sebep olacaktır (Tütengil, 1977: 33).

Aristokrasi

Cumhuriyet yönetiminin bir çeşidi olan aristokraside egemenlik, soylu bir sınıfın elindedir. Yasaları yapan ve yürütenler soylu sınıftır, monarşide halk ne ise aristokraside de odur. Aristokraside, demokrasi yönetiminde olduğu gibi kura ile seçim yapmak sakıncalıdır.

Montesquieu'ye göre bu durum soylu insanların farkını ortadan kaldırarak halkın gözünde küçük düşürmektedir. Bu yönetimde soyluların çok olmasından dolayı bir meclise ihtiyaç vardır. Meclis yönetim işlerini düzenler ve kararlar verir (Kızılçelik, 2006: 237). Aristokrasi yönetimi, demokrasiye yaklaştığı ölçüde iyi bir yönetimken, monarşiye yaklaştığı ölçüde de kötü bir yönetimdir. Aristokrasinin en kötü hali ise halkın, köle gibi esaret altında yönetilmesidir (Montesquieu, 2019: 20).

Aristokrasi yönetiminin temel ilkesi, demokraside olduğu gibi erdemdir. Ancak erdem ilkesi olmazsa olmaz değildir. Bunun yerine aristokraside mutlaka bulunması gereken diğer ilke ise itidaldir. Aristokraside büyük servet farklılıkları bulunduğundan eşitlik sağlanamamaktadır. İtidal ilkesi, hem yönetenler ve yönetilenler arasında hem de yönetimde bulunan soylu sınıf arasında eşitliği sağlamaya çalışmaktadır. Bunu sağlayacak olan ise toplumdaki kanunlardır (Göze, 2015: 203).

Aristokrasideki ılımlılık, kanunlara saygı duymayı da gerektirmektedir. Yönetim keyfi bir hal alırsa yönetim yapısı bozulmaya gider. Aristokrasi yönetiminde, soylu iktidarı kanunlara saygılı olduğu müddetçe yönetim başarılı bir monarşi gibi sürdürülür. Ancak aristokratlar, kanunlara uymayı bıraktıkları an yönetim bir zorbalık halini alacaktır (Arslan, 2012: 274). Montesquieu, demokraside olduğu gibi aristokrasi yönetiminin de artık var olamayacağını düşünmektedir. Nitekim Montesquieu, kendi dönemindeki toplumlar için en iyi yönetim biçiminin monarşi olduğunu düşünmektedir (Zabcı, 2018: 553).

Monarşi

Montesquieu, monarşi ve despotizmi ele alırken artık modern çağlara adım attığından söz eder çünkü eski çağlarda insanlar güç dağılımından bihaber şekilde yaşamaktaydılar. Ancak Montesquieu, modern çağın ve monarşinin birbirine ait olduğunu düşünmektedir (Althusser, 2018: 70).

Monarşi tek kişinin, temel kanunlara uygun biçimde sürdürdüğü yönetim biçimidir. Bu temel kanunları ise aracı ve bağımlı kuvvetler oluşturmaktadır. Monarşi, tek kişiye bağlı olmasından dolayı bu kişinin anlık ve değişken ruh halini dizginlemek için temel kanunlara ve aracı güçlere ihtiyaç duymaktadır. Aracı güçlerin en önemlisi ise aristokratlardır.

Montesquieu'ye göre "Monark yoksa asiller yoktur, asiller yoksa monark yoktur ama despot hükümdar vardır" (Montesquieu, 2019: 20-21).

Hiç şüphesiz ara güçler monarka bağlıdır ancak monark da bu güçlere bağlıdır çünkü Montesquieu, bu güçler olmadan monarkın bir despota dönüşeceğinden emindir. En önemli ara güç aristokratlar olmakla birlikte parlamentolar, yerel yönetimler ve kilise de monarkın yetkisini dizginleyen diğer güçleri oluşturmaktadır. Montesquieu'ye göre monarşi yönetimi siyasal özgürlükler için en iyi zemini sunmaktadır. Monarşi, yapı itibariyle eşitsizlikleri ve ayrımları ortaya çıkarırken aynı zamanda bunları dengelemektedir. Bu yapı monarkın iradesini de dizginlemesiyle ılımlı bir rejimi ortaya çıkarmaktadır (Zabcı, 2018: 554-555).

Kilise yönetimini oluşturan din adamları, monarşide büyük görevler üstlenmektedir. Din adamları, demokrasi için büyük bir tehlike oluştururken monarşi için bir tehlike oluşturmaz aksine monarşi için fayda sağlamaktadır. Özellikle despotizme doğru giden monarşilerde din adamlarının görevi daha da artmaktadır. Din adamları ara güç olmasından ötürü monarkı sınırlayabilmektedir (Arslan, 2012: 275). Bu durumlar Montesquieu'nün monarşileri siyasal özgürlüğün teminatı olarak göstermesinin sebebini açıklamaktadır. Bütün ara güçler monarkın iradesini sınırlayarak güçlü bir iktidarın ortaya çıkmasını engellemektedir (Durkheim, 2019: 44).

Monarşinin ilkesini ise şeref oluşturmaktadır. Monarşilerde, monarkın ve aristokrat sınıfın sürekli olarak şan ve şerefe sahip olma arzuları kanunların da yardımı ile demokraside var olan siyasal erdemin yerine geçer ve bir bütün olarak yönetim biçiminin gayesini oluşturur. Montesquieu, şeref ilkesinin toplumun çıkarları bakımından faydalı olduğunu düşünmektedir. İnsanlar aslında bireysel menfaatleri için çabalasalar da bir bütün olarak bunlar bir araya geldiklerinde toplumun çıkarını oluşturmaktadırlar (Gürkan, 1988: 23).

Monarşi yönetiminin bozulması üzerinde Montesquieu, şunları söylemektedir: Aristokratların ve diğer ara güçlerin ayrıcalıklarının ellerinden alınması ve monarkın bütün işleri kendi yapmak istemesidir. Montesquieu, aynı zamanda halkın korkutulmasının ve şiddetin yaygınlaşmasının da monarşinin sonunu getireceğini düşünmektedir (Tütengil, 1977: 34).

Despotizm

Despotizmde Montesquieu, siyasal açıdan bir kötülük resmi çizmektedir. Düşünüre göre devletler büyüdükçe despotizme daha çok yaklaşmaktadırlar. Despotizm, bir kişinin ülkeyi hiçbir kurala ve kanuna uymaksızın yönetmesidir (Aron, 2006: 36). Despot, kendini herkesin üstünde gören ve her şeyin sahibi sanan, cahillikle ve tembellikle ülkeyi yöneten kişidir. Despot, yönetimle pek ilgilenmez, yönetimi bir vezire devreder ve yönetim işini veziri aracılığıyla gerçekleştirir (Göze, 2015: 206).

Hiçbir ılımlı yönü bulunmayan despotizme, bütünüyle keyfilik hakimdir. Yine de despotizmde iktidarı sınırlayacak olan ve kanun yerine geçecek olan şey din unsurudur. Din, despotun zulmü karşısında halkın korkusunu biraz olsun törpüleyen tek güçtür. Monarşide, aristokratları ve din adamlarının aracı güçler olarak bazı ayrıcalıkları vardır. Ancak despotizmde insanlar arasında herhangi bir sınıf farkı bulunmamaktadır. İnsanlar despotizmde mutlak bir biçimde eşittir. Ancak Montesquieu, bu eşitliğin demokrasi yönetimindeki gibi insanların her şeye sahip olmasından doğan eşitlik olarak değil, hiçbir şeye sahip olamamalarından dolayı doğan bir eşitlik olduğunu söylemektedir (Althusser, 2018: 82-84).

Cumhuriyetin devamlılığı için erdem, monarşinin devamlılığı için şeref ne ifade ediyorsa despotizmde de korku onu ifade etmektedir. Despotizmin ilkesini korku oluşturmaktadır. Diğer yönetimler sahip oldukları kanunlar ve güçler ile devamlılığını sağlayabilir. Ancak despotizmde iktidarı elinde bulunduran kişi bir an için yumruğunu indirecek olursa işte o an her şey sona erer. Despotizmin, ilkesi olan korku yok olduğunda despotizm de yok olmuş olacaktır (Montesquieu, 2019: 34).

Montesquieu, despotizmi yapısı gereği bozuk bir yönetim olarak ele almasından dolayı bu yönetimin ilkesinin bozulup ortadan kalkması gibi bir düşünceye sahip değildir. Montesquieu'ye göre despotizm, ancak büyük şiddet olayları sonucu yıkılacaktır (Gürkan, 1988: 24). Montesquieu, bütün yönetim biçimleri arasında en çok despotizme karşıdır. Düşünür aynı zamanda despotizme karşı insanların isyan edeceğine dair umut beslemektedir. Montesquieu'ye göre despotizm yönetimi, coğrafi açıdan geniş düzlüklere ve iklim farklılıklarına sahip olan Asya'ya özgü bir yönetimdir (Kızılçelik, 2006: 248).

Montesquieu'nün yönetim biçimleri incelemesinde Antik Yunan düşünürlerinin etkisi yadsınamaz. Yönetim biçimlerini demokrasi, aristokrasi, monarşi ve despotizm şeklinde dört başlık altında inceleyen Montesquieu, tıpkı Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi yaşadığı ülkenin kurtuluşunu aramak için benzer bir sınıflandırma yoluna gitmiştir. Her yönetim yapısı için bir ilke öngören Montesquieu, ilkelerden sapmış olan yönetimlerin ise son bulacağını belirtmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SİYASET VE COĞRAFYA İLİŞKİSİ: İBN HALDUN VE MONTESQUIEU'NÜN SİYASET VE COĞRAFYAYA DAİR GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde ilk olarak coğrafyanın tanımı ve gelişimi ele alınmaktadır. Ardından siyasi coğrafyanın tanımı verilerek geçmişten günümüze geçirdiği aşamalar incelenmektedir. Daha sonra siyaset ve coğrafya konusunda siyaset felsefesine katkı sağlamış olan İbn Haldun ve Montesquieu'nün düşüncelerine yer verilmektedir.

4.1. Siyaset ve Coğrafya İlişkisi

Bu bölümde siyasi coğrafyanın tanımı ve gelişimi ele alınmaktadır. Ayrıca siyasi coğrafyaya ve söz konusu ilişkinin geçmişten günümüze olan sosyal, kültürel, ekonomik ve toplumsal faktörlerine yer verilmektedir.

4.1.1. Coğrafyanın Tanımı ve Gelişimi

Coğrafya, yeryüzünde meydana gelen beşeri ve ekonomik olayları insanla bağdaştırarak ele alan bir bilim dalıdır. Coğrafyanın asıl odak noktası ise insanın beşeri ve ekonomik etkinliklerini gerçekleştirirken, yeryüzünün kolaylaştırıcı ve zorlaştırıcı yönlerini incelemektir (Doğanay, 2000: 37). Coğrafya genel anlamda doğal çevre unsurlarının ve insan etkinliklerinin karşılıklı etkileşimlerini analiz etmek üzerine kurulmuştur. Coğrafya ilmi bu etkileşimi incelerken nedensellik ilkesi ile hareket etmektedir (Ünlü, 2014: 1).

Coğrafyayı iki başlık altında ele almak mümkündür. Bunlar; fiziki ve beşeri coğrafyadır. Fiziki coğrafyanın alanını yeryüzü şekilleri, toprak yapısı, su kaynakları, ilkim ve bitki örtüsü meydana getirmektedir. Beşeri coğrafya ise insan faaliyetleri ile ilgilenmektedir. İnsanın, doğal çevre üzerinde meydana getirdiği eylemler ve doğal çevre ile olan ilişkisi beşeri coğrafyanın konusunu oluşturmaktadır (Tümertekin ve Özgüç, 2004: 34-35).

Modern coğrafyanın kuruluşu 19. yüzyılda Alman coğrafyacılar Alexander Von Humboldt ve Carl Ritter tarafından gerçekleştirilmiştir. Fiziki coğrafyanın kurucusu sayılan Humboldt'a göre coğrafi olaylar bir bütün olarak ele alınmalı ve sebep sonuç ilişkisi ile incelenmelidir. Beşeri coğrafyanın kurucusu olarak kabul edilen Ritter ise beşeri coğrafya, çevre ve insan etkileşimi üzerinde önemle durmaktadır. İnsan ve çevre etkileşiminde herhangi bir tarafa ağırlık vermeyen Ritter, coğrafi olaylara salt bir determinizm ile yaklaşmamaktadır (Doğanay, 2000: 123-124).

Modern coğrafyanın kurucuları olarak bilinen Humboldt'a ve Ritter'e karşın coğrafi olaylar hususunda determinist bir tutum takınan Friedrich Ratzel Alman coğrafyacı ve Jeopolitik okulunun kurucusudur. Ratzel, Darwin'in evrim teorisinden oldukça etkilenmiş ve bu teoriyi coğrafyaya uygulamıştır. Ayrıca devleti canlı bir organizma olarak görmüş ve onu doğal çevreyle ilişki içinde olan, gelişen ve sürekli yayılma amacı taşıyan bir varlık olarak ele almıştır. Öte yandan Ratzel, devletin yaşaması için sürekli olarak yeni sahalar elde etmesi gerektiğini düşünmektedir (Sönmezoğlu, 2005: 537-538). Bu bağlamda Ratzel'e göre devletin yer aldığı konum, kapladığı toprak parçasının büyüklüğü, sahip olduğu sınırlar ve yüksekliği gibi coğrafi özellikleri devletlerin, kişilikleri ve faaliyetleri üzerinde etkilidir (Eğribel, 2006: 213).

4.1.2. Siyasi Coğrafya

Siyaset, toplum biçiminde yaşamını sürdüren insanlar arasında ortaya çıkmaktadır. Toplum ile doğal çevre arasındaki devamlı bir etkileşim bulunmaktadır. Teknoloji de bu etkileşimin bir sonucu olarak, doğal unsurların izin verdiği imkanlar neticesinde toplumların ekonomik düzeyini belirlemektedir. Bu açıdan doğal çevre ve insan topluluklarının etkileşimi neticesinde ortaya çıkan ekonomik ve teknolojik faktörler toplumların altyapısını oluşturmaktadır. Toplumların sahip olduğu kültürel ve kurumsal etkenler de üstyapıyı oluşturarak toplumların sahip olduğu siyasal davranışları meydana getirmektedir. Bu bağlamda siyasetin oluşum sürecine katkı yapan doğal ve coğrafi faktörlerden söz etmek mümkündür (Kışlalı, 2016: 37-39).

Siyasi coğrafya, öncelikle dünya üzerinde yer alan bölgelerin siyasal anlamda dağılışını ele almaktadır. Bu bölgelerin, geri kalmalarında ve gelişmelerinde etkili coğrafi

faktörleri belirlemeye çalışmaktadır. Bu çerçevede belirli bölgelerdeki iklim, yer şekilleri, ekonomi ve nüfusun dağılışı siyasi coğrafyanın inceleme alanını oluşturmaktadır (Göney, 1993: 3). Siyasi coğrafya, siyasi faaliyetlerin mekana bağlı olarak dağılımını analiz etmektedir. Bu bağlamda siyasetin, toplumlar ve kültürler üzerinde yaptıkları etkiyi mekânsal açıdan ele alırken aynı zamanda ortaya çıkmış olan siyasal etkinin dönüşümünü de incelemektedir (Akengin, 2013: 3).

Toplumların sahip olduğu sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik faktörler, toplulukların üzerinde yaşadığı coğrafi mekan ile bir bütünlük içerisindedir. Çevresel unsurlar ile insan faaliyetlerinin etkileşimi sonucu ortaya çıkan üretimin son şeklini coğrafya oluşturur. Coğrafya sahip olduğu özellikler itibariyle toplumlar üzerinde etkinlik göstermektedir. Bu bağlamda coğrafya edilgen değildir ve siyaset üretim sürecine katılmaktadır (Hacısalihoğlu, 2008: 2).

Coğrafi faktörler, dünya üzerinde eşit bir şekilde dağılmış olmadığından ve aynı zamanda sahip oldukları özelliklerden dolayı da toplumlar üzerinde çeşitli etkiler bırakmışlardır. Her yerde farklılık gösteren coğrafi unsurları Wendzel şu şekilde sıralamaktadır: Bunlar; coğrafi konum, iklim, yer şekilleri ve doğal kaynaklardır (Say, 2011: 391). Bu saydığımız unsurlar, çevresinde bulunan bütün alanları etkisi altına almakta ve sahip olduğu özellikler itibariyle de çevresini damgalamaktadır (Göney, 1993: 56).

Ülkelerin sahip oldukları coğrafi özellikler geçmiş zamanlardan günümüze kadar güç kapasiteleri ve ilişkileri üzerinde belirleyici olmuştur. Ülkelerin konumu, kapladıkları alanın büyüklüğü, dağlık alanlarla çevrelenmiş olması, geniş ormanlara sahip olması veya bir ada üzerinde kurulmuş olması ülkeler için faydalı olabilmektedir. Günümüzde sahip olduğumuz haberleşme, ulaşım ve savaş teknolojisindeki gelişmelerden sonra coğrafi unsurların geçmiş önemini kaybettiği düşünülse de ülkelerin sahip oldukları jeopolitik konumları gereği coğrafi özellikler etkisini sürdürmektedir (Arı, 2009: 141-142).

Modern çağda sahip olunan gelişmeler coğrafi unsurlara bağlı olduğu kadar yüzyıllardan beri devam eden insanın çabasının da bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. İlk medeniyetler, büyük oranda coğrafi şartların elverişli olduğu alanlarda gelişmişlerdir. Sümer, Asur ve Mısır gibi uygarlıklar benzer bir süreci izleyerek büyük akarsuların çevresinde bulunan verimli topraklar üzerinde kurulmuşlardır (Duverger, 1982: 77-78).

Toplumların üzerinde yaşadığı coğrafya, toplumun gelişimi üzerinde önemli bir rol oynamaktadır. Coğrafya; insanı bir bütün olarak çevreleyen toprak yapısı, iklim özellikleri,

denizler, akarsular, hayvanlar ve bitki topluluklarının oluşturduğu bir ortamdır. Bu saydığımız koşullar toplumsal ilerlemeyi sağlayacak olan belirli etkenlerdir ancak toplumun ilerleyişi tamamen doğal etkenlere bağlanamaz. Benzer coğrafi koşullarda yaşayan toplumlar farklı gelişimler gösterebilmektedir. Bundan dolayı toplumun ilk ortaya çıkışında coğrafi şartlar ne kadar ağır basarsa bassın, toplumlar gelişim gösterdikçe coğrafi unsuların toplum üzerinde belirleyiciliği o oranda azalacaktır (Kerov, 2016: 12-13).

Tarih boyunca var olan bütün medeniyetler, kendi coğrafyalarının bir ürünü olarak ortaya çıkmışlardır. Medeniyetlerin, mekanlarına uyum sağlaması ve uygarlıklarının gelişimini sürdürebilmesi için çoğu zaman binlerce yıla ihtiyaçları olmuştur. Her medeniyet doğup geliştiği coğrafyanın zorluklarına ve kolaylıklarına bağlı olarak gelişim göstermiş ve coğrafyanın şartlarına verdikleri cevap neticesinde varlığını devam ettirebilmiştir. Medeniyetleri var eden şartlar her coğrafyanın; konumuna, toprak yapısına, iklimine, hayvan türlerine ve arazinin doğal yapısına göre değişim göstermektedir (Braudel, 1996: 33-34).

Uygarlıkların tarih sahnesine çıkmaya başlamasından beri toplumlar nehirler ve göllerin olduğu alanları yerleşim yeri olarak seçmişlerdir. Mezopotamya uygarlıkları Fırat ve Dicle ırmaklarının olduğu alanda ortaya çıkmıştır. Anadolu'da kurulan devletler de keza akarsu ve göllerin bulunduğu alanlarda kurulmuştur. Hititler, Yeşilırmak ve Kızılırmak nehirlerinin olduğu alanda yerleşmişlerdir. Lidyalılar, Menderes ve Gediz ırmaklarının bulunduğu yerde kurulurken, Urartu devleti ise Van Gölü'ne yakın bir bölgeyi tercih etmişlerdir (Göney, 1990: 10).

Mısır uygarlığı, siyasi otoritesini Nil nehrine borçludur. Nil nehrinin düzensiz taşkınları herkesin suya olan ihtiyacını karşılamaya yetmeyince suyun herkese adil bir şekilde dağıtımını sağlamak için bir düzene gereksinim duyulmuştur. Bu gerekli düzeni sağlayabilmek için ortaya bir siyasi otorite çıkmış ve toplumun ihtiyaçlarını karşılamak adına iktidarı kullanmıştır. Böylelikle Nil nehri hem Mısır'ın coğrafi yapısının hem de siyasi yapısının oluşmasında son derece etkili olmuştur (Sorokin, 1994: 149).

Coğrafi unsurlar, toplumların kültürleri ve kurumları üzerinde de etkisini göstermektedir. "Agora" ve "Forum" Antik Çağ demokrasisinin kalbini oluşturmaktadır. Yine Berberilerin "cemaa"ları da coğrafi faktörlerin elverişli olmasından ötürü insanların açık havada bir meydanda toplanmalarına imkan sağlamaktadır (Duverger, 1964: 51-52).

Coğrafi unsurlar ile siyasal gelişim arasında bir ilişkinin bulunduğuna dair bir örnek ise İngiltere'dir. Bir ada ülkesi olan İngiltere Avrupa anakarasından denizle ayrılmış

durumdadır. Ülkenin coğrafi konumundan dolayı sahip olduğu ve doğal savunma sağlayan özelliğinden ötürü İngiltere uzun yıllar boyunca düzenli orduya sahip olamamıştır. Bundan dolayı İngiltere'de güçlü bir tahakküme sahip olmayan kral, feodalite üzerinde mutlak bir egemenlik kuramamış ve bu durum parlamenter demokrasinin ortaya çıkmasını hızlandırmıştır (Kışlalı, 2016: 44-45).

Japonya da İngiltere gibi bir ada ülkesidir ancak İngiltere'nin aksine diğer devletlerle büyük çekişmelere girmemiştir. Bunun temel sebebi iki ülkenin komşu oldukları kıtaların yapısı olarak görülmektedir. İngiltere büyük çekişmelere sahne olan Avrupa kıtasından politika olarak uzak durmuş ve Avrupa kıtası yerine farklı coğrafyalarda etkin olarak büyük sömürgeler elde etmiştir. Japonya'nın bulunduğu Asya kıtası ise rekabet içinde olan ülkeler yerine büyük imparatorluklara sahne olmuş ve Japonya bu imparatorluklardan gelebilecek istilalara göre yaşamlarını sürdürmeye alışmıştır. Bu durum Japonya'nın uzun zaman boyunca Asya kıtasından izole bir politika sürdürmesine neden olmuştur. Japonya ve İngiltere gibi iki ada ülkesinin birbirinden bu denli farklı olmasının sebebi komşu oldukları Avrupa ve Asya kıtalarının tarihi ve siyasi birikimleridir (Roskin, 2014: 416).

Denizlerin vermiş olduğu yukarıda bahsi geçen bu izolasyon durumu İtalya ve İspanya'nın sahip olduğu dağlık unsurlar için de geçerlidir. İtalya coğrafi yapısı gereği bir yarımada ülkesidir ve ülkenin kuzeyi Alp Dağları ile diğer Avrupa ülkelerinden ayrılmıştır. Tarihsel süreç boyunca yapılan savaşlar bu coğrafi faktörler üzerinden gerçekleşmiştir. İspanya ise Pireneler ile Avrupa'dan ayrılmaktadır. İspanya genel anlamda Avrupa'daki siyasal, toplumsal ve ekonomik olaylardan soyutlanmış bir yapıya sahip olmuştur. Bu durum İspanya'yı Avrupa'nın askeri ve politik gelişmelerinden de ayrı bırakmıştır. Pireneler, İspanya'nın tarihsel ve politik yapısı üzerinde kısmen de olsa etkili olmuş coğrafi bir unsurdur (Morgenthau, 1970: 142).

Ülkelerin siyasetini belirleyen coğrafi unsurlardan biri de sahip olunan toprakların büyüklüğüdür. Sahip olunan karalar, ülke savunması için zorlayıcı etkiler ortaya çıkarmaktadır. Rusya'nın batı sınırları bu açıdan istila edilmeye elverişli bir coğrafi yapıdadır. Nitekim tarihsel bağlamda Napolyon ve Hitler, Rusya'yı bu coğrafi faktörleri kullanarak işgal etmişlerdir. İlk bakışta bir avantaj olarak görülen bu coğrafi unsur ülkenin büyüklüğü de göz önüne alındığında dezavantaja dönmektedir. İşgallerin derinleşmesi sonucu Rusya, toprak büyüklüğü avantajını kullanarak bütün istila girişimlerini başarısızlığa uğratmıştır (Sönmezoğlu, 2005: 553).

Siyaset bilimine katkıda bulunmuş olan birçok önemli düşünür, insanların kişiliklerine, tutumlarına, toplum yapısına ve sahip olduğu kurumlara kadar çeşitli konularda coğrafi unsurların etkisinin yadsınamayacağını belirtmektedir. Günümüzde geçmişteki etkisi her ne kadar azalmış olsa da coğrafi faktörler insanlar ve toplumlar üzerindeki etkisini kültürel kodlarla devam ettirebilmektedir (Karnıbüyük, 2019: 169).

Çevresel unsurların, insan karakteri ve toplum yapısı üzerindeki etkisi Eski Çağ'dan bu yana düşünürlerin ilgisini çekmektedir. Bu düşünürlerin başında Strabon gelmektedir (Şahin ve Belge, 2016: 443). Strabon, Platon'un düşüncelerinden hareketle dağlarda yaşayan insan topluluklarının medeniyetin ilk basamağını oluşturduğunu belirtmektedir. Bu açıdan kıyı ve ılıman bölgelerde yaşayan insanların iyi huylu ve uygar bir karakter yapısı varken, dağlık alanlarda hayatını sürdüren insanların ise sert ve uygarlıktan uzak yapıları vardır (Strabon, 2000: 110-111).

İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana insan topluluklarının karakteristik yapısı, davranış biçimleri ve sahip oldukları toplumsal kurumlar coğrafi unsurlarla bağdaştırılmaktadır (Sorokin, 1994: 102). Bu açıdan ülkenin sahip olduğu konum, iklim, yeryüzü şekilleri, büyüklüğü gibi coğrafi faktörlerle ülkenin siyaseti arasında ilişkiler bulunmaktadır. Nitekim coğrafi faktörler ile siyaset arasında ilişki kurma fikri birçok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Siyaset coğrafya ilişkisine dair düşüncelerin 2500 yıllık bir geçmişi bulunmaktadır (Sönmezoğlu, 2005: 516-517).

Eskiçağ'ın büyük düşünürlerinden ve tarihin babası kabul edilen Herodot, toplamda dokuz kitaptan meydana gelen ve Herodot Tarihi olarak adlandırılan eserinde gezdiği ülkelerin coğrafi özellikleri hakkında da bilgiler vermektedir (Memiş, 1990: 30). Herodot, Mısır'ı incelediği bölümlerde özellikle Nil nehrinin Mısır'a olan etkisine değinmiş ve Mısır uygarlığının ortaya çıkmış olmasında Nil nehrinin büyük bir öneme sahip olduğunu belirtmiştir. Bu durum coğrafi faktörlerin toplumlar üzerindeki etkisinin eski zamanlardan beri dile getirildiğini göstermektedir (Herodot, 1973: 133-134).

Benzer düşüncelere Antik Yunan düşünürü Aristoteles'in Politika isimli eserinde de rastlamak mümkündür. Aristoteles, soğuk iklime sahip coğrafyalarda yaşayan insanların, cesaretli ama az zeki ve yönetme kabiliyetinden yoksun olduklarını, sıcak coğrafyalarda yaşayan insanların ise zeki olduğunu ama cesur olmadıklarından dolayı esaret altında yaşadıklarını düşünmektedir. Ilıman coğrafyalarda yaşayan insanların ise hem zeki hem de cesarete sahip olduklarını öne sürmektedir. Düşünür, sıcak Asya ve soğuk Avrupa

coğrafyalarından ziyade ılıman bir iklimde yaşayan Yunan toplumunun hem özgür bir biçimde yaşadığını hem de iyi yönetimlere sahip olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan Aristoteles'in, coğrafya ve siyasal yönetimler arasında bir ilişki kurduğu ortaya çıkmaktadır (Aristoteles, 2018: 489-490).

Aristoteles'in ortaya koyduğu fikirleri devam ettiren bir diğer düşünür İbn Haldun olmuştur. Mukaddime isimli eserinde İbn Haldun, toplumları ele alırken coğrafi özellikleri de göz ardı etmemiştir. Siyaset coğrafya ilişkisine dair önemli görüşlere sahip olan İbn Haldun, toplumsal olaylardaki gelişimleri incelerken kültürel, ekonomik ve sosyal faktörlerin yanı sıra coğrafi etkenler üzerinde de özellikle durmuştur. Coğrafi unsurların ve iklimin, insanlar ve toplumların yapısında önemli katkılar yaptığını düşünen İbn Haldun, gelişmiş uygarlıkların ancak ılıman bölgelerde ortaya çıkacağını dile getirmiştir (Kızılçelik, 2006: 141-143).

Aristoteles ve İbn Haldun'un ardından coğrafi koşulların toplumlar üzerindeki etkisini ortaya koyan bir diğer düşünür de iklimler kuramının yaratıcısı olan Montesquieu'dür. Kanunların Ruhu adlı eserinde sıcak ve soğuk iklimlerin toplumlar üzerindeki etkilerine değinen yazar, coğrafi konum ve genişliğin de siyasi gelişmeleri belirmesindeki rolüne değinmektedir. Montesquieu'ye göre siyasal yönetimlerin özgürlükçü bir yapıda olmalarının üzerinde coğrafi faktörler oldukça etkilidir (Kışlalı, 2016: 40-43).

4.2. İbn Haldun'da Siyaset ve Coğrafya İlişkisi

İbn Haldun, toplum yapısının varlığını ve gelişimini yalnızca tek bir koşula bağlamamış ve toplumları incelerken birçok farklı etken üzerinde durmuştur. Bu yönü ile İbn Haldun, diğer düşünürlerinden ayrılarak olguları geniş bir perspektifte incelemiş ve bütüncül bir yaklaşım sergilemiştir (Çalık, 2015: 47). Her toplumu doğal çevresiyle bir bütün olarak gören düşünür, toplumları sahip olduğu olanaklar ölçüsünde ele almaktadır. Toplumların yapısını analiz ederken birçok unsuru göz önünde bulunduran İbn Haldun, öncelikle iklimin, insan ve toplumların karakterleri üzerinde yaptığı etkiye değinmektedir (Fındıkoğlu ve Ülken, 1940: 138).

Coğrafi faktörlere oldukça önem veren düşünür, eserinin bir bölümünde coğrafyanın toplumsal unsurlar üzerindeki etkisini izah etmeye çalışmaktadır (Kızılçelik, 2006: 30).

İnsanı, yaşadığı doğal çevrenin bir ürünü olarak gören İbn Haldun, özellikle kendinden önce yaşamış olan İlkçağ ve İslam düşünürlerden etkilenmiştir. Gazzali, Kindi, Bağdadi ve Mesudi gibi İslam düşünürlerinde de rastlanılan insan ve çevre arasındaki ilişki kurma fikrini İbn Haldun, detaylı olarak ele almış ve kendi siyaset felsefesinin başlangıç noktası yapmıştır (Turgut, 2013: 176-181).

İbn Haldun, toplumların, medeniyetlerin, devletlerin yeryüzündeki dağılımını ve bunların sahip oldukları nüfus, ekonomik ve kültürel özellikleri coğrafi unsurlarla ilişkilendirerek ele almıştır. İbni Haldun yalnızca beşeri unsurları değil aynı zamanda beşeri unsurlar üzerinde etkili olan diğer faktörleri de incelemiştir. Bu bağlamda düşünür, insanın yaşadığı çevreyle bir bütünlük içinde var olduğunu düşünmektedir. İnsan ve toplumlar yaşadıkları coğrafi bölge ve iklimin tesiri altındadır. İnsanlar fiziksel ve ruhsal olarak coğrafi faktörler eliyle biçimlenmektedir (Şahin ve Belge, 2016: 2,8).

Coğrafi şartların bu denli belirleyici olduğunu vurgulayan İbn Haldun, bu düşüncelerini temellendirirken Batlamyus ve İdrisi'nin haritaları ve coğrafi tasvirlerinden faydalanmaktadır (Tümertekin ve Özgüç, 2004: 8). İbn Haldun, Batlamyus ve İdrisi'nin fikirleri çerçevesinde dünyayı yedi iklim bölgesine ayırmış ve bu bölgelerin sahip olduğu özelliklere değinmiştir. Düşünür; dünyada bulunan dağları, ırmakları, denizleri, vadileri, tek tek anlatmış ve haklarındaki bütün bilgileri paylaşmıştır. Aynı zamanda sözünü ettiği bu bölgelerin yaşanılabilir ve umrana sahip olan yerlerini de belirtmiştir (Kızılçelik, 2006a: 30).

Tablo 1.

İbn Haldun'un yedi iklim bölgesi

	İklim Bölgeleri	Bölgeler ve Sıcaklık durumları	İklim Bölgelerinin Coğrafi Dağılışı
Sıcak İklimler	**1. İklim bölgesi**	Aşırı sıcak havaya sahip kesimler	Sahra Çölünün güneyi, Kanarya Adaları, Güney Arabistan, Kongo havzası, Çin'in bir bölümü, Seylan Adası, Sudan'ın güneyi
	2. İklim bölgesi	Sıcak havaya sahip kesimler	İran Denizi, Hindistan, Kızıldeniz, Nijer bölgesi, Gana'nın kuzeyi, Pakistan, Çin'in Şaygon kenti
Ilıman İklimler	**3. İklim bölgesi**	Ilıman ancak sıcak yerlere yakın kesimler	Basra Körfezi, Kuzey Afrika, Ceyhun Irmağı, Şam, Sina bölgesi, Hicaz, Tibet, Kırgız ve Altaylar, Türk bölgeleri, Çin'in bir bölgesi
	4. İklim bölgesi	Ilıman hava şartları	Suriye, Çukurova, Mezopotamya, Endülüs, Akdeniz Adaları, Semerkant, Taşkent, Buhara, Yecüc ve Mecüc Dağı, İtalya'nın Güneyi
	5. İklim bölgesi	Ilıman ancak soğuk yerlere yakın kesimler	Kuzey Endülüs, Cenova, Galiçya, Ege Denizi, Ermenistan, Anadolu, İstanbul, Venedik Körfezi, Türk İllerinin bir kısmı, Alp Dağları, Yecüc ve Mecüc bölgesinin bir kısmı
Soğuk İklimler	**6. İklim bölgesi**	Soğuk havaya sahip kesimler	Rus Bölgeleri, Karadeniz, Kuzey Avrupa, Karpatlar, Hazar Bölgesi, Türk bölgelerini bazıları, Yecüc ve Mecüc bölgesinin bir kısmı
	7. İklim bölgesi	Aşırı soğuk havaya sahip kesimler	Polonya, İngiltere, İskandinavya, Rus bölgelerinin bazıları, bazı Türk bölgeleri

Kaynak: Şahin ve Belge, 2016: 449.

İbn Haldun, dünyanın tasvirini yaparken yerkürenin ilk başta tamamen sularla çevrili olduğunu ve dünyanın bu su kütlesi üzerinde yüzen bir üzüm tanesi şeklinde göründüğünü belirmektedir. Ancak zamanla dünyanın bazı bölümlerinden sular çekilmeye başlamış ve Tanrı yeryüzünde insanların yaşaması için alan açmıştır. Suların çekilmesiyle birlikte insanların yaşaması için oluşan bölgeler ancak dünyanın yarısı kadar bir alanı kapsamaktadır. Bu alanın dışında dünyayı komple çevreleyen okyanuslar bulunmaktadır (İbn Haldun, 2017a: 125).

İbn Haldun, coğrafyacıların hayali bir çizgi varsayarak dünyayı ortadan ikiye ayırdıklarını ve bu ayrımdan sonra dünyanın kuzey bölgesinde, güney bölgesine nazaran daha fazla toprak parçası kaldığını belirtmektedir. Bundan dolayı düşünür, dünyanın

kuzeyinin sahip olduğu coğrafi özellikler nedeniyle yaşamaya daha elverişli olduğunu dile getirmektedir. Bu sebeple Kuzey yarım kürede daha fazla insan nüfusu yaşamaktadır (Demircioğlu, 2014: 3).

Ekvator çizgisiyle doğu batı yönünde ikiye bölünmüş olan dünyada ekvator ile kutuplar arasında 90º'lik bir açı bulunmaktadır. Ancak İbn Haldun, ekvatordan Kuzey Kutbuna değin 64º'ye kadar olan alanlarda umranın ve toplumsal yaşamın var olabileceğini düşünmektedir. 64º'lik açıdan sonra Kuzey yarım kürede sıcaklık dengesinin bulunmamasından ötürü buzullarla kaplıyken, Güney yarım kürede ise aşırı sıcaklardan dolayı toplumsal yaşamın ve umranın dolayısıyla da medeniyetlerin gelişmesi için elverişli durumda değildir (Ülger, 2004: 60).

Uygarlığın gelişebileceği mamur alanların varlığını kuzey güney yönünde ayırdıktan sonra İbn Haldun, bu alanları bir de doğu batı biçiminde bir ayrıma tabi tutmaktadır. Düşünüre göre toplumsal yaşama ve umrana elverişli alanlar batıda Akdeniz'in varlığından dolayı daralmaktadır. Doğu kısmında ise Hint Denizinin varlığı bu alanları azaltmaktadır. Ancak İbn Haldun, Akdeniz'in çok geniş bir alanda var olmasından ve bu denizin güneyinin sıcak havanın etkisinde kalmasından dolayı batıda umran alanlarının yalnızca Akdeniz'in kuzeyinde var olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı İbn Haldun, bayındır-umran alanların doğuda, batıya nazaran daha büyük bir alan kapladığını düşünmektedir ki bu bölgelerin toplumsal gelişime daha açık olduğunu ileri sürmektedir (İbn Haldun, 2011: 234-235).

Dünya üzerindeki yaşanılabilecek umran alanları bu şekilde belirleyen İbn Haldun, belirlediği bu alanları da yedi iklim bölgesine ayırmaktadır. Düşünüre göre bu bölgelerden olan birinci ve ikinci bölgeler toplumsal yaşama çok elverişli değildir. Çünkü bu bölgelerde sıcaklığın da etkisiyle oluşan çöl alanları mevcuttur. Bundan dolayı toplumsal yaşamın burada gelişmesi diğer bölgelere göre daha zordur. Nitekim İbn Haldun, çöllerin daha az yer kaplamış olduğu üçüncü, dördüncü ve beşinci bölgelerin havasının daha ılıman olmasından dolayı bu alanların daha yaşanılabilir alanlar olduğunu düşünmektedir. Ilıman iklime sahip olan bu bölgelerin nüfusları daha kalabalıktır ve medeniyetleri de gelişmiştir Altıncı ve yedinci iklim bölgelerine yaklaştıkça havanın soğuk etkisiyle karşılaşılmaktadır. Nasıl ki birinci ve ikinci bölgelerdeki aşırı sıcaklar toplumsal yaşamın gelişimini etkilemekte ise bu bölgelerde de düşük hava sıcaklığı bu durumu engellemektedir (İbn Haldun, 2017a: 132-136).

İbn Haldun'un iklimlerin özellikleri ile betimlediği dünya üzerinde toplumsal yaşamın ve uygarlığın gelişimi için en uygun yerin ılıman havası ile dördüncü iklim bölgesi oluşturmaktadır. Kuzeye ve güneye doğru gidildikçe sıcak ve soğuk havanın etkisinin artırmasından dolayı bayındır alanlar azalmaktadır. Dördüncü bölgeye komşu durumda olan üçüncü ve beşinci iklim bölgeleri de diğer bölgelerin havasına göre daha normaldir. Bu bölgeleri takiben ikinci ve üçüncü iklim bölgelerinde ise havanın olumsuz etkisi kendini göstermeye başlamaktadır. Ancak birinci ve yedinci iklim bölgeleri normal hava şartlarından daha uzak bir yapıdadır (İbn Haldun, 2017a: 185).

Aşırı sıcak ve aşırı soğuk iklim bölgelerinde büyük kent yapıları görmek oldukça zordur. Aynı zamanda bu bölgeler uygarlık açısında da gelişmemişlerdir. Uygarlıkların büyük gelişim sağladığı ve kalabalık nüfusa sahip oldukları yerler ılımın hava sıcaklığını bulunduğu karaların orta kesimleridir. Gelişmiş el sanatları, büyük ve gösterişli yapılar, zanaatlar ve giyimler bu bölgelerde mevcuttur. Yine ılıman iklim kuşaklarında çok çeşitli hayvan ve yiyecekler bulunmaktadır (İşçi, 2012: 222).

Su ile medeniyetler arasında bağ kuran İbn Haldun, toplum yapısındaki meydana gelen gelişmelerin su ile olan ehemmiyetine değinmiştir. Düşünür dünyanın gelişim göstermiş toplumlarının bulunduğu yerlerde Dicle, Fırat, Nil ve Ceyhun ırmaklarının bulunduğu dile getirerek akarsular ile medeniyet arasında bir bağ kurmuştur (Kızılçelik, 2006: 143).

Uygarlıkların ortaya çıkışı ile coğrafi faktörler arasında bağlantı kurmuş olan İbn Haldun, coğrafi özelliklerin aynı zamanda insan ve toplum kişiliklerinin belirlenmesinde de önemli bir etkiye sahip olduğunu düşünmektedir (Tümertekin ve Özgüç, 2004: 8). Bu açıdan düşünür iklimin özelliklerinin o bölgede yaşayan toplum ve devletlerin karakterlerine tesir ettiğini belirtmektedir (Sönmezoğlu, 2005: 519).

Coğrafi faktörler insan karakterinin biçimlenmesinde büyük bir rol almaktadır. Sıcak ve soğuk havanın, dağların ve diğer yeryüzü şekillerinin bireyin karakteri üzerindeki tesiri göz ardı edilemez. Nitekim sıcak iklimlerde yaşayan insanlar sıcakkanlı bir yapıdayken, soğuk iklimlerde yaşamını sürdürenler ise daha soğuk bir tavır içindedir. Yine dağlarda hayatını sürdüren insanlar daha özgür ruhlu olup, topluma uyum sağlamak konusunda zorluk çekmektedirler (Ülger, 2004: 63).

Coğrafi faktörlerin insanın karakter ve davranışları üzerindeki etkisine değinen İbn Haldun, coğrafi faktörlerin aynı zamanda insanın ten rengini de belirlediğini düşünmektedir

(Doğanay, 2000: 48). Düşünür, insanların bedensel görünümünün yalnızca ırka ve soya dayalı olduğunu düşünmenin hatalı olduğunu dile getirmektedir. İnsanı yaşadığı coğrafyadan ayrı düşünmeyen İbn Haldun, sıcak iklim bölgelerindeki toplulukların siyah ten rengine, soğuk iklim bölgelerindeki toplulukların ise beyaz ten rengine sahip olmalarının sebebini iklim yapısının sıcaklığına bağlamaktadır (Turgut, 2013: 183-184).

İbn Haldun'a göre coğrafi özelliklerin tesir ettiği bir diğer konu dindir. Din ile iklim bölgeleri arasında bağlantı kuran düşünüre göre insanların fiziksel ve ahlaki yönden en iyi halde bulunanları ılıman iklim bölgelerinde yaşamaktadır. Peygamberliğin de kusursuz bir formda olması gerektiğinden hareketle İbn Haldun, peygamberlik kurumunun yalnızca bu bölgede ortaya çıkmış olduğunu düşünmektedir. Çünkü diğer bölgeler iklim açısından ılıman iklime göre zorluklar barındırmaktadır. Bu zorluklar altında yaşayan topluluklar iklimin de etkisiyle normal olmaktan çıkmıştır ve bu nedenle de din ve peygamberi tanımamaktadırlar (Kızılçelik, 2006a: 34-35).

İbn Haldun, bu düşüncesiyle peygamberlerin fiziksel ve ruhsal bakımdan kusursuz bir yapıda olmasını öngörmüş ve bu açıdan böyle bir insanın ancak en iyi iklim bölgesinde var olabileceğini belirtmek için böyle bir yola başvurmaktadır. İbn Haldun'un bu savını destekleyici veya çürütücü bilgilere erişmek mümkün değildir. Çünkü dini kaynaklarda yeryüzüne yüz yirmi dört bin peygamberin gönderildiğinden bahsedilirken bu peygamberlerin ancak yirmi sekizi hakkında bilgiler mevcuttur. Bu açıdan İbn Haldun'un savının dini bilgilerle örtüşmemektedir (Demircioğlu, 2014: 3-4).

Coğrafi faktörler ile insanın bedensel ve ahlaki yapısı arasında ilişki kuran İbn Haldun, insanın yaşam çevresinin beslenme alışkanlıkları üzerinde de belirleyici olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda kentlerde, kırsal alanlarda ve verimli bölgelerde yaşamını idame ettiren insanlar arasında beslenme alışkanlıkları açısından farklar bulunmaktadır. Ortaya çıkan ayrımlar insanın bedeni, karakteri ve düşünce yapısının farklılaşmasına sebebiyet vermektedir (İbn Haldun, 2017a: 195-200).

4.2.1. Sıcak İklim Bölgeleri

Sıcak iklim bölgelerinin içinde birinci ve ikinci iklim bölgeleri bulunmaktadır. Bu bölgeler İbn Haldun'a göre en sıcak hava şartlarına sahip bölgelerdir. Her yönüyle

normallikten uzak olan bu bölgelerde yaşayan insan nüfusu oldukça düşüktür. Bu sebeple bu bölgelerdeki kentlerin sayısı da azdır. Sıcak iklim kuşağını oluşturan bölgeler ise şunlardır: Hindistan, Pakistan, Sri Lanka, İran Denizi, Kızıldeniz, Kongo Havzası, Gana'nın Kuzeyi, Arabistan Yarımadası, Sudan ve Sahra Çölü'dür (Şahin ve Belge, 2016: 450-451).

İbn Haldun, sıcak iklim bölgelerinde yaşayan toplumları tıpkı hava şartları gibi her açıdan normal olmadıklarını düşünmektedir. Burada yaşayan toplumlar barınma ihtiyaçlarını karşılamak için çamurdan veya kamıştan yapmış oldukları evleri kullanmaktadır. Bu bölgelerde bulunan meyve ve diğer ürünler oldukça farklıdır. Genel olarak yiyecek ihtiyaçlarını mısır ve otlardan temin ederler. Giyim kuşamlarında da noksanlık bulunan bu halklar, çoğunlukla çıplak şekilde yaşarken kimileri de giysi olarak ağaç yapraklarını veya hayvan derilerini kullanmaktadır. Ticaret ilişkilerinde ise karşılık olarak deri, bakır ve demirden faydalanmaktadırlar (İbn Haldun, 2017a: 186).

Bunların yanı sıra yaşam biçimleri ve davranışları da oldukça farklılık gösteren bölge hakları adeta dilsiz hayvanlar gibi hayatlarını sürdürürler. Özellikle birinci bölgede yaşayan Sudan halkı sıcak hava şartlarının da etkisiyle yabani bir biçim alarak normallikten uzaklaşmışlardır. Orman ve mağaraları mesken tutan Sudan halkı, otlarla beslenir ve birbirleriyle anlaşmazlık yaşarlar. Kimi duyumlara göre bu bölgede yaşayanlar insan eti dahi yemektedirler. Bundan dolayı insanca davranış ve hayattan oldukça uzaktırlar. İbn Haldun, inanç yönünden de normal olarak görmediği bu toplulukların dinden bihaber biçimde yaşadıklarını belirtmektedir (İbn Haldun, 2017a: 186-187).

Dini inancın yanında sıcak iklimlerde yaşayan halklar bilimden de oldukça uzaktırlar. Bunların temel nedeni olarak hava şartlarını gösteren İbn Haldun, sıcak iklimlerden, ılıman iklimlere doğru geçerken az sayıda da olsa bazı toplumların bilim ve din açısından gelişim gösterdiklerini belirtir. Habeşistan'ı örnek olarak veren düşünür, bu halkın şimdilerde İslam'a göre yaşamlarını sürdürdüklerini ve İslam'dan önce de Hıristiyanlık dinine inandıkları söyler. Yine Mali, Senegal ve Gine halklarının da İslam inancına sahip olduklarını dile getirmektedir. İbn Haldun, sıcak iklim bölgesinde olmasına rağmen Yemen ve Arabistan Yarımadasındaki halkların normal yaşam sürdürmelerini ise bu bölgeleri çevreleyen denizin varlığıyla açıklamaktadır. Düşünüre göre denizler taşıdıkları nemde dolayı hava sıcaklığının etkisini düşürerek bu alanların normal kalmasını sağlamıştır (İbn Haldun, 2017a: 187).

İbn Haldun, toplumların yaşamını sürdürdükleri bölgelerin ve coğrafi şartların fiziksel görünümleri üzerinde de etki yaptığını düşünmektedir. Sıcak iklim bölgelerinde yaşayanların siyah bir görünüme sahip olduğunu dile getiren İbn Haldun, bu durumu hava şartlarının doğal bir sonucu olarak görmektedir. Sıcak iklim bölgelerinde güneş senede iki defa başucundan geçtiğinden dolayı burada yaşayanlar güneşin yakıcı ışıklarına daha çok maruz kalmaktadır. Bu sebeple bu bölgelerde yaşayan insanların derileri siyah renktedir. Bu topluluklar genelde Sudanlı, Habeşi ve Zenci olarak isimlendirilmektedir (İbn Haldun, 2017a: 188-189).

Bu açıdan İbn Haldun, soy bilimi ile uğraşanların, halkları yalnızca ırk ve soy ile açıklayarak bu toplumların sosyal yapısındaki değişimi ıskaladıklarını düşünmektedir. Nitekim toplumların yaşamını sürdükleri doğal çevre ve coğrafi faktörler toplumların fiziksel görünümü de etkilemektedir. Ayrıca bu faktörler insanların karakter ve ahlak yapısı üzerinde de etki göstermektedir (Turgut, 2013: 184-185).

Sıcak iklim ile insan ahlakı arasında da bir ilişki kuran İbn Haldun, sıcak havanın buharı yayarak basıncın düşmesine sebep olduğunu söyler. Sıcak hava aynı zamanda buharın genişlemesiyle birlikte zerreciklere daha hızlı nüfus etmektedir. Böylelikle bu bölgelerdeki insanlarda kaygısızlık, amaçsızlık ve eğlence isteği artmaktadır. Düşünür bu durumu içkinin vücut üzerinde yapmış olduğu etkiye benzetmektedir (Demircioğlu, 2014: 5).

Bu konuda da sıcak bölge halkı olan Sudan'dan örnekler veren İbn Haldun, bu toplumda yaşayanların sıcak havanın etkisinden dolayı henüz erken yaşlarda sıcakkanlı bir ruh yapısına büründüklerini belirtmektedir. Bu hava şartlarında yaşayan Sudan halkı, hayvani bir ruha sahiptir ve her durumda eğlenip, dans ederken büyük bir kaygısızlık içinde yaşamaktadırlar. Bu durumu hamamdaki sıcak hava ile karşılaştıran İbn Haldun, sıcak havaya maruz kalmış olan Sudan halkının da tıpkı hamama girenler gibi bir rahatlık ve gevşeme içinde yaşadıklarını dile getirmiştir. Aynı şekilde deniz kıyısında bulunan halkları da Sudan halkında bulunan ahlaki yapıya benzeten İbn Haldun, güneşin deniz üzerindeki yansımayla birlikte kıyılara yakın olanlar üzerinde benzer etkiler gösterdiğini ve burada yaşayan insanların da bu duruma bağlı olarak eğlence ve rahata düşkün olduklarını ileri sürmüştür (İbn Haldun, 2017a: 193-194).

Sıcak iklim bölgesinde bulunmayan Cezayir halkında da denizin etkisiyle benzer durumların ortaya çıktığını belirten İbn Haldun'a göre buradaki hava da sıcak bölgelerle bütünleşmiştir ve bundan dolayı benzer etkiler görünmektedir. Cezayir ile aynı enlem

üzerinde yer alan bir diğer toplum olan Mısır da sıcak havanın etkisiyle rahatlık ve kaygısızlık içinde yaşamaktadır. Besin ihtiyaçlarını günlük olarak pazardan alan Mısır halkı, adeta geleceğini hiç düşünmemektedir. Bir diğer Kuzey Afrika halkı olan Fas'ta ise durum tam tersidir. Mısır ve Cezayir'e nazaran soğuk bir havası bulunan Fas'ta halk sürekli gelecek kaygısı taşımaktadır. Gelecek kaygısı içinde sürekli olarak düşünceli bir yapıda olan Fas halkı, iki senelik gıda ihtiyaçlarını hazır bir şekilde tutmaktadır. Kıyıya sahip sıcak bölgelerde hayatını sürdürenler sevinçli ve kaygısız bir yapıya sahipken, soğuk ve kırsal bölgelerdekiler düşünceli ve kaygılı bir karakter yapısına sahiptir (Şahin ve Belge, 2016: 453).

4.2.2. Soğuk İklim Bölgeleri

İbn Haldun, birinci ve ikinci bölgeyi kapsayan sıcak iklimlerde olduğu gibi altıncı ve yedinci bölgeyi kapsayan soğuk iklimlerde de yaşayan halkların her yönüyle normallikten uzak olduklarını belirtmektedir. Soğuk iklimlerde yaşamını sürdüren halklar, tıpkı sıcak iklimde yaşayanlar gibi basit ve ilkel denebilecek ölçüde barınma, beslenme ve geçim kaynaklarına sahiptirler. Soğuk iklimdeki toplumları da konuşamayan hayvanlara benzeten İbn Haldun, bu bölgelerde yaşayan insanların, insana ait özelliklerini yitirdiklerini düşünmektedir. Bu açıdan sıcak ve soğuk bölge insanlarını aynı gören düşünür, soğuk iklim bölgelerindeki hava şartlarının insanın bedeni, ahlakı ve gelişiminin üzerinde negatif tesirleri olduğunu dile getirmektedir. İbn Haldun, bu toplumlara Slavları örnek olarak göstermektedir (İbn Haldun, 2017a: 186).

Bu bölgelerin bu denli soğuk olmasının sebebi ise güneş ışınlarının hiçbir zaman bu bölgelere dik bir açıyla vurmamasıdır. Soğuk iklim bölgelerindeki yedinci iklim bölgesi altıncı iklim bölgesine göre daha soğuk bir yapıdadır. Soğuk iklim bölgelerinde bulunan toplumlar ise şunlardan oluşmaktadır: İngiltere, Kuzey Avrupa, Polonya, Bazı Türk boyları ve belirli Rus şehirleridir (Şahin ve Belge, 2016: 456).

Soğuk hava şartları insanların ahlaki ve karakter yapılarını belirlemekle kalmayıp insanların fiziksel özelliklerini etkilemiştir. Yıl boyunca güneşin hiçbir zaman başucu pozisyonuna gelmemesinden dolayı bu bölgenin insanları beyaz bir deri rengine sahiptir. Bunun etkisiyle birlikte insanlar genelde köse olmaktadır. Yine sıcaklığın düşüklüğü bölge halklarının yeşil gözlere ve kızıl saç renklerine sahip olmalarına sebebiyet vermiştir. Sıcak

bölgelerdeki toplumlar gibi soğuk bölge toplumlarının da din ve bilim açısından eksik olduğunu düşünen İbn Haldun, bu toplumlara hiçbir zaman bir peygamberin gelmediğini ve bu halkların inançsız bir biçimde yaşadıklarını ileri sürmektedir (İbn Haldun, 2017a: 188)

İbn Haldun, soğuk ve sıcak iklim bölgelerini ahlaki ve insani gelişmişlik açısından eşit görmekle birlikte soğuk iklimin hava olarak sıcak iklimden daha iyi olduğunu düşünmektedir. Hava sıcaklığının yedinci bölgeye kadar çok düşük olmasının belirli gelişimleri etkilemeyeceğini belirten İbn Haldun, soğuk bölgelerde toplumsal gelişimin sıcak bölgelere nazaran daha ileri olduğunu dile getirmektedir (İbn Haldun, 2017a: 133-134).

4.2.3. Ilıman İklim Bölgeleri

Dünya üzerinde toplumsal gelişim ve medeniyetin en ileri boyutta var olduğu yerler ılıman bölgelerde yer alan üçüncü, dördüncü, beşinci iklim bölgeleridir. Bu bölgeler içinde de en normal hava şartlarına sahip olan bölge dördüncü bölgedir. Bu bölgeler güneyinde bulunan sıcak hava ve kuzeyinde bulunan soğuk havanın olumsuz etkilerinden arınmıştır. Bundan dolayı normal bir sıcaklığa sahip olan bu bölgede insanlar ve toplumlar renk, beden, ahlak ve dini açıdan normal bir yaşam sürerler (İbn Haldun, 2017a: 185).

Ilıman iklim bölgeleri içinde; Hicaz, Yemen, Anadolu, İran, Irak, Semerkant, Pakistan, Hindistan, Horasan, Mağrip, Endülüs, Suriye, Çin'in bir kısmı ve Avrupa'nın güneyi bulunmaktadır. Bu bölgeler her yönden gelişmiş olmasına rağmen bazı kesimlerinde çöller bulunmaktadır ve bütün toprakları verimli değildir. Bu verimsiz kısımlar oldukça azdır ve Ilıman iklim bölgelerinde kasaba ve kentler oldukça fazla ve nüfus yönünden de kalabalıktır. Yeni icatlar yapma konusunda ustalaşmış olan bu toplumlar, demir, bakır, kalay ve kurşun gibi madenlere sahiptir. Bu toplumlar ticaret ilişkilerinde değerli madenler olan altın ve gümüşü kullanırlar (Şahin ve Belge, 2016: 454-455).

Dördüncü iklim bölgesine komşu olan üçüncü ve beşinci iklim bölgelerinde havanın normal olmasından dolayı toplumlar her yönüyle gelişmiş durumdadır. Mimari yapılar, gıda, giyim, meyveler, bilim ve sanat alanlarında gelişim göstermiş olan bu toplumların yaşadığı alanlarda hayvan türleri de çeşitlilik göstermektedir. İbn Haldun'un normal insanlar olarak adlandırdığı ahlak ve beden açısından mutedil olarak gördüğü bu toplumlar dini açıdan da sıcak ve soğuk iklimlere göre normal bir yapıdadır. Nitekim İbn Halduna göre,

peygamberlerin ılıman bölge halkları arasına gönderildiğine dair kanıtlar mevcutken diğer bölgeler için böyle bir durum söz konusu değildir (Kızılçelik, 2006a: 31-33).

Ilıman bölge halkları başta karakter ve ahlak açısından olmak üzere yaşamlarının her alanında normal bir yapıya sahip olma gayreti içerisindedir. Aynı şekilde bu bölgede yaşayan toplumlar toplumsal gelişim ve medeniyet bakımından da elverişli konumdadır. Rum, Arap, İran, İsrail, Hindistan ve Çin gibi toplumlar sanat eserleri, şehirler ve büyük yapılar açısından üstün bir konuma sahiptirler. Bu gelişimler doğrultusunda bölge halkları toplumsal kurumlar olan; devlet, siyaset ve dini yönetimler açısından çağının ölçüsünde uygar bir yapıdadırlar (İbn Haldun, 2017a: 190).

İbn Haldun'un toplumsal açıdan gelişmiş olarak gördüğü bu bölgeler siyasi tarih bakımından da önem arz etmektedir. İbn Haldun'un altı asır önce önemli gördüğü alanlar günümüzde de değerini koruyan ve üzerinde büyük çekişmeler yaşanan bölgelerdir. İbn Haldun, kendi dönemi içinde belirli nedenlerle önem atfettiği bu bölgeler bugün de başka sebeplerden ötürü sürekli göz önünde bulunmaktadır (Demircioğlu, 2014: 4).

Siyasi faaliyetler üzerinde insanların büyük bir rolü olduğu açıktır. Ancak siyasetin belirlenmesinde tek başına insanın etkili olduğunu söylemek doğru değildir. Gelişmiş toplum ve devletlere baktığımız zaman genel olarak bunların orta kuşakta toplanmış olduğunu görmekteyiz. Bu durum yalnızca rastlantı ile açıklanamayacak bir konudur. Nitekim birey ve toplumun dolayısıyla toplumsal bir faaliyet olan siyasetin üzerinde coğrafi şartların etkisinden söz etmek mümkündür. Coğrafi şartlar özellikle de devletlerin ekonomileri üzerinde tesirini göstererek siyasi faaliyetleri de etkileyebilmektedir. Bu bağlamda yer şekilleri, konum ve iklim gibi coğrafi faktörler siyaset üzerinde belirleyici olmaktadır (Göney, 1993: 127).

Bu bağlamda İbn Haldun, bütün medeniyetlerin hem bulundukları coğrafi konumun hem de sahip oldukları iklim şartlarının etkisiyle gelişim gösterebileceğini dile getirmektedir. İbn Haldun, bu gelişimi sağlayamayan medeniyetlerin aşırı denebilecek hava şartlarına maruz kaldıklarını ve bu durumun da gelişim önünde büyük bir engel teşkil ettiğini ileri sürmektedir.

4.3. Montesquieu'de Siyaset ve Coğrafya ilişkisi

Olgular arasında zorunlu bir ilişki olduğunu söyleyen Montesquieu, bu zorunluluğu kanun olarak açıklamaktadır. Her kanunun da bir gerekçesinin olduğundan hareketle bu kanunların bir gerçekliğe bağlı olduğunu belirtmektedir. Düşünüre göre her yasanın fiziki, manevi ve sosyal bir gerekçesi bulunmaktadır. Bu gerekçeler olgular, kurallar ve kurumlar arasındaki bağlantıyı sağlamaktadır ve bu bağlantılar ortaya çıktıkça gerçekler de günyüzüne çıkmaktadır. Nitekim her yasa bir ilişkiyi temsil etmekte ve bu da yasaların ruhunu oluşturmaktadır (Göze, 2015: 195-196).

Montesquieu'ye göre yasalar ortaya çıktıkları topluma ait olacak ve bu yasaların diğer milletlerin yasalarına uygun düşmesi mümkün olmayacaktır. Yasalar, her toplumun ortaya çıkış koşullarını barındıracaktır. Ülkenin yönetim yapısına, vatandaşların genel uğraşlarına, ülkenin coğrafi şartlarına, iklimine, toprağın verimliliğine, büyüklüğüne, geleneklerine, inanç yapısına ve eğitim kurumlarına bağlı olacaktır (Gürkan, 1988: 15).

Farklı coğrafi özelliklerin farklı gereksinimleri meydana getirdiğini düşünen Montesquieu, bu gereksinimlerin de değişik hayat tarzlarını oluşturduğunu ve buna bağlı olarak da her toplumda farklı toplumsal yasalar meydana geldiğini dile getirmektedir. İklim de bu farklılığı sağlayan unsurların başında yer almaktadır (Morris, 1997: 104).

Her toplumda var olan bu değişkenler insanların psiko-sosyal yapısını, hayat şekillerini ve dünyayı ele alışlarına tesir etmektedir. Düşünürün, maddi ve manevi şekilde ortaya koyduğu bu farklılıklar toplumların kanunlarını ve yönetim yapılarını belirlemektedir. Bütün bu parametrelerin birleşimi toplumların genel ruhunu oluşturmaktadır. Genel ruh, bir ülkede yaşamını sürdüren toplumların maddi ve manevi unsurlarının bir araya gelmesiyle oluşan bir millete özgü yaşam biçimidir (Zabcı, 2018: 549-550).

Montesquieu, Avrupa gezisi sırasında birçok ülkeyi gezmiş ve her toplumun sahip olduğu gelenekler ve iklimin o toplumun yasaları üzerinde yaptığı etkiyi incelemiştir. Bunun sonucunda bir iklim teorisi oluşturan düşünür, bu teorisini kendi siyaset felsefesinin temel dayanaklarından biri haline getirmiştir. İklimin yanı sıra toprak yapısı, dağ, deniz, çöl ve adaların da bulunduğu coğrafyalarda bu faktörlerin toplumların yasaları ve kurumları üzerindeki etkisini ortaya koymuştur (Tütengil, 1977: 54-55).

Montesquieu, her yerde aynı kanunlar ve aynı yönetim şekillerinin olmamasındaki nedeni iklime bağlamaktadır. İklim, insanın fiziksel ve ahlaki yapısını etkilediği ölçüde yönetim şekillerinin farklılaşmasını da etkilemektedir. Düşünür, ülkelerin özgürlük derecelerini de iklimle ilişkilendirmektedir. Nitekim Montesquieu, despotizmin Asya'da var olmasını ve özgürlüklerin Avrupa'da korunuyor olmasını iklim şartlarıyla açıklamaktadır (Arslan, 2012: 270-271).

İklimin insan karakteri ve tutumları üzerinde etki ettiğini dile getiren Montesquieu, bu değişkenin aynı ülkedeki kuzey ve güneyinde de insanlar üzerinde tesiri olduğunu düşünmektedir. İklim şartlarının kölelik durumunun ortaya çıkmasında da etkili olduğunu söyleyen Montesquieu, sıcak iklimlerin bulunduğu toplumlarda insanların korkak bir yapısının olduğunu ve köle ruhuna sahip olduklarını, soğuk iklimlerdeki toplumların ise özgürlüğüne düşkün ve hür yaşadıklarını belirtmektedir (Kışlalı, 2016: 42).

İklimin etkisi ilkel toplumlar üzerinde daha belirleyici olmaktadır. Yaban hayatı süren toplumlarda yaşamı belirleyen tek etken iklimdir. Oysa Çin toplumu kurallar ile yönetilir, Japonya'da şiddet hüküm sürerken Roma'da ise idare ve eski ahlak kuralları toplum üzerinde etkindir (Montesquieu, 2019: 385). Nitekim İngiltere ve Fransa gibi eski milletlerde iklimin ve toprak yapısının etkisi ahlaki sebeplerle karşılaştırıldığında toplumlar üzerindeki tesiri daha azdır (Aron, 2006: 50).

Toplumlar, çeşitli unsurlar arasındaki bir dengede yaşamını devam ettirmektedir. Toplumların yapısını ve kanunlarını belirleyen bu etkenler, toplumların sahip olduğu gelişmişlik ölçüsünde geçerlilik kazanmaktadır. Toplumlar belirli bir gelişim kaydettiğinde fiziksel etkenler yerini ahlaki etkenlere bırakmaktadır (Morris, 1997: 105).

Montesquieu, iklimleri sıcak, soğuk ve ılıman biçiminde ayrıma tabi tutarak bu iklimlerin, insanların kişiliklerinin oluşumunda ve yaptığı faaliyetler üzerinde iklimin etkisini dile getirmiştir (Karnıbüyük, 2018: 250). İklimin insan ve toplum yapısı üzerindeki etkilerininin dile getirilmesi yeni bir konu değildir. Bu ayrıma daha önce Antik Yunan düşünürü Aristoteles ve Fransız düşünür Jean Bodin de değinmiştir. Ancak Montesquieu, bu konuya daha büyük önem vermektedir (Havens, 1971: 134).

Montesquieu, ortaya atmış olduğu iklim teorisiyle Aristoteles'in etkisinde kalmış olduğunu göstermektedir. Nitekim Aristoteles de soğuk iklimin insanları özgür bir yapıya, sıcak iklimin ise insanları köleliğe sevk ettiğini düşünmektedir. Yine Aristoteles'e benzer

biçimde ılıman iklimde yaşayan insanların özgür bir yapıda olduklarını ancak yönetim meziyetlerinden yoksun olduklarını dile getirmektedir (Duverger, 1964: 51).

4.3.1. Sıcak İklimler

Montesquieu, sıcak havanın ilk olarak insan vücudunun dışında bulunan lifleri gevşek bir yapıya büründürdüğünü ve liflerin uzun olmasına sebebiyet verdiğini dile getirmektedir. Bu durum ise liflerin kuvvet ve esnekliğinin azalmasına neden olmaktadır. Sıcak bölgelerde yaşayan insanların vücut yapılarının gevşek olmasından dolayı duyuları son derece açıktır ve en küçük hareketlere karşı duyarlıdır (Montesquieu, 2019: 289-291).

Sıcak ülkelerdeki insanlar bu yapılarından ötürü zevklere daha düşkün haldedirler. Zevke düşkünlük soğuk iklimlere doğru gittikçe azalış göstermektedir. Sıcak ülkelerde insanlar aşkı doruklarına kadar hissetmekte hatta aşk için yaşamaktadırlar. Sevinci aşkta arayan bu insanlar narin ve kibar bir halde aşk ilişkilerine karşı büyük bir heyecan içindedirler. Bundan dolayı sıcak iklime sahip olan güney ülkelerinde ahlaki açından bir düşüklük bulunmakta ve tutkuların peşinde giden bu insanlar birçok suç işlemektedirler (Demircioğlu, 2014: 8-9).

Sıcak iklimlerdeki insanlar yaşlılar gibi çekingendirler. Aşırı sıcaklığın etkisiyle insanlar bütün olarak güçten düşer ve bıkkın bir halde yaşarlar. Bu durum insanları meraklı olmaktan alıkoyacak ve insanlar, herhangi bir girişimde bulunmak istemeyeceklerdir. Böylelikle mutluluğu tembellik yapmakta bulan insanlar her şeyi kabullenecek kendilerine uygun görülen cezalara asla karşı gelmeyecektir. İnsanları esaret altına sokan bu duygu durumu ile sıcak iklimlerde yaşayan toplumlar kendilerini idare etmek için ihtiyacı olan ruhtan mahrum kalacaklardır (Montesquieu, 2019: 293).

Sıcak ülkelerdeki insanlar, kendilerini hazzın kollarına bırakmış tembel bir hayat süren, girişim kabiliyetleri eksik ve ahlaki açıdan düşük yapıdadırlar. Ürkek bir yapısı olan bu insanlar, kurnazlık yapmaktan çekinmeyen ve geniş bir hayal gücüyle yaşamlarını sürdürmektedir (Gürkan, 1988: 17). Bu açıdan tembelliği sıcak iklimle özdeşleştiren Montesquieu, Asya'da sıcak havaların etkisiyle toplumların rahata alıştığını zamanlarını çalışmaktan ziyade düşünmeye ayırdıklarını dile getirmektedir. Hint toplumunu bu konuda

örnek olarak gösteren düşünür keşişlik gibi kurumların da sıcak iklime sahip Asya ülkelerinde ortaya çıktığını belirtmektedir (Kızılçelik, 2006a: 219).

Hindistan'da yaşayan insanlar dinlenmeyi ve boşluğu her şeyin esası olarak görmekte ulaşılması gereken netice biçiminde ele almaktadırlar. Bundan dolayı hareketsizliği temel felsefeleri olarak düşünmektedirler. Bu duruma sıcak iklimin sebebiyet verdiğini düşünen Montesquieu, Hint toplumunda yasa yapıcıların bu durumu değiştirmeyi düşünmediklerini ve bunun devam etmesine neden olduklarını belirtmektedir. Toplumda bulunan maddi sebepler toplumu tembelliğe iterken ahlaki sebepler de bunu ortadan kaldırmayı sağlamalıdır. Ayrıca Hindistan'da yasa yapıcılar mülkiyeti yasaklayarak iklimin toplum üzerindeki negatif tesirinin çoğalmasına sebebiyet vermişlerdir (Montesquieu, 2019: 295-296).

İklimin etkisinin yasalar eliyle düzeltilmediğinden dolayı kötülüklere sebebiyet verdiğini düşünen Montesquieu, bu durumun toplumsal gelenekler ve kurumlarca yerleşmiş olduğunu ve kolay kolay değişemeyeceğini dile getirmiştir. Ayrıca Hint toplumunu korkak olarak niteleyen Montesquieu, orada doğmuş olan Avrupalıların da bu durumdan nasibini aldıklarını söylemektedir. Bütün bunlar gibi keşişlik de Hint ve Asya toplumunda çalışmadan yaşam sürmenin bir sembolü olarak onlara zarar vermektedir. Nitekim sıcak havanın etkisiyle keşişlik kurumu Hindistan'da oldukça yaygınlık göstermektedir (Demircioğlu, 2014: 9).

4.3.2. Soğuk İklimler

Soğuk hava vücudun dışında bulunan liflerin uçlarını sıkıştırarak sahip oldukları esnekliğin artmasına sebep olmaktadır. Aynı zamanda soğuk hava liflerin kısalmasına neden olur ve böylelikle lifler daha da güçlü bir hal alır. Bunun sonucunda insan vücudunda dolaşım halinde olan kan kalbe daha çabuk bir dönüş yapmaktadır. Kalbin vermiş olduğu bu hareketler ile birlikte lifler de daha güzel tepkiler vererek kalbin daha kuvvetli olmasını sağlamaktadır. Böylelikle soğuk iklim bölgelerinde yaşamlarını sürdüren insanlar sıcak bölgelere nazaran daha kuvvetli bir yapıya bürünmektedirler (Montesquieu, 2019: 289-290).

Soğuk iklimde yaşayan kuzey toplumları liflerinin bu denli güçlü olmasından ötürü gıdaların kaba sayılabilecek kısımlarını dahi sindirebilmektedirler. Bu durum insanların daha

büyük bir vücut yapısına bürünmesine neden olmaktadır. Soğuk havanın insan vücuduna yapmış olduğu bir diğer etki de sinir uçları üzerinde kendini göstermektedir. Sıcak havanın aksine soğuk hava sinir uçlarını adeta felçli bir hale sokmakta ve bu bölgelerde yaşayan insanlar ancak çok kuvvetli duyumları beyne ulaştırabilmektedir (Montesquieu, 2019: 290-291).

İnsan vücudu üzerinde bu etkileri sağlayan soğuk hava aynı zamanda insan karakteri üzerinde de belirleyici olmaktadır. Kuzeyin soğuk iklimlerinde yaşayan insanlar sıcak iklim bölgelerinde yaşayan insanlara göre çok daha cesurdur. Burada insanların kendilerini üstün görmesi ve kendilerine güven duymaları onları intikam hissinden uzaklaştırmaktadır. Sıcak bölgelerle karşılaştırıldığında soğuk iklime sahip bölgelerde insanlar daha güvenilir bir halde ve şüpheci tavırlardan uzak olduğunu görmekteyiz. Bu sebeple bu bölgelerde insanlar entrika ve kurnazlık peşinde koşmamaktadır (Montesquieu, 2019: 290).

Soğuk iklime sahip olan kuzey bölgelerde insanlar, hazlara karşı daha duyarsız bir haldedir. Aşkı sıcak iklimdekilere nazaran büyük bir coşku ile yaşamazlar. Aşk kendini zar zor hissettirmekte, bu bölgede insanlar farklı heyecanlar peşinde koşmaktadır. Güçlü vücut yapılarına sahip olan bu insanlar av, seyahat, savaş ve içki gibi uğraşlardan haz almaktadırlar. Birçok yönden olduğu gibi ahlaki açıdan da sıcak iklime göre güvenilir ve samimi olan bu insanlar erdeme büyük bir ehemmiyet vermektedirler (Kızılçelik, 2006a: 218-219).

Sıcak iklimdeki olumsuzluklara Hint toplumunu örnek veren düşünür, Soğuk iklimin iyi bir neticesi olarak gördüğü Avrupa'nın Kuzeyinde yaşayan halkların eski çağlarda Roma İmparatorluğuna karşı kendilerini savunabilmesinde iklimin büyük bir etkisi olduğu görüşündedir. Bu toplulukların ormanlarda yaşadığını, hiçbir eğitime ve yasaya sahip olmadıklarını ancak iklimin kendilerine bahşettiği iri vücut ve bilgelikle Roma İmparatorluklarına karşı direnmeyi başardıklarını düşünmektedir (Montesquieu, 2019: 294).

Ilıman iklimin insanlar üzerindeki fiziksel ve ahlaki etkisine sıcak ve soğuk iklimdeki kadar değinmeyen düşünür, genel anlamda ılıman iklime sahip ülkelerde yaşayan insanların kararsız bir yapıya sahip olduklarını belirtmektedir. Ilıman iklimdeki insanların ahlaki ve kişilik özelliklerinin bir istikrar göstermediği fikrindedir. Bu bölgedeki insanların birçok şeyin peşinden aşk diye koştuğunu ancak sonunda bunların aşk olmadığını anladıklarını dile getiren Montesquieu, bu kararsızlığın temel sebebi olarak ılıman iklimin, sıcak ve soğuk

iklimler gibi istikrarlı bir yapıya sahip olmamasını göstermektedir (Montesquieu, 2019: 292-293).

4.3.3. İklimlerin Toplum ve Yönetim Yasaları Üzerindeki Etkisi

İklimin, insan üzerinde yapmış olduğu ahlaki ve fiziksel değişimler aynı zamanda toplumun ruhuna da işleyerek toplumsal kurumlar ve yasalar üzerinde de belirleyici olmaktadır. Sıcak iklimin etkili olduğu Asya'da iklim, insanları tembel ve korkak bir biçimde yetiştirmekte ve bu durumda baskı üzerine inşa edilmiş olan despotik yönetimlerin Asya kıtasında ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Yönetim biçiminin bu baskıcı hali iklimin etkileriyle birleşerek insanları köle ruhlu yapmakta ve bu sebeple kölelik kurumu sıcak iklime sahip Asya toplumlarında doğal karşılanmaktadır. Bu durumun zıddı olarak ise Avrupa'da soğuk ve ılıman iklimin etkisiyle insanlar hür bir şekilde yaşamaktayken köleliğe dair kanunlar ve despotik yönetim tarzları bu iklimlerde kendine yer bulamamaktadır (Gürkan, 1988: 17).

Montesquieu, esas olarak köleliğe karşı çıkmaktadır ve kölelik kanunlarının insan doğasına zıt görmektedir. Ancak köleliğin var olan yapısını açıklarken diğer konularda yaptığı gibi bu durumun sebebi olarak iklimi öne sürmektedir. Düşünür, iklimin birçok toplumsal olguda olduğu gibi kölelik konusunda da belirleyici olduğunu dile getirmektedir (Aron, 2006: 46-47). Aynı zamanda despot yönetimlerin var olduğu yerlerde siyasal kölelik de bulunur ve diğer toplumlara nazaran doğal karşılanır çünkü herkes bir başkasının kölesi pozisyonundadır (Göze, 2015: 198).

Sıcak iklimin, insanlar ve toplumsal kurumlar üzerindeki bu etkisi yalnızca farklı uluslar nezdinde değil, aynı ülkedeki yerler arasında bile değişkenlik göstermektedir. Çin ve Kore örneğini veren Montesquieu, bu ülkelerin kuzeyinde bulunan toplumların güneyinde bulunan toplumlara göre daha cesaretli olduklarını söylemektedir. Amerika kıtasını da ele alan düşünür; Meksika ve Peru'da despot yönetimlerin ekvatora yakın bölgelerde hüküm sürdüğünü, hür biçimde yaşayan toplulukların ise kutuplara yakın alanlarda yaşadığını öne sürmektedir. Montesquieu; sıcak iklime maruz kalan toplumların sürekli olarak köle biçiminde, soğuk bölgelerdeki toplumların ise hür bir şekilde yaşamalarını doğal bir şey olarak görmektedir (Montesquieu, 2019: 345-346).

İklim şartlarının insanlara olan etkisini her ülkede olduğu gibi Türkiye'de de görmek mümkündür. Nitekim düşük hava sıcaklığı ve bol yağışa maruz kalan Karadeniz bölgesiyle daha sıcak hava şartlarına sahip Akdeniz bölgesinin insanları değişik karakter özellikleri göstermektedir. Bu konuda iklim şartlarının belli tesirlerinin olduğu su götürmez bir gerçektir (Kışlalı, 2016: 43).

Asya'yı inceleyen Montesquieu, soğuk hava nedeniyle bu kıtada belli bir bölümünden itibaren yerleşim ve tarımın olmadığını bundan dolayı da şehirlerin ve ülkelerin gelişim göstermediğini belirtmektedir. Avrupa'ya kıyasla Asya'da havayı yumuşatacak dağların sayısının az olduğunu söyleyen düşünür bu sebeple Asya'nın ılıman bir iklime sahip olamadığını öne sürmektedir. Asya'da ılıman bir iklim kuşağı yokken birbirinden farklı hava şartlarına sahip ülkeler bir arada bulunmaktadır. Kuzey bölgelerde soğuk iklim şartlarına maruz kalan ülkelerin yanında kıtanın güney kısmında ise aşırı sıcaklara maruz kalan ülkeler bulunmaktadır. Avrupa'da ise birbirlerine sınırı bulunan ülkeler genel olarak benzer hava şartlarına sahiptir. Burada iklimin aşırılıklarını dizginleyecek coğrafi faktörlerin etkisiyle Avrupa'da ılıman iklim hüküm sürmektedir (Montesquieu, 2019: 347-348).

Soğuk iklimde yaşayan güçlü uluslar ile sıcak iklimde yaşayan güçsüz uluslar Asya'da birbirlerine yakın yaşamaktadır. Cesur ve korkak halkların bir arada yaşamasından dolayı birinin diğerini boyunduruk altına almasını normal karşılayan Montesquieu, Avrupa'da ise birbirine komşu olan ulusların hemen hemen aynı güçte olduğunu belirtmektedir. Soğuk iklimin etkisiyle cesur olan halkların, korkak olan halkları esaret altına alması ve onları köle yapması Asya'da mümkünken, Avrupa'da bu durum pek olası değildir çünkü bütün uluslar benzer özelliklere sahiptir. Bundan dolayı Asya toplumları güçsüz ve köle olarak yaşarken, Avrupa toplumları güçlü ve özgür bir yaşantı sürmektedir (Montesquieu, 2019: 348).

Montesquieu, iklimlerin yönetim şekilleri üzerinde de belirleyici olduğunu düşünmektedir. Düşünüre göre cumhuriyet yönetimi soğuk iklime sahip coğrafyalarda ortaya çıkarken, despotizm ise sıcak havanın etkili olduğu alanlarda ortaya çıkmaktadır. Yine düşünür monarşi biçimindeki yönetime en uygun iklim yapısının ise ılıman iklimler olduğunu belirtmektedir (Mosca, 1968: 175).

Değişken iklim şartları ve kolay coğrafi unsurlara sahip olan Asya'da büyük alanlara hükmeden zorba imparatorluklar bulunurken, benzer iklime sahip dağlar ve nehirlerle birbirinden ayrılmış Avrupa'da ise özgürlüğüne düşkün küçük yönetim merkezleri varlığını

sürdürebilmektedir. Avrupa zorba imparatorları dizginleyebilecek iklim ve coğrafi unsularla bağımsızlığını teminat altına almaktadır (Şenel, 1999: 351-352).

İklim şartları ve coğrafi unsurlar toplumlara bağımsızlığını sağlama ve sürdürme imkanı tanımaktadır. Dünya tarihi boyunca coğrafi faktörler birçok savaş üzerinde son derece önemli rol oynamıştır. Rusya sahip olduğu coğrafi faktörleri iyi kullanarak hem Napolyon'u hem de İkinci Dünya Savaşı'nda Hitler'i mağlup etmeyi bilmiştir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nda kendinden daha gelişmiş savaş teknolojilerine sahip olan Almanya karşısında Rusya, coğrafi şartları kendisi için bir avantaja dönüştürerek savaşı galip bitirmeyi başarmıştır (Kışlalı, 2016: 42).

Dönem itibariyle hem Napolyon hem de Hitler'den önce yaşamış olan Montesquieu de tarihsel olayları örnek vererek Avrupa'nın Asya'dan niçin daha özgür olduğunu kanıtlamak istemiştir. Düşünür dünya tarihi boyunca Asya'nın on üç defa, Avrupa'nın ise yalnızca dört defa büyük istilalara uğradığını belirtmektedir. Aynı zamanda Roma İmparatorluğunun, büyük fetihler yaptığı dönemde soğuk iklime sahip Kuzey Avrupa'da büyük zorluklar yaşarken, sıcak iklime sahip olan Asya'da zorluklarla karşılaşmadan bu bölgeleri ele geçirdiğini öne sürmektedir (Montesquieu, 2019: 349).

Yapılan fetihlerin doğurduğu sonuçlar bakımından büyük farklılıklar gösterdiğini öne süren Montesquieu, fetih yapan ulusların kendi bilinçlerini ele geçirdiği toplumlara aşıladığını düşünmektedir. Nitekim özgür ruha sahip kuzey Avrupalı toplumların hür insanlar biçiminde fetihler yaparken kuzey Asyalı toplumların ise kölelik şeklinde fetihler yaptığını belirtmektedir. Bu durumun doğal sebebi olarak toplumların taşıdığı ruhu gösteren Montesquieu, Avrupalı ulusların fethettiği yere özgürlük götürdüğünü, Asyalı ulusların ise kölelik götürdüğünü ileri sürmektedir (Montesquieu, 2019: 349-350).

4.3.4. Diğer Coğrafi Unsurların Etkisi

Montesquieu, iklimin etkisinin yanında coğrafi unsurları içinde barındıran dış etkenlerin de toplumların yasaları ve yönetimleri üzerinde etkili olduğunu öne sürmektedir. Nitekim düşünür, ülkenin coğrafi yapısının dağlık, ovalık ve ada özelliklerini barındırmasının toplumsal yapı ve toplumsal kurumları belirleme de önemli bir faktör olarak

görmektedir. Yine ülke topraklarının verimli ya da verimsiz olması da toplum ve yönetim biçiminin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamaktadır (Gürkan, 1988: 18).

Asya'da sürekli olarak büyük devletler ortaya çıkarken, Avrupa'da ise bu tarz yönetimlere rastlanmamasının nedeninin kıtaların coğrafi unsurlarına bağlayan Montesquieu, Asya kıtasında bulunan denizlerin bu kıtayı büyük kara parçalarına ayırdığını ve Asya'da geniş düzlüklerin var olduğunu belirtmektedir. Bu geniş düzlükleri ise birbirinden ayıran yalnızca küçük akarsulardır. Avrupa'da ise ülkeler coğrafi unsurlar ile birlikte doğal bir biçimde ayrılmış ve ülkeler ortalama büyüklüklere sahiptir (Montesquieu, 2019: 351-352).

Bu özelliklerden dolayı Montesquieu, Asya kıtasının sürekli olarak despot bir yönetimle kölelik biçiminde bir yaşam sürdüğünü ve bu kıtada özgürlüğe dair bir iz bulmanın imkansız olduğunu dile getirmektedir. Avrupa kıtası ise hiçbir koşulda özgür yapısından vazgeçmeden doğal unsurları gereği yaşamını sürdürmektedir. Afrika'nın iklim yapısıyla Güney Asya'nın ikliminin benzer özellikler gösterdiğini düşünene Montesquieu, Afrika'daki toplumların da tıpkı Asya gibi esaret altında yaşamlarını sürdürdüğünü öne sürmektedir (Montesquieu, 2019: 352).

Toprakların verimli olup olmamasının da siyasi sonuçlar doğurduğunu düşünen Montesquieu, verimli topraklara sahip olanların toprağa bağımlı bir yaşam sürdüğünü ve bundan dolayı özgürlüklerinin peşinden gitmediklerini öne sürmektedir. Çünkü halkın çoğunluğu çiftçilikle uğraşıp ve yalnızca ürünlerle ilgilenirken ülkenin yönetim şekliyle pek ilgilenmemektedir. Bu durumdaki toplumlar için her yönetim aynıdır, onlar yalnızca kendi çıkarlarıyla ilgilenirler. Verimli topraklara sahip olan ülkeler asla kendilerini savunmaz, kim güçlüyse o tarafa geçerler özgürlük onlar için önemli değildir (Montesquieu, 2019: 355-356).

Ülke toprakları verimsiz olan toplumlar ise topraktan alamadıkları ürünleri kendileri elde etmeye çalışırlar. Bundan dolayı verimsiz topraklara sahip olan toplumlar çalışkan, becerikli, azla yetinen, savaşçı ve cesur bir yapıdadır. Verimli alanlarda yaşayanlar ise toprağın sayesinde rahat yaşarlar ve canlarını çok severler. Bu açıdan bakıldığında, yönetimin tek elde toplandığı yerler verimli topraklara sahipken, yönetimin birden çok kişinin elinde toplanmış olduğu ülkeler verimsiz topraklara sahiptirler (Montesquieu, 2019: 355, 358).

Dağlık alanlarda yaşayan toplumların ellerinde verimli bölgeler yoktur, yalnızca özgürlüğe sahip olan bu insanlar ellerinde bulunan ve korunmaya değecek tek varlıkları olan

özgürlüğü, canları pahasına savunurlar. Bundan dolayı özgürlük zorlu yaşam koşullarına sahip dağlarda bulunurken, tabiatın güzel imkanlar sunduğu verimli alanlarda bulunmamaktadır. Dağlarda yaşam süren toplumlar güçlü yönetimler yerine ılımlı yönetimleri seçerler çünkü verimli alanlar gibi işgal tehlikeleri ile karşı karşıya kalmamaktadırlar. Bu toplumlar savunma konusunda kimseye ihtiyaç duymaz aynı zamanda onlara da kimse savaş açmak istemez çünkü dağlar zor koşulları içinde barındırmaktadır (Montesquieu, 2019: 356).

Montesquieu, ülke nüfuslarının verimli alanlardan ziyade özgür alanlarda daha kalabalık olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü bu verimsiz alanlar saldırıya daha kapalıyken verimli bölgeler sürekli bir saldırı tehdidi altındadır. Bu açıdan bakıldığında Montesquieu, kuzeyin verimsiz ülkelerinin, daha verimli alanlara nazaran büyük nüfuslar barındırdığını belirtmektedir (Montesquieu, 2019: 357).

Montesquieu'ye göre verimli bölgelerde paylaşıma açık olan birçok şey bulunur ve en güçlü olan diğerlerine diz çöktürecektir. Bundan dolayı verimli topraklara sahip olan yerlerde despotizmin ortaya çıkması çok olağan bir durumdur. Ancak dağlık ve verimsiz alanlara sahip ülkelerde insanların kaybedecekleri çok fazla şeyleri yoktur bu sebeple sahip oldukları tek şey olan özgürlüğü savunmaktadırlar (Kışlalı, 2016: 49).

Montesquieu, verimlilik ile özgürlük arasında ters bir orantı kurmuş ve verimliliğin köleliği verimsizliğin ise özgürlüğü sağladığı savını ortaya atmıştır. Bu teori eski zamanlarda daha çok geçerlilik gösterirken günümüzde ise demokrasi ve özgürlüğün gelişimi doğal kaynakların verimliliğiyle doğru bir orantı kurularak ortaya atılmaktadır. Günümüz teorileri doğal kaynakların eksikliği ölçüsünde toplumlarda çatışma ve geri kalmışlığın daha da artış gösterdiğini öne sürmektedir. Ancak kaynak azlığının yanı sıra kaynakların çok olması da çatışma riski doğurabilmektedir. Bazı önemli ham madde kaynakları devletler arasında büyük rekabetlere ve çatışmaya dönüşebilmektedir (Duverger, 1964: 52-25).

Yine coğrafi unsurların büyüklüğü ile yönetim yapıları arasında bir bağ kuran Montesquieu'ye göre cumhuriyet yönetimi küçük ülkelerde, despotizm büyük topraklara sahip alanlarda, monarşi yönetimi ise ortalama bir toprak büyüklüğüne sahip ülkelerde ortaya çıkmaktadır (Zabcı, 2018: 549).

Adada yaşayan toplumları da özgürlük açısından ele almış olan Montesquieu, adaların deniz yoluyla anakaralardan ayrılmış olduğunu ve bu sebeple de büyük devletlerin etkisine girmediğini düşünmektedir. Ada çevresinde var olan denizler adeta adayı ele

geçirmek isteyenleri durdurmaktadır. Bundan dolayı yasalarını daha iyi bir şekilde yürüten ada halkları diğer toplumlardan çok etkilenmemektedir. Yüz ölçümü olarak genelde küçük olan ada devletlerinde, toplum da küçük bir yapıdadır ve kıta halkları gibi birbirlerini ezmeye çalışmamaktadırlar (Montesquieu, 2019: 358).

Bu bağlamda ada devletleri, çevresinde bulunan anakaradaki politik ortama göre kendi pozisyonu belirleyebilmekte ve coğrafyanın kendine sağlamış olduğu avantajları kullanabilmektedir. Böylelikle uzun süre özgürlüğünü savunabilen ada toplumları korunması daha kolay, sürekli ve etkin politik kurumlar oluşturabilmektedir. Adalar bu özellikleriyle doğal korumalı yerleşimler olarak ortaya çıkmaktadır. Denizlerin varlığı ada devletlerinin ekonomik yapısını ve gelişimini de tayin ederek, ülkenin siyaseti üzerinde etkin olabilmektedir (Göney, 1993: 118, 120).

İngiltere ve Fransa'nın farklı politik süreçler geçirmelerinin sebebi olarak İngiltere'nin bir ada ülkesi, Fransa'nın ise bir kara ülkesi olmasının önemli rol oynadığı fikri çokça kabul görmektedir. Fransa'da politik rekabet ortamı her zaman daha büyük çatışmalara neden olurken, İngiltere'de ise politik süreçler uzlaşı zemini üzerinde gerçekleşmiştir. İngiltere'ye nazaran Fransa sürekli olarak büyük bir ordu bulundurmuştur. Bu gücü sayesinde politikayı etkileyerek, meclisi dağıtabilmiş ve etkisiz hale getirebilmiştir (Kışlalı, 2016: 45).

BEŞİNCİ BÖLÜM

İKİ DÜŞÜNÜRÜN FİKİRLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Bu bölümde öncelikle İbn Haldun'un siyaset ve coğrafyaya dair öne sürdüğü düşüncelere ve bu düşüncelere temel oluşturan umran kavramına yer verilmektedir. Ardından Montesquieu'nün siyaset ve coğrafyaya ilişkin ileri sürmüş olduğu fikirlere ve bu fikirlere dayanak oluşturan kanunların ruhu kavramına yer verilmektedir. Son olarak ise iki düşünürün siyaset ve coğrafya hakkındaki fikirleri karşılaştırılmaktadır.

5.1. İbn Haldun ve Montesquieu'nün Siyaset ve Coğrafyaya Dair Fikirlerinin Karşılaştırılması

14. yüzyıl İslam düşünürü olan İbn Haldun'un, siyaset felsefesini anlama noktasında umran kavramı büyük önem taşımaktadır. Umran, bir topluluğun var olabilmesi için gerekli olan bütün şeylerin sağlanabilmesi anlamını taşımaktadır. Geniş anlamı ile medeniyete karşılık gelen umran, bir medeniyetin toplumsal düzenini oluşturmaktadır. Ayrıca toplumsal yaşama dahil olan her şey umran ile biçimlenmektedir. Dolayısıyla umran, bir toplumun sahip olduğu her şeyi tanımlarken toplumda üretilecek her şey de umranın konusunu oluşturmaktadır.

Siyaset ve coğrafyaya ilişkin fikirlerini de umran kavramı nezdinde temellendiren İbn Haldun, toplumsal gelişmenin sağlanabilmesi adına iklimin ve coğrafyanın belirleyiciliği üzerinde durmaktadır. Buna göre dünyayı sıcak, soğuk ve ılıman iklimler olarak sınıflandıran düşünür, daha sonra dünyayı yedi iklim bölgesine ayırarak incelemektedir. İbn Haldun bu bölgelerde bulunan önemli şehirleri, medeniyetleri, dağları, denizleri ve akarsuları tek tek sıralamaktadır. Düşünür daha sonra bu iklimlerin ve coğrafi şartların toplumların ve devletlerin gelişimine olan etkilerini ele almaktadır.

Sıcak ve soğuk iklimlere sahip olan coğrafyalarda yaşayan toplumları her yönüyle normallikten uzak olarak gören İbn Haldun, bu iklimlerin aşırılıkları yüzünden insanları fiziksel, karakteristik ve ahlaki açıdan etkilediğini dile getirmektedir. Nitekim sıcak ve soğuk iklimlerdeki yaşayan insanları konuşamayan hayvanlara benzeten İbn Haldun, bu

toplumların aynı zamanda dinden ve bilimden bihaber biçimde yaşadıklarını iddia etmektedir. Ayrıca bu iklimler sahip oldukları özelliklerden dolayı toplumsal umranın gelişimini engellemekte ve bu coğrafyaların hem bilimsel hem de kültürel açıdan geri kalmalarına sebep olmaktadır.

Sıcak ve soğuk iklimlerin zıddı olarak ılıman iklimi ele alan İbn Haldun, ılıman iklime sahip coğrafi bölgelerdeki insanların ve toplumların her yönüyle gelişim gösterdiklerini belirtmektedir. Ilıman iklimde yer alan toplumlar, başta mimari yapı ve sanat dalları olmak üzere toplumu ilgilendiren her alanda çağının gerekliliklerini yerine getirmektedirler. Bu iklim kuşağında yaşamını sürdüren insanlar ahlaki ve dini açıdan da diğer iklim bölgelerine göre gelişmiş bir duruma sahiptirler. Ilıman iklimlerde her şeyin normal ölçütlerde olduğunu belirten düşünür, bu iklim kuşağında bulunan toplumların bilimsel ve kültürel açıdan bütün gelişimleri gösterebilecekleri olanaklara sahip olduklarını ileri sürmektedir. Keza ılıman bölgelerde yaşayan medeniyetler, gerekli toplumsal kurumlar olan devlet, yönetim ve siyaset bakımından da yeterli gelişimi göstermektedirler.

İbn Haldun, yaşadığı dönemden örnekler vererek gelişmiş olan bütün toplumların ve devletlerin ılıman iklime sahip alanlarda bulunduğunu ve dolayısıyla bu bölgelerde coğrafyanın sağladığı imkanlar sayesinde bu gelişime önayak olduğunu savunmaktadır. Bu açıdan İbn Haldun, medeniyetlerin konumunun ve coğrafi faktörlerinin toplumun fiziksel biçimi, iktisadi ve siyasi yapısı üzerinde belirleyici olduğunu dile getirmiştir (Say, 2011: 400). Nitekim düşünür gelişmiş medeniyetlerin ortaya çıkması için bunu sağlayabilecek coğrafi şartların oluşması gerektiğinin altını çizmekte aşırı sıcak ve soğuk iklime sahip coğrafyalarda bu gelişimlerin olamayacağını vurgulamaktadır (Kışlalı, 2016: 41).

İbn Haldun; her ne kadar coğrafyanın, toplumsal ve siyasi gelişim üzerindeki etkisine değinse de bu gelişimi yalnızca coğrafyaya indirgememektedir. Ancak coğrafi unsurların sağladığı olanaklar ölçüsünde toplumsal ve siyasal gelişimleri etkileme gücüne sahip olduğunu öne sürmektedir.

İbn Haldun, coğrafi unsurların toplumlar ve devletler üzerindeki etkisine büyük bir önem atfetmektedir. Bu açıdan bakıldığında İbn Haldun'u Montesquieu'nün öncüsü saymak doğru olacaktır. Batılı düşünür Montesquieu de, İbn Haldun'dan asırlar sonra yaşamış olmasına rağmen toplumların ve devletlerin durumlarını analiz ederken coğrafi unsurlar üzerinde önemle durmaktadır ve ortaya çıkmış olan farklılıkları coğrafi unsurlar üzerinden açıklamaktadır. (Fındıkoğlu ve Ülken, 1940: 151-152).

18. yüzyılda yaşamış olan Fransız düşünür Montesquieu, Aydınlanma Çağı'nın bir temsilcisi olarak siyaset felsefesine katkılar sağlamıştır. Montesquieu, her toplumu meydana getiren ve onları yöneten belirli etkenler olduğunu ileri sürmektedir. Söz konusu bu etkenler ise iklimler, dinler, gelenekler ve kanunlar gibi unsurlardan oluşmaktadır. Bu etkenlerden bazıları diğerlerine baskın gelerek toplumların karakterleri üzerinde belirleyici olmaktadırlar. Örneğin bazı toplumlar geleneklerle yönetilirken bazıları ise iklimin ve coğrafi şartların etkisinde yaşamaktadırlar.

Toplumların gelişmişlik düzeyi artıkça doğanın belirleyiciliğinin o ölçüde azaldığını öne süren Montesquieu, bu durumu kanunların ruhu kavramı ile açıklamaktadır. Ona göre kanunların ruhunun oluşmasında doğal ve toplumsal güçler rol almaktadırlar. Kanunlar: ülkenin büyüklüğüne, coğrafi konumuna, iklim yapısına, halkın geçim kaynaklarına, dinine, eğitim ve geleneklerine göre şekillenmektedirler. Bundan dolayı bir toplumun tabi olduğu kanunlara, başka bir toplumun uyum sağlaması mümkün değildir.

Montesquieu, iklime çok büyük önem vermekte ve iklimin öncelikle insanların fiziksel ve ruhsal özelliklerinin üstünde belirleyici olduğunu düşünmektedir. Bu belirleme önce insanın biyolojik ve psikolojik olarak etkilemekte ve dolayısıyla insanın kişiliğine de tesir etmektedir (Gürkan, 1988: 17). Nitekim Montesquieu, yasaların iklimlerle ilişkisini açıkladığı XIV. kitabının girişinde; değişik iklim yapılarının insan ruhları ve tutkuları üzerinde farklı etkiler yaptığını ve dolayısıyla yasaların da bu değişkenlere bağlı olarak ortaya çıkması gerektiğini düşünmektedir (Montesquieu, 2019: 289).

Montesquieu, özellikle de toplumların yönetim yapılarını incelerken coğrafi unsurlara büyük önem vermektedir. İbn Haldun gibi Montesquieu de sıcak, soğuk ve ılıman iklimleri ele almış ve bu iklimlerin insanların fiziksel özellikleri ve karakter yapıları üzerindeki etkilerini incelemiştir. Sıcak iklimin insanlar üzerindeki yarattığı olumsuz etkilerden söz eden Montesquieu, bu iklimde yaşayan insanların sıcaklığın etkisiyle birlikte tembel bir yaşam tarzına sahip olduklarını dile getirmektedir. Zevklerine düşkün olan bu toplumlar bütün hazları doruklarda yaşamaktadırlar. Sıcak havanın bıkkın bir ruh hali vermesinden dolayı bu insanlar verilen hiçbir cezaya karşı gelmemektedir. Montesquieu, bundan dolayı sıcak iklime sahip toplumların köle ruhlu olduklarını ileri sürmektedir.

Soğuk iklimde yaşayan insanların cesur bir ruh haline sahip olduklarını dile getiren düşünür, sıcak iklimle karşılaştırıldığında soğuk iklime sahip olan toplumların daha güvenilir ve ahlaklı bir yapıda olduklarını öne sürmektedir. Montesquieu, sıcak iklimin tam

tersi olarak soğuk iklimin özgürlükçü bir yapıya sahip olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı soğuk iklime sahip olan Avrupa'da toplumlar özgür bir biçimde yaşarken, sıcak iklime sahip olan Asya toplumları ise köle biçiminde yaşamlarını sürdürdükmektedir. Nitekim Montesquieu de despotik yönetim tarzının böyle toplumlara özgü olduğunu iddia etmektedir.

Montesquieu, bu düşüncelerini daha da ileri taşıyarak iklimin yönetim biçimlerini belirlediğini iddia etmektedir. Montesquieu'ye göre cumhuriyet biçimindeki yönetimler soğuk iklimin görüldüğü coğrafyalarda var olurken, despotizm tarzı yönetimler ise sıcak iklimin görülüğü coğrafyalarda kendine yer bulmaktadır. Montesquieu, monarşinin ise ılıman iklim yapısına sahip coğrafyalara uygun bir yönetim tarzı olduğunu belirtmektedir.

Montesquieu'ye göre bir ülkenin yönetim biçiminin belirlenmesinde iklim kadar coğrafi konum ve yer şekilleri de etkili olmaktadır. Nitekim ona göre, bir toplumun yönetim şeklinin belirlenmesinde; toprağın büyüklüğü ve verimliliği ile bir ülkenin bir adadan meydana gelmesi ya da ülke topraklarının dağlık veya düzlüklerden oluşmasının yönetim biçiminin belirlenmesinde büyük önem teşkil etmektedir. Bundan dolayı Montesquieu, dağlık bir yapıya sahip olan Avrupa'nın, geniş düzlüklere sahip olan Asya'ya nazaran özgürlüklerine daha düşkün olduklarını düşünmektedir.

Nitekim Montesquieu, iklim ile yönetim şekilleri arasında kurmuş olduğu ilişkiyi toprak büyüklüğü ve yönetim şekilleri arasında da kurmaktadır. Düşünüre göre, küçük devletler cumhuriyet rejimi ile yönetilirken, büyük topraklar üzerinde kurulmuş olan devletler ise despotizm ile yönetilmektedir. Monarşi rejimi ise orta büyüklükteki devletlerin yönetimi için ideal olan yönetim şeklini oluşturmaktadır (Althusser, 2018: 57).

Tablo 2.

İbn Haldun ve Montesquieu'de İklimlerin Karşılaştırılması

İklimler	**İbn Haldun**		**Montesquieu**	
	Toplum	**Devlet/Yönetim**	**Toplum**	**Devlet/Yönetim**
Sıcak İklimler	Olumsuz yaklaşmaktadır.	Gelişmediğimi düşünmektedir.	Olumsuz yaklaşmaktadır.	Gelişmediğimi düşünmektedir.
Soğuk İklimler	Olumsuz yaklaşmaktadır.	Gelişmediğimi düşünmektedir.	Olumlu yaklaşmaktadır.	Geliştiğini düşünmektedir.
Ilıman İklimler	Olumlu yaklaşmaktadır.	Geliştiğini düşünmektedir.	Kararsız bir yapıda olduklarını düşünmektedir.	Kararsız bir yapıda olduklarını düşünmektedir.

İbn Haldun ve Montesquieu iklim şartlarının ve coğrafi unsurların toplumların ve devletlerin yapısını belirlemesi konusunda ortak fikirler beyan etmiş olsalar da birbirlerinden ayrı düştükleri noktalar da mevcuttur. İbn Haldun, ılıman iklime sahip olan bölgelerin gerek bilim ve sanat gerekse de siyasi anlamda daha gelişmiş olduklarını ileri sürerken, Montesquieu ise ılıman iklime olumsuz bir gözle bakmakta ve ılıman iklimde yaşayanların her açıdan tutarsız bir yapıda olduklarını dile getirmektedir.

Öte yandan iki düşünür de sıcak iklimde yaşayan toplumlara karşı olumsuz fikirlere sahiptir. İbn Haldun, soğuk iklimleri de sıcak iklimler gibi ele almakta ve her iki iklim bölgesinde de gerekli toplumsal gelişimlerin sağlanamayacağını düşünmektedir. Ancak Montesqueiu, soğuk iklime sahip bölgelerde özgürlüklerine düşkün toplumların ve bu toplumlardan oluşan devletlerin var olduğunu ileri sürmektedir.

Soğuk iklime kendi yaşadığı Avrupa kıtasından örnekler veren Montesquieu, sıcak iklimlerin olumsuz özelliklerine ise Asya kıtasının örnek göstermektedir. Avrupa kıtasını merkeze alarak sürekli olarak Asya kıtasına karşı olumsuz düşünceler besleyen Montesquieu'nün bu tavrı dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu durum Montesquieu'nün

objektif bir bakış açısına sahip olmadığını ve kimi zaman ön yargılarıyla hareket ettiği izlenimini vermektedir (Karnıbüyük, 2018: 260).

Montesquieu, iklimin etkisinin yanında yer şekillerinin de siyasi yapıları belirlediğini vurgulayarak iddiasına daha farklı bir boyut kazandırmıştır. İklimin ve coğrafyanın etkisini yadsımayan İbn Haldun aynı zamanda toplumsal ve siyasi gelişmelerin salt coğrafi özelliklerin ölçüsünde belirlenemeyeceğini, başka dinamiklerinde bu noktada belirleyici olabileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda iki düşünür karşılaştırıldığında Montesquieu'nün, İbn Haldun'a nazaran coğrafi şartların toplumlar ve devletlerin; dolayısıyla siyasetin üzerinde belirlenimci olabileceği noktasında daha determinist bir bakış açısına sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

İbn Haldun ve Montesquieu'nün aralarında üç asırlık bir zaman farkı var olsa da iki düşünür de coğrafi faktörlerin toplumlar üzerindeki etkisini ortaya koymuş ve bu konu çerçevesinde görüşlerini belirtmişlerdir. Bir İslam düşünürü olan İbn Haldun'un Batı'da keşfedilmesi zaman almış ve onun fikirleriyle tanışanlar İbn Haldun'u Montesquieu'ye benzetmişlerdir. Ancak tarihsel açıdan İbn Haldun, Montesquieu'den daha önce bu fikirlerini ortaya koymuştur. Bu bağlamda iki düşünür arasındaki oluşturulacak benzerlikte Montesquieu'nün, İbn Haldun'a benzetilmesi daha doğru olacaktır (Demircioğlu, 2014: 2-3).

ALTINCI BÖLÜM

6.1. Sonuç ve Öneriler

Siyaseti, coğrafya ile ilişkilendirme fikri köklü bir geçmişe sahiptir. Siyasete konu olan toplum ve devlet biçimleri ilk ortaya çıktıkları zamanlardan beri coğrafi faktörlerden etkilenmekte ve söz konusu bu faktörler ile şekillenmektedirler. İlk medeniyetlerin ortaya çıkmış oldukları coğrafi unsurlar göz önüne alındığında genellikle akarsu kenarlarının tercih edildiği ve bu havzalardan elde ettikleri ürünler neticesinde devlet teşkilatlarını oluşturdukları görülmektedir.

Devletler, kendilerini oluşturan toplumların bir neticesi iken; toplamlar ise bulundukları coğrafyanın bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadırlar. Bundan dolayı devletler geçmişten günümüze kadar her daim toplumun ve coğrafyanın dinamiklerine bağlı olarak siyasal yaşamlarını şekillendirmektedirler.

Günümüzdeki askeri, ulaşım ve haberleşme teknolojilerinin geldiği nokta itibariyle insanoğlunun artık doğaya hükmedebilecek bir bilince ve gerekli araçlara sahip olduklarını söylemek mümkündür. Bugünkü konjonktür ile konuyu ele aldığımızda iklim ve coğrafi unsurların toplumsal gelişim üzerinde salt bir belirlenimciliğinin olduğunu söylemek gerçekçi bir çıkarım olmayacaktır. Ancak insanların bin yıllardır yaşamlarını sürdürdükleri coğrafyalar, geçmişten bugüne değin maddi ve manevi açıdan insanlar üzerinde izler bırakmışlardır. Bu bağlamda iklim ve coğrafi unsurların hem toplumları hem de toplumsal kurumları doğrudan belirlemek yerine, bu coğrafyalar üzerinde var olan toplumlar ve devletler üzerinde etkilerini sürdürdüklerini söylemek yerinde olacaktır.

Dünya, büyük teknolojik gelişmelere sahne olmadan önce toplumların gelişmişlik düzeyi, iklim ve coğrafi şartlara paralel bir şekilde devam etmiştir. Ancak yaşanan bu gelişmeler neticesinde coğrafyanın zorlayıcı şartlarına karşı insanlar, çözüm üretme noktasında daha elverişli pozisyonlar almışlardır. Nitekim teknolojideki gelişmeler, coğrafyanın belirlenimciliğini de törpülemiştir. Günümüzde siyaset ve coğrafyaya dair bakış açısı bu haldeyken, konu tarih boyunca birçok düşünür tarafından ele alınmış ve ilk çağlardan beri siyaset ve coğrafyaya dair çeşitli savlar ortaya atılmıştır.

Siyaset ve coğrafya arasında nedensellik kurma fikrinin bu denli geçmişe dayanmasına paralel olarak bu konudaki ilk savlar da Antik Yunan'da ortaya çıkmaktadır.

Bu dönemde siyaset ve coğrafya ilişkisine dair görüşler öne sürülmeye başlanmıştır. Antik Yunan Filozofu Aristoteles'in de bu konu hakkındaki fikirlerine Politika adlı eserinde rastlamak mümkündür. Bunun yanı sıra siyaset ve coğrafya ilişkisine dair fikirleri ile siyaset felsefesinde yer edinmiş olan iki önemli düşünür İbn Haldun ve Montesquieu'dür. Bu iki düşünürü diğerlerinden ayıran en önemli farklılık ise uzun bir geçmişe sahip olan siyaset ve coğrafya arasında bağ kurma fikrini sistematik bir şekilde ele alarak bu fikirleri bilimsel temellere oturtmaya çalışmalarıdır.

Hem İbn Haldun hem de Montesquieu, siyaset ve coğrafyaya dair öne sürmüş oldukları savları kanıtlama amacı güderek eserlerinde bu konuya dair bilimsel açıklamalar getirmektedirler. İki düşünür de iklim ve coğrafi unsurların öncelikle insanın bedeni ve psikolojik yapısı üzerinde yapmış olduğu etkilerden hareketle bu etkilerin toplum yapısı ve dolayısıyla toplumsal kurumlar üzerinde yapmış oldukları değişimler üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. İbn Haldun, toplumsal gelişimin sağlanabilmesi adına uygun koşulların ılıman iklim kuşağında var olduğunu ileri sürerken, Montesquieu ise soğuk iklimlerde yaşamlarını sürdüren toplumların gelişmiş olduklarını ve özgür bir biçimde yaşadıklarını iddia etmektedir.

İbn Haldun ve Montesquieu'nün öne sürdükleri savlar doğrultusunda coğrafi unsurların ve iklimlerin; toplumların ve devletlerin gelişimleri üzerindeki etkileri göz önüne alındığında günümüzde hazırlanan raporlar da gelişmiş ülkelerin genel olarak ılıman iklim kuşağında ve soğuk iklim kuşağına yakın yerlerde konumlandığı görülmektedir.

Birleşmiş Milletler, her yıl uzun ve sağlıklı yaşam, bilgi ve eğitim alabilme olanağı, insana yaraşır bir yaşam için gerekli kaynaklara ulaşmak gibi kriterlerle insani gelişim endeksi hazırlamaktadır. 2019 yılı insani gelişim endeksine göre çok yüksek gelişime sahip ülkeler, Norveç, İrlanda, İsviçre, İzlanda, Hong Kong, Almanya, İsveç, Avustralya, Hollanda ve Danimarka'dan oluşmaktadır. Düşük gelişime sahip ülkeler ise Yemen, Eritre, Mozambik, Burkina Faso, Sierra Leone, Mali, Burundi, Güney Sudan, Çad, Orta Afrika Cumhuriyeti ve Nijer'den meydana gelmektedir. BM'nin verileri ışığında değerlendirildiğinde insani gelişmişlik düzeyi ılıman ve soğuk iklim kuşağına yakın ülkelerde yüksek iken, sıcak iklim kuşağında bulunan Afrika ve Asya ülkelerinde ise gelişmişlik düzeyi oldukça düşüktür (www.tr.undp.org, 2019).

Bölgeler ve ülkeler nezdinde seçim süreci ve çoğulculuk, sivil özgürlükler, devlet fonksiyonları, politik katılım ve politik kültür kriterleri baz alınarak hazırlanmış olan

demokrasi endeksine göre tam demokrasilere Kuzey Amerika ve Batı Avrupa'da rastlanırken, otoriter rejimlere ise çoğunlukla Orta Doğu ve Afrika'da rastlanılmıştır. Öte yandan Norveç, İzlanda, İsveç, Yeni Zelanda, Kanada, Finlandiya, Danimarka, İrlanda, Avustralya ve Hollanda gibi ılıman iklim kuşağında veya soğuk iklim kuşağına yakın bölgelerde bulunan ülkeler tam demokrasi sınıfında yer almıştır. Bunun yanı sıra otoriter rejim sınıflandırmasında yer alan ülkeler ise Libya, Yemen, Suudi Arabistan, Ekvator Ginesi, Çad, Suriye, Orta Afrika Cumhuriyeti, Kongo ve Kuzey Kore gibi genel olarak sıcak iklim kuşağında yer alan ülkelerden meydana gelmektedir (www.eiu.com, 2021).

Yukarıdaki veriler nezdinde değerlendirildiğinde de hem İbn Haldun'un hem de Montesquieu'nün öne sürdüğü fikirlerin günümüzdeki çalışmaların sonuçları ile örtüştüğü görülmektedir. Bu bağlamda iklim ve coğrafi faktörler bir toplumun; siyasal, ekonomik ve toplumsal yapısını etkilemede önemli unsurlardır.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları. M. A. (2018). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İletişim Yayınları: İstanbul.

Akçetin Çalışkan, N. (2017). "İbn-i Haldun'un Tarih, Devlet ve Toplum Anlayışının Günümüz Açısından Değerlendirilmesi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (24), 353-375.

Akengin, H. (2013). *Siyasi Coğrafya İnsan ve Mekan Yönetimi.* Pegem Akademi Yayınları: Ankara.

Akgül, M. E. (2010). "Kuvvetler Ayrılığının Dönüşümü ve Günümüz Demokratik Rejimlerindeki Anlamı". *Ankara Barosu Dergisi,* 4, 79-101.

Akyılmaz, B. (1995). "Tarihi Gelişim İçinde ve Özellikle Montesquieu'de Kuvvetler Ayrılığı". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 43-60.

Albayrak, A. (2000). "Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 9 (9), 589-602.

Althusser, L. (2018). *Montesquieu Siyaset ve Tarih.* Alp Tümertekin (çev.). İthaki Yayınları: İstanbul.

Altun, M. (2015). "Mukaddime'ye Giriş: Kahır ve Şiddete Dayalı Siyasetin Yükseliş ve Düşüşü". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (2), 71-112.

Anbarlı Bozatay, Ş. (2011). *Sosyoloji.* Beta Yayınları: Ankara.

Arı, T. (2009). *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika.* Marmara Kitap Merkezi Yayıncılık: Bursa.

Aristoteles (2018). *Politika.* Özgüç Orhan (çev.). Pinhan Yayıncılık: İstanbul.

Arnason, P. J. and Stauth, G. (2004). "Civilization and State Formation in The Islamic Contex: Re-Reading Ibn Khaldun". *Thesis Eleven,* 76 (1), 29-48.

Aron, R. (2006). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri.* Korkmaz Alemdar (çev.). Kırmızı Yayınları: İstanbul.

Arslan, A. (1997). *İbni Haldun*. Vadi Yayınları: Ankara.

Arslan, M. (2012). "Montesquieu'nün Siyaset Sosyolojisi". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3 (1), 263- 288.

Baldaş, F. (1998). *Kanunların Ruhu Üzerine*. Toplumsal Dönüşüm Yayınları: İstanbul.

Barthold, W. (1977). *İslam Medeniyeti Tarihi.* M. Fuad Köprülü (çev.). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: Ankara.

Berkli, M. (2019). İbn Haldun ve Montesquieu'da Toplum ve Devlet Anlayışı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Erzincan.

Birler, Ö. (2014). "Liberalizm". G. Atılgan ve A. Aytekin, (ed). içinde *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*. (s. 299-315). Yordam Kitap: Ankara.

BM İnsani Gelişme Endeksi (2019). Erişim Tarihi: 10 Nisan 2021, https://www.tr.undp.org/content/turkey/tr/home/presscenter/pressreleases/2019/12/hdr-indices.html.

Braudel, F. (1996). *Uygarlıkların Grameri.* Mehmet Ali Kılıçbay (çev.). İmge Kitabevi: Ankara.

Büyük, C. (2010). "Yasama Yürütme Yargı: Platon'dan Montesquieu'ya Devletin Fonksiyonlarına Genel Bir Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (3), 159-170.

Cevizci, A. (2002). *Aydınlanma Felsefesi.* Ezgi Kitabevi: Bursa.

Çalık, E. (2015). "İbn Haldun'un Düşünce Sisteminde Siyaset-Toplum İlişkisi". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (1), 43-56.

Çam, E. (2005). *Siyaset Bilimine Giriş.* Der Yayınları: İstanbul.

Çiftçi, A. ve Yılmaz, N. (2013). "İbn Haldun'un Siyaset Teorisi ve Siyasal Sistem Sınıflandırması". *Electronic Turkish Studies,* 8 (7), 83-93.

Demircioğlu, A. (2014). "A Comparison of the Views of Ibn Khaldun and Montesquieu in Terms of the Effect of Climatic Conditions on Human Life". *The Anthropologist,* 17 (3), 725-733.

Democracy İndex (2020). Erişim Tarihi: 10 Nisan 2021, https://web.archive.org/web/20210130182506/https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2020/.

Doğanay, H. (2000). *Coğrafyaya Giriş*. Çizgi Kitabevi Yayınları: Konya.

Dunn, J. (2001). *Siyasal Düşüncenin Temelleri.* Mehmet Turhan (çev.). Brıan Redhead ed.). Alfa Yayınları: İstanbul.

Durkheim, E. (2019). *Montesquieu ve Sosyal Bilimin Gelişimi.* Müge Kızıltuğ (çev.). Pinhan Yayıncılık: İstanbul.

Duvan Özkan, A. (2019). "Devlet Teorisinde Kuvvetler Ayrılığının Doğuşu: Locke ve Montesquieu". *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi,* 1, 35-60.

Duverger, M. (1964). *Politikaya Giriş.* Samih Tiryakioğlu (çev.). Varlık Yayınları: İstanbul.

Duverger, M. (1982). *Siyaset Sosyolojisi.* Şirin Tekeli (çev.). Varlık Yayınları: İstanbul.

Ebenstein, W. (2005). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri.* İsmet Özel (çev.). Şule Yayınları: İstanbul.

Eğribel, E. (2006). "XIX. Yüzyıl Batı Yayılmacılığı ve Jeopolitik Eksenler: Batı İçi Ayrımlar ve Hayat Sahası Çekişmesi". E. Eğribel ve U. Özcan (ed). içinde *Sosyoloji Yıllığı Kitap 15: Sosyoloji ve Coğrafya.* (s. 207-220). Kızılelma Yayıncılık: İstanbul.

Ekmekçi, İ. S. (2013). "John Locke'un Liberalizm Kuramı Üzerine". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 106, 205-214.

Erdem, F. H. (1993). "İbn Haldun'un Devlet Görüşü". *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 6, 157-179.

Eroğlu, M. (2010). "John Locke'un Devlet Teorisi". *Akademik Bakış Dergisi*, 21 (7), 1-15.

Ewald, O. (2010). *Fransız Aydınlanma Felsefesi.* Gürsel Aytaç (çev.). Doğu Batı Yayınları: Ankara.

Fındıkoğlu, Z. F. ve Ülken, H. Z. (1940). *İbni Haldun.* Kanaat Kitabevi: İstanbul.

Goodman, E. L. (1978). "Ibn Khaldun and Thucydides". *Journal of The American Oriental Society*, 92 (2), 250-270.

Gökberk, M. (1979). *Felsefenin Evrimi.* Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: İstanbul.

Gökberk, M. (1996). *Felsefe Tarihi.* Remzi Kitabevi: İstanbul.

Göney, S. (1993). *Siyasi Coğrafya II.* İstanbul Üniversitesi Yayınları: İstanbul.

Göze, A. (2015). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. Beta Yayıncılık: İstanbul.

Gözler, K. (2007). *Anayasa Hukukuna Giriş.* Ekin Basın Yayın Dağıtım: Bursa.

Gürkan, Ü. (1988). "Montesquieu ve Kanunların Ruhu". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,* 40 (1), 9-31.

Hacısalihoğlu, Y. (2006). "Kuramsal ve Kavramsal Bir Çözümleme: Mekan, Güç, Çatışma ve Jeopolitik". *Türk Coğrafya Dergisi,* 47, 1-14.

Hampson, N. (1991). *Aydınlanma Çağı.* Jale Parla (çev.). Hürriyet Vakfı Yayınları: İstanbul.

Hançerlioğlu, O. (1982). *Felsefe Sözlüğü*. Remzi Kitabevi: İstanbul.

Hassan, Ü. (2010). *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi.* Doğu Batı Yayınları: Ankara.

Havens, G. (1971). *Fikirler Çağı*. Behzad Yeğen (çev.). Milli Eğitim Basımevi: İstanbul.

Herodotos (1973). *Herodot Tarihi.* Müntekim Ökmen (çev.). Remzi Kitabevi: İstanbul.

Heywood, A. (2014). *Siyaset Teorisine Giriş* Hızır Murat Köse (çev.). Küre Yayınları: İstanbul.

Heywood, A. (2015). *Siyasetin Temel Kavramları*. Hayrettin Özler (çev.). Adres Yayınları: Ankara.

Hobbes, T. (2018). *Leviathan.* Semih Lim (çev.). Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık: İstanbul.

İbn Haldun (2011). *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar.* Vecdi Akyüz (çev.). Dergah Yayınları: İstanbul.

İbn Haldun (2017a). *Mukaddime I*. Turan Dursun (çev.). Kaynak Yayınları: Ankara.

İbn Haldun (2017b). *Mukaddime II*. Turan Dursun (çev.). Kaynak Yayınları: Ankara.

İşçi, M. (2012). *Siyasi Düşünceler Tarihi*. Der Yayınları: İstanbul.

Kapan, M. (1993). *Kamu Hürriyetleri.* Yetkin Yayınları: Ankara.

Karagül, M. (2016). "İbn-i Haldun'da Asabiyet ile Devlet ve Mülk İlişkisi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi,* 3 (6), 47-59.

Karnıbüyük, M. (2018). "Montesquieu'nün İklim Teorisi". *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (2), 239-262.

Karnıbüyük, M. (2019). "İklim, Coğrafi Konum, Yer Şekilleri ve Denizlerin Siyasi Coğrafya Üzerindeki Etkileri". *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (1), 167-185.

Kayapınar, A. (2006). "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 15, 83-114.

Kerov, Z. M. (2016). *İlkel Köleci Feodal Toplum.* Göksu Birol (çev.). Yason Yayınları: Ankara.

Kışlalı, A. T. (2016). *Siyaset Bilimi.* İmge Kitabevi: Ankara.

Kızılçelik, S. (2006). *Sosyoloji Tarihi I.* Anı Yayıncılık: Ankara.

Kızılçelik, S. (2006). "Sosyolojide Coğrafyacı Görüşler: İbni Haldun, Montesquieu ve Fernand Braudel Ekseninde Bir Değerlendirme". E. Eğribel ve U. Özcan (ed). içinde *Sosyoloji Yıllığı Kitap 15: Sosyoloji ve Coğrafya.* (s. 138-155). Kızılelma Yayıncılık: İstanbul.

Korkut, Ş. (2006). "İbn Haldun'un "es-Siyasetü'l-medeniyye" Teorisini Eleştirisi". *İslam Araştırmaları Dergisi,* 15, 115-140.

Kutlu, M. (2001). *Kuvvetler Ayrılığı, Temelleri-Gelişimi, Hukuk Devletinin Kökenleri*. Seçkin Yayıncılık: Ankara.

Lacoste, Y. (1993). *İbni Haldun Üçüncü Dünyanın Geçmişi Tarih Biliminin Doğuşu.* Mehmet Sert (çev.). Sosyalist Yayınları: İstanbul.

Mardin, Ş. (2006). "İbn Haldun". *İslam Araştırmaları Dergisi,* 15, 3-4.

Memiş, E. (1990). *Tarihi Coğrafyaya Giriş.* Selçuk Üniversitesi Basımevi: Konya.

Meriç, C. (2012). *Umrandan Uygarlığa*. İletişim Yayınları: İstanbul.

Meriç, C. (2013). *Bu Ülke*. İletişim Yayınları: İstanbul.

Monk, I. (2004). *Modern Siyasal Düşünce Tarihi.* Necla Arat, Deniz Hakyemez, Tüten Ang, vd. (çev.). Necla Arat (ed.). Say Yayınları: İstanbul.

Montesquieu (2019). *Kanunların Ruhu Üzerine.* Berna Günen (çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.

Morgenthau, H. (19709. *Uluslararası Politika I.* Baskın Oran ve Ünsal Oskay (çev.). Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları: Ankara.

Morris, G.C. (1997). *Siyasi Düşünce Tarihi.* Ali Yaşar Aydoğan, Cengiz Şişman, Hüseyin Yılmaz vd. (çev.) D. Thomson (ed.). Şule Yayınları: İstanbul.

Mosca, G. (1968). *Siyasi Doktrinler Tarihi.* Samih Tiryakioğlu (çev.). Varlık Yayınları: Ankara.

Nemutlu, D. (2003). "Montaigne ve Montesquieu'de İnsan Erdem ve Trogloditler". *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 27 (1), 143-155.

Öztürk, A. (2008). "Düzenin Meşruluğu Sorunu Bağlamında İbni Haldun Felsefesinin Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 63 (1), 175-206.

Öztürk, A. (2018). "İbn Haldun ve Machiaevelli'de Siyasetin Niteliği: Karşılaştırmalı Bir Doğu-Batı Analizi". *Muhafazakar Düşünce Dergisi,* 45-46, İslam Medeniyetini Kuran Düşünürler II, 65-77.

Platon (2018). *Devlet.* Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları: İstanbul.

Ritter, H. (1948). "Irratıonal Solıdarıty Groups: A Socıo-Pschologıcal Study in Connectıon With Ibn Khaldun". *Orıens*, 1 (1), 1-44.

Rosenthal, E. I.J. (1996). *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. Ali Çaksu (çev.). İz Yayıncılık: İstanbul.

Roskin, M. (2009). *Çağdaş Devlet Sistemleri: Siyaset, Coğrafya, Kültür.* Bahattin Seçilmişoğlu (çev.). Adres Yayınları: Ankara.

Rousseau, J. J. (2018). *Toplum Sözleşmesi.* Vedat Günyol (çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları: İstanbul.

Sabine, G. (2000). *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi.* Özer Ozankaya (çev.). Cem Yayınevi: İstanbul.

Sarıca, M. (1977). *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi.* Gerçek Yayınevi: İstanbul.

Say, S. (2011). *İbn Haldun'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*. İlk Harf Yayınevi: İstanbul.

Schmidt, M. (2002). *Demokrasi Kuramlarına Giriş.* Mehmet Emin Köktaş (çev.). Vadi Yayınları: Ankara.

Sorokin, P. (1994). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları.* Münir Raşit Öymen (çev.). Kültür Bakanlığı Yayınları: Ankara.

Sönmezoğlu, F. (2005). *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi.* Filiz Kitabevi: İstanbul.

Strabon (2000). *Geographika: Antik Anadolu Coğrafyası.* Adnan Pekman (çev.). Arkeoloji ve Sanat Yayınları: İstanbul.

Swingewood, A. (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi.* Osman Akınhay (çev.). Agora Kitaplığı: İstanbul.

Şahin, C. Ve Belge, R. (2016). "İbn Haldun'da Coğrafi Determinizm". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, 57, 439-467.

Şahin, T, E. (2006). *Siyaset Bilimine Giriş ve Siyasal Düşünce Tarihi*. Dikey Yayıncılık: Ankara.

Şenel, A. (1999). *Siyasal Düşünceler Tarihi.* Bilim ve Sanat Yayınları: Ankara.

Tannenbaum, D. ve Schultz, D. (2008). *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri.* Fatih Demirci (çev.). Adres Yayınları: Ankara.

Topses, M. D. (2014). "İbn Haldun'da Asabiyye Olgusunun İşlevleri ve Toplumsal Temelleri". *Folklor/Edebiyat,* 20 (79), 93-98.

Toynbee, A. J. (1955). *A Study Of History: Contacts Between Civilizaitons in Time*. Oxford University Press: Oxford.

Tunç, A. ve Demir, G. (2018). "İbn Haldun'un Devlet Teorisi ve Yönetimine İlişkin Öngörülerinin Türk-İslam Devletleri Üzerinden Yorumlanması". *Route Educational Social Science*, 34, 547-561.

Turgut, A. K. (2014). "İbn Haldun Felsefesinde Tabiat-İnsan İlişkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 31 (2), 173-190.

Tümertekin, E. ve Özgüç, N. (2004). *Beşeri Coğrafya*. Çantay Kitabevi: İstnbul.

Tütengil, C. O. (1977). *Montesquieu Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım.* Cem Yayınevi: İstanbul.

Uludağ, S. (2013). *İbni Haldun ve Mukaddime*. Dergah Yayınları: İstanbul.

Urhan, V. (2016). "Aristoteles'in Siyaset Felsefesinde Anayasal Yönetim". *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 27, 211-230.

Uygun, O. (2008). *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*. On İki Levha Yayınları: İstanbul.

Ülger, İ. (2004). *İbn Haldun Işığın Kaynağı Doğu – 4.* Berfin Yayınları: İstanbul.

Ülken, H. Z. (1967). *İslam Felsefesi.* Selçuk Yayınları: Ankara.

Ünal, Y. (2012). "Egemenliğin Kurucu Unsurları ve Bireyin Otonomluğu". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi,* 10 (2), 221-250.

Ünlü, M. (2014). *Coğrafya Öğretimi*. Pegem Akademi Yayınları: Ankara.

Üzümcüoğlu, A. (2019). *Montesquieu*. Parola Yayınları: İstanbul.

Yayla, A. (2002). *Liberalizm*. Liberte Yayınları: Ankara.

Yaylı, H. ve Yıldırım, O. (2019). "İbn Haldun Düşüncesinde Egemenlik Olayı". *Akademik Hassasiyetler*, 6 (12), 181-202.

Yıldız, M. (2010). "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 10, 25-55.

Yumuk, R. (1978). "İbn Haldun'da Devlet Görüşü". *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 3 (1-2), 229-278.

Zabcı, F. (2018). "Montesquieu: Yasaların Ruhu ve Siyasal Özgürlük". M. A. Ağaoğulları (ed). *Batı'da Siyasal Düşünceler*. (s. 541-567). İletişim Yayınları: İstanbul.

Zorlu. A. (2020). "İbn Haldun'da Beden İnşası Açısından Bedevi Ümran ve Hadari Ümran". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 43, 177-192.