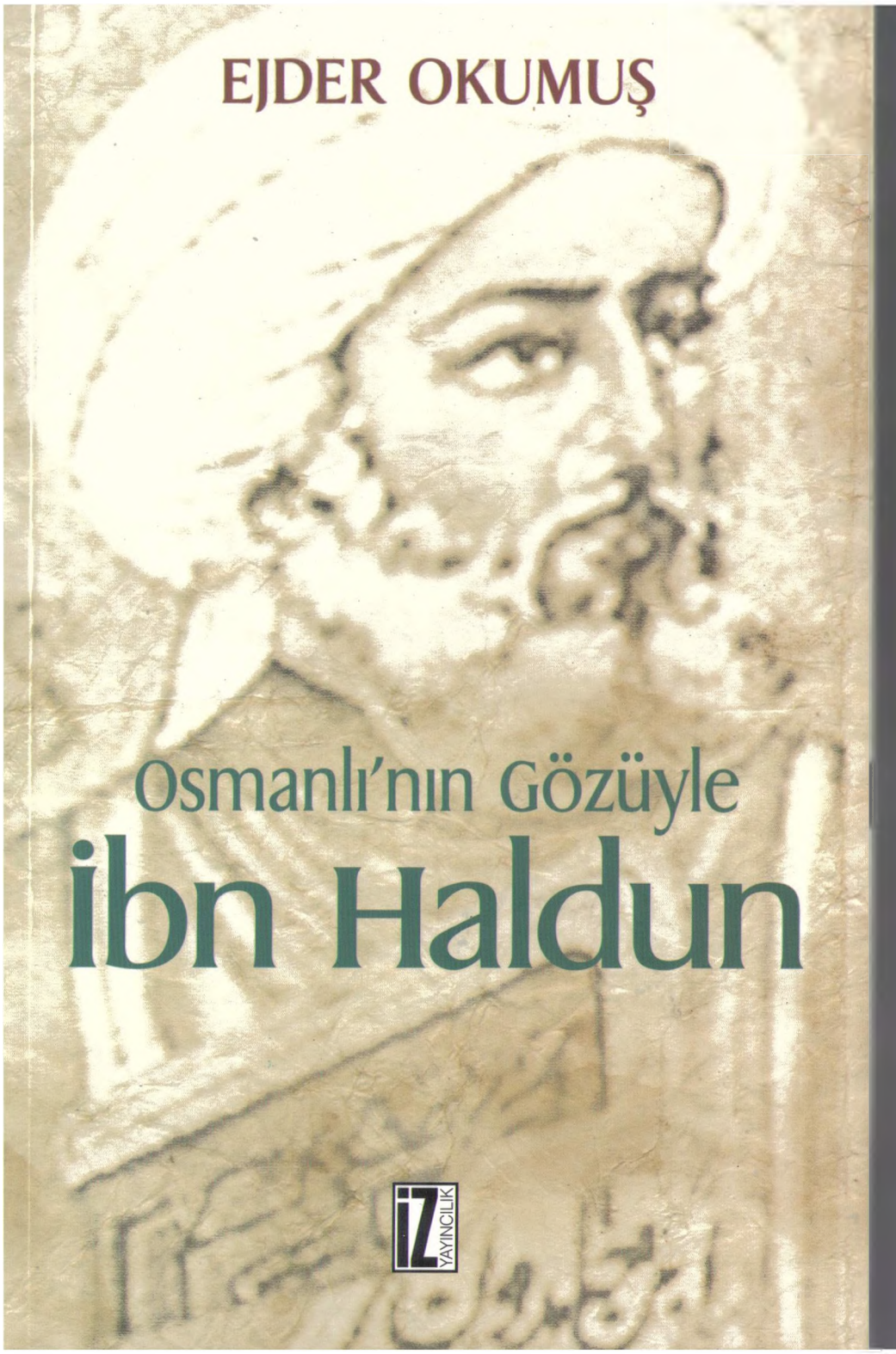
EJDER OKUMUŞ



Osmanlı'nın Gözüyle
İbn Haldun

İZ YAYINCILIK

Osmanlı'nın Gözüyle
İbn Haldun

EJDER OKUMUŞ



İbn Haldun, Osmanlı entelektüellerinin, fikirlerinden etkilendikleri, yararlandıkları, devlet, toplum, tarih ve çöküşle ilgili teorilerini Osmanlı Devleti'ne bazı değişikliklerle de olsa uyarlamaya çalıştıkları bir ilim adamı, bir tarih felsefecisi, bir sosyolog olarak karşımıza çıkıyor. İbn Haldun'un tarih ve toplum görüşü, Osmanlı Devleti'nin güçten düşmeye başlamasıyla birlikte muhtemel bir "çöküş"e gitmekten nasıl kurtarılacağını düşünenler için temel bir başvuru kaynağı olmuş, onun görüşlerine olan ilgi, *İbn Haldunculuk*'tan söz ettirecek noktaya gelmişti. Bu bağlamda İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini Şeyhülislam Pirizâde Mehmed Efendi, Kâtip Çelebi, Naîmâ, Taşköprülüzâde, Müneccimbaşı, Hayrullah Efendi ve Cevdet Paşa gibi Osmanlı düşünürlerinin kaynak olarak kullandıklarını söylemek gerek. Meselâ Naîmâ İbn Haldun'u bir üstat bilmiştir. İbn Haldun'a olan bunca ilgi, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin Osmanlı Türkçesi'ne çevrilmesi sonucunu doğurmuştur. Burada hatırlanması gereken bir husus daha vardır ki din sosyolojisinin ünlü klasik başyapıtı olan *Mukaddime*, Arapça olmayan bir dile, Türkçe'ye ilk kez Osmanlı Uleması tarafından çevrilmiştir.

ISBN 978-975-355-697-2

İZ YAYINCILIK 544
İNCELEME ARAŞTIRMA DİZİSİ

2. BASKI

Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun

Doç. Dr. EJDER OKUMUŞ

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2009
Sertifika no: 14444

İZ YAYINCILIK: 544
İnceleme araştırma dizisi: 182
ISBN 978-975-355-697-2
2. Baskı; İstanbul, 2009

Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791
www.iz.com.tr
e-posta: bilgi@iz.com.tr

Kapak resmi:
Tunus hükümeti tarafından İbn Haldun anısına bastırılan puldan uygulama

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Alemdar Ofset Matbaacılık
Davutpaşa Caddesi Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/Zeytinburnu İstanbul

Doç. Dr. EJDER OKUMUŞ

Osmanlı'nın Gözüyle
İbn Haldun

İZ YAYINCILIK

EJDER OKUMUŞ (Doç. Dr.); 1967 K. Maraş doğumlu. İlk ve orta öğrenimini K. Maraş'ta, yüksek öğrenimi Erzurum ve Konya İlahiyat fakültelerinde gerçekleştirdi (1988). Yüksek öğrenimini Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladı. Doktorasını ise "Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi Din-Devlet İlişkisi" adlı çalışmasıyla 1999'da Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında gerçekleştirdi. Akademik çalışmalarını halen Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalında sürdürmekte olan yazarın başlıca kitapları şunlardır:

Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzinat, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999
Kur'an'da Toplumsal Çöküş, 3. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2007
Gösterişçi Dindarlık, 2. bs., İstanbul: Ark Kitapları, 2005
Toplumsal Değişme ve Din, 2. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2006
Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003
Dinin Meşrûlaştırma Gücü, İstanbul: Ark Kitapları, 2005
Klasik Dönem Osmanlı Devletinde Din-Devlet İlişkisi, Ankara: Lotus Yayınevi, 2006
Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008

İçindekiler

ÖNSÖZ 9

GİRİŞ:
İBN HALDUN'UN OSMANLI VE BATI'YA ETKİLERİ 13

BİRİNCİ BÖLÜM:
İBN HALDUN (1332-1406) 31

İKİNCİ BÖLÜM:
İBN HALDUN VE OSMANLI DÜŞÜNCESİ 63
A. Osmanlı Bilginlerinin Gözüyle İbn Haldun 68
1. Hafiz-ı Acem (ö. 957/1550) 68
2. Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572) 68
3. Taşköprülüzade İsamüddin Ahmet Efendi (1495-1561) 77
4. Mustafa Cenabî (1540 civarı-1590/1591) 78
5. Gelibolulu Mustafa Âli (1541-1599/1600) 81
6. Veysî (1561-1627/1628) 83
7. Katip Çelebi (1609-1657) 85
8. Koçi Bey (17. yüzyıl) 92
9. Hazerfen Hüseyin Efendi (ö. 1691) 93
10. Müneccimbaşı Derviş Ahmet Lütfullah Dede Efendi (1631/32-1702) 95
11. Mustafa Naîmâ (1655-1716) 98
12. Defterdâr SarıMehmet Paşa (ö. 1717) 111
13. Şeyhülislam Pîrîzade Muhammed Sahib Efendi (1674-1749) 113
14. Ahmet Resmî Efendi (1700-1783) 114
15. Ahmet Vefik Paşa (1813-1891) 115
16. Hayrullah Efendi (1817-1866) 117
17. Abdüllatif Subhi Paşa (1818-1885/86) 119

18. Mithat Paşa (1822-1884) 120
19. Cevdet Paşa (1822-1895) 121
20. Mustafa Nuri Paşa (1824-1890) 127
21. Gelenbevîzade Ahmet Tevfik Efendi (ö. 1890) 129
22. Tunuslu Hayreddin Paşa (1822-1890) 129
23. Namık Kemal (1840-1888) 130
24. Abdurrahman Şeref (1853-1925) 132
25. Muallim Cevdet (1883-1935) 135

B. İbn Haldun ve Adalet Dairesi 137

C. İbn Haldun ve Osmanlı Uleması 147

D. Osmanlı Düşünürlerinin İbn Haldun'la İlişki Düzeyleri 148
1. Tespit Düzeyi 149
2. İktibas/Nakil Düzeyi 149
3. Heyecan Düzeyi 149
4. Aşma Düzeyi 150
5. Az İlgi Düzeyi 155

SONUÇ YERİNE:

OSMANLI DÜŞÜNÜRLERİ İÇİN İBN HALDUN'UN ANLAM VE DEĞERİ 157

KAYNAKLAR 161
İNDEKS 169

Kısaltmalar

a.e.	: Aynı eser
a.g.e	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.y.	: Aynı yer
bs.	: Baskı
byy.	: Baskı yeri yok
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
ed.	: Editör
Fak.	: Fakülte
haz.	: Hazırlayan
KBY.	: Kültür Bakanlığı Yayınları
Kit.	: Kitabevi
krş.	: Karşılaştırınız
MEBİA	: *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*
MEBY	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
s.	: Sayfa
TDVİA	: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
TDVY	: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları
tah.	: Tahkik
TTKY	: Türk Tarih Kurumu Yayınları
ty.	: Tarih yok
Üniv.	: Üniversite
vd.	: Ve devamı, ve diğerleri
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık

Önsöz

Elinizdeki çalışmanın ilk nüvesini, "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları"[1] başlığıyla yazdığım makale meydana getirmektedir. Bu makaleden yaklaşık 7 yıl sonra İbn Haldun'un vefatının 600. yılı münasebetiyle İSAM'ın düzenlediği "Geçmişten Geleceğe İbn Haldun" Sempozyumu[2] için benden istenen İbn Haldun-Osmanlı ilişkisi ile ilgili bir çalışma, bu kitabın ikinci önemli ayağını teşkil etmektedir. Sempozyum için "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkileri" başlıklı bir tebliğ sunmanın iyi olacağını düşündüm ve aynı başlıklı bir çalışmayla Sempozyum'a iştirak ettim.[3] Çalışmayı yaparken hem konunun bildiğimden çok daha önemli olduğunu, hem de bu konuda maalesef müstakil bir kitap çalışmasının olmayışı nedeniyle kitap hazırlamanın ihtiyaç olduğunu fark ettim. Sempozyum'da sunduğum tebliğin ilgi çekmesi, söz konusu ihtiyacın temini yönünde bir adım atmam konusunda beni cesaretlendirdi ve nihayet bu kitap ortaya çıktı. Kitabın ortaya

---

1 Ejder Okumuş, "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Divan*, Sayı: 6, 1999/1, s. 183-209

2 *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İbn Haldun-Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak Sempozyumu, 3-4 Haziran 2006*, İSAM, İstanbul

3 Ejder Okumuş, "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkileri", *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İbn Haldun-Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak Sempozyumu, 3-4 Haziran 2006*, İSAM, İstanbul

çıkmasında, gerek büyük sosyolog ve tarihçi İbn Haldun'a, gerekse Osmanlı tarihine ve Osmanlı zamanının büyük düşünürlerine olan ilgimin önemli bir payının bulunduğunu da belirtmem gerekir.

Çalışma, kayda değer etkisine binaen ve mukayese imkanı vermesi bakımından önce meşhur eseri *Mukaddime*'de tarih, toplum, siyaset, toplumsal çöküş gibi alanlarda orijinal yaklaşımlar getiren İbn Haldun'un söz konusu alanlardaki görüşlerini vermekte, ondan sonra da Osmanlı düşünürlerinin İbn Haldun'dan etkilendikleri görüşlerini, özellikle tarih, toplum, toplumsal çöküş vs. bağlamında konulara yaklaşımlarını, Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572), Katip Çelebi (1609-1657), Mustafa Naîmâ Efendi (1655-1716), Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) ve diğer yazarlar merkezinde ortaya koymaktadır. Kitap, toplam dört bölümden oluşmaktadır. "İbn Haldun'un Osmanlı ve Batı'ya Etkileri" başlığını taşıyan Giriş bölümünde giriş bilgileri çerçevesinde genel olarak İbn Haldun'un Osmanlı ve Batı'ya etkilerinin boyutları üzerinde durulmakta ve çalışmanın varsayımları ile konuya yaklaşım tarzı ortaya konulmaktadır. Birinci Bölüm'de "İbn Haldun (1332-1406)" başlığı altında İbn Haldun'un temel sosyal ve tarihsel görüşleri bir bütün olarak verilmektedir. İkinci Bölüm, "İbn Haldun ve Osmanlı Düşüncesi" üst başlığıyla yirmiden fazla Osmanlı düşünür, tarihçi ve ilim adamının İbn Haldun'la ilişkisi ve ondan etkilenme düzeyleri tespit edilmeye çalışılmaktadır. "Sonuç Yerine: Osmanlı Düşünürleri İçin İbn Haldun'un Anlam ve Değeri" başlığını taşıyan sonuç kısmı ise, çalışmadan elde edilen sonuçları serdetmektedir.

Kitabın bu haliyle bazı eksiklerinin bulunduğunu vurgulamalıyım: Hem İbn Haldun'dan etkilenme alanları ve düşünürlerin etkilenme boyutları, hem de etkilenen düşünürlerin sayısı, daha bir zenginleştirilebilir ve derinleştirilebilir. Kitabın bundan sonraki baskılarında bunun yapılacağını söyleyebilirim.

Bu çalışmanın bir kitap olarak hazırlanması fikrinden mevcut haline gelinceye kadar bütün aşamalarında katkı sunan ve emeği geçen herkese, bu cümleden olmak üzere İSAM Başkanlığı bünyesinde çalışan bütün değerli personele, Sempozyum'a katılan bütün kıymetli tebliğ sahiplerine ve ayrıca tebliğimin değerli müzakerecisi Prof. Dr. Ümit Meriç Yazan Hocama müteşekkirim.

Çalışmanın faydalı ve başarılı olmasını diliyorum.

Ejder OKUMUŞ
Diyarbakır
5 Ocak 2007

GİRİŞ:

İbn Haldun'un Osmanlı ve Batı'ya Etkileri

Osmanlı Devleti'nin "zayıflama" sürecine girmesiyle birlikte Osmanlı devlet adamları, ulema, düşünür ve tarihçileri, bu zayıflık durumunun sebepleri üzerinde yoğunlaşmış, gerilemenin çöküşle noktalanmamasının mümkün yollarını düşünüp araştırmışlardır. Bu çerçevede ulema, tarihçi ve düşünürlerin, fikirlerinden etkilendikleri, yararlandıkları, hatta çöküşle ilgili teorilerini Osmanlı Devleti'ne -bazı değişikliklerle de olsa- uyarlamaya çalıştıkları bir ilim adamı, bir tarih felsefecisi, bir sosyolog karşımıza çıkmaktadır: Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen b. Muhammed b. Cabir b. Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahman İbn Haldun[1] (1332-1406). Bir *çöküş teorisyeni*, bir *sosyolog*, bir *din sosyoloğu* olan İbn Haldun'un tarih ve toplum görüşü, Osmanlı Devleti'nin güçten düşmeye başlamasıyla birlikte muhtemel bir "çöküş"e gitmekten nasıl kurtarılacağını düşünenler için temel bir başvu-

1 İbn Haldun'un bu künyesi için bkz. Abdurrahman İbn Haldun, *et-Ta'rîf bi İbn Haldûn ve Rıhletuhû Garben ve Şarkan*, Matbaatu Lecenneti't-Te'lif ve't-Tercume ve'n-Neşr, Kahire 1951, s. 1 (Türkçe: *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, Dergâh Yay., İstanbul 2004, s. 15)

ru kaynağı idi.[2] Denilebilir ki İbn Haldun'un görüşlerine olan bu ilgi, *İbn Haldunculuk*'tan (İbn Haldunizm)[3] söz ettirecek noktaya gelmişti.[4] Bu bağlamda İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini Katip Çelebi, Naîmâ, Taşköprülüzâde, Müneccimbaşı, Hayrullah Efendi ve Cevdet Paşa gibi Osmanlı düşünürlerinin kaynak olarak kullandıklarını söylemeliyiz. Hatta Naîmâ İbn Haldun'u bir üstad bilmiştir. Öyle anlaşılmaktadır ki İbn Haldun'a olan bunca ilgi, İbn Haldun'un *Mukaddimesi*'nin Osmanlı Türkçesi'ne çevrilmesini intaç etmiştir. Burada hatırlanmalıdır ki din sosyolojisinin ünlü klasik başyapıtı olan *Mukaddime*, Arapça olmayan bir dile, Türkçe'ye ilk kez Osmanlı uleması tarafından çevrilmiştir.[5] Bilindiği gibi *Mukaddime*'nin büyük bir kısmını (ilk 5 bölüm) 18. yüzyılda Şeyhülislam Pirizâde Muhammed Sahib Efendi (ö. 1749) 1730 yılında, ondan kalan bir kısmını (son bölüm) da 19. yüzyıl ortasında Cevdet Paşa (1822-1895) Türkçe'ye çevirmiştir.[6] Birinci çeviri 1859'da Kahire'de basılmış,[7] ikincisi ise birincisiyle birlikte 1860-61'de İstanbul'da yayımlanmıştır.[8] İbn Haldun'un görüşlerinden etkilenen ve yararlananlardan Cevdet Paşa[9] ile dönemin Meclis-i Vâlâ Reisi Kâmil Paşa arasında geçen şu konuşma ve olay, "gerileme" ve "çöküş dönemi" Osmanlı Devleti'nde İbn Haldun'un etkisine işaret etse gerektir:

---

2 Bkz. J. Obert Voll, *İslam, Süreklilik ve Değişim I*, çev. C. Aydın-C. Şişman-M. Demirhan, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 59-60; Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, 3. bs., İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 20-21; Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980, s. 34, 182

3 Fındıkoğlu Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, İstanbul Üniv. İktisat Fak. Yay., İstanbul 1961, s. 116-131; Fındıkoğlu, Z.F., "Türkiye'de İbn Haldunizm", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953

4 Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, 2. bs., Vadi Yay., Ankara 1997, s. 7

5 *A.e.*, s. 7

6 Cevdet Paşa, *Tezâkir, 40-Tetimme* (c. 4), haz. Cavid Baysun, TTKY., Ankara 1986, s. 79; Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, 4.bs., Enderun Kit. Yay., İstanbul 1985, s. 158; Süleyman Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", *Mukaddime*, haz. S. Uludağ, c. 1, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988, s. 175-181

7 İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, çev. Pirizade Mehmet Sahip Efendi, Kahire h. 1275

8 İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, çev. Ahmet Cevdet Efendi, Takvimhane-i İstanbul h. 1277

9 Ü. M. Yazan, *a.g.e.*, s. 20-21, 27-28

"Mehmet Ali Paşa'nın fart-ı ikbalinden bahs etdiği sırada, 'ben anın karîben ikbalden düşeceğine muntazırım' dedim ve *Mukaddime-i İbn Haldun*'daki kavâid-i hikemiyyeyi serd eyledim. Muahharen Mehmet Ali Paşa ikbalinden düşdükde Kâmil Paşa, kullarını görüp 'hakkın var imiş' dedi."[10] Bir yönetici seçkinin siyasi geleceğinin nasıl olacağı konusunun dahi İbn Haldun'un çöküşle ilgili görüşlerinden yola çıkılarak izah edilmeye çalışılması, İbn Haldun'un Osmanlı ulema ve tarihçileri üzerindeki etkisini orta yere koymaktadır.

Denilebilir ki İbn Haldun'un *Mukaddime*'si, Osmanlı bilgin ve düşünürleri için olmazsa olmaz bir kitaptır. *Mukaddime*'nin bu önemi, 16. yüzyıldan 20. yüzyıla doğru gelindikçe, yani Osmanlı'nın zayıflığı arttıkça, daha da artmıştır. "Joseph Von Hammer-Prugstall *Arap Montesquieu'su* tesmiye ettiği İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si hakkında Pirîzâde'nin Türkçe tercümesine dayanarak 1822 yılında *Journal Asiatique* mecmuasında yazdığı 12 sayfalık küçük makalesinde İbn Haldûn *Mukaddime*'sinin o zamanki Osmanlı ilim ve devlet adamları arasında ideoloji yaratan bir eser sıfatiyle çok okunduğunu zikretmiştir."[11]

Son çözümlemede Osmanlı bilgin ve düşünürleri "nispeten biraz geç" de olsa İbn Haldun'un önemini kavramış ve onun olaylara, siyasete, tarihe, topluma yaklaşımından yararlanmaya çalışmışlardır. Belirtmek gerekir ki Arap ilim dünyasının bir tür ilgisizliğine karşın Osmanlı ilim erbabı ve düşünürleri İbn Haldun'un toplum, tarih, siyaset ve diğer görüşlerini keşfettikten sonra onları Osmanlı pratiğinde ele almaya çalışmışlardır. Denilebilir ki İbn Haldun'un yaklaşımlarını daha da geliştirerek Osmanlı Devleti'ni zaafiyet durumundan kurtarmak için birtakım fikirler ortaya koymuşlardır. Süleyman Uludağ'ın iddia ettiğinin[12] aksine İbn Haldun'un Osmanlı düşüncesi üzerindeki etkileri genellikle

10 Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, s. 34
11 *Journal Asiatique*, 1822, s. 279'dan Z. V. Togan, *a.g.e.*, s. 159
12 S. Uludağ, a.g.m., c. 1, s. 188

abartılmış değil, tersine ihmal edilmiştir. Bu konuyla ilgili yapılan çalışmaların azlığı düşünülürse, bu hususun doğruluğu kabul edilecektir. İbn Haldun'dan etkilenen Osmanlı düşünür ve ilim adamlarına tek tek, özellikle de Kınalızâde Ali Efendi, Katip Çelebi, Mustafa Naîmâ, Cevdet Paşa bağlamında bakıldığında, onların İbn Haldun'u layıkı vechiyle anlayabilecek düzeyde oldukları da anlaşılabilir.

İbn Haldun'un Osmanlı düşüncesine etkilerinin boyutları, yukarıda belirtilen hususlara ek olarak Cevdet Paşa *Mukaddime*'nin çevirisini yaptığı zaman Meşihat kurumu içinden ve dışından gösterilen heyecanlı tepkilerden de anlaşılabilir. Örneğin o zaman Kahire'de bulunan Yusuf Kâmil Paşa Cevdet Paşa'ya yazdığı mektupta çeviriden övgüyle bahsetmiştir.[13] Daha da önemlisi, çeviriden dolayı Cevdet Paşa çeşitli çevrelerden insanlar tarafından tebrik edilmiş ve ayrıca bazı seçkin zevat, Hoca Sadeddin Efendi'ye Cevdet Paşa'nın İstanbul payesine terfisini teklif etmişlerdir.[14] Bu, İbn Haldun çevirisinin Osmanlı ilmiye ve muhtemelen kalemiyyesinde uyandırdığı heyecanı ifade etmesi bakımından son derece önemli olsa gerektir.

Toynbee'nin ifadesiyle "türünün en muazzam çalışması olan *Mukaddime*'si herhangi bir zaman veya yerde herhangi bir akıl tarafından henüz yaratılmamış"[15] olan İbn Haldun'un Batılı düşünürler üzerinde de önemli etkileri olmuş

13 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 40-Tetimme (c. 4), haz. Cavid Baysun, TTKY., Ankara 1986, s. 80

14 Bu teklife karşılık Hoca Sadeddin Efendi "Cevdet Efendi'nin pey-der-pey meydana çıkardığı te'lifat için mükâfât yetiştirmeğe tarîk-ı ilmiyyenin tahammülü yoktur." Demekle: "Tarîk-ı ilmiyyenin vaz'ı ancak bu misillû şeylere mükâfât için değil midir" denmiş ise de Sadeddin Efendi sırf ulemây-ı resmiyyeden olduğu cihetle o misillû şeylere rağbeti olmadığından bu türlü sözleri ısgaa etmediğine mebnî erkân-ı devletten ba'zılarının canı sıkılıp tarîkının tarîk-ı kalemiyyeye tebdîliyle İstanbul pâyesine mu'adil paye verdirilmek istenildi ise de tebdîl-i tarîkden müctenib olduğuma mebnî bunu dahi bir hüsn-i sûretle geçiştirdim." (*A.g.e.*, c. 4, s. 79). Görüldüğü gibi İbn Haldun çevirisi ilginç tepkilere de sebep olmuştur.

15 Arnold Toynbee, *A Study of History: The Growth of Civilizations*, c. 3, Oxford University Press, New York 1962, s. 322

ve olmaya da devam etmektedir. Esasen İbn Haldun, ölümünden sonra neredeyse unutulacaktır ki Osmanlı ilim adamları 16. yüzyılda ona ilgi göstermeye başlamıştır.[16] Denilebilir ki Batılı düşünürlerin ve sosyal bilimcilerin İbn Haldun'a ilgi duymaları ve ondan etkilenmeleri, Osmanlı bilgin ve düşünürlerinin İbn Haldun'u gün yüzüne çıkarmalarından itibaren ortaya çıkan sürece tekabül etmektedir. Bu süreçte İbn Haldun'un görüş ve düşüncelerinden birçok Batılı bilim adamı ve düşünürün etkilendiği görülmektedir. Esasen İbn Haldun'un Batı'da hak ettiği ilgiyi göremediğini baştan söylemek gerekir. Muhtemelen birçok Batılı sosyal bilimci İbn Haldun'dan yararlanmış, ama Osmanlı bilgin ve düşünürleri gibi açık yüreklilikle ondan yararlandıklarını veya etkilendiklerini söylememişlerdir. Batı, İbn Haldun'a ilgisini 19. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş belli etmeye başlamıştır. Ama ilginçtir, İbn Haldun'un Batı tarafından tanınması, İslâm dünyâsında ününü kat kat arttırmıştır.

Becker ve Barnes'in 1938 baskı tarihli *Social Thought from Lore to Science* isimli çalışmaları, birçok sayfasıyla İbn Haldun'nun fikirlerini müzakere etmektedir. Onlara göre Polybius'tan sonra tarihsel sosyolojide modern-benzeri fikirleri ortaya koyan ilk yazar, bir Avrupalı değil, İbn Haldun'dur. 19. ve erken 20. yüzyılda Becker ve Barnes gibi birkaç bilgin, İbn Haldun'u Batı'da bilinen bir bilgin yapmışlardır. Becker ve Barnes ayrıca İbn Haldun'un fikirlerinin bazı Avrupalı düşünürlere etkisini tartışmışlardır. Bu etkiler birkaç erken çalışmada bilinmesine rağmen maalesef bugüne kadar ana-çizgi sosyolojik kuram kitapları ve derslerinde neredeyse hiç ele alınmamıştır.[17] Belki yeni yeni bu durumun değişmeye başladığı söylenebilir. Bu noktada konunun açıklığa kavuşması bakımından İbn Haldun'dan etkilenen veya onunla karşılaştırılabilecek bazı Batılı bilgin ve sosyal bilimcilerinden bahsetmek faydalı olabilir.

---

16 M. Aurangzeb Ahmad, "The Genius of Ibn Khaldun", http://www.rit.edu/~maa2454/ibn_khaldun.htm, 07.04.2006

17 Syed Farid Alatas, "The Alternative to Eurocentrism", http://www.humanscape.org/Humanscape/2005/ April/ thealternative.php, 27.12.2005

Hitti, İbn Haldun'u bütün zamanlarda gelmiş olan en büyük tarihçilerden biri olarak görmekte, tarihin gerçek özü ve alanını ilk kez ortaya koyan biri olduğunu, tarih ilminin tabiatı ile bünyesini ve asıl hedefinin ne olduğunu keşfeden bir ilim adamı olduğunu ve sosyolojinin gerçek kurucusu sayılabileceğini, hiçbir Müslüman yazarın ve hiçbir Avrupalının daha önce böylesine etraflı ve böylesine felsefî bir tarih görüşü ortaya atmadığını söylemektedir.[18] Yves Lacoste, İbn Haldun'da tarihin çağdaş anlamda bir ilim olarak ortaya çıkması olayının yaratıcısını görmekte, bunun yanında İbn Haldun'u orijinal bir tarih ve kültür filozofu, bir sosyolog olarak selamlamaktadır. Lacoste'a göre İbn Haldun'un tarih anlayışı, Avrupa'da ekonomik ve sosyal alanlarda yapılan araştırmalar sayesinde ancak 19. yüzyılın sonuna doğru gelişen tarih anlayışına çok yakındır. Oysa diğer tarihçilerin eserleri, Thukydides, A. Augustinus, Machiavelli veya Montesquieu gibi en büyük tarihçilerin eserleri bile, nitelik açısından İbn Haldun'a göre çok daha az zengin görüşler ortaya koyarlar.[19] Flint, İbn Haldun'u daha ziyade bir tarih kuramcısı ve tarih filozofu olarak almakta ve bu nitelikleri ile onun bu alanlarda kendisinden evvel gelmiş geçmiş olan hiçbir tarihçi, filozof ve düşünürle karşılaştırılamayacak kadar yüksek bir yer işgal ettiğini iddia etmektedir.[20] Saab, İbn Haldun'un İslam medeniyetinin çıkardığı en büyük yaratıcı deha olduğunu söylemektedir.[21] İbn Haldun'un görüş ve eserleri üzerine çalışmalar yapan Schmidt, Bouthoul, Labica, E. Rosenthal, T. Hüseyin gibi diğer birçok bilim adamı da buna benzer yargılara katılarak onda değerli bir tarihçiyi, orijinal bir tarih kuramcısını, tarih filozofunu, kültür filozofunu, siyaset ve devlet felsefecisini,

---

18 Philippe K. Hitti, *Siyasal ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, c. 3, Boğaziçi Yay., İstanbul 1980, s. 902

19 Yves Lacoste, *Tarih Biliminin Doğuşu İbni Haldun*, çev. Mehmet Sert, Donkişot Yay., İstanbul 2002, s. 22

20 R. Filint, *History of the Philosophy of History*, c. 3, Edinburg 1893, s. 84'den naklen A. Arslan, *a.g.e.*, s. 17

21 Hassan Saab, "Ibn Khaldûn", *The Encyclopaedia of Philosophy*, c. 4, Mac Millan Comp., Newyork 1967, s. 107-209'dan naklen A. Arslan, *a.g.e.*, s. 17

bir sosyoloğu görmekte, onu ya bütün bu alanlarda orijinal düşünceler ortaya koyan biri olarak veya bunların bazılarının bizzat kurucusu olarak selamlamaktadır.[22]

Avusturyalı sosyolog Gumplowicz'in, İbn Haldun'la ilgili olarak yaptığı bir çalışmanın sonucunda söyledikleri de konumuz açısından yararlı olabilir:

"Bu sahifeler ile yalnız Auguste Comte'tan evvel değil, fakat İtalyanların en ilk içtimaiyatçı diye göstermeğe çalıştıkları G. Vico'dan da evvel ihtiyar bir Müslümanın müsterih bir dimağ ile içtimaî hâdiseleri tetkik ettiğini, bu mevzu üzerinde pek derin fikirler ortaya koyduğunu göstermek istiyorum. Filhakika İbni Haldun'un eseri, bugün bizim içtimaiyat dediğimiz şeydir."[23]

Batı'da İbn Haldun'a asıl ilginin çok geç olmakla birlikte, İbn Haldun'un 17. yüzyıldan itibaren Avrupa'da tanınmaya başlamasıyla geliştiği söylenebilir. Mezkur tanıma, Fransız oryantalistlerinden Barthélemy d'Herbelot de Molainville'in (1625-1695) Doğulu yazarları konu edinen araştırmalar için bugün de kullanılan *Bibliothéque orientale ou Dictionnarie universel, contenant généralement tout cequi regarde la connaissance des peuples de l'Orient* (1697) adlı eserinin Paris'te basılmasından sonra mümkün olmuş olabilir. Ancak bu eserdeki İbn Haldun bilgisi çok kısa ve hatalarla doludur.[24] Ümit Hassan'a göre "İbn Haldun'un adının ve –muhtemelen– belli ölçülerde fikirlerinin Montesquieu zamanından yüzyıl kadar önce Avrupa'da duyulmuş ve dikkate alınmış olabileceği keyfiyetini kaydetmek gerekir. Timur'un hayatı hakkındaki ve Montesquieu öncesinde Avrupa'da bilinen bir eserde (*Acaibü'l-Makdur fi Ahval-i Timur*) İbn Haldun'dan söz edilmektedir. Adı geçen eserin yazarı tarihçi Ahmet İbn Muhammed ibn Arabşah ese-

22 A. Arslan, *a.g.e.*, s. 17

23 Gumplowicz, "İbn Haldunda İçtimaiyat", çev. Ziyaeddin Fahri, *İbn Haldun*, (Hilmi Ziya Ülken-Ziyaeddin Fahri), Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940, s. 106

24 Mohammad Abdullah Enan, *Ibn Khaldun His Life and Work*, 2. bs., Kitab Bhavan, New Delhi 1984, s. 151

rini 1495'te tamamlamıştır. Eser, 1638'de Leiden'de 'Acob Golius tarafından Latince olarak yayımlanmıştır."[25]

1714'te Berlin Akademisi'ne üye seçilen ve Osmanlı yazarları arasında Kantemiroğlu diye bilinen Dimitrie Cantemir (1673-1723) de, *Historia incrementorum atque decrementorum Aulae Othomanicae* (*Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi*, 1717) adlı tanınmış eserinde, Avrupalıların iyi tanımadıkları İbn Haldun'un ve Türkiye'deki takipçilerinden Katip Çelebi ve Naîmâ'nın tarih felsefesini hatırlatacak şekilde devletlerin tıpkı insanlar gibi yükselip büyümekte ve çöküp ölmekte olduklarını ve dolayısıyla Osmanlı'nın yükselme döneminden çöküş dönemine geçtiğini savunduğuna göre muhtemelen İbn Haldun'un etkisinde kalmıştır.

1806'da Fransız oryantalist Sylvester de Sacy *Mukaddime*'den bazı pasajlar da içeren bir İbn Haldun biyografisi yayımladı. 1816'da o *Biographie Universelle* adlı eserinde *Mukaddime*'nin geniş bir tasvirini yaptı.[26]

Avusturyalı şarkiyatçı von Hammer-Purgstall, yukarıda bahsedilen makalesinde doğrudan doğruya oryantalistlere tanıtmak maksadıyla İbn Haldun'dan bahsetmiştir. "Hammer'in İbn Haldun ile alâkası 1810 sıralarında başlar. *Tarih*'inin 1828'de neşredilen üçüncü cildinde şöyle diyor: Dokuzuncu asırdan sonra İslâm'ın sukutuna ait bir yazımda on altı sene evvel İbn Haldun'dan ilk defa bahsettim. O zaman bu adı Fransız müsteşrikleri hemen hemen bilmezlerdi. Paris kütüphanesinde hiçbir İbn Haldun nüshası yoktu. Fransız müsteşrikleri benim İbn Haldun'u bir *Arap Montesquieu'sü* diye tanıtmaklığıma hayret etmişlerdir. Bundan sonra *Asya Gazetesi*'nde İbn Haldun hakkında neşriyat başlamıştır.[27] Ondan sonra Fransız müsteşriki de Slane, aynı kaynakda neşriyatta

25 Ümit Hassan, *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi*, 2. bs., Ankara Üniv. Siyasal Bilgiler Fak. Yay., Ankara 1982, s. 20-21

26 *A.e.*, a.y.

27 Hammer, *Tarih*, c. III, s. 750'den F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, s. 55-56

bulunmuş, daha sonra müverrihin sosyoloji ile alâkalı mukaddimesini Fransızcaya çevirmiştir."[28] Joseph Von Hammer-Prugstall'ın tanıtımından, Fransız müsteşriklerinden Quatremére tarafından metninin ve de Slane tarafından ise Fransızca tercümesinin yayımlanmasından (1862-1868) sonra *Mukaddime*, Avrupa'da daha iyi tanınmaya başlamış ve üzerinde birtakım bilimsel çalışmalar yapılması sonucunda İbn Haldun'un daha önce Batı'da ortaya çıktığı sanılan birçok felsefî ve sosyolojik görüş ve kuramların müjdeleyicisi veya öncüsü olduğu anlaşılmıştır.[29] İbn Haldun'un birçok Batılı bilgin ve düşünürü etkilediği de muhakkaktır.

Fahri'ye göre söz konusu yayınlardan sonra Batı'da başlayan İbn Haldunculuk, çok bereketli bir araştırma hareketi uyandırdı. Fahri, bu hareketin, Müslüman Doğu'nun Türk, Arap ve Acem fikir adamlarını utandıracak kadar çok ve o oranda da önemli olduğu görüşündedir.[30] Esasen İbn Haldun, başlangıçta, erken dönemlerde Osmanlı düşünürleri tarafından keşfedilmiş, yararlanılmış, hatta görüşlerinden reçete çıkarılmaya çalışılmış, görüşleri geliştirilmiş, aşılmış ve Batı'ya da tanıtılmıştır. Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'da İbn Haldun ilgisi çok daha fazla olmuştur.

Sadece İslam dünyasının değil, tüm dünyanın ve tüm zamanların en büyük dahilerinden biri olan İbn Haldun, kendisinden sonra gelen bazı Batılı sosyal bilimci ve düşünürlerle karşılaştırılmıştır.

İbn Haldun, Herakleitos, Heredotus, Platon, Aristoteles, St. Augustinus, Freising'li Otto, A. Thomas, Dante, Ficino, Pico, Montaigne, Bruno, Bacon, Hobbes, Descartes, Spinoza, Locke, Voltaire, Hume, Plato, Machiavelli, Vico, Condorcet, A. Comte, Gobineau, Bodin, Gibbon, Montesquieu, Malby, Ferguson, Herder, Tarde, Breysig, Hegel, J. J. Rousseau, Pareto, Durkheim, Marx, Weber, Nietzsche, Malthus, W. James gi-

28 F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, s. 56
29 Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, c. 1, Lotus Yay., Ankara 2005, s. 203
30 F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, s. 56

bi Batılı düşünürlere öncülük etmiş veya onlarla mukayese edilmiştir. A. Toynbee ve O. Spengler gibi tarih filozoflarının onun görüşlerinden ilham aldıkları da söylenebilir.[31]

İbn Haldun, kendisinden bir yüzyıldan fazla bir süre sonra yaşayan tarihçi ve devlet adamı Nicolo Machiavelli (1469-1512) ile karşılaştırılır. Sözgelimi onların siyaset teorilerindeki benzerliklerden söz edilir. İbn Haldun'un *Mukaddime*'si ile Machiavelli'in *Prens*'i karşılaştırılır. İbn Haldun'un asabiyet teorisi ile Machiavelli'in iktidar anlayışı arasında paralellikler aranır.[32] Ayrıca tarihe bakışları arasında da benzer görüşler vardır.

İbn Haldun'la mukayese edilen Batılılardan biri de Montesquieu'dur (1669-1755). İbn Haldun, Montesquieu'nun mübeşşiri sayılır. İbn Haldun, örneğin coğrafi etkenlerin önemini ortaya koyması bakımından Montesquieu'nun öncüsüdür. Bazı oryantalist düşünürler İbn Haldun'la Montesquieu arasında mukayese yapma cihetine gitmiştir.[33] Nitekim Rus oryantalist A. Krimsky, "Araplar ve Arap Edebiyatı" adlı çalışmasında İbn Haldun için İslâm'ın Montesquieu'su deyimini kullanmaktadır. İbn Haldun-Montesquieu kıyasları hem çevre teorisi açısından hem de genel bir çerçevede bir hümanizma meselesi olarak ele alınmaktadır. Siyasal konulara bakışlarındaki gerçekçilik ve filozofların devletlerini hayal olarak nitelendirmeleri de benzerlikler arasında yer alır.[34]

Bodin (1560-1596) de İbn Haldun'la benzerlikler açısından ele alınan isimler arasındadır. Becker ve Barnes'e göre, Bodin'in bazı teorilerinin İbn Haldun'a benzerliğinin bir kültür

31 Bkz. Ernest Gellner, *Muslim Society*, 2. bs., Cambridge University Press, Cambridge, London 1985, s. 16-99; Ünver Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)", *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 6, Erzurum 1986, s. 67; Ü. Hassan, *a.g.e.*, s. 24-28

32 Mohammad Abdullah Enan, *Ibn Khaldun His Life and Work*, 2. bs., Kitab Bhavan, New Delhi 1984, s. 168-182; Ü. Hassan, *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 17-18

33 F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, s. 128

34 Ü. Hassan, *a.g.e.*, s. 20-21

teması sonucunda gerçekleşmiş olması, üzerinde durulacak bir ihtimaldir. Yazarlar, İspanya'daki o zaman mevcut İbn Haldun bilgisinin Bodin'in ailesindeki İspanya Yahudiliği yoluyla aktarılmış olabileceğini kaydetmektedirler. "Becker ve Barnes, bu konunun üzerinde durulacak ve daha çok işlenecek ilginçlikte olduğu kanısındadırlar (*Social Thought from Lore to Science*, I, s. 349). Önceki Avrupalı yazarların teorileri hep statik özellikler gösterirken Bodin'de *değişim* (yavaş uyarlanma), *dönüşüm* (hızlı dönüşüm) gibi anlatımların yer alması İbn Haldun kaynaklı olabilir (I, s. 350). Devletin feth'e dayanarak kuruluşu, fetheden-fehedilen ilişkisi, sosyal çözülme ve yeniden örgütlenme, tarım toplumunun durağanlığı, şehirlerin saldırılar karşısındaki durumu ve şehircilik, toplum biriminin aile olması gibi konularda da Bodin'in (*Devletin Altı Kitabı*'nda) İbn Haldun'u andırıyor olması dikkati çekmektedir (I, s. 350-353)."[35]

İbn Haldun'un mukayese edildiği bir başka Batılı, Giambattista Vico'dur (1668-1744). Vico'nun İbn Haldun'dan etkilenip etkilenmediği konusunda kesin bir şey söylemek zor olsa da bazı konularda benzer yaklaşımlara sahip oldukları söylenebilir. *Mukaddime*'de toplumların aşamalarını ifade eden evreler, Vico'nun altı evresinin (ihtiyaç hissi, tatmin arayışı, rahatlık, süsle bezeme, lüks, çılgınlaşma ve özü harcama) öncüsüdür. Yine İbn Haldun'daki beş tavır (aşama), Vico'da benzer biçimde bulunmaktadır. "Şurası bir gerçektir ki, İbn Haldun'dan, Vico'nun ilk basımı 1725'te yapılan *Principli d'una scienza nuova (La scienza nuova)*'sına uzanan fikrin Vico'da yeniden nasıl "doğduğu" bağımsız bir etüdün konusu olacak derecede önem taşımaktadır. Vico'daki İbn Haldun'u çağrıştıran benzerlikler bir yana; terim olarak İbn Haldun'un da kurmuş olduğu bir "yeni bilim"den söz etmiş bulunması bile dikkati çekmektedir. İbn Haldun 15. yüzyılda Avrupa'da duyulmuş olabilir. Bu imkân sonucunda veya daha da muhtemel olarak İspanya'daki İslâm kültü-

35 Ü. Hassan, *a.g.e.*, s. 22

rü yoluyla Vico'nun *Mukaddime*'den haberi olup olamayacağı araştırılmalıdır."[36]

İbn Haldun'un benzetildiği veya karşılaştırıldığı kişilerden biri de J. J. Rousseau'dur (1712-1778). Onun *Du Contrate Social* isimli eseri ile *Mukaddime* arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Örneğin nüfus konusunda her iki yazar arasında paralellikler vardır.[37]

Gabriel de Tarde (1843-1904), taklit nazariyesi yönünden İbn Haldun'un görüşleriyle karşılaştırılmış ve aralarında birtakım benzerlikler kurulmuştur.

İbn Haldun, sosyolojinin temel problemlerini ele alması bakımından Auguste Comte'un (1798-1857) mübeşşiridir. İkisi arasmda sosyal konulara yaklaşımda paralellikler bulunmaktadır. Her ikisi de sosyal olayları inceleyerek genel bir takım sosyal kanunlara ulaşmanın gerekliliği ilkesinden hareket etmişlerdir.

Karl Marx (1818-1883), İbn Haldun'la ekonomi bağlamında karşılaştırılmaktadır. Marksist ve materyalist yazarlar toplumların gelişiminde ekonomik etkenlerin önemini vurgulaması bakımından İbn Haldun'la ilgili olmuşlardır.

Rus edebiyatçı Tolstoy da İbn Haldun ile karşılaştırılanlardandır.

H. Spencer, A. Ferreire, L. Gumplowicz, S. Colosio, René Maunier, Oswald Spengler, Arnold Toynbee gibi tarihçi, sosyolog ve düşünürler de İbn Haldun'la bir şekilde ilgili olmuş veya ilişkilendirilmişlerdir.

Denilebilir ki İbn Haldun'un etkileri, Ronald Reagan'ın Amerika Birleşik Devletleri Başkanlığı sırasında 2 Eylül 1981 tarihinde yaptığı bir konuşmasında ekonomi bağlamında İbn Haldun'a atıfta bulunmak ve onu övmek suretiyle bugünün Amerikan ekonomisine kadar uzanmıştır. Mustafa Armağan'ın ifadeleriyle:

---

36 Ü. Hassan, *a.g.e.*, s. 22-23
37 S. Uludağ, a.g.m., s. 154

20 Ocak 1981'de Beyaz Saray'daki koltuğuna oturduğunda (...) Reagan "önce ekonomi" dedi. Biriken sorunları aşmak için aldığı tedbirlerden ikisi, özellikle dikkat çekiyordu: Devlet harcamalarını kısmak ve vergileri düşürmek. Vergileri düşürmek... Asıl şaşırtıcı olan, "Reaganomics"in bu şaşırtıcı silahının ilhamını, beklenebileceği gibi Keynes'ten veya neo-liberal iktisatçılardan değil, Müslüman bir düşünürden, İbn Haldun'dan alıyor olmasıydı.

İbn Haldun'a göre (...) vergilerin yükseltilmesi, toplumun olduğu kadar devletin de aleyhinedir. Aksine, düşük vergi uygulaması, serbest girişimciyi teşvik eder ve zannedildiğinin tersine, hazinenin boşalmasına değil, dolmasına yol açar. Devlet, vergileri düşürmekle hem kendisi hem de halkı için doğru olanı yapmış olur. Devlet de, halk da mamur, bayındır olur. Vergilerin düşürülmesiyle ekonomi canlanınca vergi alınan taban genişler. Sonuçta az vergi alan devlet çok kazanır.

İşte Amerikan ekonomisini içine girdiği durgunluktan çıkartmak için çareler arayan Reagan'ı çarpan düşünceler bunlardı. Danışmanlarından birisinin Franz Rosenthal'ın 1958'de mükemmel bir şekilde İngilizce'ye çevirdiği "The Muqaddimah"dan haberdar olduğunu ve daha başkan olmadan önce Reagan'a bu 3 ciltlik tercümeyi vererek İbn Haldun'un sadra şifa fikirlerinden haberdar olmasını sağladığını biliyoruz. Nitekim Reagan, başkanlık koltuğuna oturduktan kısa bir süre sonra ekonomide reform için kolları sıvarken İbn Haldun'un vergi hakkındaki görüşlerini Amerikan kamuoyuna ilan etmiş, hatta örnek göstermişti.

Elimde Reagan'ın bütün konuşmalarının derlendiği resmi bir yayın var: "Administration of Ronald Reagan". (Amerika'da başkanların konuştuğu her cümle bizdeki gibi havaya gitmez, hemen kitaplaştırılır.) Bu yayında Reagan'ın İbn Haldun'a yaptığı atıfları açıkça görebiliyoruz.

Chicago'da yaptığı 2 Eylül 1981 tarihli konuşmasında Reagan, eski Başkan John Kennedy'nin 1962'de aynı zamanda hem vergileri düşürmenin hem de enflasyonu yenmenin başarılamayacak bir iş olmadığı yolundaki demecini aktardıktan sonra, aslında Kennedy'nin sözlerinin, 14. yüzyılda yaşamış bir Müslüman filozof olan İbn Haldun'un tekrarından ibaret olduğunu belirtiyor. Ekonomideki durgunluğu aşmak için vergileri düşürmekten başka çareleri olmadığını söyleyen Reagan'ın halkı ikna etmek için en güçlü dayanağının İbn Haldun olması manidardır.

"Hanedanın başlangıcında düşük vergi alınır, buna karşılık gelir büyük olur. Hanedanın sonuna doğru ise yüksek vergi alınır; ama gelirler düşer." İbn Haldun'un bu yakıcı tespiti, Rea-

gan'a Amerika'nın çöküşünü hatırlatmış olmalıdır. Acaba Amerikan hanedanlığı (!) da vergileri yükselttiği için sonuna mı yaklaşmaktadır? "Hayır", der kararlı bir dille; "Biz hanedanın başlangıcına geri döneceğiz". Yani İbn Haldun'un dediği yoldan gitmezsek sonumuz yakındır.

Reagan, 1 Ekim 1981'de ise ünlü ekonomik iyileştirme programını açıklar. Bu kapsamlı açıklama içerisinde sıra vergiye gelince adeta "14. yüzyılda yaşamış Müslüman bir filozof"un bile mevcut duruma ekonomistlerden daha aklı başında çözümler ürettiğini söyler ve İbn Haldun'un yukarıya aldığımız görüşlerini tekrarlar.[38]

ABD Başkanı'nın 14. yüzyıl Müslüman bilgininden arz-yanlısı iktisat yazarı olarak bahsetmesi, onu arz-yanlısı iktisadın premodern savunucusu olarak methetmesi gerçeği, atıf doğru veya yanlış olsun, eğitimli Batılıların geniş bir kısmında İbn Haldun'a yaygın bir ilgi ve dikkatin olduğunu göstermektedir.[39]

İbn Haldun'un modern etkilerini, Amerika'nın gelişimini izahta, modernist İslamî yaklaşımları ve bugünkü İslam toplumlarını okuma ve anlamada,[40] hatta geleceğin bazı durumlarını okuma ve anlamada dahi görebilmek mümkündür.

"Giriş"te İbn Haldun'un çeşitli dillere yapılan çevirilerinden de bahsetmek, konunun tamamlanmasına katkıda bulunabilir.

---

38 Mustafa Armağan, "Reagan, İbn Haldun'u neden severdi?", *Zaman*, http://www.zaman.com.tr/?bl=yorumlar&trh=20060810&hn=58639, 10.08.2006

39 Bruce B. Lawrence, "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984, s. 5, 12 (dn. 8)

40 Bkz. Gordon D. Newby, "Ibn Khaldun and Frederick Jackson Turner: Islam and the Frontier Experience", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984, s. 122-133; Bruce B. Lawrence, "Ibn Khaldun and Islamic Reform", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984, s. 69-88; Jon W. Anderson, "Conjuring eith Ibn Khaldun: From an Anthtopological Point of View", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984, s. 114-118; Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge vd. 1985

1. Osmanlıca: Pirîzâde Mehmet Sahip Efendi, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, Kahire h. 1275 (ilk 5 bölüm)
2. Osmanlıca: Ahmet Cevdet Efendi, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, Takvimhane-i İstanbul h. 1277 (son bölüm- Pirizade'nin çevirisiyle birlikte basılmıştır)
3. Fransızca: de Slane, *Les Prolégoménes d'Ibn Khaldoun*, 3 cilt, Paris 1858
4. Fransızca: Dozy, *Historire de Benou Zayan*, (*Tarih*'in bazı kısımları)
5. Fransızca: G. Demombynes, *Historire des Benou al-Ahmar Roisde Grenada*, (*Tarih*'in bazı kısımları)
6. Fransızca: Vincent Monteil, *Discours sur l'historie üniversel*, 3 cilt (*Mukaddime*, önsöz ve notlarla, Beyrut 1967)
7. Almanca: Tiesenhausen, *Die Geschichte der Oqailiden Dynastie*, (bazı kısımları)
8. Almanca: Tornberg, *Geschichte der Franken welche die Küsten und Grenzländer Syriens besetzten*, (bazı kısımları)
9. Urduca: Ahmet Hüseyin Allahabad-Şemsululema Abdurrahman, *İbn Khaldûn's Mukaddimah*, 3 cilt, Lahor 1924-1932
10. Farsça: Muhammed Pervin Gonabadî, *Mukaddime-i İbn Haldûn*, 2 cilt, Tahran 1957, 1966
11. Hintçe: Rızvî Athar Ahbes, *İbn Khaldûna ka Mukadama*, Loknov 1962
12. Portekizce: Khoury J.-A. Bierrenbach, *Os prolegomenos ou filosofia social*, Brezilya-Sao Paulo 1958-1960
13. İtalyanca: Lanci, (bazı kısımları)[41]
14. İbranice: Immanuel Kopilewitz, *Akdamot Ia historia*, Kudüs 1967

41 Mohammad Abdullah Enan, *Ibn Khaldun His Life and Work*, 2. bs., Kitab Bhavan, New Delhi 1984, s. 187-188

15. İngilizce: Franz Rosenthal, *Ibn Khaldun, The Mukaddimah*, 3 cilt, New York 1. bs. 1958, 2. bs. 1967[42]

16. İngilizce: Charles Isawi, *Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunus*, Londra 1950

17. Türkçe: Zakir Kadirî Ugan, *Mukaddime*, 3 cilt, MEB., 1970

18. Türkçe: Süleyman Uludağ, *Mukaddime*, 2 cilt, 2. bs., Dergâh Yay., İstanbul 1988

19. Türkçe: Turan Dursun, *Mukaddime*, 2 cilt, Onur Yay. 1977

20. Türkçe: Halil Kendir, *Mukaddime*, 2 cilt, Yeni Şafak, 2004

Son tahlilde İbn Haldun'un gözlem ve tecrübeye dayalı araştırmalarıyla toplum, tarih, siyaset, şehir, köy, medeniyet gibi konular üzerinde ortaya koyduğu zengin içerikli görüşleri, Doğu'da ve Batı'da birçok kişiyi etkilemiştir. Esasen onun söz konusu görüşleri, bugün dahi güncelliğini korumakta ve dolayısıyla birçok bilim adamı ve düşünürü etkileyebilmektedir.

Bu çalışmada Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572), Katip Çelebi (1609-1657), Mustafa Naîmâ Efendi (1655-1716) ve Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) gibi Osmanlı düşünür ve bilginlerinin görüşleri temelinde İbn Haldun'un Osmanlı düşüncesine etkilerini ele almak amaçlanmaktadır. Bu amaç kapsamında İbn Haldun'un Osmanlı düşüncesinde, özellikle de tarih, siyaset, medeniyet, toplumsal olay ve olgular planında çok önemli etkilerinin olduğu ortaya konulmaktadır.

Çalışmada, Osmanlı bilgin ve düşünürlerinin, İbn Haldun'un tarih, toplum, siyaset, din vs. hakkında genel olarak bütün yaklaşımlarından yararlandıkları ve etkilendikleri bir gerçek olsa bile, pratik bir ilgiyle Osmanlı Devleti'nin çökme-

42 Rosenthal'in bu çevirisinin bir muhtasarı da İngilizce olarak yayınlanmıştır: Ibn Khaldûn, *The Mukaddimah*, Routledge and Kegan Paul, London-Henley 1978

mesinin mümkün yollarını bulmak için ekseriya çöküşle ilgili görüşlerinden yararlandıkları varsayımından hareket edildiği için konu, İbn Haldun'un ve Osmanlı düşünürlerinin daha çok çöküş yaklaşımları merkezinde ele alınmaktadır. Fakat belirtmek gerekir ki etki, çöküşle sınırlı kalmamış pek çok konuda kendini göstermiştir.

Çalışmamızın diğer varsayımı, Osmanlı yazar ve düşünürlerinin ve çöküş sosyolojisi ve çöküş etiolojisi[43] yapan İbn Haldun'dan etkilenmelerinin, onları fatalizme ve karamsarlığa götürmediği, tersine daha gerçekçi ve geleceği öngörücü bir entelektüel düzeye taşıdığı hususudur. 17. yüzyılın başlarına kadar İbn Haldun'un determinist tarih görüşünden etkilenen Osmanlı siyasal düşüncesinin İbn Haldun'un "kapalı döngüsel çöküşçü" yaklaşımını hemen hemen aynen benimsediğini ve çöküş sürecini durdurmanın mümkün olmadığını, olsa olsa çöküş zamanının uzatılabileceğini iddia ettiği[44] söylenebilir. Ancak belirtmelidir ki İbn Haldun'un metodolojisi, tarihe ve olaylara yaklaşım biçimi, aslında Osmanlı bilgin ve düşünürlerinin konulara yaklaşımda nesnellik ve tarafsızlık ilkesiyle hareket etmelerinde etkili olmuştur. Bu bağlamda İbn Haldun'dan etkilenimin Osmanlı ilim ve düşüncesinde yeni bir bakış açısı ve yeni bir zihnî durum ortaya çıkardığı söylenebilir.

Ayrıca bir varsayım olarak belirtilebilir ki İbn Haldun'un Osmanlı'yı etkilemesi gerçeği, ona olan ilginin, Oryantalizm'in bir ürünü olmadığını göstermektedir. Osmanlı entelektüellerinin görece erken dönemlerde onunla temasa geçmesi ve Batı'nın Osmanlı'ya göre geç dönemlerde onunla tanışması, İbn Haldun'un Oryantalizm'in ürünü olduğu görüşünü[45] çürütmektedir. Esasen yaklaşık yüz yıllık süreçte, özellikle de yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkiye'de ve diğer İslam ülkelerinde İbn Haldun'a ilgide Oryantalizm'in etkisini

43 Bkz. Cevâd Tabatabayî, *İbn Haldûn ve Ulûm-i İctimâî*, Tarh-ı Nov, Tahran 1374, s. 85, 145, 318

44 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire*, 3. bs., Phoenix, London 1997, s. 48

45 B. B. Lawrence, "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", s. 5 vd.

yadsımak mümkün görünmemektedir. Fakat bu, İbn Haldun'un Oryantalizm'in ürünü olduğu görüşünü haklı çıkarmaz. Zira İbn Haldun, Batı'dan önce Osmanlı'da *keşfedilmiş* ve anlaşılmaya *çalışılmıştır*.[46] İbn Haldun'un Batı'da ciddi anlamda 19. yüzyılın sonlarından önce –çok az istisnasıyla– bilindiğini söylemek çok güçtür. Oysa Osmanlılarda erken dönemlerde okunmuş ve Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.[47]

Kitabımızın bu kısmında bundan sonraki bölümlerin doğru anlaşılması için işaret etmemiz gereken bir husus daha bulunmaktadır. Bu husus, kitapta Osmanlı bağlamında kullanılan zayıflama, gerileme, çöküş gibi kavramlarla ilgilidir. Bu kavramlar, çalışmamızda yerlerine kullanılabilecek başka kavramlar bulunamadığı veya uygun görülmediği için tercih edilmiştir; kullanıldıkları yerlerde Osmanlı Devleti'ne Batı merkezli yaklaşımlarla veya fatalist çöküşçü-organizmacı yaklaşımlarla bakmak ne amaçlanmıştır, ne de söz konusu yaklaşımlarla bakıldığı ima edilmek istenmiştir.

Girişte son olarak şu da belirtilmelidir: Çalışmada ele alınan İbn Haldun'un Osmanlı düşüncesine etkileri konusu, hem çok kolay, hem de çok zordur. Kolaydır: İbn Haldun'un Osmanlı entelektüelleri tarafından anlaşılmadığını ve Osmanlı düşüncesine etkilerinin ciddi boyutlarda olmadığını söylerseniz kolay. Zordur: İşin içine girdiğiniz zaman etkinin alanının çok geniş olduğunu görüyorsunuz ve bu da konunun çok zor olduğunu gösteriyor.

---

46 Krş. B. B. Lawrence, "Ibn Khaldun and Islamic Reform", s. 69

47 M. Hodgson'a göre "İbn Haldun, alkışlarla "sosyolojinin babası" ilan edilmiş ve fikirleri, modern Batılı sosyolojik düşünce tarafından özümsenmiştir. Maalesef İbn Haldun'un bu yönü, az sayıda müslüman arasında takip edildi ve Garpta bile ondokuzuncu asrın sonlarından önce bilinmiyordu; bu yüzden modern sosyal araştırmalar tarihindeki yeri gerçekten çok marjinaldir. Ne var ki, geniş çevrelerde-meselâ Osmanlı toplumunun Farslılaşmış ortamında-okundu ve Türkçe'ye tercüme edildi. En büyük başarısı, daha sonra gelecek çeşitli Batılı sosyal teorileri önceden tahmin etmesi değil, kendi İslâmîleşmiş bağlamı içinde tarihi felsefeye katması idi. Bu, fiilî tarihin çatısı içinde özellikle aşikâr bir hal alır." (Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Alp Eker vd., İz Yay. Yeni Şafak, İstanbul 1995, s. 529)

BİRİNCİ BÖLÜM

İbn Haldun (1332-1406)

1332'de Tunus'ta dünyaya gelen ilim adamı, düşünür, tarihçi ve sosyolog İbn Haldun'un görüş ve yaklaşımlarını daha doğru anlayabilmek için onun içinde yaşadığı sosyal şartlardan bahsetmek yararlı olabilir. İbn Haldun zamanında Endülüs ve Kuzey Afrika'da ilmî, fikrî, siyasî ve medenî hayat çok da iyi bir durumda değildi. Endülüs'ün büyük bir bölümü Hıristiyanların eline geçmişti. Tunus'tan Atlas Okyanusu'na kadar uzanan topraklarda Hafsiler, Abdülvadiler ve Meriniler diye üç Berberî hanedanlığı hüküm sürüyordu. Bunlar arasında zaman zaman kanlı savaşlarla sonuçlanan şiddetli geçimsizlik ve rekabetler mevcut olduğu için o topraklarda istikrardan söz etmek mümkün değildi. İbn Haldun böyle kaygan bir siyasal zeminde bu hanedanlıklarda görev yapmıştı. Hayatının son yirmidört yılını geçirdiği Mısır'da ise Memluklular hüküm sürüyordu. Irak'ta Celairîler, Anadolu'da ise Selçuklu Beylikleri vardı.

İbn Haldun, çeşitli eserler kaleme almıştır. Bu eserlerden *Kasîde-i Bürde Şerhi*, İbn Rüşd felsefesi hakkında bir özet (*İbn Rüşd Risalesi*), mantık hakkında bir risale (*Kitabu'l-Mantık*), Riyaziyye'ye ait bir risale (*Kitabu'l-Hisab*) ve çağdaşı olan Lisanüddin b. Hatib'in Fıkıh Usulü hakkındaki bir manzumesi-

nin şerhi, bugün elimizde mevcut değildir. Bunların dışında Razi'nin *el-Muhassal*'ının özeti olan *Lübâbu'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn*, Merakeş sultanına risale, *Kitabu'l-'İber, et-Ta'rîf bi İbn Haldûn* ve *Rıhletuhû Garben ve Şarkan* (Otobiyografi), *Şifau's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*[1] adlı yapıtları bulunmaktadır.[2] Meşhur eseri *Mukaddime*, aslında *Kitabu'l-'İber*'in başında yer alan giriş çalışmasıdır. Ayrı bir eser olarak meşhur olmuştur. Bugün de çeşitli dillerde *Mukaddime* olarak defalarca basılmaktadır. *Mukaddime*, genellikle Doğu'da *Mukaddime-i İbn Haldun*, Batı'da ise *Les Prolégoménes d'Ibn Khaldun* veya *Prolegomena* adlarıyla tanınmaktadır.

De Slane'ın sözleriyle İbn Haldun'un "hayatının bilinmesi vazıhan gösterir ki gerek hükûmet ve siyaset adamı, gerekse ilim adamı olmak itibarile dehâsından bir şey eksilmemiştir. Muhtelif zamanlarda hizmet ettiği hükûmetlerde dost ve düşman, herkes kendisini üstad tanıdı. Tabiî bunu temin eden şey, ilminden ve ilmî kabiliyetinden başka ne olabilir?"[3]

Mukaddime, her biri sosyolojinin çok temel konularını ihtiva eden bablardan oluşur. Mekan ve coğrafya sosyolojisi, medeniyet sosyolojisi, toplum şekilleri, asabiyet, siyaset, devlet, hilafet, tavırlar (aşamalar) teorisi, din-devlet ilişkileri, din sosyolojisi, organizmacı toplum anlayışı, şehir ve köy sosyolojileri, ekonomik hayat, iktisat sosyolojisi, bilgi teorisi, bilimler tasnifi, dil, şiir ve edebiyat gibi alanlar, *Mukaddime*'nin mukaddimesinde ve altı babında ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

Çağdaş anlamda tarih, tarih felsefesi, sosyoloji ve iktisat gibi bazı bilim dallarının mübeşşirlerinden, hatta olayları nedenleriyle izah etme yaklaşımıyla sosyolojinin kurucuların-

1 Bu kitap, S. Uludağ tarafından *Tasavvufun Mahiyeti* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş ve 1977'de Dergâh Yayınları'ndan çıkmıştır.

2 F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, s. 80; Süleyman Uludağ, *İbn Haldun*, TDVY., Ankara 1993, s. 17-20

3 De Slan, *Prolégoméene d'Ibn Chaldoun*, Int., s. 60'dan Hilmi Ziya Ülken-Ziyaeddin Fahri, *İbn Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940, s.14

dan biri[4] veya kurucusu[5] olarak kabul edilen İbn Haldun'un[6] sosyal değişime ilişkin görüşü, sosyolojide *büyük boy toplumsal değişme kuramlarından* biri olan *yükseliş ve çöküş teorileri* kapsamında ele alınabilir. Bilindiği gibi yükseliş ve çöküş kuramları, devlet, toplum ve medeniyetleri insan organizmasını esas alarak izah etmeye çalıştıkları, devlet, toplum ve medeniyetlerin insan organizması gibi doğma, büyüme, ve ölme aşamalarından geçtiklerini savundukları için *organizmacı (uzviyetçi) modeller* (organic approach); tarihin hareketinin çevrimsel bir hareket olduğunu, toplumların yükseliş ve çöküşlerinin sürekli çevrimsel bir hareket izlediğini, öncelikle zorunlu olarak yükseldiğini ve sonra da zorunlu olarak çöküş sürecine girdiğini ileri sürdükleri için de *çevrimsel (devrevî-devrî) yaklaşımlar* (cyclical approach) adını almaktadırlar. Bu kuramlar, diğer bazı yaklaşımlar gibi sosyal ve tarihî değişimi hep ilerleyen doğrusal bir çizgi halinde tek biçimli yönde görmezler.[7] Bu yaklaşımlar, genel çerçevesi içerisinde İbn Haldun'un görüşlerini de içermektedir.

İslam bilim ve düşünce tarihinde mümtaz bir yeri olan İbn Haldun, ortaya koyduğu tarih felsefesi ve metodolojisiyle[8] tarihi nakilcilik olmaktan çıkarmıştır. Sosyal tarihçiliğin çok iyi

---

4 Mehmet Taplamacıoğlu, "Bazı İslâm Bilginlerinin Toplum Görüşleri", *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 12, 1964, s. 83, 93

5 Bkz. Ahmet Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih*, Öteki Yay., Ankara 1993, s. 38-41 vd.

6 A. Arslan, *a.g.e.*, s. 16-17 vd.; C. Tabatabaî, *a.g.e.*, s. 179, 181, 327; Ü. Hassan, *a.g.e.*, s. 5-29; Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, çev. Ünsal Oskay, 4. bs., Bilgi Yay., Ankara 1990, s. 20; Hilmi Ziya Ülken, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, İstanbul Üniv. Yay., İstanbul 1941, s. 36, 42-43. Krş. Jan Schmidt, *Pure Water For Thirsty Muslims, A Study of Mustafa Ali of Gallipoli's Künhü l-Ahbar*, Het Oosters Instituut, Leiden 1991, s. 195-196

7 Bkz. Richard A. Appelbaum, *Toplumsal Değişim Kuramları*, çev. Türker Alkan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara ty., s. 77; Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 6. bs., Remzi Kit., İstanbul 1995, 63 vd.; Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 2. bs., Ağaç Yay., İstanbul 1993, s. 74; Ejder Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 50-66

8 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, tah. Derviş el-Cüveydî, 2. bs., el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1996, s. 9-40 (Türkçesi: İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, MEBY., İstanbul 1989)

bir örneğini veren İbn Haldun, tarihten getirdiği argümanlarla sosyal olayları *umran ilmi*[9] çerçevesinde ele almıştır.

İnsanlık tarihini bir bütün halinde gören[10] ve tarihe küllî bir ilim olarak yaklaşan İbn Haldun,[11] tarihin yeni bir tanımını yapmış, tarihçide bulunması gereken özellikleri ayrıntılı olarak belirlemiş ve tarih ilminin temel niteliğinin nesnellik ve tarafsızlık olduğunu vurgulamıştır. İbn Haldun, ortaya koyduğu tarih felsefesiyle tarihe eleştirel bakış açısının zorunluluğunu savunmuş ve yeni bir tarih yaklaşımı ve metodolojisi getirmiştir. Denilebilir ki İbn Haldun, sadece İslâm tarihçiliğinde değil, genel olarak tarihçilikte yeni bir anlayış getirdi ve de yeni bir çağ getirdi.[12]

"Dünya sosyologlarının pir ve üstadı",[13] Ernest Gellner'in ifadesiyle "en büyük İslam sosyoloğu"[14] olan İbn Haldun, modern sosyolojinin ele aldığı pek çok konuyu ondan yüzyıllarca önce ele almıştır. Bu bağlamda coğrafya, iklim, ırk, ahlâk, bedevîlik, hadarîlik, asabiyet, dayanışma, birlik, toplum, toplumsal hayat, egemenlik, hilafet, saltanat, peygamberlik, taklit, tavırlar nazariyesi, devlet, organizmacılık, sözleşme teorisi, ekonomi, din gibi konular zikredilebilir.

Filozofların soyut genellemelerini tarihe, tarihte meydana gelen değişimlere ve değişim süreçlerine uyarlamaya çalışan İbn Haldun'un tarih yaklaşımında tarihsel olgularla sosyal olaylar temel parametrelerdir.[15] A. Comte'tan yaklaşık 400 yıl önce sosyolojinin temellerini atan, kültür bilimini keşfeden İbn Haldun, teori ile pratiği birleştirerek geliştirdiği tarih ve toplum görüşünde, öncelikle insanların cemiyet halinde yaşama-

9 Bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 40-47 vd.
10 Arnold Toynbee, *Tarih Üzerine İki Konferans*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1962, s. 42
11 F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, s. 73
12 Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1991, s. 67
13 Z. Kadirî Ugan, "Önsöz", *Mukaddime*, (İbn Haldun), çev. Z. Kadirî Ugan, c.1, MEBY., İstanbul 1989, s. IX
14 E. Gellner, *Muslim Society*, s. 16
15 S. Hizmetli, *a.g.e.*, s. 83

larının zorunlu olduğunu anlatır. Ona göre insan tabiatı gereği medenîdir, insan topluluğu zaruridir.[16] Buna göre toplu halde yaşamak, insanlar için vazgeçilmezdir. İbn Haldun, *ilm-i umranı*, insanın bu toplumsallığı temelinde inşa eder.

İbn Haldun'un kendi sözleriyle:

> Öncelikle belirtmek gerekir ki insanî ictimâ' zaruridir. Filozoflar bunu, "insan tabiatı gereği medenîdir." sözüyle tabir etmişlerdir. Yani insan için ictimâ', sosyal hayat, bir arada yaşamak, bir zorunluluktur; filozofların terminolojisinde bu ictimâ' medeniyetten ibarettir. Umranın anlamı da budur. Bunun izahı şöyle yapılabilir: Allah -Sübhânehû- insanı yaratmış, gıdasız yaşaması ve hayatını devam ettirmesi mümkün olmayacak biçime sokmuş, fıtratı ile gıdasını aramayı ve kendisine tevdi edilen kudret ile bunu elde etmeyi ona öğretmiştir. Ancak insanlardan bir kişinin gücü, muhtaç olduğu söz konusu gıdayı tek başına elde etmeye yetmez. Hayatını devam ettirmesi için bu gıdanın asgari olan kısmını bile tek başına temin edemez. Bu gıdanın, varsayılabilecek en az miktarını ele alalım, bu miktar örneğin bir günlük rızık kadar buğday olsun. İşte bu kadarcık az bir miktar bile onu öğütme, hamur yapma ve pişirme gibi bir çok zahmet ve muameleden sonra hasıl olur. Bu üç işten her biri için bir takım alet edevata ihtiyaç duyar. Bunlar ise, demirci, marangoz ve çömlekçi gibi farklı sanatları icra eden şahıslar olmadan var olmaz. (...)
>
> Ayrıca her insan, kendini savunmak için de hemcinsinin yardımına muhtaç olur. Çünkü Allah Teala, tüm hayvanların tabiat ve mizaçlarını terkip edip güç ve kuvvetleri bunlar arasında taksim ettiği zaman, yabani hayvanların pek çoğunun, kudretten aldığı haz ve nasibi insanınkinden daha mükemmel kılmıştır. (...) Allah bütün bunlara karşılık olmak üzere insana düşünce ve el vermiştir. (...)
>
> Fakat bir tek kişinin gücü, yabani hayvanlardan, özellikle bunların yırtıcı olanlarından bir tanesinin kudretine mukavemet edemez. Öyleyse o genellikle tek başına kendini savunmaktan acizdir. Savunma işi için hazırlanmış olan aletleri kullanmaya da tek başına gücü yetmez. Şu halde bütün bu hususlarda, kendi cinsinden olan kimselerle yardımlaşmak zorundadır. Bu yardımlaşma olmadığı müddetçe kendisi için erzak ve gıda hasıl olmadığı gibi hayatı da tam ve düzgün olmaz. Zira Allah, onu hayatında gıdaya muhtaç olacak biçimde düzenleyip yaratmıştır.

16 İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, s. 46-47, 277, 439 vd.

Tek başına yaşayan kimseye, silahı olmadığı için kendini savunma hali de elvermez. Böylece diğer hayvanların avı olur. Ömrünün sonuna kadar yaşamadan, helak ve telef olmak gibi bir durumla karşı karşıya kalır. Bu durumda insan türü batıl ve yok olur.

(...)

Şu halde insan nevi için sosyal hayat, bir arada yaşamak, zorunludur. Aksi takdirde insanların varlıkları ve onlar vasıtasıyla Allah'ın alemi mamur ve onları kendine halife kılma[17] yolundaki iradesi tam olarak gerçekleşmiş olmayacaktı. Bu ilmin konusu olarak tespit ettiğimiz umranın anlamı işte bu olmaktadır.[18]

Denilebilir ki İbn Haldun, tarih, toplum ve umran ile ilgili yaklaşımlarında tarih ilminin konusunu, beşerî umran ve insanî içtimâ' olarak tespit etmektedir.

İbn Haldun, ilm-i umran'ın, kendisinin ilk kez kurduğu bir bilim olduğunu iddia etmektedir.

Bu, haddizatında bağımsız bir ilim gibidir. Zira onun kendine özgü ayrı bir konusu vardır. Bu konu, beşerî umran ve insanî ictimâ'dır. Bu ilmin kendine özgü problemleri vardır. Bu da ard arda onun kendi özüyle ilgili hallerin ve arazların açıklanmasıdır. Gerek vaz'î, gerekse aklî olsun her ilmin durumu böyledir. Yani her ilmin ancak kendine özgü konuları bulunmaktadır.

Bilinmelidir ki söz konusu maksat hakkında, umran üzerinde konuşmak yeni bir sanat, garip ve cazip bir eğilimdir, faydası bol ve değerlidir. Buna vakıf olmayı, araştırma temin etti, derinlere dalmak bu neticeye ulaştırdı. Bu, mantık ilimlerinden olan hitâbet (retorik) türünden bir ilim değildir. Hitabet ilminin konusu, halkı bir fikri kabul veya redde teşvik etmek ve meylettirmek üzere söylenen, ikna edici faydalı sözlerden ibarettir. Bu ilim, medenî siyaset ilmi de değildir. Çünkü medenî siyaset, ahlâk ve hikmetin gereğine göre, ya tedbir-i menzil ya da tedbir-i medînedir, yani ya aile idaresi ya da devlet idaresidir. Bu suretle halk, kendi türünü ve bekasını korumasını temin edebilecek olan bir yola sevkedilmiş ve bir idare tarzına kavuşmuş olur. Böylece umran ilminin konusu, genellikle birbirine benzeyen bu iki ilmî disiplinin konularından farklı olmuş olmaktadır.

17 2/Bakara, 30

18 İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, s. 47

> Umran yeni icad edilmiş bir ilimdir. Yemin olsun ki insanlardan herhangi birinin bu sahada söz söylediğine vakıf olmuş değilim. Bilmiyorum, acaba bu durum, bu ilmin farkına varmamış olmalarından mı ileri gelmektedir? Onlar hakkında böyle bir zanna kapılmak doğru olmasa gerektir. Muhtemelen bu konu ve maksat hakkında yazı yazdılar, bu yazılarını ikmal ettiler, ama bu yazılar bize kadar ulaşmadı.
>
> (...)
>
> Bize gelince, Allah bunu mükemmel bir biçimde bize ilham etti. Öyle ki bu konuda söylediğimiz sözlerin doğru ve gerçek, verdiğimiz haberlerin sağlam ve sağlıklı olmasını sağladı. Eğer bu ilmin meselelerini tam olarak zabt ve tespit ettiysem, bu ilmi onun benzeri ve dengi olan diğer ilim ve sanatlardan ayırt edebildiysem bu Allah'tan bir başarı ve hidayettir. Eğer bu ilmin meselelerini zapt ve tespit ederken kaçırdığım ve atladığım bir şey olmuş ve onu diğerine benzeterek karıştırmış isem, tedkik ve tahkik ehline düşen bunu düzeltmektir. Bu ilmi ilk olarak tesis etme konusundaki üstünlük bize aittir; zira ona çığır açan ve yol gösteren benim.[19]

İlm-i umranın yukarıda bahsedildiği şekliyle "beşerî umran ve insanî ictimâ'"yı konu edinmesi, onun *sosyoloji*yi karşılayabileceğini göstermektedir.[20] İbn Haldun, ilm-i umranda toplumun temelini ve gelişimini ve sosyal hayatın pirimitif formlarını incelemektedir.[21]

Mukaddime'de ele aldığı konuları ayet ve hadislerle delillendirmeyi ilke edinen İbn Haldun, çöküş olgusunu tahlil etmeye çalışırken öncelikle genel bir esas olarak *toplumsal değişim*in önemine değinir. Ona göre çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin durumlarının da değişmesi kaçınılmazdır. Milletlerin ve alemin halleri, cemiyetlerin adetleri ve dindarlıkları bir tek vetire ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu cihet zaman geçtikçe meydana gelen bir değişiklik ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir. Bu husus şahıs, vakit, şehir, bölge, zaman ve dev-

19 *A.e.*, s. 42-44

20 Muhsin Mehdi, umranın kültür, umran ilminin de kültür bilimi olarak karşılanacağı görüşündedir. Bkz. Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1964, s. 10, 184-187, 291 vd.

21 *A.e.*, s. 292

letlerde de böyledir. Kulları arasında *Allah'ın geçerli sünneti ve kanunu* budur.[22]

Devlet ve hükümdarlığı insanlar için tabii bir özellik olarak ele alan İbn Haldun,[23] ayrıca toplumsal değişmede devlet ve hükümdara özel bir önem atfeder. Ona göre sosyal hal ve an'anelerin değişmesinin yaygın sebebi, her neslin adetlerinin kendi hükümdarının an'anesine tâbi olmasıdır. Nitekim "halk, hükümdarının dini üzerine bulunur" hikmetli söz ve vecizesi bunu açıklar. *Kıyas* ve *taklit* insanların bir özelliği olduğundan, sosyal gelişmeler halkın ilim ve siyaset adamlarını taklit ve takip etmeleri neticesinde vukua gelir.[24] İbn Haldun'a göre sultan ve devletin halinin bozulmasıyla yerleşim merkezleri de bozulur. Çünkü sultan ve devletin hali *umranın* bir *sûreti*dir. *Umranın maddesinin ve iktisadi yapısının* bozulmasıyla zorunlu olarak sûreti de bozulur.[25] Devletin halka yaptığı *zulüm* umranı tahrip eder, mamur yerleri harabeye çevirir. Umranda meydana gelen bozulma ve olumsuzluk ise hanedanlığı *olumsuz* yönde etkiler ve *çöküş sürecine* sokar. Kısaca devletin yaptığı zulüm, devletin kendisini ve umranı yok eder.[26] İbn Haldun, devletin, halkın malına; kanlarına, mahremiyetlerine ve ırzlarına tecavüz etmek suretiyle bedavadan el koymasının devletin çöküşüne ve yıkılmasına sebep olacağını ileri sürer.

Bir çok konuda olduğu gibi devletlerin çöküşleri konusunda da kendisinden sonraki pek çok düşünür ve ilim adamını etkilediği bilinen İbn Haldun'un, devletlerin çöküşünde *determinist bir tutum*[27] ve anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Toplum ve devlet bazında meydana gelen değişimleri *Sünnetullah*'a, bir çok *ayet* ve *hadîs*e göre izah etmeye çalışan İbn

22 İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 35
23 *A.e.*, s. 47
24 *A.e.*, s. 35 , 137 vd.
25 *A.e.*, s. 262
26 *A.e.*, s. 263-265
27 Satı el-Husrî, "İbn Haldun Sosyolojisi", çev. Mehmet Bayyiğit, *Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 4, Konya 1994, s. 230

Haldun'un yaklaşımında, devletler bir organizma gibi doğar, büyür, gelişir ve ölürler. *Mukaddime* yazarı İbn Haldun, devletlerin bu şekilde çöküşüne giden yolu *tavırlar (aşamalar) nazariyesi*yle izah etmeye çalışır. Onun tavırlar teorisine göre genellikle devletin beş tavrı bulunmaktadır: *Birinci tavır*, zafer, başarı, galibiyet ve istila; *ikinci tavır*, istibdat, nesep asabiyetini dışlama ve tekbaşınalık; *üçüncü tavır* ferağ ve rahatlık; *dördüncü tavır* kanaat, hoşgörü ve barış ve nihayet *beşinci tavır* israf aşamasıdır. Son tavırda devlette, ihtiyarlık tabiatı hasıl olur. Serveti çarçur edip *asabiyeti* bozduğu, dinî renginden uzaklaştığı, taşıması gereken ahlakî özelliklerini yitirdiği, vergileri aşırı biçimde arttırdığı, zulüm yaptığı için kolay kolay kurtulamayacağı ve çökünceye kadar şifa bulamayacağı *müzmin bir hastalık* devleti kuşatır ve sonunda devlet yıkılıp *çöker*.[28] Bu tavırları bir başka şekilde şöyle de ifade etmek mümkündür: Birinci tavır, devletin oluşumu; ikinci tavır güçlenmesi; üçüncü tavır gelişip yükselmesi, dördüncü tavır duraklaması ve beşinci tavır gerileyip çökmesidir. İbn Haldun'a göre devlet, bu tavırların her birinde o tavra özgü bir takım hallerden geçer. Devleti ellerinde tutanlar, her tavırda o tavrın hallerinden bir takım huy ve karakterler kazanırlar. Her tavrın kendine özgü halleri, devleti biçimlendirir. Çünkü karakterdeki hususiyet, tabiatıyla içinde bulunduğu halin *mizac*ına bağlıdır.

Esasen İbn Haldun, *devletin çöküşüne ilişkin işaretler*in, devletin zirveye çıkmaya başladığı daha ikinci tavırda belirdiğini söylemektedir. İkinci tavırda hükümdar, kendi nesep asabiyetini, yani akrabasını ve kavmini çevresinden uzaklaştırarak *sebep asabiyeti* edinir, yani kendi nesil ve nesebinden olmayan başka bir takım taraftar ve yardımcılar edinir. Onlara, çevresinde görevler, makam ve mevkiler verir. Artık kendi kavmi ve asabesi hükümdara ve devlete düşman hale gelir ve hükümdara karşı bir fırsat kollamaya başlar. Hükümdar, etrafına topladığı taraftarları, vezirlik, komutanlık ve vergi top-

28 İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 163-165, 171-172, 256-257 vd.

lama gibi devlete ait makam ve mevkilere tayin eder. Şahsına mahsus olan ve kavmine değil, sadece kendi zatına inhisar eden memleket ve mülkle ilgili unvanları da bunlara dağıtır. İşte bu durum, devletin artık *hastalandığının*, yıkılma sürecine girdiğinin işareti olmaktadır. İbn Haldun bu teorisini *Emevi* ve *Abbasî* devletlerine uygulayarak tezlerini *deneysel plan*da ispatlama yoluna başvurmaktadır.[29]

İslamî devletlerin çöküş sosyolojisini yapan İbn Haldun'un[30] çöküş teorisinde; devlet ve hanedanlıklar, bütün bu tavırları şahısların tabii ölümleri olan yüzyirmi yılda ya da her biri bir şahsın ortalama ömründen ibaret olan kırk yıllık üç kuşakta kateder[31] ve bu süre sonunda gelinen beşinci tavırda, lüks, israf, ekonomik dengesizlik ve toplumun dayandığı asabiyetin bozulması gibi çeşitli nedenlerle belli bir süreç izleyerek *Sünnetullah gereği* çöker.[32]

İbn Haldun, devletin beş tavrını bir başka biçimde iki tavırda ele almaktadır. Buna göre hanedanlıkların *bedevilik* ve *hadarilik* diye iki tavrı bulunmaktadır. Bedevilik devletin ilk tavrı olurken, hadarilik son tavrı olmaktadır. Bu tavırlar devletler ve hanedanlar için tabiidir. Devlet, bedevilikte sahip olduğu güçlü asabiyet ve metaneti, tabiatı gereği hadarilikte mülkle birlikte gelen refah, lüks ve rahat nedeniyle kaybetmeye başlar. Sonunda devlet, ihtiyarlamaya ve çökmeye yüz tutar.[33] Bu verilerden İbn Haldun'a göre devletlerin, şahıslar gibi tabii ömürlerinin bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Devletler, üç kuşaktan, yani yaklaşık yüzyirmi yıldan ibaret olan bu ömürlerini, yukarıda kısaca ifade etmeye çalıştığımız beş tavırdan geçerek bedeviliklerini unutmalarının, *izzetin zevkini ve asabiyeti* kaybetmelerinin sonucu *-Allah'ın izniyle ecelleri* geldiği içintamamlarlar. Görüldüğü gibi İbn Haldun bu görüşleriyle devletlerin çöküşlerini sebepleriyle birlikte ele almaktadır.

---

29 *İbn* Haldun, *a.g.e.*, s. 171-172
30 C. Tabatabayî, *a.g.e.*, s. 167, 183, 185 vd.
31 İ. Haldun, *a.g.e.*, s. 158-160
32 *A.e.*, s. 171-172, 160 vd.
33 *A.e.*, s. 160-163

İbn Haldun, *devletlerin tabii sınırları* olduğunu ve bu tabii sınırlardan fazlasını elde edemeyeceğini belirterek *merkez* ve *çevre* ilişkileri üzerinde durmakta ve bu bağlamda çöküş olayını değerlendirirken devleti ve hanedanlığı ihtiyarlık ve zaaafiyet yakaladığında çevreden eksileceğini, merkezin ise hakimiyetin tümden inkırazını Allah'ın haber vermesi ve ilan etmesi zamanına kadar mahfuz kalmaya devam edeceğini ve ancak o zaman merkezin inkıraza uğrayacağını ileri sürmektedir. Tersine bir devletin önce merkezi mağlub edilirse, çevresinin ve sahasının var olmaya devam etmesinin ona bir faydası olmaz ve devlet derhal *izmihlal*e uğrar. Çünkü merkez kendisinden ruhun ve canın çevreye yayıldığı kalp gibidir. Kalp mağlup edilir ve ona malik olunursa bütün çevre ve uç noktalar *hezimet*e uğrar.[34] Bu noktaya bağlı olarak ayrıca İbn Haldun, devletin sınırlarının önce son haddine kadar genişleyeceğini ve sonra yok olma ve çökme vaktine kadar *tavır tavır* (aşama aşama) *daralacağını* ileri sürerek bunun Allah'ın hanedanlıklar hakkındaki sünneti olduğunu belirtir.[35]

İbn Haldun'a göre devlet, ihtiyarladığı zaman bir daha o ihtiyarlık hali ondan kalkmaz. Çünkü ihtiyarlık, devlet veya hanedanlığa tabiî olarak arız olur. Devletin ihtiyarlaması tabii olunca tıpkı canlıların mizacında ve bünyesinde görülen *ihtiyarlık* olayı gibi o ihtiyarlığın gerçekleşmesi de tabiî şeylerin meydana gelmesi mesabesinde olur. İhtiyarlık, tedavisi veya ortadan kalkması mümkün olmayan müzmin hastalıklardandır; çünkü tabii bir şeydir ve tabii olan şeyler değişmez. Devletin son günlerinde devlet için bir kuvvet meydana gelebilir. Ancak buna aldanmamak gerek. Zira bu geçici bir şeydir ve ihtiyarlıkla çöküşü ortadan kaldırmaz.[36] Çünkü *"her vâde için bir yazı vardır"* (13/Ra'd, 38). Görüldüğü gibi İbn Haldun, organik ve determinist bir tutum ve yaklaşım sergilemektedir.

---

34 *A.e.*, s. 151
35 *A.e.*, s. 271-273
36 *A.e.*, s. 268-269

İbn Haldun, refah, rahat ve sükunun, mülkün tabiatından olduğunu, mülk elde edildiğinde insanların rahat, refah, lüks ve huzuru tercih edeceklerini ve bunun da devletin ihtiyarlaması ve çöküşüne etki eden faktörlerden olduğunu ileri sürmektedir.[37]

İbn Haldun'a göre aslında bir devletin çöküşüne iç sebep ve etkenler, yani iktidarın kendisi neden olur, fakat çökme zemini oluşan devleti ya komşu devletler, ya da kendi yönetimi altındaki asabe veya kabileler yıkıp yok ederler.[38] İbn Haldun'un bu görüşünün, A. Toynbee'nin *iç proletarya* ve *dış proletarya* teorisini hatırlattığı söylenebilir.

İlm-i umran'ın kurucusu olan,[39] siyasetle yakından ilgilenen[40] ve bu nedenle de *siyaset sosyolojisi*nin öncüsü olarak kabul edilebilecek olan İbn Haldun'un devletlerin çöküşüne ilişkin görüşünün tam olarak anlaşılabilmesi için onun en temel anahtar kavramlarından olan *asabiyet, iktisat, din* ve *Sünnetullah* üzerinde konumuzun sınırlarını aşmadan biraz durmakta yarar bulunmaktadır.

Mukaddime'sinin asıl konusu, toplumun kuruluş ve işleyişi, bedeviyet, devlet, hazariyet ve *umran*ın tahavvül, tatavvur ve inhitatı olan İbn Haldun'da *asabiyet*in, toplumların bedevilikten hazariliğe doğru geçerken ve devletlerin *tavırlarını* sürdürürken yaşadıkları değişim ve dönüşümle ilgili temel kavramlardan biri olarak kullanıldığını görmekteyiz. Asabiyet, İbn Haldun sosyolojisinin temel maddelerinden birini oluşturan kavramlardandır.[41] Asabiyet, İbn Haldun'un grubun birlik iradesini ifade etmek üzere ürettiği bir kavramdır.[42] Öyle

37 İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 156-158

38 *A.e.*, s. 157-158, 273-275

39 *A.e.*, s. 42-45, 47, 614. Yorum ve değerlendirme için bkz. S. Uludağ, a.g.m., s. 143-147, 74, 110-111, 114 vd.; C. Tabatabayî, *a.g.e.*, s. 54, 72, 104, 110-117, 174-176 vd.; A. Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 78,185

40 Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996, s. 11-12, 14 , 125 vd.

41 Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory*, 2. bs., Houghton Mifflin Company, Boston 1981, s. 135

42 E. I.J. Rosenthal, *a.g.e.*, sç 155

görülmektedir ki devletlerin değişimindeki muharrik etken, asabiyetlerdeki değişimdir. O yüzden asabiyetin ne anlama geldiği hususu, *çöküş*ün anlaşılmasında ayrı bir önem kazanmaktadır.

İbn Haldun'un, *Mukaddime*'sindeki bazı ifadelerinden, *asabiyeti*, insanın tabiatında mevcut olan asi olma, zulüm ve itaatsizlik gibi şer yönünü oluşturan haline karşı sanki bir panzehir olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre insanın tabiatında isyankarlık, zulüm, saldırma ve itaatsizlik gibi huylar vardır. Bu huylar savaşarak, mücadele ederek zararsız hale getirilir. Savaşmak için de asabiyetin mevcudiyeti şarttır. Ancak İbn Haldun asabiyetin de insanın tabiatının bir gereği olduğunu özellikle belirtmektedir. Ona göre her insan, kendi asabesinden ve nesebinden olan kimselerden imdat ister, buna daha çok önem verir. Asabesinden gelen feryat kişiyi galeyana getirir. Allah'ın kullarının kalbinde yarattığı dar ve sıkışık zamanlarda hısım ve akrabanın imdadına koşma ve onlara karşı şefkatli olma duygusu insan tabiatında mevcuttur. Yardımlaşma ve dayanışmaya vesile olan bu duygu olduğu gibi düşmanlarına daha çok korku salmalarının sebebi de budur.[43]

Burada İbn Haldun'un asabiyetten neyi kastettiğine dair önemli ipuçları bulunmaktadır. Asabiyetin, akrabaları birbirlerine karşı yardımlaşma ve gayrete gelip imdada ve yardıma yetişme hissine sevkeden bir dayanışma gücü olduğu anlaşılmaktadır.[44] Bu durumda denilebilir ki asabiyet, toplumda insanları birbirine kenetlendirici unsur, ilk ve başat güç; aynı aile, kabile, ulus veya imparatorluğun üyelerini birlik içinde tutan hislir.[45] Ancak hemen bu tanımla yetinmeyelim ve biraz daha ilerleyerek asabiyetin daha net ortaya çıkmasını sağlamaya çalışalım.

---

43 İ. Haldun, *a.g.e.*, s. 121, 122

44 *A.e.*, s. 122, 126

45 R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, The Cambridge University Press, Cambridge 1962, s. 440

İbn Haldun'a göre asabiyet, sadece nesep birliğinden doğmaz. Elbette nesep birliği çok önemlidir. Devletin kurulması ve devletin başında bulunanların hakimiyet sağlaması, sadece kavmi ile gerçekleşir. Çünkü devlete arka çıkan ve onun asabesini teşkil edenler, onun kendi kavmidir. Ancak nesep birliğinin yerini tutacak veya nesep birliğinin gördüğü işlevi görecek başka bir şey de asabiyetin meydana çıkmasını sağlayabilir. Bu durumdan asabiyetle ilgili bir genelleme yapma imkanı da nisbeten ortaya çıkmaktadır. Sözgelimi din, dinî çağrı, inanç, ideoloji, komşuluk, ordu, devşirme, taraftarlık, dostluk, ittifak ve kölelik gibi unsurlar sebebiyle de kaynaşma ve dolayısıyla asabiyet veya asabiyetin işlevi hasıl olabilir.[46] Mesela İbn Haldun'un Araplarla ilgili bir fasılda belirttiği ifadelerden dinin de bazı toplumlarda çok güçlü bir asabiyet oluşturabileceğini anlayabiliriz. Çünkü orada İbn Haldun, Peygamberliğe ve veliliğe dayanan dinin, onları kaynaştırıcı bir unsur, kötü huylardan vazgeçirici bir olgu olduğunu, Arapların içtimalarını peygamber ve velinin tamamladığını, Arapların galibiyet ve mülkü de din vasıtasıyla elde ettiklerini belirtmektedir.[47] Başka bir yerde İbn Haldun, bir liderin, halkı, etrafında din yardımıyla birleştirip zayıflamış olan bir devlete saldırarak kendi devletini kurabileceğini ileri sürmekte[48] ve böylece dinin müstakilen aktivasyon kazandırıcı, kaynaştırıcı ve bütünleştirici özelliklere sahip olduğunu belirtmiş olmaktadır. Dolayısıyla asabiyeti illaki bir kan bağıyla izah etmek İbn Haldun'un kendi izahına ters düşer. Öyle ise asabiyeti, hangi öğeye dayanırsa dayansın sosyal ve siyasal hareket kabiliyeti kazandıran ve toplumsal dayanışmayı sağlayan muharrik güç olarak anlamak mümkündür.

İbn Haldun asabiyet üzerinde dururken bizzat asabiyetten ziyade asabiyetin işlevine, yani kaynaşma ve bütünleş-

---

46 İ. Haldun, *a.g.e.*, s. 122, 127-128, 144-145, 158, 171-172, 273-274 vd. Bkz. Z. V. Togan, *a.g.e.*, s. 160-162; E. I. J. Rosenthal, *a.g.e.*, s. 129; S. Uludağ, a.g.m., s. 125-128

47 İ. Haldun, *a.g.e.*, s. 140

48 *A.e.*, s. 273-274

meye, başka bir ifadeyle asabiyetin gerisinde yatan asıl unsura vurgu yapmaktadır. O, bu nedenle azatlıların, devşirmelerin, dostların ve taraftarların da asabiyet oluşturabileceklerini, hem de taraftarların dostluğu, eskilere, mülk elde edilmeden önceki zamanlara dayanırsa, dostluğun (velayet) daha sağlam bir kökünün olacağını söylemektedir. Dolayısıyla mülk, riyaset veya devlet oluşmadan önce edinilen taraftarlar ve kazanılan kişilerle bunları kazanan ve taraftar edinen zat veya devlet arasındaki kaynaşmanın daha sağlam ve yakınlığın daha fazla olduğunu ileri sürmektedir. İbn Haldun'a göre her ne kadar nesep tabii bir şeyse de sonuçta o da vehmî ve itibarîdir. Şu halde önemli olan nesepten ziyade sosyal zorunluluklar, kader birliği ve kaynaşmadır. Asabiyeti oluşturan asıl unsur işte budur. Yani asabiyetin asıl işlevi sosyal kaynaşmayı sağlamasında yatmaktadır. Kaynaşmayı meydana getiren asıl unsur ise bir arada yaşama, yekdiğerini savunma, uzun süren mümarese, birlikte yetişmenin, süt emme durumunun, dostluk ve taraftarlığın meydana getirdiği bağ ile hayat ve ölümle ilgili olan diğer hallerden ibarettir. Bu şekilde kazanılan dostluk ve birliktelik devlet içinde nesep, yakın akraba ve asabe düzeyinde bulunur. Devletin kazandığı insanlarla olan ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan duruma göre İbn Haldun bu kazanılan kimselere dostlar (evliya), taraftarlar vb. isimler verirken, devletin daha sonraki dönemlerinde bunları uzaklaştırıp yeni edindiği taraftarlara ise hizmetçi ve yardımcı adını vermekte[49] ve böylece bir tipoloji örneği vermektedir.

Son çözümlemede asabiyetin İbn Haldun'un yaklaşımında devletlerin hayati enerjisi olduğu, onunla devletlerin yükselip geliştiği, onun zayıflaması durumunda devletlerin de çökeceği[50] söylenebilir.

Bu önemli hususlardan sonra başka bir önemli hususa geçebiliriz: İbn Haldun'a göre yalnızca mücadele ve galibiyet

49 *A.e.*, s. 172-173
50 R. A. Nicholson, *A Literary History of The Arabs*, s. 440

ile ortaya çıkan *riyaset*in (liderlik) muhtaç olduğu galibiyet, sadece asabiyet ile vücuda gelir. İbn Haldun'a göre bir toplum içinde çeşitli asabiyetler bulunur, fakat en güçlü asabiyet toplum üzerinde liderlik (riyaset) yapacak olan kimselerinkidir. Devletin, halkı yönetimi altına alabilmesi için bunun böyle olması şarttır. Aksi takdirde yönetimin tam olarak gerçekleşmesi mümkün değildir. *Riyaset asabiyeti* daha aşağı seviyede olanlara verilirse, toplumun liderliği tam gerçekleşmez. O halde liderlik de güçlü asabiyet sahiplerine geçer. Bunun sebebi İbn Haldun'a göre, toplum ve asabiyetin, oluşma durumundaki bir şeyin mizacı mesabesinde olmasıdır. Oluşma halindeki bir şeyde mevcut olan unsurlar, kuvvet ve üstünlük bakımından birbirine denk olsalar, mizaç o şeyin vücuda gelmesini sağlamaz. Şu halde unsurlardan birinin kesinlikle öbürlerine galip gelmesi gerekir. Yoksa oluşum gerçekleşmez. Dolayısıyla liderlik sadece galibiyet ile, galibiyet ise ancak asabiyetle meydana gelir.[51]

İbn Haldun'a göre himaye, müdafaa ve hak arama asabiyet sayesinde mümkün olur. Yapılması için biraraya gelinen her içtimaî faaliyet için de durum budur. Ademoğlu, insani tabiatın gereği olarak her içtimada, insanların birbirine olan tecavüzlerini menedecek bir yasakçıya ve hakime muhtaçtır. O halde yasakçı ve hakim olan şahsın söz konusu asabiyetle ötekilere galib gelmesi ve mütegallip olması şarttır. Bu tagallüb mülktür. İbn Haldun'un devlet anlayışında mülk riyasetten daha öte bir şeydir. Liderlik beylikten ibarettir ve riyaset sahibi, kendine tâbî olunandır; verdiği hükümleri kendisine tâbî olanlara zorla tatbik edemez, onlara baskı yapamaz. Fakat asabiyetin giderek ulaştığı nihai gaye olan mülk, liderlikten daha öte bir şeydir. Mülk, riyasetin aksine tagallüb ve zorla hükmetmektir, yani zora ve baskıya dayanan bir idare şeklidir. Asabiyeti güçlü olan riyaset sahibi, "asabiyet sahibi, bir rütbeye ve kademeye ulaşınca, onun üstündekini ister" hükmü gereği mülkü isteyecek ve mülk sahibi olacaktır. Asabiyet, gayesine,

51 İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 124-125, 155-156

yani mülke ulaştığı vakit, içinde bulunulan zamanın verdiği imkan ve şartların müsadesine göre ya istibdat ve istiklal veya müzaheret ve destek verme yolu ile kabile için mülk hasıl olur. Eğer asabiyeti ve bunun sahibi olan kabileyi bir takım engeller amaca varmaktan alıkoyarsa, durumu hakkında Allah hükmünü verinceye kadar yerinde durur.[52]

İbn Haldun, bir devletin çatısı altında bulunan, gücü, galibiyeti ve devlete verdiği destek ölçüsünde nimet ve refahtan yararlanan kabile mensuplarının refaha ve nimetlere garkolmalarının, asabiyetlerinin yıkılışına neden olduğunu ve sonuçta mülk elde etmelerine engel teşkil ettiği gibi yok olmalarına sebep olan hususlardan olduğunu ileri sürmektedir. Refah asabiyeti zayıflatır ve asabiyet zayıfladığı zaman da mülke ulaşmak mümkün olmaz.[53]

İbn Haldun'a göre düşmanların saldırısından korunmak, saldıranlara müdafaa ve taarruzda bulunmak, istilalar yapmak, menfaat ve itibar için harekete geçmek *asabiyet* sayesinde mümkün olur. Asabiyeti olmayanların, bahis konusu hususların tümünde acz ve zaafa düşecekleri kesindir. Bu durum her ictimai faaliyet için geçerlidir. Yönetici de yönetimini asabiyeti vasıtasıyla gerçekleştirir.[54]

İbn Haldun, devletin, oturduktan, yerleştikten ve işler yoluna girdikten sonra asabiyete ihtiyaç duymayabileceğini de belirtir. Bu durumda devleti sözgelimi ordunun himaye edeceğini söyler. Böyle bir devlet çatısı altında insanlar başlangıçtaki asabiyet durumunu unutarak devletin bizzat kendisine, hanedan mensuplarına mutlak itaat etmeye başlarlar. Halk devlet için mücadele eder, savaşır. İşte böyle bir aşamada iktidar, asabiyete ihtiyaç duymaz. Bu durumda hanedan mensupları kendi devlet ve iktidarlarına; ya asabiyetin ve asabiyet izzetinin gölgesinde yetişmiş olan kullar ve taraftarlar (devşirmeler, mevali-mustaniîn) ile hakim olurlar veya

52 *A.e.*, s. 130-131
53 *A.e.*, s. 131-132
54 *A.e.*, s. 130-133

kendi neseplerinin haricinden olan ama velayetlerine dahil bulunan asabiyetler ve asabelerle ve yabancı ırktan kabilelerle malik olurlar. Hatta İbn Haldun bazı durum ve şartlarda asabiyete hiç ihtiyaç göstermeden dahi devlet kurulabileceğini özellikle belirtir.[55]

İbn Haldun, devletlerin ömrünün her ne kadar yüzyirmi yıldan ibaret olduğunu söylemişse de, aslında o bir yerde devletlerin ömrünün illa da bu yaşla sınırlı olmadığını ima etmektedir. Çünkü ona göre devletlerin büyüklüğü, gücü, sahasının genişliği ve ömrünün uzunluğu, asabiyetin azlığı, çokluğu, gücü ve zayıflığı nispetinde olur. Bunun sebebi şudur: Mülk sadece asabiyetle olur, asabiyet sahipleri gittikleri ve aralarında bölüştükleri hanedanlığa ait memleketlerde ve bölgelerde devletin hamisidirler. Bir hanedanlığın kabileleri ve asabe sahipleri ne kadar çoksa o devlet o nisbette kuvvetli, sahip olduğu topraklar o derece fazla olur. Bunun için de daha geniş mülkü bulunur. Mülkün başlangıcında devletin genişliği ve kuvveti mütegalliplerin adedlerindeki bu nisbete göre olur. Devletin uzun ömrü olması da yine o nisbete göredir. Çünkü *hâdis* bir şeyin ömrü, *mizac*ındaki kuvvete göredir. *Devletin mizacı* (iç yapısı ve bünyesi) ise sadece *asabiyet*ten oluşur. Asabiyet kuvvetli olursa, mizac da ona tabi olur ve ömrünün süresi de uzun olur. *Asabiyet ise sayı çokluğundan ve fazlalığından ibarettir.* Ömürleri itibariyle hanedanlıkların nispetleri onu ayakta tutanların nisbetine göredir. Allah'ın kulları içinde cari olan sünneti budur. İbn Haldun, bu söylediklerini delillendirmek için de tarihi örneklere başvurmakta ve 280 veya 270 yıl ömür süren devletleri zikretmektedir.[56] Buradan da anlamaktayız ki İbn Haldun'a göre devletlerin ömrü mutlaka 120 yılla sınırlı değil. Ortalama 120 yıl, ama bu süreyi aşan veya bu süreyi elde edemeyen devletler de var olabilir.

Bu çerçevede belirtilebilir ki, İbn Haldun, bazı ifadelerinde devletlerin çöküş sürecinin, bir nevi *aşı* yoluyla uzatılabilece-

55 İbn Haldun, *A.e.*, s. 145-146
56 *A.g.e.*, s. 151-152

gine işaret etmektedir: Nice kereler refah, rahat ve lüks sebebiyle kendini gösteren ihtiyarlık devletin kapısını çalınca, devlet ve mülk sahibi zatın, kendi soyundan gelmeyen bir takım taraftar ve yardımcılar edinmesi ve sertliği alışkanlık haline getirmiş olan bu kimselerden bir ordu kurmasıyla devletin ömrü biraz uzatılabilir. Çünkü böyle bir ordu savaşa daha sabırlı, açlığa ve sıkıntılara katlanma bakımından daha güçlü olur. Bu durum, devletin kapısını çalması muhtemel olan ihtiyarlığa karşı hanedanlık için bir deva (bir aşı) olur. Allah'ın o hususlaki emrini ilan etmesine kadar böyle sürüp gider.[57]

İbn Haldun asabiyetin nasıl vücuda geldiğini açıklarken mülkün sadece asabiyetle vücuda geldiğini belirtir. Ona göre asabiyet ise bir çok asabelerin birleşmesinden ve kaynaşmasından oluşur. Bu asabelerden bir tanesi diğer tüm asabelerden daha kuvvetli olduğundan onlara galip gelir, onları istila eder, nihayet kendi bünyesinde ve çevresinde toplanmış bir hale getirir. İçtima da, halka ve devletlere karşı galip gelmek de bu suretle husule gelir.[58]

İbn Haldun'un ifadelerinden asabiyet kavramı, sosyal ve siyasal bir güç oluşturan, ortak bilinç veya kollektif dayanışmayı sağlayan muharrik güç şeklinde anlaşılabilir. Devlet bağlamında asabiyet ise devletin başındaki hükümdarın mülkü elinde tutabilmesi için taşıması gerekli bir özellik olarak görülebilir. Bu çerçevede asabiyetin, kollektif aksiyon gücü olarak devlet kurmanın minimum şartı olduğunu söyleyebiliriz.[59]

İbn Haldun'un değişim ve tabiatiyle çöküş teorisini *ahlâk*ın dışında değerlendirmek mümkün görünmemektedir: O, toplum ve devletlerin çöküşünü ele alırken ahlaka özel bir önem verir. Yukarıda belirtildiği gibi İbn Haldun'a göre mülk tabiatı gereği rahat, yerleşiklik, sükun, refah ve lüks getirir. Refah, lüks gibi şeyler ise ahlâkı ifsad eder. Çünkü nefis-

57 *A.e.*, s. 158
58 *A.e.*, s. 155
59 Sadettin Elibol, *İnsanlığın Tarihi Üzerine Bir Giriş Denemesi*, Akçağ Yay., Ankara 1989, s. 18

te çeşitli şerlerin, süfli duyguların ve onlarla ilgili adet ve alışkanlıkların husule gelmesine sebep olur. Bundan dolayı ise mülkün alameti ve delili bulunan hayırlı ve iyi özellikler onlardan zail olmuş bulunur, bunun zıddı olan kötü huylar onların vasfı haline gelir. Bu ise bedbahtlığın ve inkırazın işaretidir. Çünkü *Allah'ın tatbik ettiği ve hakim kıldığı kanun bunu gerektirir.* Bu durumdaki devlet, mahvolma ilkelerine göre hareket eder, ahvali perişan olur, işi bitirilene dek devam eden müzmin bir ihtiyarlık hastalığına yakalanır.[60]

İbn Haldun insan ve toplumların iklimle yakın bir ilişki içerisinde bulunduğu görüşünü taşıyan bir ilim adamı olarak ruhsal faaliyetin, manevî hayatın, dinin ve ahlakın da iklimlerden etkilendiğini, sıcak ve mutedil iklimlerde din ve ahlakın daha iyi olduğunu, hatta nübüvvetin de mutedil iklim bölgelerinde gerçekleştiğini savunmaktadır.[61]

İbn Haldun'un devletlerin çöküşüne ilişkin görüşleri noktasında önemli olan hususlardan biri de, onun hadarilik, bedevilik, umran ve medeniyetle devletlerin değişim süreçleri arasında mantıklı bir paralellik kurmasıdır. Özetle o devletin çöküşünü hadariliğin, umranın ve medeniyetin çöküşüyle birlikte değerlendirir. Daha önce de işaret edildiği gibi bu durum, İbn Haldun'un toplumsal değişim ve çöküşte devlete ne kadar işlevsellik ve etkinlik atfettiğini ortaya koymaktadır.

İbn Haldun'a göre umranın gayesi ve hedefi, hadaret ve refahtır. Gayesine ulaşan umran bozulmaya başlar, aynen canlıların tabii ömürlerinde olduğu gibi ihtiyarlık dönemine girer. Umranın bozulmasının en önemli sebeplerinden biri şudur: hadaret ve refahtan hasıl olan ahlak bozuk bir ahlaktır. Hadari ekseriya dini itibariyle de bozulur. Dini ve ahlakı bozuk olan insanın ise aslında insanlığı bozulmuş, gerçek anlamda onun üzerinde mesh (yabancılaşma) gerçekleşmiş ve hayvan

60 İ. Haldun, *a.g.e.*, s. 157-158

61 *A.e.*, s. 79-84. Yorum için bkz. Fındıkoğlu Ziyaeddin Fahri, *İbn Haldun ve Felsefesi*, Türkiye Harsî ve İctimaî Araştırmalar Merkezi Kitapları, İstanbul 1939, s. 65-66 vd.

konumuna düşmüştür. Böyle insanlar topluluğunun devleti de çöküşle yüzyüzedir.[62] Aslında İbn Haldun'un görüşünde hadaret safhası, devlet ve umran için duraklama dönemidir. Hadaret safhasının zirvesinde devlet, aynı zamanda bünyesinde çöküşünü getirecek unsurları da barındırmaktadır.[63]

İbn Haldun'a göre insanların tabiatında asi olma, itaat etmeme ve zulüm yapma hali mevcuttur. Dolayısıyla insanlar birbirlerine karşı zulmedebilir, isyana kalkabilirler. Bu durumun izale edilmesi, yani insanların birbirlerine zulüm yapmalarının önlenmesi, bedevi hayatla hazarî hayatta farklı olmaktadır. Bedevi hayatta, yani badiyetdeki aşiretlerin hayatında insanların birbirlerine zulmü önlemeleri, saldırılardan korunmaları, aşiretlerini tehlikelere karşı savunmaları doğrudan doğruya yardımlaşma ve dayanışmaya vesile olan şefkat duygusunun oluşturduğu asabiyetle gerçekleşirken, şehir ve kasabalarda insanların birbirlerinin hak ve hukukuna tecavüz etmelerine hakim, vali ve devlet engel olur.[64]

İbn Haldun, her ne kadar devletlerin çöküşünde asabiyete önemli bir mevkii vermişse de dini dışarda bırakmamıştır. İlk etapta asabiyeti, hatta ekonomi vb. olguları dinden bağımsız olarak ele alıyormuş gibi gözükse de esasen *Mukaddime* dikkatli bir gözle bir bütün halinde okunduğunda dine birey ve toplum hayatını izahta büyük bir yer verdiği görülebilmektedir, hatta asabiyeti dahi dinle, ayet ve hadislerden hareketle dinin sınırları içerisinde izah etmeye çalıştığı anlaşılabilmektedir. Belki İbn Haldun'un, asabiyetle dini karşılıklı ilişkilerinden hareketle ele aldığını söylemek daha doğru olacaktır.

İbn Haldun, genel söylemi itibariyle bedevi hayatı ve toplumu, ahlâk, din, insani haslet ve tabiilik bakımından hadarilikten daha iyi bir konuma yerleştirir . Hadari topluma bir çok olumsuz özelliklerin arız olacağını ve sonunda hazeri

62 İ. Haldun, *a.g.e.*, s. 344-347
63 *A.e.*, s. 347
64 *A.e.*, s. 120-121

toplumun çökeceğini vurgular. Ona göre hadarilikte yapaylık söz konusudur, oysa bedevilikte tabiilik geçerlidir. Hadari toplumda dinî duygular zayıflar, insanlar kanuni müeyyidelerle hareket etmeye başlar, şeriat talim ve tedible öğrenilen bir ilim ve sanat haline gelir, insanlar kanunlara boyun eğer ve kanunlarla idare olunurlar. Bu ise insanlardaki metanetin müessiriyetini bozar. Dolayısıyla hükümet tarafından tatbik edilen kanunlar ve talimi hükümler metaneti bozar. Çünkü bu kanunlardaki müeyyide haricidir, insanın tabiatına yabancıdır. Bu yüzden insanın dayanma ve direnme güçlerini tahrip ederler. Şer'î kanunlar ise metanet ve mukavemeti bozmaz. Çünkü buradaki müeyyide tabii ve zatîdir.[65]

Mukaddime'si bir bakıma Kur'an'ın siyasî, sosyal, ekonomik, tarihî vb. açılardan *tefsiri* olma niteliği taşıyan, dolayısıyla görüş ve tezlerini ayet ve hadisler merkezinde delillendirme gayreti içerisine giren İbn Haldun'un *din* hakkındaki görüşlerinin temelinde insan tabiatını izah ederken dine verdiği önem yer almaktadır: Ona göre Allah insanların tabiatlarına hem hayrı hem de şerri yerleştirmiştir. (90/Beled, 10; 91/Şems, 28). Şayet dine tâbi olup kendini düzeltmez, hayır yönüne eğilmez, itiyatlarının merasında ihmal edilir ve başıboş bırakılırsa, o zaman insan daha çok kötü ve şer yönüne kayar, daha çok kötü huylara yakın olur.[66]

İbn Haldun'un asabiyet, hatta genel olarak tarih görüşünü anlamak için mutlaka onun din hakkındaki görüşlerini bilmek ve dikkatlice anlamak gerekmektedir. Aksi halde çelişkili durumlara düşülebilir. Toynbee'ye göre "İbn Haldun'un insanlık tarihini birbütün halinde ele almasının sebebi, insanlık tarihini daha geniş bir sistem olan din çerçevesi içinde görmesidir."[67] Bir defa İbn Haldun, genel bir ilke olarak insanın ve toplumun iyi ve sağlıklı olmasının yolunun dinden geçtiğine inanır. Ona göre din insanları düzeltir, din toplum-

65 İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 119-120
66 *A.e.*, s. 120-121
67 A. Toynbee, *Tarih Üzerine İki Konferans*, s. 42

sal dayanışma, kaynaşma ve bütünleşmeyi sağlar; din, toplum üzerinde en güçlü birleştirici unsurdur.[68] Aynı zamanda din büyük devletlerin kurulmasına da vesile olur. Bu yüzden İbn Haldun'un siyasi görüşünde sahası geniş ve egemenliği büyük olan hanedanlıklar din esasına dayanır. Din ise nübüvvet veya Hakk'a davet temelinde gerçekleşir. Ona göre bunun sebebi şudur: Mülk sadece tagallüble gerçekleşir. Tagallüb ise yalnızca asabiyete ve arzuların mutalebe (hak isteme) üzerinde birleşmesine dayanır. Kalpleri bir noktada toplama ve kaynaştırma sadece dinini tesis hususunda Allah'tan gelen bir yardımla mümkün olur. Hakk Teala *"Onların kalplerini kaynaştıran Allah'tır, yeryüzündeki her şeyi harcamış olsaydın, yine de kalplerini telif edemez, kaynaştıramazdın"* (8/Enfal, 63) buyurmuştur. Bunun sırrı ve hikmeti şudur: Kalpler batıl heva ve heveslere, dünya meyline çağrılırsa rekabet hasıl olur, ihtilaflar yaygınlaşır. Hakk'a döndürülür, batılı ve dünyayı reddeder ve Allah'a yönelirse, cihetleri ve gayeleri birleşir, rekabet ortadan kalkar, ihtilaflar azalır, yardımlaşma ve dayanışmanın güzel bir şekli ortaya çıkar, bu hususdaki kelimenin ve işbirliğinin sahası genişler, bu suretle devlet büyümüş olur. Dinî renk, asabiyet sahipleri arasındaki rekabet ve hasedi ortadan kaldırır, yönleri sadece Hakk'a çevirir. Bu durumda böyle bir devlet tek hedefe sahip insanları bünyesinde barındırdığı için karşılarındaki devlet ve güçleri kendilerinden kat kat fazla dahi olsalar yenerler. Ayrıca din ve dinî ictima (religious organization) ölümü seve seve göze alma ve firaset sahibi olma imkanı vermek suretiyle bunların asabiyetle ilgili kuvvetlerine kuvvet katar. Bu yüzden böyle bir devlete kimse dayanamaz. İbn Haldun bu durumları sözgelimi Araplar, Muvahhidler gibi devletleri de örnekler vererek açıklama yoluna gitmekte ve böylece her zaman olduğu gibi teorilerini uygulamalı yolla ispat etmektedir.

İbn Haldun, böylece dini fonksiyonel olarak izah ettikten sonra tersi bir durumu, yani dinî rengin değişip bozul-

68 D. Martindale, *a.g.e.*, s. 136

duğu zamanı da ele almaktadır. Ona göre dinî renk bozulduğunda devletin hakimiyeti çözülür, devlet galibiyetini sadece asabiyet nisbetinde gerçekleştirir. Böylece dinin getirdiği ek kuvvetten mahrum kalmış olur. Bu durumda asabiyete ek olarak dinî ictiması ve dinî daveti olan başka bir topluluk veya devlet ona galip gelip onu hegomanyası altına alabilir. Asabiyeti ve bedeviliği çok güçlü olan devlet veya toplumlar, asabiyeti zayıf olan, ancak dine davet boyası ile boyanarak bu zayıf asabiyetlerini kat kat artırarak güçlenen devlet veya topluluk karşısında mağlup olmaya mahkumdurlar.[69]

İbn Haldun, dinin devlet ve asabiyetle ilişkisi çerçevesinde din tarafından olaya böyle bakarak dine büyük bir mevkii verirken, öbür yandan bir de olaya asabiyet açısından bakmakta ve dinî davetin de asabiyete dayanmadan tamamlanamayacağını vurgulamaktadır. O, bunun sebebini şöyle izah etmektedir: "Şevket ve asabiyet olmadan ne dinî bir davet ve hareket ne de mülkle ilgili davet başarıya ulaşamaz. Din ve mülkle ilgili bir davetin muvaffak olması için, bu hususdaki Allah'ın emri ve hükmü gerçekleşene kadar, asabiyete dayanan bir şevketin ona arka çıkması ve bunu oradan uzaklaştıracak olanlara karşı onu müdafaa etmesi şarttır".[70] "Halkın ve umumun sevkedildiği (siyasi) her hususta mutlaka asabiyete ihtiyaç vardır... Sahih bir hadiste: "Allah, kavminin himayesine ve desteğine sahip olmayan bir peygamber göndermemiştir." buyurulmuştur. Harikulade hallere sahip olma en çok kendilerine yaraşan peygamberler için bile bu durum söz konusu olursa (zafer için) kendilerine harikulade haller verilmeyen kimselerin asabiyet olmadan nasıl galip gelecekleri düşünülmeye değer bir husustur."[71] "Aşiretlere ve asabelere dayanarak halkı Allah'a davet eden Peygamberlerin davetteki hali böyle idi. Üstelik Nebiler, Allah'tan her şeyle te'yid

69 İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 146-147
70 *A.e.*, s. 303
71 *A.e.*, s. 148

olunmuş ve desteklenmişlerdi, yeter ki, O dilesin, (her şey olur). Lakin o her şeyi istikrar bulan ve yerleşen bir adete göre icra eder, başka türlü değil, (âdetullah, sünnetullah). Allah hakîmdir, alîmdir.

Öyleyse asabiyetten kopmuş olduğu için yalnız bir halde bulunan bir kimse böyle bir yol izlese, bu yolda haklı da olsa, kendisini helak ve felaket uçurumuna yuvarlamış olur".[72]

Buradaki ifadelerden İbn Haldun'un asabiyeti dahi aslında dinin bizzat kendisiyle izah etmeye çalıştığını anlamaktayız. Daha önce de belirttiğimiz gibi Nübüvvetin dahi asabiyete ihtiyaç duyduğunu söylerken İbn Haldun, doğal bir durumdan söz etmektedir. Yani o asabiyeti çok geniş bir anlamda kullanarak Peygamberin veya devletin etrafında insanları birleştirecek, motive ettirecek, onlarda birlik, bağlılık ve dayanışma gücünü sağlayacak bir gücün, asabiyetin gerekliliğini vurgulamaktadır. Ayrıca İbn Haldun, asabiyetin doğru ve yanlış olanını ise bizzat İslam'a başvurarak ayırdetmekte ve asabiyeti kötüye kullanmaktan uzak durmak gerektiğini, ama İslam'ın yücelmesi, Şer'î ahkamın ayakta kalabilmesi için de hak ve doğru olan asabiyetin mutlaka gerekli olduğunu ileri sürmektedir.[73]

İbn Haldun'un, bu noktada dinle asabiyetin karşılıklı olarak birbirlerine muhtaç olduklarını ifade etmek istediği söylenebilir. Fakat onun ifadelerinden dine daha bir ağırlık verdiği de gözden kaçmamaktadır. Onun asabiyet ve dinle ilgili görüşleri bir bütün içerisinde ele alındığında bu durum anlaşılacaktır. Zira o dine sosyal ve siyasal hayatta büyük bir önem vermektedir. Hiç kuşkusuz asabiyete de büyük bir önem vermektedir. Fakat asabiyetin kaynakları hesaba katıldığında dinin asabiyetten daha önemli olduğu görülmektedir. Çünkü dinin bizzat kendisinin veya dine davetin, asabiyeti oluşturması mümkündür. Bunu İbn Haldun'un ifadelerinden çıkar-

72 *A.e.*, s. 148-149
73 *A.e.*, s. 189-190

mak imkan haricinde değildir. Akraba, aşiret olmadan da farklı birliktelik, taraftarlık, dostluk, dayanışma ve bağlılık vesilesi olabilecek, birbirine nesil yönünden uzak insanların biraraya gelmelerini sağlayabilecek bir asabiyet mümkün olabilir. Bunu en iyi yapabilecek olan da saydığı özellikleri dikkate alınırsa din veya dinî mesajdır. Hatta bir yerde İbn Haldun, ihtiyarlamış ve çöküş sürecine girmiş bulunan bir devletin, komşu millet veya kabilelerden bir şahsın kendisine saldırıp harekete geçerken bütün ahaliyi üzerinde topladığı dine ve dinî davete veya kavmi içinde büyük bir asabiyete ve şevkete dayanacağını söyleyerek[74] asabiyet için ortaya koyduğu özellikleri dine vermektedir. Özetle sosyolojik olarak asabiyet dine, din de asabiyete muhtaçtır, ancak dinin de asabiyet kaynağı olabileceği dikkate alındığında ve İbn Haldun'un din-devlet ve din-asabiyet ilişkisinde dine yüklediği işlev gözönünde bulundurulduğunda, dinin öneminin birinci planda gözüktüğünü söylemek mümkün olabilir.

İbn Haldun'un devlete bakışının iyi anlaşılması için mülk ve din ilişkisine yaklaşım tarzına da bakmak gerekmektedir. İbn Haldun, mülkün toplumsal değişim sonucu tabiî ve zorunlu olarak elde edildiğini ve bundan kaçışın mümkün olmadığını ileri sürer gibidir. Ona göre esasen İslam, mülkü zemmetmemiştir. İslam, israf ve dünyevî hazlardan bol bol faydalanma, aşırı israf ve Allah'ın yolundan sapma gibi halleri itibariyle mülkü ve mülk sahiplerini zemmetmiş; ancak mülkün hak ile galebe çalma, bütün ahaliyi kahren ve cebren din üzere bulundurma ve bir takım maslahatlar gözeterek hareket etme şeklini yermemiştir. Yani İbn Haldun'a göre mülk ve saltanat İslam'a aykırı unsurlar içermediği sürece o mülk ve saltanat kötülenmez.[75]

Belirtmek gerekir ki, İbn Haldun'un din ile ilgili yaklaşımlarına bakıldığında, onun din sosyolojisinin kurucusu olarak adlandırılmayı hak ettiği görülür. İbn Haldun, dinin toplumsal

74 İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 274
75 *A.g.e.*, s. 189-190 vd.

boyutlarını tarafsız ve peşin hükümsüz ele alıp tahlil etmekle orijinal olarak din sosyolojisi yaptığını ortaya koymuştur.

İbn Haldun'un devlet, mülk ve asabiyete yaklaşımının tam olarak anlaşılması, onun bu olgularla para ve ekonomi arasındaki ilişkiye nasıl baktığının anlaşılmasına bağlıdır. İbn Haldun'a göre mülk iki esas üzerine bina edilmiştir. Bir mülkte bu iki esasın varlığı zorunludur: Birincisi asker ve ordu tabir edilen *asabiyet* ve şevkettir. İkincisi bu ordunun ayakta durabilmesi ve mülkün ihtiyaç duyduğu ahvalin ve devletin temel masraflarının görülebilmesi için gerekli olan *mal ve para*dır. Aksaklık hanedanlığın kapısını çalınca bozulma önce bu iki esasa arız olur. Gerek asabiyetteki ve gerekse mal ve para siyasetindeki bozulmalar, devletin çöküşünü sağlayan olumsuzluklardır.[76]

Mithat Paşa'nın "İbn Haldun'un ticâret-i devlet hakkında yazmış olduğu mesele Frenklerin kendi ihtirâ'-kerdeleri olmak zann ve da'vâsında bulundukları ekonomi-politik fenninin mesâ'il-i asliyesinden bir bahs-i mühimm olduğu hâlde bu mes'elenin Frenklerden daha nice asr mukaddem ulemâ-i İslâmiyye tarafından tedkîk idilmiş ve meydana konulmuş olduğu ihtâr ve beyân buyurulmağla (...)"[77] diyerek hakkında görüş belirttiği İbn Haldun'a göre devlet, lüksle rahat hayata götüren bir genişlik ve refah döneminden sonra kaçınılmaz olarak içine düştüğü gerileme sürecinde halkla arasını açacak şekilde ekonomi politikası güder. Sözgelimi vergileri arttırır, ücret ve aylıkları düşürür, kendi harcamalarında israf ve lükse düşer vs. Ayrıca ahlâkî bir takım zaafiyetler ve kötülükler toplumda yaygınlaşmaya başlar. Bütün bunlar devletin çöküşünde önemli etkenlerdir.

Görüldüğü gibi İbn Haldun, siyaset veya devletle ekonomi arasmda büyük ilişkiler kurmaktadır. Denilebilir ki İbn Haldun, siyaset veya devletin, siyasal ve toplumsal düzenin,

76 *A.e.*, s. 269-271
77 BOA., Y.EE: 31/28, 15/Za/1291

toplumun hayatiyetini sürdürmesi için ekonominin önem ve ciddiyetini zamanında bu derece ilk anlayan düşünürdür.[78] Ancak unutulmamalıdır ki o ekonomiyi tek başına ele almamaktadır. Onun teorisinde ekonomi, asabiyet, devlet, ahlak ve din hep içiçedir. Bunları birbirinden bağımsız ele almak yanlış sonuçlara götürecektir. Bizce bütün bu etkenler arasında en önemlisi dindir. İbn Haldun'un bakış açısının temelinde İslam dini; ayet ve hadisler yatmaktadır.

İbn Haldun'un devletlerin çöküşüyle ilgili görüşlerinden, onun *çöküş bağlamında* din-devlet ilişkisine, başka bir ifadeyle din-devlet ilişkisi noktasında devletlerin çöküşüne nasıl yaklaştığını çıkarmamız da mümkündür. O'na göre çöküş sürecine girmiş olan bir devletin dinle ilişkileri kötüye gitmektedir. Benzer bir deyişle dinle arası bozulan devlet, çöküşe doğru yol almış demektir. Dinî zihniyet ve hayat bozulmaya yüz tuttuğunda devleti ayakta tutan belki de en önemli olgu olan asabiyet bozulmakta ve devlet çökmektedir. Bu nokta araştırmamız açısından önem taşımaktadır. İbn Haldun, dinin devletin ayakta kalmasının en önemli esaslarından olduğu görüşünü taşımaktadır. Din olmadan devletin varlığı için olmazsa olmaz olan bir takım ahlaki kural ve normlar olmayacak, sözgelimi dayanışma ortadan kalkacak, lüks ve israf artacak, devlet baskısı ve zulmü her tarafı kaplayacak, sultan ve taraftarlarının kendi çıkarları için halka fazla vergi yüklemeleri gibi olumsuzluklar baş gösterecek ve sonuçta bütün bunlarla devletin çöküşüne sebebiyet verilecektir.

Din-devlet bağlamında konuya girmişken İbn Haldun'un din-siyaset ilişkisi veya devlet biçimleri hakkındaki görüşüne değinmek faydalı olabilir.

İbn Haldun'a göre[79] devletle toplum, yönetenle yönetilenler arasındaki ilişkilerin düzene girmesi ve hükümdarla-

78 E. I.J. Rosenthal, *a.g.e.*, s. 134-136

79 İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, 2. bs., c. 2, Dergah Yay., İstanbul 1988, s. 123-159; Mustafa Naima, *Tarih-i Nâimâ* (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati'l-Ahbari'l-Hafikeyn), c. 1, Matbaa-i Amire, 3.bs., İstanbul 1283, s. 33

rın sınırlandırılması için bir takım siyasî ve mefruz kanunlar çıkarmak ve bu kanunlara uymak zorunludur. Bir devletin *kanun siyaseti* olmazsa Allah'ın sünneti gereği (33/Ahzab, 38), o devletin hakimiyeti ve iktidarı düzensiz olur, istilası ve üstünlüğü tam olarak gerçekleşmez. İşte bu kanunlar, akıllı kişiler, devlet büyükleri ve devlet işlerinde basiret sahibi olanlar tarafından düzenlenmiş ise bu dünya hayatını ölçü alan *aklî bir siyaset* olur. Bu siyasette yasalar, insanın pratik aklıyla tasarlanıp düzenlenirler.[80] Eğer Allah tarafından farz kılınmış, Şâr'i vasıtasıyla düzenlenip tatbik edilmişse, bu dünya ve Ahiret hayatındaki faydayı gözeten *dinî* veya *şer'î bir siyaset* olur.

Tipolojisini Kur'an ayetlerinden (33/Ahzab, 38; 23/Mü'minûn, 115; 42/Şurâ, 53; 24/Nur, 49; 30/Rum, 7) çıkardığı anlaşılan İbn Haldun, bu iki kanunlu yönetimin dışında ayrıca *siyasî mülk* ve *siyaset-i medîne*'den söz etmektedir.

İbn Haldun'a göre *tabiî mülk*, sosyal hayatta tabiî olan, dine ihtiyaç göstermeyen, halkı belli bir maksat ve arzunun icabına göre sevk ve idare etme siyaseti güden yönetimdir.[81] *Siyaset-i medîne* veya *siyaset-i medeniyye* ise filozofların *medine-i fazılası*nda geçerli olan bir siyasettir. Ancak medine-i fazıla, ideal bir şehir olup ya nadiren gerçekleşir veya gerçekleşmesi uzak bir ihtimaldir.[82] Şu halde özetle İbn Haldun'a göre dört tip siyasetten söz etmek mümkündür: 1. Dinî siyaset, 2. Aklî siyaset, 3. Tabiî mülkî siyaset, 4. Medenî siyaset.

İbn Haldun, tipolojisi içinde Peygamberlerle Halifelerin yönetimlerini dinî siyasete dahil eder. Ayrıca İbn Haldun, İslam'ın, tabiî mülk ve siyasî mülkün de dinî esaslara göre tanzimini istediğini belirtir.[83]

İbn Haldun'un din-siyaset ilişkisine dair yaklaşımına çeşitli yorumlar yapılmıştır. Meselâ Erwin Rosenthal'e göre

80 Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, s. 237
81 İ. Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, s. 177
82 *A.e.*, s. 277-278
83 *A.e.*, s. 177-178

İbn Haldun teorisini geçmişteki ve kendi zamanındaki İslam devletlerini gözlemleyerek kurmaktadır. İbn Haldun, Şeriat üzerine kurulu Hilafetin, kendi tahlil edip tanımladığı güç devletine üstün olduğundan emindir. İbn Haldun'a göre devletin kanunları ilahî buyruk altındaki bir kanun koyucu aracılığıyla Allah tarafından koyulmuşsa, böyle bir idare hem bu dünyada hem de öteki dünyada faydalı bir dinî idare demektir.[84]

Ahmet Arslan'a göre ise, İbn Haldun'un ana gözlemi veya fikri, Hz. Peygamber ve ilk dört Halife dönemi dışında İslam devletinin var olmadığı, İslam toplumlarında ortada var olanın gerçekte bir mülk devleti, bir güç devleti olduğudur. İbn Haldun, bir yandan klasik Sünnî görüşe uygun olarak İslam'ın teokratik altın çağına özlemini dile getirirken, diğer yandan durumun bu şekli almasında insanî-doğal etkenlerin rolünü görebilecek kadar soğukkanlıdır. İbn Haldun'un buna paralel önemli bir yanı, Tanrı devleti ideali ile insan tabiatının gerekirlikleri arasındaki çatlağı açıkça kabul etmiş olması ve onun bilimsel açıklamasına gözü pek bir biçimde teşebbüs etmiş olmasıdır. Öte yandan İbn Haldun, söz konusu çatlağı kendi tarzında kapatmak için bazı teşebbüslerde bulunmamış değildir. Fakat son tahlilde onun bununla ilgili kuramı, Tanrı devletinin İslam'da sadece çok kısa bir süre için gerçekleştirilmiş olan istisnai bir olay olarak var olduğunun kabulü ile sonuçlanmaktadır. "Tanrı devletinin yeniden canlandırılması ve İslam'ın siyasal okunması yönündeki taleplerin tarihte rastlanmadık bir yoğunlukla canlandırıldığı günümüzde İbni Haldun'un dinle siyaset, dinle devlet arası ilişkiler konusundaki düşünce ve gözlemlerinin yeni bir ilgiyle okunacakları ve yeni düşünmeleri davet edeceği şüphesizdir."[85] 17., 18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı örneğinde de bu olmuştu.

Sonuç olarak sosyal fenomenlerin tabii fenomenlerde bulunan kanunlara tâbî olduğu görüşünü taşıyan İbn Hal-

84 Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 11-12, 87
85 A. Arslan, *a.g.e.*, s. 11-12

dun'un[86] devletlerin çöküşüne ilişkin görüşleri, özellikle de belli ölçülerde katı determinist ve fatalist bakış açısıyla devletlerin belli bir çizgiyi izleyerek, yani devrevî (çevrimsel-döngüsel) bir tarihi süreçten geçerek sonunda tıpkı insan organizması gibi ortadan kalkacaklarına dair iddiaları, eleştiriyi hak edecek ölçüde olsa bile onun pek çok konuda ortaya koyduğu görüşler, düşünce, tarih felsefesi, kültür bilimi, sosyoloji, siyaset bilimi vs. adına dikkate değerdir. Elbette insan organizmasıyla toplum veya devletin yapısı arasında ayniyet kurulamayacağı, sosyologlarca genellikle vurgulanmaktadır. İnsan organizması yapısı gereği ihtiyarladığı zaman bir daha gençleşmez. Ancak devletler, "yaşlandıklarında" veya "gerileme"yle yüzyüze geldiklerinde, çeşitli çaba ve önlemlerle çöküşten kurtarılabilirler.[87] Esasen İbn Haldun'un da, son aşamaya gelen bir devletin bir tür aşıyla kurtulma imkanından da söz ederek katı fatalizmini biraz yumuşattığını belirtmek gerekir.

Vurgulanmalıdır ki İslam medeniyetinin bir tür bunalım halinde bulunduğu XIV. yüzyıl bilgini ve düşünürü olarak İbn Haldun, olaylara duygusal değil, sağduyu ile, nesnellik sınırları içinde kalarak yaklaşmaya çalışmıştır. Umran ilmi adı adıyla kurduğu yeni bilimde İbn Haldun, sosyal gerçekliği, devleti, iktidarı, medeniyeti önyargısız analiz etmeye ve toplum, devlet ve medeniyetler için genel bir takım sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik vs. kanunlara ulaşmaya çalışmıştır.[88] Son çözümlemede İbn Haldun'un *Mukaddime*'de ortaya koyduğu tarih, toplum, siyaset, medeniyet, kültür ve din ile ilgili görüşleri, eleştirilecek yönleri olmakla birlikte bugün dahi hem Müslüman toplumlar hem de Batı toplumları için geçerli olabilecek ve dolayısıyla yararlanılabilecek

86 D. Martindale, *a.g.e.*, s. 135

87 Bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler I*, haz. Şevket Beysanoğlu, KBY., İstanbul 1976, s. 88-89; Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi*, c. 1, s. 4-5; Kâmuran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri*, Son Havadis Matbaası, Ankara 1955, s. 33

88 Bkz. Ü. Hassan, *a.g.e.*, s. 297

boyutlar taşımaktadır. Tarafsız bir gözlem ve deneycilikten hareketle ilmî çalışmasını ve görüşlerini ortaya koymaya çalıştığı, toplumu olması gerektiği gibi değil, olduğu gibi incelediği anlaşılan İbn Haldun'un, üzerinde çalışılıp görüşleri anlaşıldıkça günümüzde hâlâ ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

İbn Haldun ve Osmanlı Düşüncesi

Modern sosyal bilimlerin, özellikle de sosyolojinin babası veya babalarından biri olan İbn Haldun'un konumuzla ilgili görüşlerine bu şekilde nispeten genişce yer verdikten sonra şimdi daha önce de belirttiğimiz gibi ondan etkilenerek Osmanlı'nın durumu üzerinde kafa yoran ve "gerileme" ve "çöküş" sürecini yorumlayan Osmanlı düşünür ve çöküş teorisyenlerinin görüşlerine ve çöküş teorilerine geçebiliriz.

Osmanlı tarihçi ve düşünürleri, Kuzey Afrikalı tarihçiyi, Avrupalı oryantalistler, neredeyse 19. yüzyılın başlarına kadar keşfetmeden çok önceki dönemlerde keşfetmiştir. Osmanlı yazarları, gerçekten de yukarıda da belirtildiği gibi erken dönemlerde İbn Haldun'un özellikle devlet ve medeniyetlerin yükseliş ve düşüşleriyle ilgili fikirlerini benimsemiş ve Osmanlı gerçekliğine uyarlamaya çalışmışlardır. Denilebilir ki Osmanlı düşünürleri, özellikle de tarih alanında İbn Haldun'un gönüllü öğrencileri olmuşlardır.[1] Osmanlı ente-

1 Krş. E. Gellner, *Muslim Society*, s. 74

lektüellerinin bu İbn Haldun ilgisi, İslam entelektüel kültürüne çok önemli bir katkı olmuştur.[2]

Osmanlıların, İbn Haldun'a bakışlarını "(...) Ulemâ-yı mağrib uzemâsından İbn Haldun nâm zât-ı fezâ'il-simâtın yedi cild üzere cem' ve tertîb itmiş olduğu târih-i belâgat-eseri lisân-ı azebü'l-beyân-ı 'Arabî üzere yazılan tevârih-i mütedâvilenin en mu'teberi olup Târih-i merkûmun mukaddimesi olan cild-i evveli fenn-i târihe mîzân olmak üzere mü'ellif-i müşârün-ileyhin ihtirâ' itmiş olduğu bir fenn-i müstakil olarak târih" sözlerinde[3] görebilmek mümkündür.

Osmanlı yazar ve düşünürlerinin İbn Haldun'a rağbet etmesi ve onun çalışmalarına ilgi duyması, İbn Haldun'un da-

---

2 Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldûnism" in Sixteenth-Century Otoman Letters", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984, s. 46

3 İ.MMS 8/344: "Takvîmhâne-i Âmire Nezâretinin Meclis-i Ma'ârif'e havâle ve i'tâ buyurılan takrîrinde *Mukaddime*-i İbn Haldun tercemesinin tab'ına ba'zı müşterî zuhûr eylediği ve kitâb-ı mezkûrun tab' ve neşrinde hiçbir mahzûr olmayup menâfi'-i mîrîyeyi dahi mûcib olacağı beyân ve iş'âr kılınmış ve keyfiyet miyâne-i 'âcizânemizde lede't-te'emmül ulemâ-yı mağrib uzemâsından İbn Haldun nâm zât-ı fezâ'il-simâtın yedi cild üzere cem' ve tertîb itmiş olduğu târih-i belâgat-eseri lisân-ı azebü'l-beyân-ı 'Arabî üzere yazılan Tevârih-i mütedâvilenin en mu'teberi olup Târih-i merkûmun mukaddimesi olan cild-i evveli fenn-i târihe mîzân olmak üzere mü'ellif-i müşârün-ileyhin ihtirâ' itmiş olduğu bir fenn-i müstakill olarak târih mütâle'asıyla meşgûl olanlara mütâle'ası ehemm ve elzem olduğundan cennet-mekân Sultân Mahmûd-ı Evvel -tâbe serâhu- hazretlerinin 'asrında Şeyhü'l-islâm olan Pîrî-zâde Mehmet Sâhib Efendi *Mukaddime*-i merkûmenin sülüsânını tercemeye muvaffak olup ol asrdan-beri terceme-i merkûme ashâb-ı fazl ve ma'ârif 'indinde makbûl ve mu'teber bir kitâb-ı celîlü'l-kadr olmasıyla istinsâhına rağbet olunarak nüsah-ı kesîresi mevcûd ise de ekserîsi galat ve hatâdan hâlî olmıyup bu makûle kütüb-i mu'teberenin teksîr-i nüsah-ı sahîhası ise muhassenât-ı 'asriyeden ma'dûd olacağından başka ber-vech-i meşrûh menâfi'-i mîrîyeyi dahi mûcib olacağından ve kitâb-ı merkûm şimdi yazılmış bir şey olmıyup ber-minvâl-i meşrûh devr-i Mahmûd-ı Hânîde terceme olunarak ol-vaktden-berü her tarafda nüsah-ı nâ-ma'dûdesi mevcûd bir eser-i mu'teber olmasıyla bunda bir mahzûr dahi melhûz olmadğından kitâb-ı mezkûrun tab' ve temsîline müsâ'ade-i aliyye-i cenâb-ı vekâletpenâhîleri şâyân buyurulması münâsib gibi tezekkür kılınmış ise de ol bâbda ve her hâlde emr ü fermân hazret-i men-lehü'l-emrindir." Fî 21 S[afer] sene [12]73.
Mühürler: Şerîf Mehmet Tâhir, Hüsâm Efendi (bulunamadı), es-Seyyid Mehmet İmâdüddin, Hayrullah, es-Seyyid Mustafa Vehbi, Ahmet Cevdet, Abdülkerîm, es-Seyyid Hâfız Mehmet Ârif, Mehmet Rüşdi. (R. Şentürk (Düzenleyen), *Osmanlı Belgeleri Işığında İbn Haldun Sergisi*)

ha sonraları diğer İslam toplumlarında ve Batı'da rağbet görmesinde işlevsel olmuştur.

Osmanlı bilgin, düşünür ve aydınlarının İbn Haldun'la ilişkileri, *Mukaddime*'den alıntı, çeviri, yorum yapma ve ona ilavelerde bulunma biçiminde gerçekleşmektedir. Bu çerçevede vurgulanmalıdır ki İbn Haldun, Ziyaeddin Fahri'nin iddia ettiği gibi Müslümanlar tarafından tamamen de ihmal edilmemiştir. Fahri'ye göre "İbn Haldun, muakıpları tarafından arzu edilen şekilde tetkik ve takip edilmemek talihsizliğine uğramıştır. O istiyordu ki ölümünden sonra beşeriyet, ve onu idare eden siyaset ve idare adamları, tarih ilminin kudretine istinat ederek yürüsün, ve müverrihler bu yolun alemdarı olsun. Maalesef İslâmî "Tarih" telâkkisi, kendinden evvel ne ise, kendinden sonra da ayni şekli muhafaza etmiştir. İslâm ümmeti içinde Türk, Arab, Acem gibi muhtelif milletlerin yetiştirdikleri ilim ve tarih adamları İbni Haldun ile hakikî bir alâka peyda etmemişler, çünkü onu anlayamamışlardır. Filhakika İbni Haldun'dan sonra yetişen bütün ümmet müverrihlerini, Arab, Acem ve Türk farkı olmaksızın, hepsini tetkik ediniz: İbni Haldun'un müverrihliğine ait bir satır göremezsiniz."[4]

Bu yaklaşım bize göre genellemeci ve indirgemeci bir yaklaşımdır. Z. Fahri, Osmanlı yazarlarının arasıra İbn Haldun'la ilgilendiğini, ama Cevdet Paşa dışında onların da hiçbirinin İbn Haldun'u gerçekte anlamak kabiliyetini göstermediğini söylemektedir: "Gerçi arasıra kendisinden bahsedilmemiş değildir. Bilhassa bu ümmet içinde Türk milletinin yetiştirdiği bazı müverrihler İbni Haldundan ehemmiyet ve şükran ile bahsetmişlerdir. Naimâ, Müneccimbaşı, Katip Çelebi, Cevdet Paşa... gibi. Fakat bunlardan hiçbiri –Cevdet Paşa müstesna– mütefekkiri hakikî surette anlamak kabiliyetini göstermemiştir."[5] Bu yaklaşım da doğru değildir. Osmanlı düşünür ve yazarlarından bir kısmı, Fahri'nin dediği gibi olabilir, fakat bu-

4 H. Ziya Ülken-Z. Fahri, *İbn Haldun*, s. 35
5 *A.e.*, s. 35-36

nu onların birinin dışında kalan tamamına teşmil etmek indirgemecilik olsa gerektir.

Benzer bir biçimde Ahmet Cevdet Paşa gibi bir 19. yüzyıl tarihçisine kadar İbn Haldun'un Osmanlı'da anlaşılmadığı ve metodolojisinin kullanılmadığı veya tercih edilmediği ve dolayısıyla Osmanlı tarihçilerinin İbn Haldun'u veya onun kullandığı tarihe sosyolojik yaklaşımı iyi bilmediklerini benzemedikleri iddiası[6] da, 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı düşüncesinde kendini gösteren İbn Haldun'u anlama çabasının tamamını bir çırpıda yadsımak anlamına gelir ki bu bu çalışmada benimsenen bir yaklaşım değildir. Zaten çalışmada Osmanlı düşünür ve tarihçilerinin İbn Haldun ilgisi ortaya konulmaktadır.

Bu bağlamda ayrıca belirtilmelidir ki Osmanlı yazar ve devlet ricalinin tamamını İbn Haldun kopyacılığı yapmakla eleştirmek, çok insaflı bir yaklaşım değildir.[7] Kopyacılık denilebilecek durumlar da olabilir, ama özellikle Katip Çelebi, Naîmâ ve Cevdet Paşa'ya bakıldığında, bazı hususlarda İbn Haldun'dan farklılaşmalar olduğu, hatta onun aşıldığı görülür. Esasen İbn Haldun'un etkisinde kalan veya onun teorisini Osmanlı Devleti ve toplumuna uyarlamaya/uygulamaya çalışan hemen hemen bütün Osmanlı yazar ve aydınları, söz konusu uygulama çabalarından dolayı ister istemez İbn Haldun'un yaklaşımlarına yeni bir şeyler katmak durumunda kalmışlardır.

Belirtmek gerekir ki -Adnan Adıvar'm verdiği bilgiler doğruysa- II. Abdülhamit devrinde, özellikle siyaset, hilafet ve mülkle ilgili yaklaşımlarından dolayı *Mukaddime*'nin yayınlanması yasaklamışsa da,[8] İbn Haldun'a olan ilgi artarak devam etmiştir.

---

6 İlber Ortaylı, "Basic Trends in Otoman Turkish Historiography", *Ottoman Studies*, İstanbul Bilgi University Pres, İstanbul 2004, s. 62-63

7 Krş. F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, s. 118

8 Abdülhak Adnan Adıvar, "İbn Haldûn", *MEBİA.*, c. 5/2, Eskişehir 1997, s. 741

Osmanlı bilgin ve düşünürleri, İbn Haldun'un çöküş yaklaşımı başta olmak üzere pek çok görüşünden etkilenmiş veya bir çok konuda ortaya koyduğu görüşleriyle ilişkili olmuşlardır. İbn Haldun'un etkilerini anlamak bakımından onun ana konularını maddelemek faydalı olabilir:

- İnsan
- Toplum
- Medeniyet
- Umran
- Bedeviyet
- Hadariyet
- Asabiyet
- Devlet/siyaset
- Tavırlar Teorisi
- Adalet
- Ekonomi
- Ahlak
- Tarih
- Din
- Sünnetullah: Toplumsal yasalar
- Felsefe
- İlim

Denilebilir ki Osmanlı düşünürleri, İbn Haldun'un bütün bu konularda geliştirdiği yaklaşımlarla bir şekilde irtibatlı olmuşlardır.

Bu kısa girizgah bilgilerinden sonra şimdi İbn Haldun ve *Mukaddime*'yi tanıyan, İbn Haldun'dan bahseden ve onun görüşlerinden bir şekilde faydalanan, onları Osmanlı dünyasına taşıyan, onlardan etkilenen ve onları Osmanlı örneğinde yeniden ele almaya çalışan yazarları, onlardan bazılarını, özellikle Kınalızâde Ali Efendi, Katip Çelebi, Mustafa Naîmâ, Cevdet Paşa gibi yazarları öne çıkararak tarihî kronoloji temelinde sırayla ele almaya çalışalım.

A. Osmanlı Bilginlerinin Gözüyle İbn Haldun

1. *Hafiz-ı Acem (ö. 957/1550)*

Hafizuddin Acemî,[9] A. Adıvar'ın verdiği bilgilere göre daha 15. asırda, *Medînetu'l-'İlm* adlı eserinde İbn Haldun ve eserlerinden bahsetmiştir.[10] C. Fleischer, Adıvar'ın bu yaklaşımına katılmamaktadır. Fleischer'e göre[11] Acemî'nin eserinin adı Adıvar'ın belirttiği gibi *Medînetu'l-'İlm* değil, *Medînetu'l-'Ulûm*'dur[12] ve bu eserde gerçekte İbn Haldun'la ilgili bir referans yer almamaktadır.

2. *Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572)*

Asıl adı Alaaddin Ali b. Emrullah olan Kınalızâde Ali Efendi, bir çok esere imzasını atmıştır. *Ahlâk-ı Alâî, Tecrid Haşiyesi, Mevakıf Haşiyesi, Durer ve Gurere Haşiye, Vakfa Dair İki Risale, Kalemiyye Risalesi, Seyfiyye Risalesi* ve *Divan* onun eserleri cümlesindendir.

Osmanlı'da zamanının önemli bir ilim adamı, hatta zamanını aşan bir bilgin, bir filozof, bir edîb, bir siyaset bilimci olan Kınalızâde Ali Efendi, aile, devlet, toplum gibi konulara yaklaşımıyla aslında olay ve olguları "sosyolojik okuma" diyebileceğimiz bir yorumlama biçimiyle ele alabildiğini göstermektedir.

Kınalızâde Ali Efendi, sosyal konuları ele alırken İbn Haldun'dan etkilendiğini gösteren yaklaşımlar sergilemektedir. Denilebilir ki İbn Haldun'un görüşlerine paralel görüşleri olan Kınalızâde Ali'ye göre;

> "insan nev'î yaradılıştan medenî tabiatlıdır." Neden insan yaratılıştan medenîdir ve insanın medenî olması demek ne demek-

9 Hafizuddin Muhammed b. Ahmet b. Adil Çelebi Acemî.
10 A. Adnan Adıvar, "İbn Haldûn", s. 740
11 C. Fleischer, a.g.m., s. 66
12 Taşköprüzâde'nin *Şakaik-i Numaniyye*'de *Medînetu'l-'İlm* olarak geçmektedir. Bkz. Mecdî Mehmet Efendi, *Şakaik-i Nu'maniyye ve Zeyilleri, Hadâiku'ş-Şekâik*, c. 1, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989, s. 450

tir? Çünkü "tabiatı uyarınca sair insanlarla karışmak işlerinin yürümesinde bazılarına yardım etmek ve bazılarından yardım görmek ihtiyacını duyar. Onlarla ülfet ve muaşeret etmek zorundadır. İnsanlar, tek başına kendi ihtiyaçlarını karşılayamaz. Bir kimsenin bütün ihtiyaçlarını kendisinin karşılamasına imkân yoktur. Onun için bir arada yaşamaya mecburdurlar. Medenî olmalarının şartı da buradan gelmektedir. İnsan akıl ve temyiz ile hayvanlardan ayrılır. Allah, yiyecek, giyecek, silah ve mesken gibi bütün işlerini kendinin kazanmasına bırakmıştır. Çünkü insan, akıl ve fikri ile bunları elde etmeye kadirdir. Dolayısıyla insanların akıllarını kullanarak birbirleriyle yardımlaşmaya dayalı olarak toplum halinde yaşamak bir zorunluluktur. Hayvanlarda bu zaruret yoktur. Bilhassa birbirine yabancı hayvanlarda toplum ve yardımlaşmaya yiyecek ve içeceklerinde ihtiyaçları yoktur. Esasen hayvanların akıl ve fikir gibi güç ve yetenekleri olmadığından onların ihtiyaçlarını karşılamalarını tabiatları icabı yaratmış, onların fikir ve sevklerine bırakmamıştır. Nitekim gıdaları da çok kere basittir. Toplamak, sıraya koymak ve pişirmeye gelmez. Elbiseleri yün ve kıldır, kendileriyle beraber yaratılmıştır. Silâh gibi müdafaa âletleri ya kendileriyle yaratılmıştır, ya da ilâhî ilhama göre meydana getirilir. Yani bunları hayvanların çalışmak suretiyle kazanıp tahsil etmeye ihtiyaçları yoktur. Ama insan lâtif bir mizaca sahip olduğu için basit gıdayla yaşaması mümkün olmaz. Temiz gıdaları toplamak, tertip etmek, pişirmek gibi sıralamaya muhtaçtır. Silâh ve elbise ve sair ihtiyaçlar için gerekli aletlere, yani san'ata muhtaçtır. Bunun için insan bütün san'atlara kâdir olamaz ve tek başına hayat şartlarını kazanamaz. Meselâ bir kimsenin bir ekmek yemesi için ekip biçmesi, öğütmesi ve ekmek yapması gerekir. Bir elbiseye sahip olmak için bile çeşitli kademeleri bilmesi lâzım. Yüncülük, dokumacılık, dikmek vs. Yani bir insanın bezden bir elbise giyebilmesi için ekicinin pamuğu ekip toplaması, hallacın atması, bükücünün eğirmesi, dokumacının dokuması ve terzinin dikmesi lazımdır. Bir insanın bunların hepsini yapmasına imkân yoktur. Bunların her biri bir sanattır. Bir ikisini yapsa, hatta sıra ile hepsini yapsa, bu sefer giyinme ve beslenme güçlüğü doğar. Bu itibarla insanlar bir arada yaşamaya muhtaçtırlar. Her biri bir sanatı seçip diğerini başkasına bırakmalıdır. Meselâ bir terzi kendi elbisesini diktikten sonra başkalarının elbisesini diker. Marangoz kendi evini yaptıktan sonra başkasının evini yapar. Bunlardan aldıkları ücretle de zaruri ihtiyaçlarını karşılar ve hayatlarını devam ettirirler. Diğer san'atları da buna kıyaslamak lazımdır. Eğer bütün zanaat ve meslekler belirli bir kimsede toplansaydı hayat imkanı ortadan kalkar-

> dı. O halde insan bir cemiyet, bir bütün halinde bulunmalı, her biri bir san'at edinmeli ve cemiyetin yaşamasını devam için herkes üzerine düşen vazifeyi yapmalıdır. Anlaşıldı ki, insan medenî bir toplum halinde yaşamaya muhtaçtır. İnsan yaradılıştan medenîdir sözünün mânâsı budur.[13]

Bu satırlardan anlaşılacağı gibi insanın toplumsal bir varlık oluşunu İbn Haldun'la[14] hemen hemen aynı yaklaşımla ele alan Ali Efendi, bu görüş ve yaklaşımlarıyla *meslekte uzmanlaşma*nın toplumsal önemini de ortaya koymakta, hatta meslekî ve sosyal farklılıkları toplum halinde yaşamanın bir gereği olarak anlamakta ve de modern sosyolojinin doğmasından asırlarca önce *toplumsal farklılaşma*nın "sosyoloji"sini yapmaktadır. Bu bağlamda farklılaşmayı "Alimlerin ihtilafı rahmettir." hadisiyle izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre bu hadis, himmet ve gayret ayrılığı, rahmeti doğurur demektir. Ulemanın bazıları hadis ve tefsirle, bazıları fıkıh ve ahkamla, bazıları da dil ile meşgul olmuşlardır. Nitekim insanlar ilahî bir takdirin eseri olarak zenginlik ve fakirlikte eşit değildirler. Şayet bütün insanlar zengin veya fakir olsalardı, fertler birbirlerine hizmet etmezlerdi. Herkes zengin olsaydı, ihtiyaç olmadığı için hizmet eden olmazdı. Bunun gibi herkes fakir olsaydı, fayda sağlamayacağı için kimse ona hizmet etmezdi. Böylece değişik durumlar meydana gelmiştir ve muhtaçlar hizmetçi, menfaat sağlayabilenler de hizmet edilenler oldular. Bunun sonucu olarak hizmet edilen, hizmet edenin bedeni hizmetinden faydalanmış, hizmet eden de hizmet edilenin mal ve makam menfaatinden faydalanmak suretiyle herkes gayesine ulaşmış, dolayısıyla nizâm-ı âlem, yani dünyanın düzeni kurulmuş olur. Anlaşıldığı kadarıyla insanlar toplu ve medeni bir hayat sürmeyince ayakta kalamazlar. O halde toplum halinde olmak, insan için bir ihtiyaç ve zorunluluktur.[15]

---

13 Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty., s. 136-137; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty., 130-131

14 İbn Haldun'un yaklaşımı için bkz. İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, s. 47

15 K. Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 131-132

Kınalızâde Ali Efendi, insanların bir araya gelerek yaşamalarının ve sosyalleşmelerinin zorunlu olduğunu bir başka yerde Mevlânâ'nın toplum yaklaşımından hareketle ele almaktadır:

> Bilindiği gibi insan uzuvlarından bazısı âmir, bazısı da âmir uzva bağlıdır. Meselâ: Ciğer, insan ruhunun canlı kalmasında kalbe muhtaçtır. Kalp de tabiî ruhla ciğere muhtaçtır. İkisi de şahsın rûhu ve his kuvveti bulmak da dimağa, dimağın canlılığının korunmasında da kalp ve ciğere muhtaçtır. Bunun gibi insanların bazısı reis (idareci), bazısı da idare edilendir. Bazısı bazısından istifade eder. her biri bir yönden birbirlerine muhtaçtırlar. Bu duruma göre insanların kendi cinsleri ile bir arada yaşamaları, birbirlerine yardımda bulunmaları zarurîdir.
>
> Mesnevî:
> İnsanoğlu birbirlerinin uzuvlarıdır.
> Çünkü hepsi aynı cevherden yaratılmışlardır.
> Eğer uzuvlardan biri hastalanırsa,
> Diğer uzuvlarda huzur ve rahat kalmaz...
> .....
>
> İnsanlardan ayrılıp, dağ başlarında ve mağaralarda yaşayanlar, bunu dindarlık ve insanlık kemali zannedenler vardır. Onlar geçimlerini halka yükleterek, onların çalışmalarından istifadeyle yer – içer ve giyinirler. Onlar adalet kaidesinden sapmış ve başkalarına haksızlık etmişlerdir. Bunların isimleri mütevekkil, resimleri ise yiyicidirler. Zira halka faydaları olmadığı gibi, halktan menfaatlenir ve onların sırtından geçinirler. "İnsanların en hayırlısı, başkalarına faydası dokunandır. Allah çalışıp kazananı sever" şeklindeki söz ve yaşayış onlardan yükselir ve duyulur.[16]

Bir arada yaşamak, -özellikle de bu farklılık ve eşitsizlikler hesaba katılırsa- mutlak surette bozgunculuğu önler ve düzeni sağlayabilir mi? İnsanın zorunlu olduğu toplum hayatında zorbalık ve zulüm olmaz mı ve zorbalık ile zulme karşı ne tür bir tedbir almak gereklidir? Kınalızâde Ali Efendi, bu sorulara cevap sadedinde bir arada yaşamanın mutlaka düzen getirmeyebileceğini, bozgunculuğu önlemeyebileceğini söyle-

16 *A.e.*, s. 136-137

mektedir. Ona göre toplum hayatında zorbalık, hak yemek, zulmetmek gibi bir takım olaylar olacaktır. Zira her nefis iştiha duyduğu ve menfaat gördüğü şeyi her ne pahasına olursa olsun elde etmek isteyecektir. Diğer nefisler de bir nefsin iştiyakla yöneldiği faydayı kazanmaya yönelecektir ve bazısı buna zulmetmek, onu defetmek gibi kötü davranışlara yönelecektir. Cebren ve zulüm yoluyla başkasının hakkını almak suretiyle zalim olan kişiler toplumda görülecektir. Hakkını aldırmak istemeyen de müdafaasını yapınca, birtakım kuvvetlerin çarpıştığı karmaşık bir fitne ve fesat ortamı doğacak ve bu da toplumu rahatsız edecektir. O halde otoriter bir hâkim lâzımdır ki, zulmü defedip, haksızlığı önlesin, üzüntüleri dindirsin. Aralarındaki cebir ve zulmü iki tarafa da razı olacakları haklarını vererek gidersin, taraflardan her biri maksadına nail olsun."[17]

Görüldüğü gibi Ali Efendi, devlet ve siyaset görüşünü bu şekilde ortaya koymaktadır. Toplum ve devlet konusunda Farabî'den etkilendiği belli olan Ali Efendi, toplumu Medîne-i fazıla ve Medîne-i gayr-i fazıla ayrımında ele almakta ve bunların her birini ayrı ayrı ve ayrıntılarıyla incelemektedir. Siyaseti de bu iki ayrıma dayalı olarak değerlendirmeye çalışan Ali Efendi, aynı şekilde fazilete dayalı siyaset, fazilete dayalı olmayan siyaset tipleştirmesiyle izah etmeye çalışmaktadır.[18]

Kınalızâde Ali, *organik toplum görüşü*ne sahip bir düşünür olarak toplumu bir insan bedeni gibi ele almıştır. Ali Efendi'nin devlet ve toplum nazariyesinde, devletin ve toplum düzeninin ayakta kalabilmesinin ön-şartı yöneticisinin adalet sahibi olmasıdır. Başka bir ifadeyle Kınalızâde Ali Efendi, yukarıda ifade edilen toplumsal düzeni ortadan kaldırmaya çalışanlara, fitne ve fesat çıkaranlara, toplumun huzurunu kaçıranlara, başkalarına zulmedenlere karşı adalet ihtiyacının olduğunu, adalet ihtiyacının da devlet ve

17 K. Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 137-138
18 K. Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 175-245 vd.

devlet başkanı ihtiyacını doğurduğunu savunmaktadır. Peki devlet reisi nasıl adil olacaktır? İşte Ali Efendi'ye göre adil padişahın veya devlet başkanının adaletinin göstergesi olarak riayet etmesi gereken bir takım kanunlar vardır ve bu kanunlardan birincisi bütün halkı *eşit* tutmasıdır. Zira halklar âleme nispet dört unsur gibidir. Bu unsurlar eşit olmazsa insan tabiatı tam olmaz. Toplum hayatında insanlar eşit tutulmazlarsa, genel toplumsal düzen sağlanamaz. İnsan vücudunu meydana getiren *anâsır-ı erbaa* (su, ateş, hava, toprak), toplumun tabakalarını teşkil eden dört taifeye tekabül etmektedir. Ulema, kadılar, katipler, muhasebeciler, tabipler, şairler, müneccim ve mühendislerden oluşan *Ehl-i Kalem*, dört unsurdan *su* konumundadır. İlim tıpkı suyun insan vücudu için elzem olduğu gibi ruhların hayatları için olmazsa olmaz bir unsurdur.

Ehl-i şimşir, yani asker/kılıç taifesi, *ateş*e karşılık düşmektedir. Kılıç erbabı, savaşarak memleketin sınırlarını, hükümdarı ve dinin sahasını dinsiz düşmanlardan korur, geleneklerin kötü yönde değişmesini önler.

Dört unsura karşılık gelen üçüncü taife *tüccar ve sanatkarlar*dır ki bunlar tıpkı *hava*nın, hareketiyle ruhların münasebetini ve vücutların rahatını sağlaması gibi toplumun ihtiyaçlarını karşılarlar.

Dördüncü taifeyi teşkil eden ziraatçi ve ekinciler, yani *çiftçiler ve köylüler*, dört unsurdan *toprağa* tekabül etmektedir. Bu sınıf, tıpkı toprak gibidir. Toplumun tümünün menfaati bunlardan sağlanır.

Ali Efendi'nin toplum kuramında insan vücudunun sağlığının, dört temel unsurun *denge*sine bağlı olması gibi toplumun sağlığı da söz konusu dört tâifenin *fonksiyon*larını yerine getirerek kurdukları dengeye bağlıdır. *Sağlıklı toplum*, dört unsur arasındaki *denge*nin varlığıyla mümkündür. Dört sınıf arasındaki denge bozulursa, toplumda kargaşa çıkar, sağlıklı toplum yerini *sağlıksız/hastalıklı toplum*a bırakır. Eğer bu sınıflardan biri diğerine üstün gelir veya karışırsa, toplumsal dü-

zen ve istikrar bozulur. Meselâ toplumda herkes ziraatle meşgul olsa askerî güç azalır. Bunun gibi askerler ticarete müdahele eder veya karışırlarsa yine düzen bozulur.[19]

Ali Efendi'ye göre toplumsal denge dört unsurun dengesine rağmen bozulabilir. Bu durumda *siyaset* devreye girmektedir. Siyaset, insan sağlığını temin eden *tıp ilmi* gibi toplumsal dengeyi koruyarak huzuru sağlar. Siyasetin bu görevini gerçekleştirmesinde toplum için siyaset yapan hükümdara büyük iş düşmektedir. Ali Efendi, Farabî gibi[20] yöneticiyi doktora benzetir. Ali Efendi'nin düşüncesinde mükemmel Padişah usta doktor gibi, toplum ise insan bedeni gibidir. Usta doktorun nasıl tıp ilmini bilmesi ve hastalıkları iyileştirme yollarını bilmesi gerekiyorsa, Padişahın da siyaset ilmini ve toplumun sağlığını koruma yollarını bilmesi gerek.[21] Buna göre Ali Efendi'ye göre devlet başkanının adaletinin göstergesi olarak riayet etmesi gereken kanunlardan ikincisi, toplum bireylerinin istidat ve kabiliyetlerine göre *korunması* olmaktadır.

Ali Efendi, bu ikinci kanunu veya şartını izah sadedinde iddia etmektedir ki, toplumu korumak için toplumun bazı iflah olmaz kısımlarını gerekirse ortadan kaldırmalıdır. Nasıl ki doktor, bedenin sağlam yerlerini korumak için, gerekirse bazı uzuvları keserse, yönetici de bu konuda merhamet hissine kapılmamalı ve toplumun sağlam kısımlarını muhafaza etmek için kesmesi gereken kısımlarını kesmelidir. Bunu Kınalızâde Ali Efendi, toplumdaki insan tiplerinden hareketle anlatmaya çalışmaktadır. İnsanoğlu bu yaklaşımda beş kısma ayrılır: Birincisi, kendisi hayırlı ve hayrı başkasına geçenlerdir. Hakiki din alimleri, Allah yolunda

19 Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı 'Alâî*, Bulak h. 1248, c. 3, s. 7-8. Krş. Farabî, *el-Medînetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, MEBY., İstanbul 1990; *Farabî, Fusulü'l-Medenî*, Giriş ve Notlarla Neşreden: D. M. Dunlop, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniv. Yay., İzmir 1987; Erich Fromm, *Sağlıklı Toplum*, çev. Yurdanur Salman-Zeynep Tanrısever, 2. bs., Payel Yay., İstanbul 1990

20 Bkz. Farabî, *Fusulü'l-Medenî*, s. 27-28, 36-38, 41 vd.

21 Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı 'Alâî*, c. 3, s. 2

ter dökenler ve hakikate ermiş Allah insanları olarak bunlar, gerçek ilim ve mânâ insanları olup iyi niyetli ve mesut yöneticinin onları koruması, gözetmesi, onlarla istişare etmesi gerekir.

İkinci tip insanlar, kendileri yaradılıştan hayırlı, fakat hayırları kendilerine özgü olan, başkalarına geçmeyen ve dolayısıyla devletin koruması gereken kimselerdir.

Üçüncüsü, ne hayırlı ne de şerli olan kişilerdir. Devlet başkanının bunları da koruması ve hayra teşvik etmesi icap eder. Zira bunların kötülükten kurtulup iyilik tarafını ve hayır yoluna yönelmeleri muhtemeldir.

Dördüncü tip kişiler, Yaratılışları itibariyle kötü olanlardır ki bunların kötülükleri kendilerinedir, başkalarına zararları yoktur. Bunların eğitim yoluyla ıslah edilmeleri yoluna gidilmelidir. Bazen korkutularak bazen de vaatlerde bulunularak kazanılmaları düşünülmelidir.

Beşinci tipi, yaratılıştan kötü ve şerli olanlar ve kötülükleri başka insanlara zarar verenler oluşturmaktadır. Bunlar insanların en sefil, en düşük düzeyde olanlarıdır. Bunlardan bir kısmı belki düzelebilir. Ama bir kısmının düzelme imkanı yoktur. Eğer kötülükleri yaygın değilse, onlarla güzel geçinmek, onları idare etmek gerekir. Yok eğer kötülükleri yaygın ve baskın hale gelmişse, onların kötülüklerine engel olunması aklen ve kanunen zorunludur.

Ali Efendi, bu tipteki insanların şerlerinden toplumun kurtulması gerektiğini düşünmekte ve kurtulmanın hapis, bağlama veya hücreye kapatma ve öldürme olduğunu söylemektedir. Kınalızâde Ali Efendi'ye göre bu üç tedbirle kötü insanların kötülüklerinin topluma zarar vermesine engel olunur.Eğer bu tedbirlerle engel olunamazsa, o takdirde onların kötülüğe sebep olan uzuvları kesilmelidir. Kesinlikle öldürülmeleri cihetine gidilmemelidir. İnsan bedeninin tamamen ortadan kaldırılması uygun değildir. Kötülüğün ortadan kaldırılması öldürülmesine bağlı olursa, o zaman bu yol seçilir

ve bu durumda da devletin veya devlet başkanının toplumu kurtarmak adına öldürme işinden kaçınmaması, o tip insanlara acımaması gerekir.[22]

Devlet başkanının adaletinin göstergesi olarak riayet etmesi gereken kanunlardan üçüncüsü, iyilik ve yardımın eşit olarak dağıtılmasıdır. Eşit dağıtımda en önemli husus, selamet, mal ve cömertlik olarak üç kısımdan mürekkep hayırlardan her şahsa hakkı kadarını vermek gerekir. Bir şahsa eksik verilirse o şahsa haksızlık, fazla verilirse başka şahıslara haksızlık olur. Uyanık devlet adamı buna uygun hareket etmeyi ilke edinir ve kazanılan haka riayet eder. Ali Efendi, Nur suresi 58. ayeti ve emanetin ehline verilmemesinin Allah'a, Rasûlüne ve müminlere ihanet olduğunu vurgulayan hadisi delil getirerek hükümdar ve hâkimlerin hakkın dağıtımında adalet ve seviyeye göre hareket etmekle mükellef olduklarını, mevki ve makamların dağıtımında adaletsizlik etmenin zulüm olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bunu sosyolojik olarak da izah etmeye ve sosyal gerçeklikten hareketle ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre "aklî delille de sabittir ki, yüksek mevki ve makamların ehil olmayan kimselere verilmesi, dine, devlete ve millete, telâfisi mümkün olmayan büyük zararlar verir. Cemiyetteki bozukluk ve insanlarda görülen düşük seviye, makam ve vazifenin ehil olmayan ve bunlara hak kazanmayan kimselere verildiğinin açık delilidir. Tecrübeli devlet başkanının ve iyi niyetli devlet adamlarının, makam ve mevki verirken, son derece dikkatli ve ihtiyatlı olmaları gerekir." Rüşvetle iş yapmamalı, iltimasa yeltenmemelidir.

Kınalızâde Ali Efendi, yöneticinin otoritesini de bu bağlamda ele alır. Ona göre "herkese lâyık olduğu hak, devlet adamı tarafından ulaştıktan sonra, bu onun elinden alınmamalıdır. Bu husus da adaletin bir parçasıdır. Adaletten sonra ihsan (taltif) mertebesi vardır. Bu şahsa hakkından fazlasının verilmesidir. Lûtuf ve ihsanı bol olan devlet başkanının

22 K. Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 217-226

otoriter olması lazımdır. Şayet otoritesiz olursa, halka gurur ve cesaret gelir. (...) Devlet reisi, halkı adalet ve kanunlarla, uygun fazilet yolları ile idare etmelidir. Nitekim bedenin düzeni tabiatla, tabiatın düzeni nefis (ruh)'la ve ruhun düzeni de akılla sağlandığı gibi, cemiyetin düzeni devlet reisi ile, devlet reisinin düzeni iyi idare ile (siyasetle), siyasetin düzeni de hikmetle temin edilir. Eğer bir beldede hikmet bilinir ve Allah kanunu yaygınlaşırsa nizam kurulur, mümkün olan olgunluk meydana gelir. Şayet hikmet terk edilirse kanun ve nizam perişan olur. Nizamın perişanlığı da mülkün sönmesini ve fitnenin ortaya çıkmasını doğurur. Adaletin ayakta durması, halkın ihtiyaç ve şikayetlerini hükümdara arzedemediklerinden dolayı, ıstırap içinde olmamaları ile düşünülebilir. (...)"[23]

Toplumu ve toplumsal dengeyi bu şekilde organizmacı bir yaklaşımla ele alan Kınalızâde Ali, devletin çöküşü konusunda sanki organik bakış açısını terketmiş gibidir. O, devletin doğuş ve çöküşünü insan bedeninin doğuş ve ölümüne tekabül ettirmemektedir.[24] Ona göre devlet tedbirler alınırsa çöküşten kurtarılabilir. Bu yönüyle Ali Efendi'nin İbn Haldun'dan ayrıldığı açıktır.

Son çözümlemede denilebilir ki Ali Efendi, toplumsal konulara yaklaşımında İbn Haldun'dan yararlandığını ve etkilendiğini gösteren işaretler ortaya koymaktadır.

3. *Taşköprülüzade İsamüddin Ahmet Efendi (1495-1561)*

İsamüddin lakabıyla anılan Taşköprülüzade Ahmet Efendi'nin tam adı Ebu'l-Hayr İsâmüddin Ahmet b. Muslihiddin Mustafa b. Hayreddin Halil'dir. Tarih, tefsir, kelam, eğitim, edebiyat ve biyografi gibi alanlarda kayda değer eserler ve-

23 *A.e.*, 217-230

24 Tadaşi Suzuki, "Osmanlılarda Organik Bir Yapı Olarak Toplum Görüşünün Gelişmesi", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 14(4), 1987, s. 377 (s. 373-396)

ren Ahmet Efendi, başka bazı hususların yanı sıra ilimler tasnifi konusundaki düşünceleriyle dikkati çekmiştir.[25]

Taşköprülüzade'nin *eş-Şakaiku'n-Nu`mâniye*, *Miftahu's-Sa'âde* ve *Miftahu's-Siyade* gibi eserleri mevcuttur.

Taşköprülüzade Ahmet Efendi, açıkça isminden bahsetmemekle beraber İbn Haldun'dan faydalanmıştır.[26] Togan'a göre İbn Haldun'dan ilk yararlanan Osmanlı yazarı, Taşköprülüzade Ahmet Efendi'dir.[27] Fakat yukarıda adı geçenlerin ondan önce İbn Haldun'dan yararlandıkları düşünülürse bu tespit tam olarak doğru gözükmemektedir. Kanaatimizce İbn Haldun'un Osmanlı'ya etkisini Taşköprülüzade'den sonra başlatmak doğru değildir.

4. *Mustafa Cenâbî (1540 civarı-1590/1591)*

Genel olarak tarih yaklaşımına bakıldığında, Mustafa Cenâbî'nin, İbn Haldun'dan etkilenmiş olduğu anlaşılabilir.

Cenâbî, tarihi başlı başına bir ilim dalı olarak kabul etmekte, yardımcı ilimlerle birlikte tarihi bir bütün olarak değerlendirip, bu ilmi *ilmu'l-âsâr ve-t-tevârîh* olarak nitelendirmekte ve bu ilmi dağların zirvesi gibi bütün ilimlerin doruk noktası şeklinde tanımlamaktadır. Mustafa Cenâbî'ye göre tarih ilmi ilgililerine uzun ömür, tam bir anlayış ve olayları tahkik edebilme kabiliyeti kazandırmaktadır.[28]

Safiyyüddin, Emirzade, Emir Hasanzade ve Ebu Muhammed, Mustafa Cenâbî'nin lakapları arasında sayılabilir. Cenabi mahlası Arap kaynaklarında al-Jannabi olarak anılır. 992/1584'e değin Cenani mahlasını kullanarak şiir ve kasideler yazmış, bu yüzden çağdaşı şair ve müderris Mustafa Cinani (ö. 1004/1595) ile karıştırılmıştır. M. C. Niksarlı (Amas-

25 Bkz. Süleyman Hayri Bolay, Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yay., Ankara 2005, s. 227-228

26 H. Ziya Ülken-Z. Fahri, *İbn Haldun*, s. 39. Krş. S. Uludağ, a.g.m., s. 189

27 A. Zeki Velidî Togan, *Tarihte Usul*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985, s. 158

28 Mehmet Canatar, "Mustafa Cenâbî", *Historians of the Ottoman Empire*, (haz. C. Kafadar, H. Karateke, C. Fleischer), http://www.ottomanhistorians.com/database/pdf/cenabi.pdf, 27.08.2006, s. 3

ya) Emir Hasan b. Yusuf el-Amasi (ö. 10 Zilhicce 975/6 Haziran 1568)'nin büyük oğludur. On beş yıl boyunca Davud Paşa Medresesi (İstanbul, 981 Safer/1573 Haziran), Kariye Medresesi (İstanbul, 984 Cumada I/1576 Temmuz), Sultaniyye Medresesi (Bursa, 985 Rebiülahir/1576 Haziran), Sahn-ı Seman Medresesi (İstanbul, 988 Rebiülevvel/1580 Nisan), Süleymaniyye Medresesi (İstanbul, 990 Şaban/1582 Ağustos), Selimiyye Medresesi'nde (Edirne, 994 Şevval/1586 Eylül) müderrislikte bulunmuştur. Mustafa Cenâbî kadılık görevi de yapmıştır.

Mustafa Cenâbî'nin alanında ilk olma özelliğine sahip bir Osmanlı tarihi bulunmaktadır. Dili Arapça olan bu eser, *el-Hafîl el-Vasît ve'l-Eylem ez-Zahîr el-Muhit* veya *Cenabi Ta'rih*[29] adını taşımaktadır. III. Murat'a (ö. 1003/1595) ve muhtemelen ikinci sadrazamlığı döneminde devrin Sadrazamı Kanijeli Siyavuş Paşa'ya (ö. 1001/1593) ithaf olunmuştur. Eser aslen bir mukaddime ve 82 bab üzere düşünülmüş ve hadiselerin tertibinde kronolojik sıralamaya riayet edilmiştir. Anlatım Adem Peygamber'den, insanın yaratılışından başlar ve Peygamberler tarihi, İslam öncesi Arap ve dünya tarihi, ilk dönem İslam tarihi, Emevîler, Abbasîler olmak üzere

29 Mustafa Cenâbî'nin kendisinden sonra gelen tarihçilerden Ahmet b. Yusuf el-Karamanî (ö. 1019/1610-11), *Ahbaru'd-Duvel* adlı Arapça eserini, hemen hiç katkıda bulunmadan Mustafa Cenâbî'nin eserinin kötü bir özeti biçiminde düzenlemiştir. Ne var ki bu eser Mustafa Cenâbî'nin eserinden çok itibar görmüş, IV. Murat'ın (ö. 1049/1640) emriyle Türkçe'ye çevrilmiş, ayrıca iki kez de basılmıştır. Katip Çelebi (ö. 1067/1657), *Fezleketu't-Tevarih* adlı Arapça eserini Mustafa Cenâbî'nin eserinin Köprülü nüshasını (Köprülü Kütüphanesi 1031/1032) esas alarak bazı ilavelerde bulunmak suretiyle özetlemiştir. Hazerfen Hüseyin Efendi (ö. 1103/1691) *Tenkîhü't-Tevârih* adlı eserinin Osmanlı tarihine ait kısmında Mustafa Cenâbî'nin *Gülşen-i Tevarih* adlı eserini kelimesi kelimesine, kısmen ilaveler ve atlamalarla kaynak dahi zikretmeksizin kopya etmiştir. Mustafa Ali (ö. 1008/1600) *Künhü'l-Ahbar*'ın ilk üç rüknünde ve diğer eserlerinde İslam tarihi konularında Mustafa Cenâbî'yi rehber ve kaynak edinmiş, Osmanlı tarihi konusunda ise yararlandığı halde hiç kullanmamış gibi davranmıştır. Mustafa Cenâbî'nin eserinin, Ata'i'nin (ö. 1045/1635) *Hada'iku'l-Haka'ik*, Katip Çelebi'nin *Cihannüma* ve Müneccimbaşı'nın (ö. 1113/1702) *Câmiu'd-Dûvel* adlı eserlerine de yer yer kaynak teşkil ettiği görülmektedir. (Mustafa Cenâbî hakkındaki bu bilgilerin kaynağı olarak bkz. M. Canatar, "a.g.m", s. 3)

996/1587-88 tarihine kadar İslam devletleri tarihini içerir. Eserde İslam devletleri, bölgelere ayrılıp tasnife tutulmuş, her devletin hükümdar ve padişahları ve olaylar gün ay ve yıl gözetilmek suretiyle kronolojik sırayla kaydedilmiştir. Osmanlı tarihi kısmında, her padişah devrinden sonra o devirde yaşayan alim, tarikat şeyhi, tabip vb. kişilerin biyografileri, eserleri, hizmetleri, ölüm tarihleri sıralanmıştır. Eserin sade ve anlaşılır bir dili ve üslubu vardır. II. Selim (974-982/1566-1574) ve III. Murat (982-1003/1574-1595) devri hadiselerini içeren bölümler, müşahedeleri, ziyaret ettiği kişiler ve yerler, görüştüğü devlet adamları, saray çevresi, babası ve alimlerden işittiği bilgiler, ilmiye sınıfından olması hasebiyle bildiği konular ve Osmanlı coğrafyası hakkında verdiği tarihi coğrafya bilgileri orijinal nitelik taşımaktadır. Mustafa Cenâbî, kullandığı yazılı ve sözlü kaynaklar ile tecrübe ve müşahedelerini, görüştüğü saray ve devlet erkanından edindiği bilgileri kaynak göstererek kaydetmiştir. Osmanlı tarihi kısmında, Şükrullah (ö. 864/1459-60), Nişancı Mehmet Paşa (ö. 886/1481), Mehmet Neşri (ö. 926/1520), Taşköprülüzade (ö. 968/1561), Celalzade Mustafa Çelebi (ö. 975/1567), Ramazanzade Mehmet Paşa (ö. 979/1571), İbn Hacer el-Askalani (ö. 852/1449), Şerefeddin Ali el-Yezdi (ö. 858/1454) ile Abdulbasıt el-Hanefî el-Malatî'yi (ö. 920/1514) açıkça ismen kaynak göstermiştir. Eserindeki tarihi-coğrafya bilgilerinin kaynağının kardeşi Suudi'ye atfedilen *Tarih-i Hind-i Garbî* olduğu düşünülebilir.

Mustafa Cenâbî, insanlara hizmet ve yol göstermek maksadıyla kaleme aldığına işaret ettiği eserini, veciz ve özlü olarak fayda sağlayacak şekilde ve geniş muhtevalı olarak hazırladığını, muteber saydığı eserlerden derlediğini, naklettiği kısmın başında veya sonunda veya konu bitiminden sonra kullandığı kaynakları zikrettiğini belirtmiştir. Eserin sıhhatine delil olması için kaynak gösterdiğini söyler.

Mustafa Cenâbî, bu tarih eserini kısaltarak *el-Meram ve'l-Bahr Cevâhiru'l-Kelâm* adlı bir eser de meydana getirmiştir.

Ayrıca III. Murat'ın emri üzerine *el-Meram*'ı Türkçe'ye çevirmiştir. Bunların dışında *Dürr-i Meknun ve Sırr-ı Masun* veya *Gülşen-i Tevarih* adlı eseri de bulunmaktadır.[30]

5. *Gelibolulu Mustafa Âli (1541-1599/1600)*

Dört padişah -II. Selim (1520-1566), Kanuni Sultan Süleyman (1566-1574), III. Murat (1574-1595) ve III. Mehmet (1595-1603)- zamanında yaşamış olan Gelibolulu Mustafa Âli'nin (Mustafa b. Ahmet b. Abdilmevlâ) tarih, edebiyat ve toplum alanında ve de diğer bazı alanlarda elli eseri bulunmaktadır. Daha çok tarihçiliğiyle öne çıkan yazarın, *Künhü'l-Ahbar, Hâlâtü'l-Kâhire mine'l-Adâti'z-Zâhire, Fusûlu'l-Halli ve'l-Akd fî Usûli'l-Harcı ve'n-Nakd, Nusretname, Fursatname, Nâdiru'l-Mehârib, Heft-Meclis, Zübdetu't-Tevârîh, Câmiu'l-Buhûr der Mecâlis-i Sûr, Mirkâtu'l-Cihad, Mir'âtu'l-Avâlim* gibi tarih eserleri, *Divan, Farsça Divan, Mihr ü Mâh, Mihr ü Vefâ, Tuhfetu'l-Uşşak, Riyazu's-Salikîn, Bedîu'r-Rukûm, Me'âlimu't-Tevhîd* gibi edebî eserleri, *Nushatü's-Selâtîn, Mevâidu'n-Nefâis fî Kavaidi'l-Mecâlis, Mehasinu'l-Adab, Hulasatu'l-Ahval der Letâfet-i Mevaizi Sahîh-i Hal, Tuhfetu's-Suleha, Hakayıku'l-Ekâlim,* gibi sosyal ve ahlakî eserleri, *Menâkıb-ı Hünerverân* gibi sanat eseri ve *Nevâdiru'l-Hikem, Riyâu's-Salikîn, Ravza-i İrfan, Ravzatu'l-Letaif* gibi tasavvufî eserleri, *Menşeu'l-İnşâ, Münşeât, Enîsu'l-Kulûb* gibi mektupları ve inşaya dair eserleri, *Râhâtu'n-Nüfûs, Câmiu'l-Kemâlât, Tali'-i Selâtîn* gibi diğer eserleri mevcuttur.[31]

Bir onaltıncı yüzyıl Osmanlı tarihçisi olarak Gelibolulu Mustafa Âli, İbn Haldun'unkine benzer görüşler ortaya koymuştur. Gelibolulu Mustafa Âli'nin, eserlerinde açık bir biçimde bal tmemesine rağmen *Mukaddime*'yi bildiği ve

30 Mustafa Cenâbî hakkındaki bu bilgilerin kaynağı olarak bkz. M. Canatar, "a.g.m". s. 1-8.

31 Mustafa İsen, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, Atatürk, Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1994, s. 12-18; Faris Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âli ve Künhü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri*, c. 1, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 2000, s. 12-31

ondan yararlandığı anlaşılmaktadır.[32] Nitekim Mustafa Âli, yaptığı siyasal ve ekonomik tahliller esnasında İbn Haldun'un organik yapının beş tavırdan geçtiği biçimindeki yaklaşımını kullanmıştır. Meşhur *Künhü'l-Ahbar*'ın yazarı Gelibolulu Mustafa Âli, *Nushatu's-Salâtîn* adlı siyasetnamesinin çeşitli yerlerinde İbn Haldun'un ortaya koyduğu bu yaklaşıma değinmiştir.[33] *Nushatu's-Salâtîn*'de yazar, padişahlara yol göstermek amacındadır. Yazarın Halep Tımar deftardarlığı sırasında yazılmış olan bu eser, çağının siyasal ve sosyal durumunu göstermesi bakımından oldukça önemli bilgiler sunmaktadır.[34] *Nushatu's-Salâtîn* göstermektedir ki Mustafa Ali, ekonomik, sosyal ve siyasal değişimi ve de kurumsal bozulmayı açık ve kapsamlı bir biçimde ele alan ilk Osmanlı siyasal yorumcularındandır. Ali, bu kitabı, ekonomik, siyasal, kurumsal, savaşsal vs. bir takım olumsuzlukların neden olduğu kötü değişim ve problemlerin, devlet düzeninde bir çöküş sürecine girildiğinin bir kanıtı olarak değerlendirmiştir.[35]

Mustafa Ali'nin *Mevâidu'n-Nefâis fî Kavaidi'l-Mecâlis* adlı eseri, Osmanlı toplumunun, özellikle de Ali'nin çağının bir aynası gibidir. Bu eserde Ali, saray hayatından devlet katındaki bozukluklara, muhtelif sosyal sınıflardan meyhane, kahvehane ve bozahane gibi eğlence ve boş zaman yerlerine kadar pek çok ilgi çekici konuyu ayrıntılarıyla ele almaktadır.[36]

Gelibolulu'nun 1591/92'de yazmaya başlayıp 1598/99'da bitirdiği *Künhü'l-Ahbar*'ı 16. yüzyıl Osmanlı tarihinin en önemli kaynaklarındandır. Yazar, bu eseriyle göstermiştir ki

---

32 Jan Schmidt, *Pure Water For Thirsty Muslims, A Study of Mustafa Ali of Gallipoli's Künhü l-Ahbar*, Het Oosters Instituut, Leiden 1991, s. 197. Krş. Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldûnism" in Sixteenth-Century Otoman Letters", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984, 51-65

33 Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, c. 1, Lotus Yay., Ankara 2005, s. 195

34 M. İsen, *a.g.e.*, s. 16

35 Bkz. Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1986, s. 101

36 *A.e.*, s. 16

kendi zamanının toplumunda en dikkate değer entellektüellerden biridir. Bir genel dünya tarihi olan ve kendisinin *Ümmü'l-Kitab* veya *Ebu'l-Meârif* adıyla anılmasını istediği[37] *Künhü'l-Ahbar*, Osmanlı Devleti hakkında siyasal, kültürel, sosyal vs. çok önemli bilgiler içerir. Eser, sosyal ve kültürel konulara verdiği ağırlık nedeniyle sosyal ve kültürel tarih olma hüviyetine de sahiptir.

Mustafa Ali'nin *Fusûlu'l-Halli ve'l-Akd fî Usûli'l-Harcı ve'n-Nakd* adlı eseri de İbn Halduncu izleri görmek bakımından ilginçtir. İstanbul'da 1598'de kaleme alınan bu eserinde yazar, İslâm devletlerinin yükseliş ve batış sebeplerini anlatmış ve Osmanlı Devleti'ni de yükseliş ve batış açısından ele almıştır.[38]

Mustafa Ali, siyaset, toplum ve devlet felsefesini, Adalet Dairesi, tıbbî analoji ve döngüsel hanedanlık çöküşü gibi yaklaşımlar çerçevesinde ortaya koymaya ve geliştirmeye çalışmıştır. Denilebilir ki Mustafa Ali, İbn Haldun'dan daha çıkarımcı, genelemeci veya daha bilimsel olmasa da[39] ondan etkilenmiş, onun gibidir.

6. Veysî (1561-1627/1628)

İbn Haldun'un etkilediği önemli isimlerden birinin de, Veysî mahlaslı Alaşehirli Üveys b.Mehmet olduğu anlaşılmaktadır. Bilgin ve şair Veysî, 1598'de İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin el yazmasını Mısır'da elde etmiştir. C. Fleischer'e göre bu tarih, Osmanlı'nın İbn Haldun'u benimsemesi öyküsünün ilk sağlam tarihidir.[40] Osmanlı Devleti'nin çeşitli yerlerinde kadılık görevlerinde de bulunan Veysî, bir çok eser kaleme almıştır. *Siyer-i Veysî* veya *Durratu't-Tâc fî Sîrati Sâhibi'l-Mi'râc, Hâbnâme (Vak'anâme), Meracu'l-Bahrayn fî Ecvibe*

37 Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbar*, c. 1, s. 13
38 M. İsen, *a.g.e.*, s. 13
39 C. H. Fleischer, *a.g.e.*, s. 303
40 C. Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldûnism" in Sixteenth-Century Ottoman Letters", s. 47, 66

alâ İ'tirazâti'l-Cevherî, Düstûru'l-Amel (Şehadetnâme), Risâle-i Amr b. el-As, Futûh-i Mısr, Divân, Tevbenâme, Münşeât, Ğurratu'l-Asr fî Tefsîr-i Suretü'n-Nasr, Hadiyatu'l-Muhlisîn ve Tezkirâtu'l-Muhsinîn önemli eserlerindendir.

Veysî *Hâbnâme*'sinde,[41] yaşadığı Padişah I. Ahmet döneminde Osmanlı Devleti'nin bir takım olumsuzluklarla malul olduğunu, fakirlerin işinin oldukça zor olduğunu, ahvâl-i alemin perişanlaştığını, devlet makamlarının ehil olanlara verilmediğini kendine özgü üslubuyla ve Arapça ve Farsça şiir ve terkiplerle anlatmaktadır. Veysî, devrinin söz konusu bozukluklarını Sultan I. Ahmet'e nasıl bir fırsatını bulur da anlatırım derken[42] bir gece gördüğü bir rüyada kendisinin ve Osmanlı Sultanlarının da içinde bulunduğu güzide bir toplulukta İskender-i Zülkarneyn ve Sultan I. Ahmet'in karşılıklı konuşmalarını vererek ortaya koyar. Söyleşi boyunca, Adem ile Havva, Habil ile Kabil, Şit, Nuh, Hud, Salih, İbrahim, Musa ve İsa Peygamberler ile kavimleri hakkında önemli hususlara işaret edilir, özellikle çöken toplumların çöküş sebeplerinden basedilir; Hz. Muhammed'in bazı özellikleri dile getirilir; Dört Halife'den, Ehl-i Beyt'e yapılan zulümlerden, Ümeyye ve Abbas Oğullarının saltanat dönemlerinden, Yezid ve Haccac-ı Zalim'den, Mutasim Billah'ın İslam ulemasına eziyetinden, Hülagu'dan, Osmanlı Devleti'nin güzelliklerinden, alimlere değer verişinden, ibadethanelere önem atfetmesinden, adaletten, adaletten ayrılınması durumunda karşılaşılacak sonuçlardan, 13/Ra'd, 11 ayetinden hareketle değişimden vs. ayrıntılı bir şekilde söz edilir. Konuşmanın sonunda Sultan Ahmet, bu hikayelerin yazılması gerektiğinden söz ettiğinde, İskender, yüzünü Veysî'ye döndürüp onun bu işi yapabileceğini, çünkü bütün ömrünü tahsil-i mearife sarfettiğini ve anlatılan ibret dolu kıssaları bildiğini, ferman etmesi durumunda bu hikayeleri mufassalan yazacağını söyler.[43]

41 Veysî, *Hâbnâme-i Veysî*, Dâru't-Tabâati'l-Amire, 1260; Veysî, *Hâbnâme-i Veysî*, byy., 1293
42 *A.e.*, s. 3-4
43 *A.e.*, s. 46

Söyleşinin bir yerinde İskender, adaletin toplum için hayati derecede önemli olduğunu, zulmün toplumun perişanlığının sebebi olacağını söylediğinde, Padişah Ahmet, bir âh çekerek, adaletin padişahlara piraye-i saadet olduğunun malum olduğunu, fakat sorunun kendisinin kötü bir dönemde iş başında olması olduğunu, kendi döneminde alemin harab olduğunu, keşke alem mamur ve âbâdân iken padişah olsaydı, ne kadar iyi olacağını söyler. Buna karşılık İskender, I. Ahmet'e aslında dünya, yaratıldığından beri bir tavır üzere karar kılmadığını, bir padişah zamanında asla mamur olmadığını ve dolayısıyla halkın onun şerrinden emin olmadığını anlatmaya çalışır.[44]

7. Katip Çelebi (1609-1657)

İbn Haldun'dan en çok etkilenen Osmanlı toplum teorisyenlerinden biri olarak ele alacağımız diğer bir düşünür Katip Çelebi'dir. "H. Z. Ülken'in ifadesiyle "Osmanlı devrinin çok bariz İbn Haldunculardan"[45] olan Katip Çelebi, özellikle toplumsal ve siyasal değişim konusunda İbn Haldun'dan etkilenen ve İbn Haldun'un görüşlerine paralel olarak tarihî, toplumsal, siyasal vs. konulara ilmî bakışını ortaya koyan bir ilim adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Hacı Halife, Devvanî'nin ve diğer çeşitli filozofların görüşlerinden de etkilenmiş ve yararlanmıştır, ancak burada konu İbn Haldun'un etkisini ele almakla sınırlıdır.

Asıl adı Mustafa b. Abdullah el-Kostantinî er-Rumî el-Hanefî olan ve Hacı Halife (Hadji Khalfa/Hajji Khalifa) olarak da bilinen Katip Çelebi, İbn Haldun'la pek çok alanda aynı konuları çalışmışlardır. Her ikisi de tarih, coğrafya ve siyasetle ilgilenmiştir.

"Behrnauer'in bize bildirdiğine göre, Katip Çelebi, Leipzig elyazmasında i bir kenar notunda İbn Haldun'un *Mu-*

44 *A.e.*, s. 6-8

45 Hilmi Ziya Ülken, "Katip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Katip Çelebi*, TTKY., Ankara 1957, s. 181

kaddime'sinin baş kısmına atıfta bulunur ve aslında Hacı Halife ile uygarlık tarihçisi arasında, özellikle de Hacı Halife'nin uygarlığı ve anlamını kavrayışında temas noktaları vardır."[46]

Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn* adlı eserinin "Tarihu İbni Haldûn" maddesinde İbn Haldun'un eserinin faydası muazzam bir kitap olduğunu söylemektedir.[47] Katip Çelebi, *Mîzanu'l-Hakk Fî İhtiyari'l-Ahakk* adlı kitabının giriş kısmında İbn Haldun'a atıfta bulunur.[48]

Hacı Halife, gerek *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*'de (1652/52) gerekse *Mîzanu'l-Hakk fî İhtiyari'l-Ahakk*'ta (1656) yaptığı sosyolojik yorumlarıyla dikkati çekmektedir. Katip Çelebi'nin, *Mîzanu'l-Hakk fî İhtiyari'l-Ahakk*'ta, örneğin bazı bid'atlara yaklaşımı, Regaib, Berat ve Kadir Gecesi namazlarının cemaatle kılınmasını ele alış biçimi, musafahaya bakışı, selamlaşma biçimleriyle ilgili değerlendirmesi, örf ve adetlere yaklaşımı, bidate ve emr bi'l-ma'ruf nehy ani'l-münker'i ele alış biçimi vs., olay ve olgulara bazen *sosyolojist boyutları* da içerecek şekilde sosyolojik açıdan yaklaştığı görülebilir.[49] Katip Çelebi, mezkur kitabında hakikaten toplumu, toplumsal ilişki ve etkileşimleri, toplumsal değişme ve muhafazakârlık ilişkisini, halkın değişime bakışını ve sebeplerini oldukça etkili bir üslupla ele almaktadır.

Aynı eserinde Katip Çelebi, yaptığı öğütle Müslümanların birbirleriyle kavga etmemeleri gerektiğini, bu konuda devlet adamları ve saltanatın ileri gelenlerine iş düştüğünü belirterek toplumun birlik ve beraberliğine ne kadar önem verdiğini ortaya koymaktadır.[50]

---

46 E. I. J. Rosenthal, *a.g.e.*, s. 329

47 Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, haz. Ş. Yaltkaya-R. Bilge, c. 1, Dâru'l-Fikr, 1990, s. 278

48 Katip Çelebi, *Mîzanu'l-Hakk Fî İhtiyari'l-Ahakk*, haz. O. Şaik Gökyay, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980, s. 19

49 Bkz. *a.g.e.*, s. 72-84 vd.

50 *A.e.*, s. 124

Katip Çelebi, siyaset ilminin verilerinden yararlanarak halkın padişahına bir takım öğütler vermektedir. O, padişahtan farz ve vacipleri yerine getirip İslam inançlarını bilecek kadar ilimle din konusunda iktifa edip kendilerinin ilm-i hali olan hazine ve asker ve halk işlerinin inceliklerini bilmeye çalışmasını, büyük cetleri gibi tarih okuyup geçmiş devletlerin hallerinden hisse almasını, halkın töresini öğrenip her çağın gereği ne ise yumuşaklık ve sertlikle yüce devletin eski kanunu yürütmesini istemektedir.[51]

Hacı Halife'nin önemli bir yaklaşımı da davranışlarla zaman ve mekan arasında kurduğu korelasyondur. O demektedir ki "zamanın ve yerin gerektirdiği ne ise yapılmalıdır." veya "her çağın gereği ne ise (...) yapılmalıdır."[52] Bu cümlelerde görüldüğü üzere Katip Çelebi sosyal determinasyon etmenlerinden zaman ve mekandan bahsetmektedir.

Bütün bu yaklaşımlara genel olarak bakıldığı zaman İbn Haldun'un etkisini açıkça görebilmek mümkündür.

Katip Çelebi, ömrünün sonlarına doğru yazdığı ve Naîmâ'nın da oldukça yararlandığı[53] *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel* adlı eseri, Osmanlı Devleti'nin çöküşten nasıl kurtarılacağı konusunda ortaya konan en bilinen çözüm önerilerini içermektedir.[54]

Katip Çelebi, *Düstûru'l-Amel*'de organik ve biyolojik toplum görüşünü ortaya koyar. Ona göre insanın toplumsal hali, ferdin haline benzer; bu nedenle beşerî toplumun bir türü olan devlet de fertlerle karşılaştırılarak daha iyi anlaşılabilir.[55] Bu durumda Katip Çelebi'nin, kendisinden önce var olan organik toplum görüşüne ve bu arada İbn Haldun'un

---

51 *A.e.*, a.y.

52 *A.e.*, s. 124, 125

53 Naima'nın hangi konularda Katip Çelebi'nin bu kitabıyla ilgili olduğu konusunda geniş bilgi için bkz. Lewis V. Thomas, *A Study of Naima*, s. 73-76

54 L. V. Thomas, *a.g.e.*, s. 73

55 Katip Çelebi, *Düstûru'l-Amel lilslâhi'l-Halel*, İstanbul h. 1280, s. 122 (*Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar*, haz. Ali Can, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982)

organizmacı yaklaşımına ve 19. yüzyılda ortaya çıkan organizmacı sosyolojik yaklaşıma benzer bir toplum anlayışına sahip olduğu söylenebilir.[56]

Katip Çelebi'nin toplumla ilgili bazı yaklaşımlarında toplum, Ali Efendi'nin görüşüne paralel gibidir. Esasen her ikisi de bu noktada anasır-ı erbaacı (Hipokrat-Galenos) felsefî çizgiyi takip etmiştir. Çelebi'ye göre toplum, ahlât-ı erbaadan (dört karışım) meydana gelmiş olan fert gibi dört rükundan (erkân-ı erbaa) oluşur. Bu dört rükun, ulema, asker, tüccar ve reâyâdır. Toplumu oluşturan bu dört temel sınıf, insan vücudunda bulunan dört karışımın (kan, balgam, safra, sevda) mukabili olarak görülebilir.

Ulema zümresi kana, asker balgama, tüccar safraya, reâyâ sevdaya karşılık gelir.[57] Belirtmek gerekir ki Katip Çelebi'nin toplumsal sınıflara yaklaşımı, Ali Efendi'nin yaklaşımından biraz farklılaşmaktadır. Kınalızâde Ali Efendi'nin yaklaşımında dördüncü sınıf, ziraatçi veya çiftçiler iken, Katip Çelebi'nin yaklaşımında halktır.

Katip Çelebi ve daha önce Kınalızâde Ali Efendi'nin sosyal sınıflarla organik işlevler arasında yaptığı analoji, 19. yüzyıl sonunun organizmacı sosyologlarından Herbert Spencer'in görüşünü hatırlatmaktadır. "Spencer, bu fikirlerini Sosyolojinin Prensipleri, Sosyal İlme Giriş adlı eserlerinde açıklamakta idi. Bizde onun fikirleri Meşrutiyet başında Ahmet Şuayıp, Rıza Tevfik, Sâti Bey tarafından kabul ve neşredilmiştir."[58]

Katip Çelebi'ye göre nasıl ki insana özgü vücut dört unsur mahiyetinde olan dört karışımdan (hılt) meydana gelmiş olup havas ve kuvâ vasıtasıyla tedbir ve idarenin yuları, nefîs-i natikanın (akılla düşünen ruhun) yararlı eline verilmişse, aynı şekilde heyet-i ictimâyye-i beşeriyye dahi dört rükundan oluşmuş olup havas (hisler) ve kuvâya (kuvvetler) bakan

56 Bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Katip Çelebi ve Fikir Hayatımız", s. 181
57 Katip Çelebi, *a.g.e.*, s. 124-126
58 H.Ziya Ülken, a.g.m., s. 182

büyük devlet adamları vasıtasıyla tedbir ve idarenin yuları nefîs-i natika makamında olan Sultan-ı Alîşan'ın yararlı ellerine verilmiştir.[59]

Katip Çelebi de anlaşılan Ali Efendi gibi toplumun varlığını sağlıklı bir şekilde sürdürmesinde *büyük adam* olarak hükümdara önemli bir rol biçmektedir.

Yine Katip Çelebi, Ali Efendi gibi toplumun dengesini dört sınıfın dengesine bağlamaktadır.[60]

Katip Çelebi'ye göre insanın devletten ibaret olan ictimâî hali, insanın tabiî ömrünü oluşturan *üç aşama*dan geçer: Gelişme zamanı (zemân-i nümuvv), duraklama zamanı (zemân-i vukûf) ve çöküş zamanı (zemân-i inhitat). Bu üç aşamadan her birinin kendine özgü belirtileri mevcuttur. Görüldüğü gibi bu yaklaşım, İbn Haldun'un devlet, toplum ve çöküş yaklaşımıdır. İbn Haldun'un insan bedeniyle siyaset bedeni arasında kurduğu analojiyi Katip Çelebi kendine özgüleştirmekte ve toplumu üç aşamalı izaha tabi tutmaktadır.

Toplum da birey gibi doğar, büyür, gelişir ve ölür. Fertlerin ölümünde farklılıklar görülmesi gibi toplumların ölümünde de farklılıklar göze çarpar. Kimi toplumlar genç ölürken, kimileri yaşlı ölürler. Yani kimileri az yaşarken, kimileri çok yaşarlar.[61]

İbn Haldun'un görüşlerine değer verdiği, hatta "sadık olduğu"[62] açıkça anlaşılan Katip Çelebi, İbn Haldun'un görüşünün aksine kötüye giden toplumun ömrünün bir takım tedbirlerle uzatılabileceği görüşündedir.[63]

Osmanlı Devleti'nin, devletlerin son aşaması olan sinn-i inhitât veya zemân-i inhitatı yaşadığını düşünen Katip Çelebi, çöküş aşamasında yönetici seçkinlerin israfa düştüklerini, reayânın ise zayıfladığını ileri sürer.[64] Ona göre bu du-

59 Katip Çelebi, *a.g.e.*, s. 124
60 *A.e.*, s. 125-126
61 *A.e.*, s. 122-123
62 H. Ziya Ülken, a.g.m., s. 181
63 Katip Çelebi, *a.g.e.*, s. 123, 139. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, a.g.m., s. 181-182
64 *A.e.*, s. 134-135, 128, 126, 127

rumda iyice sağlıksızlaşan toplumun çöküşten kurtarılması, ömrünün uzatılması için halkı hakka bağlayan bir *kılıç sahibi* gerek. Ali Efendi'de bu, usta doktordur. Bu kurtarıcının arkasında devlet erkanı Allah'a inanıp bağlanarak dürüst hareket etmeli askerle ittifak yapmalı, devletin lüzumsuz masrafları azaltılmalı, ağır vergiler ve memuriyetlerin parayla satılması yüzünden büyük sıkıntılar çeken reâyâ kurtarılmalı, zalimler cezalandırılmalıdır.[65] Böylece adalet ve iktidar yeniden kurulacak ve toplumun sağlığı düzelecektir.[66]

Katip Çelebi, toplumun bekasında en önemli rolü devlete veya devlet reisine vermektedir.[67] Bu durumda Katip Çelebi de anlaşılan İbn Haldun ve Ali Efendi gibi toplumun varlığını sağlıklı bir şekilde sürdürmesinde *büyük adam* olarak hükümdara önemli bir rol biçmektedir.

Katip Çelebi, *Takvîmu't-Tevârih* isimli eserinin sonundaki bazı siyasî konuları ele alırken verdiği bilgilerin ayrıntılı olarak İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde var olduğunu söyler.

Katip Çelebi, Arapça yazdığı *Keşfu'z-Zunûn* adlı eserinin giriş kısmında Taşköprülüzade'nin yanı sıra İbn Haldun'dan da etkilenmiştir, hatta G. Flügel'e göre Katip Çelebi'nin burada aslî kaynağı "İbni Haldun'un, bilhassa Bay Sylvester de Sacy'nin yazıları sayesinde tanıdığımız pek meşhur mukaddimesidir. Aynı şeye müstensih, bilhassa Berlin nüshasının birinci sahifesinde şu kelimeler şehadet etmektedir: "İbn Haldun'un tarihini okudum ve gördüm ki bibliyografik kamusun mukaddimesinin başlıca muhtevası, aynen ondan alınmış" ve hakikaten, mukayese edebildiğimiz kısımlar mukaddimemizde rasgeldiğimiz bir çok şeye müşabihtir."[68]

---

65 Katip Çelebi, *a.g.e.*, s. 136-138
66 T. Suzuki, a.g.m., s. 388
67 Katip Çelebi, *a.g.e.*, s. 124
68 Gustav Flügel, "Mukaddime" (G. Flügel'in Lâtince Kaşf al-Zunun Tercümesine Yazdığı Mukaddime), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, (Katip Çelebi), haz. Ş. Yaltkaya-R. Bilge, c. 1, Dâru'l-Fikr, 1990, s. 44

Katip Çelebi'nin *Keşfu'z-Zunûn*'u Latince ve Fransızca'ya, *Cihannüma*'sı Latince'ye, *Takvîmu't-Tevârih*'i İtalyanca'ya, *Düstûru'l-Amel*'i Almanca'ya çevrilmiştir.

Aslında Katip Çelebi Batı'da erken zamanlarda bilinmeye başlamıştır. "Bir süredir İstanbul'da yaşayan ve Doğu yazmaları üzerinde araştırmalar yapan Leiden Üniversitesi bilginlerinden Levinus Warner, 1655'den sonra Hollanda Genel Meclisi tarafından İstanbul'a yerleşik temsilci olarak atanmış ve buradayken çok sayıda yazma toplamıştır; vasiyetinde, Arapça, Farsça ve Türkçe olarak yazılmış 1000 civarında yazmadan oluşan geniş bir koleksiyonu Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ne bağışladığı bilinmektedir. Muhammed el-Urzî el-Halebî adında bir şahıs, kısa bir süre önce ölen Katip Çelebi'ye ait birkaç kitabı da, bu araştırmacıya vermiş ve böylece büyük Türk filozofunun Avrupalılar arasında da tanınmasına aracılık yapmıştır."[69]

Kendi eserlerinin Batı'da tanınması kanalıyla İbn Haldun'un da orada daha geniş yayılmasına katkıda bulunmuş olan Katip Çelebi, olaylara ilmî yaklaşımıyla bilinen bir isimdir.

Tarihçi Mustafa Naîmâ, Katip Çelebi'nin *Düstûru'l-Amel*'inden yararlanmıştır.[70] Gerçekten de Katip Çelebi, etkili bir ilim adamı idi. "Kendisinin tarihî, siyasî, ilmî ihatası ve akl-ü zekası hükûmetçe de takdir edilmiş idi. Devlet işlerinde zuhûr eden müşkilâtta müşavereye davet ediliyor ve reyi soruluyor idi (fezleke, c. 2, s. 297)." Şeyhülislam Abdurrahim Efendi de tarihle ilgili hususlarda Katip Çelebi'den yararlanmıştır.[71]

Türkiye ilim tarihinde Katip Çelebi'nin zamanı gerçekten de dikkate değer bir zamandır. Batı'da özellikle *Keşfu'z-Zu-*

69 R. Demir, *Philosophia Ottomanica*, c. 2, s. 24

70 Mustafa Naima, Mustafa Naîma, *Tarih-i Naima*, c. 5, 3. bs., Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283, s. 281-283

71 Şerefettin Yaltkaya, "Katip Çelebi'nin İlmî Şahsiyeti", *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, (Katip Çelebi), haz. Ş. Yaltkaya-R. Bilge, c. 1, Dâru'l-Fikr, 1990, s. 17

nûn adlı bibliyografik eseriyle oldukça meşhur olan Katip Çelebi, Osmanlı toplumu ve Türkiye için bir kazançtır.[72]

İlmî bir zihniyete sahip olan Katip Çelebi'nin felsefe eğitiminin önemini vurgulaması ve Osmanlı'da Kanuni Sultan Süleyman zamanına kadar medreselerde felsefe/hikmet ile şeriat birlikte okutulurken daha sonra gelenlerin felsefe derslerini kaldırdıklarını söylemesi, onun felsefenin kaldırılarak Osmanlı'da düşüncenin ne kadar büyük bir yara aldığını ifade etmek istemesindendir.[73] Gerçekten Osmanlı'da eğitimde felsefenin bir vakitten sonra kaldırılıp kaldırılmadığı tartışılır olsa da[74] Katip Çelebi'nin bu yaklaşımı, onun düşünceye verdiği önemi göstermesi bakımından önemlidir.

Katip Çelebi, son tahlilde İbn Haldun'un görüşlerinden etkilenmiş ve yararlanmıştır. Ama bu, Fahri'nin dediği gibi de onun "zahirî nakiller yapmaktan başka bir şey yapmadığı"[75] anlamına gelmez.

8. Koçi Bey (17. yüzyıl)

Osmanlıların Montesquieu'su olarak da nitelendirilen ve Osmanlı Devleti'nin zayıflama düşünür ve tarihçisi olan[76] Koçi Bey lakaplı Göriceli Mustafa Bey, biri IV. Murat'a ve diğeri Sultan İbrahim'e olmak üzere devlet yönetimine ve toplumsal yapıya ilişkin eleştirel değerlendirme ve tavsiyelerini içeren iki risale yazmıştır. Koçi Bey, IV. Murat'a yazdığı *Risale*'sinde bazı konulara yaklaşımında İbn Haldun'un etkilerini taşımakta olduğunu hissettirmektedir. Onun Sultan Süley-

72 A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 5. bs., Remzi Kit., İstanbul 1991, s. 137

73 Katip Çelebi, *Mîzanu'l-Hakk Fî İhtiyari'l-Ahakk*, s. 20- 21.

74 Katip Çelebi'nin Kanuni Sultan Süleyman'dan sonra medreselerde felsefe okutulmadığı yönündeki yaklaşımına ihtiyatlı bakış veya itiraz için bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yay., Ankara 2005, s. 20-21 vd.

75 H. Ziya Ülken-Z. Fahri, *İbn Haldun*, s. 39

76 Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok, Ankara 1982, s. 203; E. I. J. Rosenthal, *a.g.e.*, s. 326

man Han zamanından itibaren Osmanlı'nın nasıl gerilediğini anlatırken getirdiği yaklaşım, özellikle yöneten-yönetilen ilişkisini "insanlar yöneticilerinin dini üzeredirler" sözü bağlamında izah etme biçimi, "şöhret afettir" ifadesine getirdiği yorum,[77] sosyal ve siyasal olay ve problemleri ilmî bir perspektifle ele aldığını göstermektedir. Yine Ulemâ, işi ve makamı ehline verme, emaneti ehline verme, rüşvet, zulüm, adalet, fazla vergi, "küfür ile dünya durur, zulümle durmaz" sözü vs. hakkında yaptığı açıklamalar[78] da onun sosyal ve siyasal konulara sosyoloji temelinde yaklaştığını ortaya koymaktadır. Zamanının önde gelen siyaset bilimcisi ve düşünürü bazı sosyal ve siyasal konuları ele alırken bazı sosyal aktörleri insan bedenine benzetmiş ve böylece organizmacı bir yaklaşım da geliştirmiştir. Koçi Bey, belirtilen konulara yaklaşımına bakıldığında, onlarda İbn Haldun'un izlerini bulmak mümkündür.

9. *Hazerfen Hüseyin Efendi (ö.1691)*

Hazerfen Hüseyin Efendi (Hüseyin b. Cafer el-İstanköyî), *Telhîsu'l-Beyan fî Kavanîn-i Al-i Osman*[79] ve *Tenkîhu't-Tevarihu'l-Mülûk* adlı eserlerinde İbn Haldun'dan yararlanmış, hatta denilebilir ki İbn Haldun'un tarih felsefesini benimsemiş ve İbn Haldun'un tavırlar nazariyesini veya "üç durum yasası"nı (gelişme, duraklama ve çökme) Osmanlı devlet ve toplumunda uygulamalı olarak ele almaya çalışmıştır.[80]

Kısmen veya tamamen Almanca ve Fransızca gibi bazı dillere de çevrilen[81] *Telhîsu'l-Beyân fî Kavânîni Âl-i Osman*'da Hüseyin Efendi, Osmanlı devletinin örgüt yapısını ele alıp ta-

77 Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, haz. Yılmaz Kurt, Ecdâd Yay., Ankara 1994, s. 85-87

78 *A.g.e.*, s. 39-46, 60-68, 75-105

79 Hazerfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, haz. Sevim İlgürel, TTKY., Ankara 1998

80 Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, c. 2, Lotus Yay., Ankara 2005, s. 21

81 Sevim İlgürel, "Giriş", *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, haz. S. İlgürel, TTKY., Ankara 1998, s. 34

nıtmış ve bu çerçevede muhtemelen Koçi Bey ve Katip Çelebi'den yararlanarak Osmanlı Devleti'ni teşkil eden kurumların bozulduğunu ve yozlaştığını ileri sürmüştür. Hüseyin Efendi'ye göre Türklerin altın çağı Yavuz Sultan Selim dönemidir ve devletin bu dönemde sahip olduğu güce tekrar erişmesi mümkün değildir.

Yunanca ve Latince de bilen Hazerfen Hüseyin Efendi'nin kronolojik anlatım biçimi yerine sistematik anlatım biçimini tercih ettiği *Tenkîhu't-Tevârîhi'l-Mulûk* adlı eseri, genel bir dünya tarihidir, fakat coğrafik ve etnografik bilgileri de içerdiği için çok bilimli bir yapıt olarak değerlendirilebilir.[82]

Hüseyin Efendi, *Tenkîhu't-Tevârîhi'l-Mulûk*'un "Hâtimet'ul-Hâtime" başlıklı sonuç bölümünde İbn Haldun'dan yararlanarak toplum ve devlete ilişkin çöküşçü yaklaşımı sergilemiştir. İnsanların tabiî ömrü yüzyirmi yıl olduğuna göre toplumların tabii ömrünün de genellikle bu kadar olduğu söylenebilir "Her insânın sinn-i nemâ ve sinn-i vukûf ve sinn-i inhitâtı gibi, her devlet ve cem'iyetin etvâr-ı selâsesi vardır"; çöküş döneminde devletin yöneticileri, nitelik bakımından yetersiz hale gelirler; saç ve sakal ağarması, insanî yaşlılığın ve devlet adamlarındaki ziynet düşkünlüğü ise, toplumsal çöküntünün alâmetleridir. Bu devrede, "herkes, tevsî-i dâ'ire-i şân ve unvân etmeğe başlar ve gitdikçe, evâsıt-ı nâs, mesken – libâsda mülûke müşâreket mertebesine karib olur"; zevk ve safa, kısa bir sürede, gelenek ve görenek haline gelir; herkes kolayı seçer ve hiç kimse kendisini sıkıntıya koymak istemez. Böylece toplum çökmeye yüz tutar. Fakat belirtmek gerekir ki "her cem'iyyet, zamân-i inhitat nihayetine varmak lâzım olmayub", ancak adalet yolundan ayrılanlar ve gerekli tedbirleri almayanlar yıkılırlar. "Her şahsın sinn-i inhitâtı nihayetine varınca, selametle bekâ'sı", nasıl iyi bir doktorun bakımına bağlı ise toplumun yaşaması da bu doktorlar "makâmında" bulunan devlet yöneticilerinin alacakları tedbirlere bağlıdır. "Her devlet bekâ'sının şartı, siyâsetdir";

82 R. Demir, *a.g.e.*, s. 45

siyâset ise iki temele dayanır: temel, ya aklî (nazarî hikmetin bir kısmı olan ilm-i siyaset-i mülûk böyledir) ya da şer'î olur, yani Kur'an ve Sünnet'e dayanır. İslâm devletleri siyaset-i şer'iyyeyi tercih etmiş, böyle yaparak başarıya ulaşmış, dünya ve ahiret mutluluğunu yakalamışlardır. Buna karşılık "mülûk-i küffârın bekâ'-yı devletine medâr" ise, "siyâset-i 'akliyyeye itinâ ve itibâr" göstermeleridir. Hazerfen Hüseyin Efendi'ye göre "Dünya küfr ile yıkılmaz, zulüm ile yıkılır" dedikleri Türkî mesel, bundan neş'et etmişdir".[83]

Görüldüğü gibi Hüseyin Efendi'nin görüşleri, İbn Haldun'dan mülhem olabilir.

10. Müneccimbaşı Derviş Ahmet Lütfullah Dede Efendi (1631/32-1702)

Müneccimbaşı Derviş Ahmet Lütfullah Dede Efendi, Arapça kaleme aldığı ve Adem'den 1083/1672 yılına kadar insanlığı ele alan bir dünya tarihi hüviyetindeki *Câmiu'd-Düvel* isimli tarih kitabının giriş kısmında ve diğer bazı yerlerinde İbn Haldun'dan yararlanmıştır. Kendisinin de belirttiği gibi[84] İbn Haldun, onun önemli kaynakları arasındadır. Onun, örneğin tarihçide bulunması gereken özellikleri yazarken İbn Haldun'un tarih anlayışından bilhassa etkilendiği anlaşılmaktadır.[85] İbn Haldun'un yanı sıra meselâ Cenâbî'nin *'İlmu'z-Zâhir*'ini ve Türkçe tarihlerden *Künhü'l-Ahbar* (Âli'nin) ve *Fezleke* (Katip Çelebi'nin) gibi eserleri kaynak olarak kullanmış olması,[86] söz konusu dönemde Türk tarih yazıcılığın-

83 Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara 1971, s. 135-137; R. Demir, *a.g.e.*, c. 2, s. 46-48

84 Reîsü'l-Müneccimîn Derviş Ahmet Efendi, *Sahâifu'l-Ahbâr*, Osmanlı Türkçe'sine çev. Nedim Efendi, c.1, byy., ty., s. 6

85 Bkz. Ahmet Ağırakça, "Müneccimbaşı Şeyh Ahmet B. Lutfullah El-Mevlevî ve Câmiü'd-Düvel", *Camiü'd-Düvel Osmanlı Tarihi*, (Müneccimbaşı Ahmet b. Lütfullah), haz. A. Ağırakça, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 24-33; C. Fleischer, a.g.m., s. 48

86 Derviş Ahmet Efendi, *Sahâifu'l-Ahbâr*, c. 1, s. 6-7

da önemli bir değişimin gerçekleşmekte olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.[87]

Mezkur eser, Damad İbrahim Paşa'nın isteği üzerine Lale Devri'nin alim ve şairlerinden Nedim ismiyle meşhur Ahmet b. Muhammed tarafından *Sahâ'ifu'l-Ahbâr fî Vekâyi'i'l-A'sâr* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş ve 1868'de üç cilt halinde İstanbul'da basılmıştır. Müneccimbaşı Ahmet Dede, söz konusu eserinin dışında Adudiddin el-İcî'nin *Ahlâk-ı Adudiyye* olarak bilinen *Risâletu'l-Ahlak* adlı eserine *Şerhu Kitâbi Ahlâkı Adud-diyye* adıyla Arapça bir şerh yazmıştır. İlimler sınıflandırmasıyla da ilgilenmiş ve *Şerhu Mukaddimeti'l-Mecmû'ati'l-Ulûm* adlı başka bir şerhinde Taftazanî'nin *Mecmû'atu'l-Ulûm* adlı eserinin giriş kısmını yorumlamıştır. Bunların dışında mantık ve kelama dair başka yapıtlar da ortaya koymuştur. Ayrıca aritmetik ve tıpla ilgili eserleri de vardır.[88]

Avrupa'da yaklaşık 200 yıla yakın bir zamandır bilinen Müneccimbaşı'na[89] göre tarihçiler, olayların izahında sadece soyut nakillere değil, umranın tabiatına önem vermelidir. Müneccimbaşı, tarih metodundan bahsederken İbn Haldun'un belirttiği hata ve sebepleri üzerinde durur. Bu sebeplerin başında umranın tabiatı ve insanların sosyal durumları hakkındaki vukufiyetsizliği görür.[90]

Bazı yazarlara göre[91] Müneccimbaşı ile birlikte İbn Haldun'un Osmanlı tarihçileri arasındaki popülerliliğinin gerçek tarihi başlamaktadır. Z. Fahri'ye göre ise o da Naîmâ gibi İbn Haldun'un fikirlerini nakletmiştir. Tarihin tanımını doğru yapmakta, ama daha sonra tarihin konusunun geçmiş şahıs-

87 R. Demir, *a.g.e.*, c.2, s. 49

88 Salim Akyüz, "Ahmet Dede (Müneccimbaşı)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul 1999, s. 115-117; M. Tayyib Gökbilgin, "Müneccimbaşı", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 8, İstanbul 1979, s. 801-806; R. Demir, *a.g.e.*, c.2, s. 49-50

89 V. Minorsky, "Giriş", *A History of Sharvân and Darband in the 10th-11th Centuries*, W. Heffer and Sons Ltd., Cambridge 1958, s. 1

90 F. Z. Fahri, *İçtimaiyat Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, s. 121

91 C. Fleischer, a.g.m., s. 48

ların durumları olduğunu söylemektedir. "Halbuki İbn Haldun'u anlasaydı, tarihin şahıslarla, şahsi sergüzeştlerle değil, içtimaî kütlelerle, cemiyetin vekayii ile meşgul olacağını anlardı. Tarihin gayesini de gösterirken aynile bu mahiyeti muhafaza ediyor. (...) Bütün bu mütalealarda mevzu noktai nazarından ehemmiyetli bir şey yoktur. İbn Haldun'dan naklederken halini muhafaza edememiştir. Müneccimbaşı da sadece, Naimâ gibi, müverrihimizin fikirlerini nakletmiştir."[92] Fahri'nin bu fikrine tam olarak katılmak zor görünmektedir; zira Müneccimbaşı'nın tarihin konusuyla ilgili ifadeleri, bağlamında ve bir bütün olarak okunursa, tarihin sosyal yönünün de gördüğü anlaşılabilir. Nitekim o *Cami'u'd-Düvel*'de (ty.: 32-33) şöyle demektedir:

> İlm-i tarîh, tavaif ve büldânın ahvali ve resimlerini ve adetlerini ve eşhâsının san'atlarının ve neseplerini ve ne vakit vefat ettiklerini ve dahi ğayri şeyleri bilmektir. (Tarihin) mezuu ise enbiya ve evliya ve ulemâ ve hukemâ ve şuara ve mulûk-i selâtîn ve ğayrilerden geçen şahısların ahvalidir ve ilm-i tarihden garaz geçen ahvale vukuf tahsilidir. Faide-i evvel ahvalden ibret alıp nasihatlanmak ve takallubât-i ezmâna vukuf ile meleke-i tecrübe tahsil edip naklolunan zararların emsalinden ictinab ve rivayet kılınan menâfiin nazîrlerini isticlab etmektir. Denildiği gibi bu ilim, mütalaa kılanlara bir ömr-i âher ve kişiye kendi vilayetinde iken seyahat edenlerin tahsil ettikleri menâfii hasıl kılar. İbn Hâzin Gurer'ul-Muhâdara ve Dureru'l-Mukâsere nam kitabında böyle der ki ulema demişlerdir ki tarih ilmi bir meâd-i maneviyedir; zira o geçmiş asırları geriye döndürür ve evvel asırların ahalisini ölmüş iken diriltir ve onunla tecrübe akılları tahsil olunub adamı ve adamın evladını ki cümle fevt olmuşlardır bakanların katında diri gibi eyler. Eğer ilm-i tarih olmasa nesepler feramüş olunup insan topraktan olduğunu bilmezdi (...)

Görüleceği üzre Müneccimbaşı, önemli şeyler söylemektedir. Bu sözlerin devamında İbn Sübkî'den de yararlanarak tarih eleştirisi/sorgulaması yapmakta ve tarihçiliğin ojektifliği ve şartları üzerinde durmaktadır (ty.: 33-34).

92 H. Ziya Ülken-Z. Fahri, *İbn Haldun*, s. 38

11. Mustafa Naîmâ (1655-1716)

Katip Çelebi'nin toplum ve çöküşle ilgili nazariyesini ana hatlarıyla bu şekilde ele aldıktan sonra şimdi 1655 Halep doğumlu Mustafa Naîma'nın çöküş teorisine geçebiliriz.

Asıl adı Mustafa Naîm Efendi (Mustafa b. Ahmet b. Ali en-Naîm el-Halebî) olan Mustafa Naîmâ, Türkiye'de tarih felsefesi, toplum felsefesi ve sosyoloji açısından dikkate değer yaklaşımları olan bir sosyal bilimci olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı'nın en önemli ve kritik dönemlerinden birinde yaşamış ve dolayısıyla Osmanlı'nın en köklü varoluşsal sorunları hakkında, aslında hayat-memat meselesi olan çöküşten kurtuluş üzerine kafa yoran bir düşünür olarak, kısaca bir bunalım zamanı entelektüeli olarak Naîmâ,[93] kendisine "İbn Haldun sosyolojisi"nin Osmanlı'daki en önemli temsilcilerinden ve Türkiye'de sosyoloji ve din sosyolojisinin oluşumunda en önemli simalarından biri dedirtecek yaklaşımlarıyla öne çıkmaktadır.

Devletin mülk ve saltanat manasma geldiğini ve bir nevi âyin üzere insan topluluğundan ibaret olduğunu söyleyen Naîma, Katip Çelebi'nin görüşlerinden de azami ölçüde yararlanarak Osmanlı siyasî bunalımının sebeplerini bulmaya çalışmış ve Osmanlı Devleti'nin çöküşle sonuçlanabilecek olumsuz siyasî değişimden nasıl kurtulabileceği konusunda öneriler sunmuş bir siyasî tarihçidir. Naîmâ, toplum, siyaset, tarih vd. alanlardaki yaklaşımlarını *Tarih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati'l-Ahbâri'l-Hafikeyn)*[94] adlı eserinde ortaya koymaktadır.

1592-1659 yılları arasında geçen dönemin sosyal hayatını ve anlayışını anlamak için *Naîmâ'nın Tarihi* son derece önemlidir. Naîmâ, Köprülüzâde Fazıl Ahmet Paşa'nın son yıllarını, Sultan III. Süleyman ve Sultan II. Mustafa devirlerini idrak etmiştir. Devletin başına gelen felaket ve musibetlere tanıklık

93 Bkz. Ali Coşkun, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi*, İz Yay., İstanbul 2004, s. 25-27

94 Mustafa Naîma, *Tarih-i Naima (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati'l-Ahbâri'l-Hafikeyn)*, 3. bs., Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283

etmiştir. Ulema'nın bu felaketlerde büyük payının olduğunu düşündüğünden tarihine Ulema ile devlet erkanı hakkında tarafsız ve canlı tasvirler sıkıştırmıştır.[95]

Naîmâ'nın *Koçi Bey Risalesi*'sini üslubundan da yararlanarak yazdığı[96] *Tarih-i Naîmâ*, onun basımını gerçekleştiren İbrahim Müteferrika'nın ifadesiyle[97] "kütüb-i tevârîh-i Âl-i Osman meyanında merhum Naîmâ tarihi bir tarîhi şehîr-i selâset tabir, halâvet takrir tekellüfattan muarra, latif, ve ra'na olduğundan gayri, nüshası nadir, kıymeti vâfir, rağabât-i enam ğâlib ve fakîr u ğaniyy temellüküne tâlib ve râğıb olmalariyle tevârîh-i sâireye tercih ve ba'de't-tashîh hâvî olduğu harâid-i letâyif nâsenîdesini nevhat ile silki tahrire keşîde... olundu."

Sosyal gerçekliği olduğu gibi ele almaya çalışan bir sosyal bilimci olarak Naîmâ, İbn Haldun'dan en çok etkilenenlerdendir, hatta Osmanlı düşünürleri arasında İbn Haldun'un metodolojisinden en çok etkilenenlerden ve tarih ve toplum anlayışında en yeni görüşler ortaya koyanlardan biridir. Naîmâ'ya göre, İbn Haldun, ender bir ilim adamıdır. Bütün tarihçilerden üstündür. Bu bakış açısı, Naîmâ'nın İbn Haldun'a verdiği önemi göstermektedir. Gerçekten de Naîmâ İbn Haldun'un görüşlerini *Tarih*'inde aynen almış, gerektiği yerde de İbn Haldun'un görüş ve yaklaşımlarını geliştirecek şekilde yeni bir takım kavram, görüş ve yaklaşımlar getirmiştir.[98]

Naîmâ, İbn Haldun'a ilgisini, bizzat İbn Haldun'u ve eserini zikrederek ve överek göstermiştir.

Müneccimbaşı'nın çağdaşı olan Naîmâ, tarih görüşünde İbn Halduncu bir yaklaşım sergilemekte ve dikkate değer bir tarih felsefesi ortaya koymaktadır:

---

95 Ahmeg Refik, *Osmanlı Alimleri ve Sanatkârları*, Sad. D. Gürlek, Timaş Yay., İstanbul 1997, s. 190-191

96 Bursalı Mehmet Tahir'in ifadesiyle "Naima Tarihi'nin bu lâyihanın (Koçi Bey Risalesi) siyak-ı ifadesini (üslûbunu) taklid etmek suretiyle yazıldığı anlaşılmaktadır." Bkz. Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. 3, s. 80

97 M. Naîmâ, *a.g.e.*, c. 1, s. 15

98 Z. Arslantürk, Zeki Arslantürk, *Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, Ayışığıkitapları, İstanbul 1997, s. 47

İlm-i tevârîh u ahbâr ve fenn-i menâkib u âsâr hülâsa-i me'ârif u ma'lûmât ve nekâve-i fezâil u müdrikâtdır. Devr-i akdemden bu deme gelince cihanda zuhûr eden havâdis ve iberi ta'lîm ve ahd-i Adem'den bu vakte erince kevn u mekanda hudûs eyleyen vekâyi'-i hayr u şerri tefhîm içün mevzû'-i nef'i amîm bir ilm-i celîl u azîm olmağla ümem ve düvel beyninde mütenâvil ve tavâyif u milel indinde mu'teber ve mütedâvil olub daimâ selâtîn-i izâm ve hukkâm-i kirâmın makbul ve merğûbi ve füzelâ-yi benâm ve ukalâ-yi enâmın mu'tenâ ve matlûbi olagelmişdir. Nef'-i âmmeye âid bir ilm-i kesîri'l-fevâiddir ki ulemânın hads u zekasını ziyâde ve ukalânın teyakkuz ile dîde-i basîretlerin güşâde edib avâmı ahbâr-i sâlifeye vâkıf ve havâssı esrâr-ı hafiyyeye ârif eder. Bu bahr-i bîsâhilin gavrine ıttılâ hâsıl eden mütebahhir-i kâmiller cevâhir-i kemâlâta nâil ve leâlî-i hakâyika vâsıl olub müktezâ-yi tehavvül-i edvâr ile ekâlîm u emsârın tebeddülât-i etvârı zımnında nice esrâra mütefattın olub ve düvel-i sâbıkada ittisâ'-i nitâk-i muhâl ve ümem-i mâziyyede tekallübât-i ahvâle nevechile zuhûra gelib temeddün-i beşeriyyeye teferruk u zevâl ve devlet-i ictimâiyyede tetarruk-ı inkızâ ve irtihâle bâis ve bâdî olan ilel u mebâdîden habîr bir merd-i rûşen-zamîr olur. Zîrâ umrân-ı devletde tabâi'-i asliyye makamında baz-ı hâlât-i garîziyye vardır ki ahbâr-i umûr-i cüziyye âna tâbi ve fürû'-i rivâyet u âsâr ol asla râci'dir. Tabiat-ı umrân ve emzice-i büldân ile hâssa-i ictimâiyye-i insâniyyede mukarrar olan usûl u âdet u kavâid siyâset-i tarihşinâs olan ukalâ-yi sâhib-kıyâsm yanında mi'yâr ve mikyâs mesâbesinde olub her hâlde ahbâr-i vekâyi'den nükûl-i mücerredeye kâni' olmayıb muğâlata vu hurâfât u gass u semîn-i hikâyâta ferîfte olmaz, gâibi şâhidden kıyas ve mâl-i mefkûdi mevcuddan iktibâs edib kesret-i ticâret ve tûl-i mümâreset ile bir rütbeye varır ki mebâdi-i ef'âlden havâtim-i 'amâli bilib sudûr-i umûrdan umûr-i sudûri idrak eyler ve mirât-i aklında avâkıb-i ahvâl mütebeyyin ve suver-i hayr u şerr-i bedîhî gibi müteayyin olur. Çün fenn-i tarih şerîfu'l-gâye cemmu'l-fâide bir matlab-i azîzi'l-mezhebdir. Kudemâ-yi kümmelînden nice müverrihîn acâyib-i vekâyi'-i rub'-ı meskûn ve garâyib-i havâdis-i dehr-i bukalemunu cem' ve tastîr edib ahbâr-ı eyyâm ve âsâr-ı enâmi mutezammın nice kütüb tahrir etdiler.[99]

Vekâyi' yazan yârân ve havâdis zabt iden ehl-i irfâna bir kaç şerâit-i lâzime ve kavâid-i mühimme vardır: (Evvelen) Sâdıku'l-kavl olub ekâvîl-i bâtıla ve hikâyât-i zâyife yazmıya bir

99 Mustafa Naîmâ, *Tarih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati'l-Ahbâri'l-Hafikeyn)*, c. 1, 3. bs., Matbaa-i Amire, İstanbul 1283, s. 4-5

hususun hakikatına vakıf değil ise muttali' olanlardan tefahhus edib teyakkun hâsıl etdiği mevâddı yaza. (Sâniyen) Elsine-i nâsda şuyû' bulan erâcîfe iltifat etmeyib vekâyi'in mâ hüve'l-vâki'ini bilen ricâlin mu'temed ve akvâline rağbet eyleye; zira nice umûrun keyfiyyet-i vukû'i ve sebeb-i sudûri erbâbma ma'lûm iken ukûl-i sefîhe ashabı tasavvurât-i zaîfelerine mebnî ma'nalar verib galat yahûd hiç aslı yok sözler işâa ederler. Beynelavâm şuyû' bulmuş bu makûle türrehâtı gerçek zan edib tefakkud eylemeden nakl edib yazanlar her asırda katî çok bulunur. (Sâlisen) Zabt olunacak umûr havâdis-i kevniyyenin ne kısmından ise yalnız nakl ve hikâyât ile iktifâ etmeyib kıssadan hisse alınacak köşelerde dekâyik-ı nâfia derc eyleye; zira sefer u hazar ve zehâb u iyâb ve azl u nasb ve silm u harb ve dahî sâir bu makûle havâdisi sâde yazmakda çendân fâide yokdur. Belki her zemânın muktezâ-yi hâli ve ricâl-i asrın meslek ve me'âl-i ahvâli ve nizâm-ı mülk ve malda 'amâl-i fikr u meşveretleri ve mâ hasale netâyic-i melhûzât u reviyyetleri ve i'dâ tarafile mukâtele ve mütârekede muhtâr-i vakt olan maslahatları ve husûl-i zafer veya lühûf-ı zarara müeddâ olan esbâb ve illetleri geregi gibi dânâ-yi kâr olanlardan istihbâr etdikden sonra ıttılâ'ı mertebe mahalline göre irâd eylemek lâzımdır ki ba'd-i zemân kıraat edenler nice fevâid-i mücerrebeye muttali' olalar. Bu fevâidden hâlî ve sâde târihlerin Hamzanâme'den farkı yokdur. (Râbian) Mekâdîr-i nâsa ârif hakgûy ve munsif olub mutaassıb ve mükâbir ve mütekaşşif ve mütehâtir olmaya. Memdûhiyyete liyakati olmayan âşinâlarını himâye veya senâ edese tekzîb olacak mertebe ifrat ile ıtrâ etmiye. Ve memdûhu'l- müessir olan ricâl-i ekâbiri taalluk-u i'râza binâ-i zemm u kadh edib gaddarlık etmiye. Herhalde nefs'l-emr ne iseânı beyân kaydında ola. (Hâmisen) Müşkil-i ibârât ve muğlak-ı ıstılâhâtı terk edib suhûlet ile kıraatı mümkin ta'bîrât ihtiyâr eyleye. Kâmûsa muhtâc lügât ve münşiyâne tetâbu' izâfât ve ıstılâhât tarihe yakışmaz; meger murhad ızhâr-ı ehliyet ve arz-ı belâğat u fesâhat ola. Havâs içün te'lîf olunan (Atebî) ve (Vassâf) tarihleri gibi. (Sâdisen) Muttali' olduğu latîf nâmeler ve fâidemend olacak hikâyeler ve sadede münâsib nazm ve nesr ile nâdire mazmûnlar ve latîfeler tahrîr eyleye. (Sâbian) İlm-i ahkâma vâkıf ise kırânât ve tahvîl-i sinîn ve küsûfât ve sâir tavâli'in usûl-ü fenn üzre ahkâmını zabt edib fevâ'il-i ecrâm-i ulviyyenin ki alâ za'mihim müdebbirât-i emr ıtlak ederler. Kavâbil-i ecsâm-i süfliyyede zuhûr eden te'sirâtını ve hey'et-i ictimâiyye-i devletde mütebeyyin olan hâlâtını tefakkud edib zâhiru'l-eser delâili vekâyi' zımnında derc edebilir ise ızhâr-ı ehliyet etmiş olur derler. Nitekim tarihin muharriri ba'z-ı mahal-

de riayet etmişdir, bu şurûta mümkin mertebe riâyet etmek müverrihîne lâzim ve mühimdir.[100]

Bu satırlarda Naîmâ, tarihin anlam, önem ve faydası ile tarihçiliğin şartları üzerinde durmaktadır. Açıkça anlaşılabileceği üzre tarihin tanımı ve tarihçide bulunması gereken nitelikler gibi konularda İbn Haldun'u izlemektedir. İbn Haldun'un tarihe yaklaşımı hatırlandığı zaman bu açıkça görülecektir. Naîmâ, İbn Haldun gibi tarih ilmini, bütün ilimlerin üstünde görür. İbn Haldun'un tarih yaklaşımında,

> Tarih ilmi, kavimlerin ve insan kuşaklarının birbirlerine nakl edegeldikleri fenlerdendir. Bu ilim için atlar ve develer hazırlanarak sefere çıkılır. Sıradan insanlar ve gafiller bile tarih ilmini öğrenmek için heveslenirler. Hükümdarlar ve ileri gelenler de bu ilim konusunda yarışa girerler. Tarih ilmini anlama noktasında bilginlerle cahiller birbirlerine eşit olurlar. Çünkü tarih, zahirî yönüyle, eski zamanlardan, devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen olaylar hakkında bilgi ve haber vermekten daha fazla bir şey olmayıp içinde eski çağlarla ilgili bir çok sözün anlatıldığı, pek çok darb-ı mesellerin ortaya konduğu, insanlar toplanıp oturumlar oluşturulduğunda kendisi vasıtasıyla tarihi olayların anlatılıp hoş vakitlerin geçirildiği, insanların durumlarının nasıl değiştiğini, devletlerin sınırlarının ve egemenlik alanlarının nasıl genişlediğini, güç ve imkanlarının nasıl arttığını, ölüm ve çöküş zamanı gelinceye kadar yeryüzünü nasıl imar ettiklerini bize bildiren bir disiplin ise de batınî yönüyle düşünmek, araştırmak, kâinâtı, olan şeyleri sebepleriyle birlikte tam manasıyla analiz etmek ve olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerini derin bir biçimde bilmektir. İşte bu yüzden tarih, kökleri hikmette saklı olan asil, derin ve de hikmet ilimlerinden sayılmağa layık ve yaraşır bir ilimdir. (...)
>
> Bilinmelidir ki tarih ilmi, metodu değerli, faydaları çok, gayesi şerefli bir disiplindir; çünkü tarih, geçmiş toplulukların ahlakı, peygamberlerin siyeri ve hükümdarların devlet ve siyasetlerinden bizi haberdar eder. Böylece din ve dünya halleri konusunda dileyenler için taklit etme, uyma veya örnek almanın faydası gerçekleşmiş olur. Tarih, bu çerçevede müteaddid kaynaklara, çeşitli bilgilere, sahibini hakka ulaştıran, hata ve sürçmelerden uzaklaştıran bir bakış ve dikkatli düşünüş güzelliğine muh-

100 *A.g.e.* c. 1, s. 8

taçtır; çünkü haber ve rivayetler hususunda salt nakle dayanılıp güvenilir ve an'anenin esasları, siyasetin kaideleri; insan toplumundaki hallerin ve umranın tabiatı hakem kılınmaz, bu noktada ğâib şâhid ile, şimdi geçmişle karşılaştırılmazsa, bu konularda yanlışlıklara sapmaktan, ayağın kaymasından ve doğruluk caddesinin dışına çıkmaktan kurtulmak çoğunlukla mümkün olmaz. Tarihçi, müfessir ve nakil önderleri, zayıf, sağlam ve güvenilir demeyip sadece nakle dayanıp güvenmeleri, nakil yoluyla önlerine gelen bilgi ve belgeleri, asıllarına götürmemeleri ve benzerleriyle karşılaştırmamaları, hikmet mi'yarına vurmamaları, olan şeylerin ve varlıkların tabiî özelliklerine uyma ölçütüne göre ele almamaları ve haberler noktasında derin/sağlam düşünme, tahkik etme ve basiretli olmayı ölçü almamaları nedeniyle, hikaye ve olaylar konusunda çoğu zaman yanılgılara düşmüşlerdir. Bunun sonucunda haktan sapmış, kuruntu ve yanlışlıklar içinde yüzmüşlerdir. Özellikle mal ve askerlerin sayılarını hikayeler içinde arz ettiklerinde söz konusu durumla karşılaşmışlardır; çünkü bu tür konular, yalan ve saçmalıklar için elverişlidirler. Bu yüzden bunları köklerine irca etmek, asıllarıyla karşılaştırmak ve kaidelerine arzetmek gerekmektedir. (...)

Bu ilimle iştiğal eden kimsenin, siyasetin kurallarını, varlıkların tabiat ve özelliklerini bilmesi; gidişat, ahlâk, gelenek, din, mezhep ve diğer durumlar noktasmda ümmetler, ülkeler ve çağların farklılaşım ve değişimini bilmesi; bu çerçevede mevcut hâl-i hâzır durumu ve bu hâl-i hâzır durum ile geçmiş durum arasındaki uygunluk veya farkı kavraması, uygunluk ve farkın illet ve sebebini gözönünde bulundurması, devletlerin ve milletlerin hangi esaslar üzerinde kurulu olduğuna, ortaya çıkış esnasında dayandıkları prensiplere, meydana gelişlerine temel teşkil eden sebeplere, varlık bulmasına etki eden faktörlere, o devleti idare edenlerin haber ve hallerine dikkat etmesi, bütün bu hususlarda bilgi sahibi olması gerekir. Sonuçta bu bilgiler sayesinde tarihçi elindeki haberin bütün sebepleri hakkında geniş bir bilgiye sahip olur. Bu durumda nakledilen haberi elindeki ölçü, kriter, kural, kaide ve esaslara vurur. Eğer onlara uygun ise, kaide ve usulün gereğine göre cereyan etmişse, haber doğrudur; aksi halde haber çürüktür ve böyle çürük haberlere de ihtiyaç yoktur.

Çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin hallerinin de değişime uğrayacağı hususunun dikkatten kaçması tarihte vaki olan gizli yanlışlıklardandır. Bu, çok kapalı ve gizli bir hastalıktır. Zira bu husus, uzun çağlardan sonra meydana gelir. O yüzden de çok az insan hariç hemen hemen hiç kimse bunun farkına varmaz. Bunun sebebi şudur: Alemin

ve milletlerin durumları, adetleri ve dindarlıkları, bir tek vetire ve istikrarlı bir çizgi üzere devam etmez. Bu cihet, günler ve zamanlar geçtikçe meydana gelen bir değişiklik ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir. nitekim bu husus, şahıs, vakit ve devletlerde de söz konusudur. Ülke, bölge, zaman ve devletlerde de durum böyledir. "Allah'ın kulları hakkında süregelen sünneti budur."[101] (...)

Sosyal durum ve ananelerin değişmesinin yaygın sebebi şudur: Her kuşağın ananesi, adeti ve örfü, hükümdarının ananesi, adet ve örfüne tâbidir. Nitekim hikmetli meseller içinde şöyle bir söz gelmiştir: Halk, hükümdarlarının dini üzeredir. Devletin ve hükümdarın adamları, devlete ve devlet işlerine egemen oldukları zaman, mutlaka kendilerinden öncekilerin âdetlerine sığınırlar, o âdetlerin çoğunu da alırlar. Bununla beraber kendi nesillerinin âdet ve ananelerini de ihmal etmezler. Bu şekilde önceki neslin adet ve ananelerine oranla devletin töre ve adetlerinde bazı değişiklikler meydana gelir. Bunların ardından başka bir devlet daha gelip kendi örf ve âdetlerini önceki örf ve âdetlerle kaynaştırdığında bu da kısmen öncekinden farklılık arzeder; fakat evvelkine çok daha muhalif olur. Sonra muhalefet, farklılaşma ve değişim tedricen devam ettikçe nihayet tamamen zıt bir durum meydana gelir. Mülk ve devlet içinde kavimler ve kuşaklar ardarda geldikleri müddetçe ahvâl ve âdetlerde farklılaşma ve değişim meydana gelmeye devam edecektir.

Karşılaştırma ve taklit, insanın bilinen bir doğasının gereğidir. Ayrıca bir hata vardır ki hiç kimse ona düşmekten emin olamaz; unutma, yanılma ve dalgınlıkla içiçe bulunan bu hata insanı maksadından uzaklaştırır, meramından saptırır. Nice kereler insan eskilere ait pek çok haber işitir. Hal ve şartlarda meydana gelen değişmeye dikkat etmez. Onun için ilk etapta bu haberleri bildiği şekilde değerlendirir, gördüğü şeylerle karşılaştırır. Halbuki arada büyük fark oluşmuştur. Böylece hata vadisine düşmüş olur.

Doğal olarak haberlere yalan karışmakta ve bunu gerektiren bir takım sebebler bulunmaktadır: Bu sebeplerden biri, görüş ve mezheplere aşırı taraftarlık ve bağlılıktır. kuşkusuz insan, bir haberi kabulde ruhen itidal hali üzere olursa, eleştiri ve üzerinde düşünme bakımından habere hakkını verir, doğrusu yalanından ayırtedilinceye kadar araştırmaya devam eder. Bir görüş ve bir inanca bağlılık insanın ruhuna işledi mi nefsine uygun düşen haberleri duyar duymaz hemen kabul eder. Bu eğilim ve bağlı-

101 40/Ğâfir, 85

lık veya taraftarlık insanın basiret gözünü bağlar, tenkit ve tetkikte bulunmasını engeller, yalan haberi kabul ve nakletme durumunda kalmasına sebebiyet verir.

Haberlerde yalancılığı getiren hususlardan biri de o haberi aktaranlara güvenmek ve onları güvenilir (mevsûk) kabul etmektir. Bu noktada haberin doğruluğunu veya asılsız olduğunu tetkik ve tenkit ederek ortaya koymak cerh ve ta'dil ilmine aittir.

Bir diğer sebep, haberlerin aktarılış maksatları hakkındaki yanılgı, unutkanlık ve dikkatsizliktir. Haberleri nakil ve rivayet edenlerin çoğu gördüğü veya duyduğu şeyin maksadını bilmez ve haberi kendi zan ve tahminine göre aktardığı için hataya düşer.

Bir sebep de, hallerin olaylara nasıl tatbik edileceğini bilmemek, durumu olaya uygulama işinden anlamamaktır. Haberlerde birbirine karıştırma ve yapaylık oluştuğunda, haberci bunları gördüğü gibi nakleder, yorumunu ve değerlendirmesini yapamaz. Halbuki yapay müdahelelerle değişen haber bizatihi doğru olan olayı aksettirmeyecek bir biçim almıştır.

Haberlere yalan karışmasının sebeplerinden biri de genellikle halkın, yüksek makam ve rütbe sahiplerine, onları överek, onlara durumları güzel gösterek, böylece şan ve şöhretlerini yayarak, yaklaşmak ve yaranmak istemeleridir. Bunun sonucu olarak bu tür haberler gerçeği yansıtmayacak tarzda yaygınlık kazanır. Bilindiği gibi insan nefsi övülmeyi sever ve buna düşkündür. Halk ise, dünya ve dünyayı ele geçirme sebep ve vasıtası olan makam ve servete göz dikmiştir. Genellikle faziletlere rağbet etmez ve faziletlere sahip olmak için fazilet sahipleri ile rekabet etmez.

Bir başka sebep, belki de öteki sebeplerin hepsinden daha önde geleni umrandaki durumların tabiatlarını bilmemektir. Şüphesiz ki meydana gelen olaylardan her birinin, meydana gelen şey ister zât, ister fiil olsun mutlaka kendine özgü bir tabiatı vardır. Bu tabiat, o şeyin ahvaline ârız olan hususlarda da mevcuttur. Eğer haberi duyan ve alan kişi, durumlarla olayların varlıkta ve varlığın gereklerindeki doğasını bilirse, bu durum, doğruyu yalandan ayırmak için haberleri tenkit ve tetkik etme konusunda ona yardımcı olur. Yalan haber hangi yönden ortaya çıkarsa çıksın, tenkit ve tahkikte en etkili ve en faydalı usûl budur.[102]

Görüşleri İbn Haldun'un bu görüşleriyle karşılaştırıldığında Naîmâ'nın, İbn Haldun'un tarih yaklaşımını paylaştığı görülür.

102 İ. Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, s. 9-40

Naîmâ, kendi tarih felsefesi içinde devletlerin çöküşü konusunu da ele almaktadır. Devletlerin çöküşü konusunda aslında İbn Haldun'un görüşlerini bazı değişikliklerle benimsemektedir.[103] Onun yaptığı şey, İbn Haldun'un çöküş teorisini ve tavırlar nazariyesini Osmanlı Devleti'ne uyarlamak[104] ve İbn Haldun'dan farklı olarak, yaşlanan ve çöküş sürecine girmiş olan devletin, *büyük adamların* öncülüğünde bir takım müdahele ve gayretlerle kurtarılabileceğini ileri sürmektir.[105] İbn Haldun devletleri doğup büyüdükten sonra ölüme bırakırken Naîma, Katip Çelebi gibi beş tavırdan sonra çökme aşamasına gelmiş bulunan devletlerin, *büyük adamların* kudretli iradeleriyle ölümden kurtarılabileceğini savunur.[106] Naîmâ sosyal değişimde ve siyasi hayatta -bugün *büyük adam sosyolojisinin* konusunu teşkil eden- büyük adamların önemli rol ve fonksiyonlarının olduğunu savunur.[107] Onun yaklaşımında askeri ve sivil kurumlarda eşit olarak, etkin liderlik, beceri ve cesaret liderliği mutlaka gereklidir.[108]

Naîmâ, organik devlet ve toplum görüşünü, yani üç aşamalı devlet yaklaşımını şöyle ortaya koymaktadır:

> Ma'lûm ola ki mülk ve saltanat manasına olan devlet bir nev' âyîn üzere ictimâ'-ı beşeriyyeden ibâretdir. Esrâr-ı tabâyi'-i eşyâya vâkıf hikmet-i nezariyye ve ameliyye dekâyikına ârif olan muhakkıklar dediler ki insanın ictimâî hâli infirâdî hâline mümâsil ve ekser-i umûrda birbirine muvafık ve muâdil idigi im'ân-i nazar ile hadd-i bedâhete vâsıl olmuşdur.

103 M. Naîma, *Tarih-i Naîmâ*, c. 1, s. 27-33

104 Bkz. *a.e.*, c. 1, s. 33-38

105 Z. Arslantürk, *Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 45, 47, 61, 64 vd.

106 M. Naîma, *a.g.e.*, c. 1, s. 33-40. Bkz. Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, 3. bs., Divan Yay., İstanbul 1982, s. 65-66. Ziya Gökalp de hemen hemen aynı görüşü savunmakta ve ihtiyarlamağa yüz tutmuş olan bir devletin, bir insan organizmasının tersine, azınlık bir dâhî zümresinin çabalarıyla gençleşebileceğini ileri sürmektedir. Bkz. Z. Gökalp, *a.g.e.*, s. 88-89

107 M. Naîma, *a.g.e.*, c.3, s. 125; c. 5, s. 307; c. 6, s. 179-180 vd. Bkz. Z. Arslantürk, *a.g.e.*, s. 77-86

108 Lewis V. Thomas, *A Study of Naima*, New York University Pres, New York 1972, s. 90

> Nazm-ı celîl-i (ve haleknâkum etvâran[109])da bu ma'naya îmâ vardır demişlerdir. İnsanın ömr-i tabîîsi mertebe üzre takdîr olunur: *Sinn-i nümüvv ve sinn-i vukûf ve sinn-i inhitât*. Lâkin kuvvet ve za'f-ı terkîb sebebîle tefâfüt üzre olub zaîfu'l-bünyenin sinn-i inhitâtı kaviyyu't-terkîb olan kimesneden mukaddem olagelmişdir. Pes insanın devletinden ibâret olan ictimâî hâlî dahî üc mertebe üzeredir: Zemân-i nümüvv, zemân-i vukûf, zemân-i inhitât. Bu üc mertebe kezâlik tefâvüt üzredir. Evvel-i ecelden selefde ba'z-ı cem'iyyetler çok geçmeyib zemân-i inhitâta vardı ve nicesi âfete uğrayan yiğitler gibi sû-i tedbîr âfeti ile zemân-i vukûfta gitdi ve ba'zısı bu Devlet-i Aliyye gibi kaviyyu'l-bünyân râsihu'l-erkân olmağla imtidâd bulub zemân-i vukûfu gibi geçdi ve bu ezmine-i selâsenin gerek infirâd ve gerek ictimâ'mda alâmetleri vardır. Tedbîr-i umûr-i cumhûra mübâşir olan mühre-i müdebbirîn bilib ıslâh-ı mizâc ve sâir ilâc tedbîrinde âna göre amel ederler. Nitekim Muâlece-i cismâniyye ve ruhâniyyede kâide-i kulliyyedir ve illâ sû-i tedbîr etmiş olurlar. Zira şeyh-i fânîye olan ilâc sabîye el vermez ve aksi dahî müfîd olmaz. Nitekim tafsîlâtı gelse gerekdir ve heykel-i mahsûs-i insânî anâsır-ı erba'a tabâyi'inde olan ahlât-ı erba'adan te'lîf u terkîb olunub havâs ve kavî vasıtasîle zimâm-i tedbîr ve tasarruf-i nefs-i nâtıkanın keff-i kifâyetine verildiği gibi hey'et-i ictimâ'iyye-i beşeriyye dahî erkân-ı erba'adan te'lîf ve terkîb olunub havâs ve kuvâya nazîr olan 'ayân-i devlet vesâtati ile licâm-i tedbîr ve tasarruf-u nefs-i nâtıka makamında olan sultân-ı alîşânın dest-i hükmüne vâbeste kılınmışdır.[110]

İbn Haldun gibi organizmacı bir toplum ve devlet görüşüne sahip olan Naîma,[111] aslında devletlerin çöküşünü, özetle takip ettikleri siyasetin içeriğine, yani adil olup olmamalarına bağlamaktadır. Ona göre her devletin bekasının şartı siyasettir. Bu ya hikmet-i ameliyeden bir kısım olan ilm-i siyaset-i müluk gibi *aklî* olur ya da Kitabullah ve Sünnet-i Rasulullah'da varid olan ahkâm-ı ilahiyye gibi *şer'î* olur. *Şer'î siyaset aklî siyaset*ten üstün olmakla İslam Padişahları için düsturulameldir. Her basiretli padişah ve uyanık vezir onunla amel ederek iki cihan saadetine ermişlerdir. İslam hükümdarları, şer'î ahkama göre hareket eder ve dev-

---

109 "Oysa o sizi mertebe mertebe yarattı." (71/Nûh, 14)
110 M. Naîma, *a.g.e.*, c. 1, s. 33-35
111 Bkz. *a.e.*, c. 1, s. 27-31 vd.

letlerini şer'î nizama göre idare ederler. Bu, onların müslümanlıklarının gereğidir. Şeriat adalet demek olduğundan İslam yöneticilerinin Şeriatten yüz çevirmeleri, devletlerinin yok olmasına neden olur. Kafir devletlerin varlıklarını sürdürmelerinin temelinde ise onların aklî siyasetlerine itibar etmeleri yatmaktadır. Dünya küfr ile yıkılmaz, zulüm ile yıkılır sözü bu hususta kaynaklanmaktadır. Şer'î kanunların ve aklın sınırlarından çıkan her vaz' u hareket kesinlikle zeval ve ihtilale yol açagelmiştir.[112] Naîmâ'nın siyaset görüşünde Hazerfen Hüseyin Efendi'de olduğu gibi İbn Haldun'un etkilerini görmek mümkündür.

Görüldüğü gibi Naîmâ İslami yönetimler için de kafirlerin devletleri için de adaleti şart koşmaktadır. Devletlerin varlığını koruyabilmeleri ve çökmemeleri için adil olmaları zorunludur. Ancak Naîma, bu noktada Müslümanların devletleriyle kafirlerin devletlerini ayırmaktadır. Ona göre Müslüman yönetici seçkinler, adaleti yalnızca Şeriatle sağlayabilirler. Dolayısıyla onların devletlerinin devamı şeriate bağlılıklarına bağlıdır. Fakat müslüman olmayanların devletleri, aklî siyasetle idare olunur. Onların devletlerinin devamı ise zulme meyletmemeleri ile sağlanır. Şu halde Naîmâ, devletlerin çöküşüne ilişkin teorisinde makro düzlemde devletlerin varlıklarının devamını adalete bağlarken, mikro planda ise müslüman idarecilerin devletlerinin ve dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin varlığının devamını Şeriata bağlamaktadır.

Naîma, kana benzettiği Ulemâ'ya devlet ve cemiyet içinde büyük roller verir, cemiyetin devamında büyük bir işlev yükler. O da Katip Çelebi gibi, toplumu, tıbbî analoji yoluyla insan vücudundaki dört unsura (kan, balgam, safra ve sevda) benzeterek erkan-ı erbaa dediği Ulema, Asker, Tüccar ve Reâyâ ile izah eder ve bu dört sınıfı bedenin dört salgısına,[113]

112 M. Naîma, *a.g.e.*, c. 1, s. 33. Yorum için bkz. Z. Arslantürk, *a.g.e.*, s. 66-67

113 Norman Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1972, s. 102 (Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, çev. İsmet Özel, 2. bs., Şûle Yay., İstanbul 1997, s. 150)

yani Ulema'yı *kana*, Askeri *balgama*, Tüccarı *safra*ya ve Reâyâyı *sevda*ya tekabül ettirir. Naîmâ devletin sağlıklı olması için bu dört rükun veya sınıfın uyumlu bir şekilde fonksiyonlarını icra etmeleri gerektiğini savunur.[114] Bu düşüncesi, onun, bir bütünü meydana getiren ve farklı işlevler gören unsurlar arasındaki ilişkilerin karşılıklı etkileşim halinde incelenmesine imkan veren sistem teorisi[115] ile işlevselci bir bakış açısıyla toplumu ele aldığını göstermektedir.[116] Anlaşılmaktadır ki Naîmâ, toplumu insanların bir mânâ ve görev etrafında bütünleşmesi olarak ele almaktadır.[117] Ancak Naîma, bu dört sınıf içinden kana benzettiği Ulema'ya, devletin ve cemiyetin varlığını devam ettirmesi noktasında daha büyük bir yer verir. Ona göre ruh nasıl vücudun ayakta durmasına sebep olursa, Ulema'nın topluma aktardığı ilim de cemiyetlerin ve dolayısıyla devletlerin devamına sebep olur.[118] Ayrıca Naîma, siyaset ipini elinde tutanlar arasında müftiye de yer vererek dini devlet içinde önemli bir mevkide değerlendirmiştir. Ona göre padişah, vezir ve müfti (şeyhülislam), Osmanlı Devleti'nin beynini meydana getirirler.[119] Naîma'ya göre Ulema zümresi, "eşraf-i tabakât-i nâs"dır.[120]

Sosyal olayları organik bakış açısıyla ele alan[121] Naîmâ'ya göre 17. yüzyılda Osmanlı Devleti *beşinci tavrı*, yani yaşlılık dönemini yaşamaktadır. Bu tavrın alametleri her şeyiyle ortadadır.[122] Ancak Osmanlı Devleti çökmeyebilir ve ömrü uzatı-

---

114 M. Naîma, *a.g.e.*, c. 1, s. 27-31
115 Davut Dursun, *Yönetim -Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, 2.bs., İşaret Yay., İstanbul 1989, s. 26
116 Z. Arslantürk, *a.g.e.*, s. 68, 99
117 A. Coşkun, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi*, s. 61
118 M. Naîma, *a.g.e.*, c. 1, s. 27-31
119 *A.e.*, c. 1, s. 30-31
120 *A.e.*, c. 3, s. 331
121 Zeki Arslantürk-Tayfun Amman, *Sosyoloji -Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler-*, İFAV Yay., İstanbul 1999, s. 100
122 M. Naîma, *a.g.e.*, c. 6, s. 46
123 Z. Arslantürk, *Naîma'ya göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 77

labilir. Bunu sağlayacak olan ise adalete dönüştür.[123] Buna vesile olacak olanlar da *büyük adamlar*dır.

Naîma'ya göre Osmanlı Devleti şer'î bir devlettir. İslam hükümdarları ilahi ahkama göre hareket ederler. Osmanlı Devleti için, onyedinci yüzyıl devşirmeler çağıdır. Devşirmeler, Osmanlı Devleti'ni idare eden Osmanlı sülalesinin asabiyetinin yerine geçmiş ve bu sülaleyi etkileri altına almıştır. Bu ise devletin geleceğini olumsuz yönde etkilemiştir. Fakat Naîma'ya göre eski asabiyete dönmek devleti ölümden kurtarmak için gereksizdir. Şeriatı ve onun gereği olan adaleti gerçekleştirmek kafidir. Zulmü ortadan kaldırarak adaleti sağlayacak bir *âkilin hüsn-i tedbiri* devleti rahatlıkla çöküşten kurtarabilir.[124]

Sonuç olarak denilebilir ki Naîmâ, İbn Haldun'un görüşlerinden yararlanarak ortaya koyduğu kuramını, Osmanlı toplum ve tarihine uygular. O, sadece tarihsel verilerden hareketle Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısını ilmî açıdan anlamaya ve izah etmeye çalışmakla kalmaz, ayrıca Osmanlı Devleti'nin olası bir çöküşten nasıl kurtarılabileceği konusunda fikir üretir, Osmanlı Devleti'nin boğuştuğu siyasal, sosyal, ahlakî ve ekonomik problemleri de çözmeye gayret eder. Naîmâ, İbn Haldun gibi büyük boy kuramlardan çöküşçü-organizmacı bir tarihçi ve sosyolog olup tarih, toplum, toplumsal değişme, siyaset gibi konuları söz konusu çöküşçü-organizmacı yaklaşımı çerçevesinde ele alır.

Belirtilebilir ki Mustafa Naîmâ'nın İbn Haldunculuğu, Naîmâ'nın kendine ait hiç tarih ve sosyolojik yaklaşımları olmadığı anlamına gelmez.[125] Naima, mümkün olduğunca İbn Haldun'dan yararlanmaya ve o oranda yeni şeyler söylemeye çalışmıştır.

---

124 Z. Arslantürk, *a.g.e.*, s. 98

125 Krş. H. Ziya Ülken-Z. Fahri, *İbn Haldun*, s. 36-38 (s. 37-38 2 no'lu dipnotla birlikte)

12. Defterdâr Sarı Mehmet Paşa (ö.1717)

Defterdâr SarıMehmet Paşa da, Osmanlı İbn Haldunizmi kapsamında değerlendirilebilir. Zira onun devlet ve toplum görüşünde İbn Haldun'dan izler bulmak mümkündür. *Nesâyihu'l-Vuzerâ ve'l-Umerâ* adlı yapıtında İbn Haldun'un adını zikretmese de doğrudan veya dolaylı olarak ondan etkiler taşımaktadır.

Defterdâr Bakkalzade Sarı Hacı Mehmet Paşa, 18. yüzyıldan sonra Osmanlı Devleti'nin zayıflaması konusuna çok derinden ilgi gösteren, zamanın şartlarını yetkin bir biçimde ele alıp vasıflayan ve ıslahat fikirleri öne süren[126] önemli devlet ve fikir adamlarındandır.

Mehmet Paşa, aynı zamanda bir tarihçidir. "Defterdar Mehmet Paşa'nın bir tarihçi olarak Osmanlı tarihi *Zübdetu'l-Vekayi* adıyla yazdığı Osmanlı tarihi hicrî 1067'den 1116 yılına kadar olan vak'aları kronolojik şekilde sıralayan el yazması bir eserdir ve yayınlanmamıştır. Yazar bu eserinde de kendi adını vermemekle beraber Edirne vak'asını gayet ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Kitabın birçok yerinde kendisinin Defterdâr olduğunu belirtmektedir.[127]

Burada bazı görüşlerini zikrederken yararlanacağımız eseri, *Nesâyihu'l-Vuzerâ ve'l-Umerâ* veya *Kitab-ı Güldeste* adını taşımaktadır. W. L. Wright tarafından İngilizce'ye de çevrilen ve *Devlet Adamlarına Öğütler*[128] adıyla ilk kez Latinize edilip günümüz Türkçe'sine kazandırılan kitapta Sarı Mehmet Paşa, Osmanlı Devleti'nin o günkü durumunu eleştirel bir bakış

---

126 H. Ragıp Uğuralp, "Eser Hakkında", *Devlet Adamlarına Öğütler*, haz. Defterdar Sarı Mehmet Paşa, KBY., Ankara 2000, s. xxvı

127 "Bu el yazması eserden biri İstanbul Süleymaniye Genel Kitaplığı'na devredilen "Reis-ül Kitap" Kitaplığı'nda 654 numarada, biri de İstanbul "Nuruosmaniye" Kitaplığı'nda 3122 numarada kayıtlı olmak üzere iki kopya tespit edilmiştir. İstanbul Süleymaniye Genel Kitaplığı'ndaki, 1155 hicrî tarihinde Yahya Fahrettin Tilmizi Hafız Süleyman tarafından kopya edilmiştir. Bunun üzerinde "eski Defterdar Şehit Hacı Mehmet Paşa'nın eseri" ibaresi yazılıdır." (a.g.m., s. xxıx)

128 Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, haz. H. Ragıp Uğuralp, KBY., Ankara 2000

açısıyla ele almakta, devlet adamlarına öğütler vermekte ve bunu yaparken Osmanlı'nın ihtişamlı zamanlarıyla karşılaştırmalar yapmaktadır.[129]

Mehmet Paşa, Osmanlı Devleti'nde devlet işleri konusunda pek çok tarih kitabı yazıldığını, ama bu kitaplar toplu halde değil, dağınık oldukları için, kamuya bir hizmet olarak o kitaplardan yararlanarak böyle bir kitap hazırladığını belirtmektedir. *Devlet Adamlarına Öğütler* dokuz bölümden oluşmaktadır:

Birinci Bölüm: Sadrazamın ahlâk ve davranışlarını,

İkinci Bölüm: Makam sahiplerinin hallerini ve rüşvetin zararlarını,

Üçüncü Bölüm: Hazine defterdarı ve makam sahiplerinin davranışlarını,

Dördüncü Bölüm: Bektaşi Ocağı'nı,

Beşinci Bölüm: Reâyânın halleri, zulmün ve gariplerin sisteminin zararını,

Altıncı Bölüm: Sınır erlerinin ve ordu komutanının niteliklerini,

Yedinci Bölüm: Cimrilik ve cömertlik, hırs ve açgözlülük, kibir ve kıskançlık, alçakgönüllülük ve gurur, güzel huy, kötü huy ve ikiyüzlülüğü,

Sekizinci Bölüm: Sadık dost, çekiştirme ve ara bozuculuğun zararlarını ve

Dokuzuncu Bölüm: Timar ve zeamet hallerinin niteliğini anlatır.[130]

Defterdar Sarı Mehmet Paşa, bozulmaya yüz tutmuş olan sosyal kurumların düzeltilmesinin yollarını tartıştığı nasîhatnâmesinde (*Devlet Adamlarına Öğütler*) adalet, vergi, rüşvet, ahlâk, padişaha itaat ve saygı, çok çalışmanın önemi,

129 H. Ragıp Uğuralp, a.g.m. s. xxı-xxıv
130 D. S. Mehmet Paşa, *a.g.e.*, s. 4-6

makam ve mevki sahipleri, halkın refah düzeyi, hazine, maliye, göreve gelmede ehliyet sahibi olmanın gereği, zulüm, askeriyede ve diğer bazı kurumlarda reform ihtiyacı, toplumda sınıflar arasında dengenin gerekliliği, din, hukuk gibi çok önemli konular üzerinde durmuş, dikkate değer çözümlemeler yapmıştır.

13. Şeyhülislam Pîrîzade Muhammed Sahib Efendi (1674-1749)

Şeyhülislam Pîrîzade Muhammed Sahib Efendi, *Mukaddime*'yi ilk Türkçe'ye ve başka bir dile çevirendir. Pîrîzade, çevirisini altıncı bölümün ilm-i fıkıh bahsine kadar getirmiştir. Aslında fıkıh kısmı da eksik kalmış ve bu eksik kalan birkaç sayfa Mehmet Rıfat tarafından çevrilmiştir.[131]

Pirizade, çevirinin bazı yerlerine "mütercim Muhammed Sahib" namıyla bazı ekleme ve yorumlarda bulunur. Çevirisinin baş tarafına koyduğu girişte, ilimler tasnifi konusunu ve tarihin mahiyetini ele alır.[132] Ona göre "Fenn-i tarihin fazl ü şerefi berahîn-i akliye ve delâil-i nakliye ile sâbit ve zâhir ve menâfi'-i celîlesi vazıh u bâhirdir." Fakat pirizade, kendi zamanına kadar, tarih alanında ciddi sorunlar bulunduğunu, yanlış ile doğrunun birbirine karıştırıldığını, oysa yanlış ile doğruyu, sahih ile fasidi birbirinden ayıracak bir kanuna ihtiyaç olup bu zaruri işin temhid ve takdimi lazım ve unvan-i kütüb-i tevarihde zikri vacib ve mühim iken bütün tarihçilerin bu "meslek-i sedîd"e sülûk edemediklerini, ta ki bir karn-i mes'udda telif ve tasnife tesaddi eden 'alâm-i fühûl-i magaribeden müverrih-i zûfünun allâme-i İbn Haldun Veliyyüddin Abdurrahmani'l-Hadramî nam fâzıl-ı meşhûr (*Unvanu'l-İber ve Dîvânu'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Ahvâli'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber*) ismiyle maruf ve mevsum

131 Ahmet Cevdet Paşa, "Önsöz", *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, c. 1, çev. Pirizade Mehmet Sahip Efendi-Ahmet Cevdet Paşa, Kahire h. 1274, s. 4

132 F. Z. Fahri, *İçtimaiyat Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, s. 121-122

olan tarih-i kebîri pirâye-i silk-i telif ve keşîde-i semt-i tasnif ettikde fennî tarihi ihya ve kadr u şanını i'lâ eyledi."[133]

14. Ahmet Resmî Efendi (1700-1783)

Osmanlı siyaset ve tarihçisi giridli Ahmet Resmî Efendi, dönemin hariciye mensuplarından olup 1757'de III. Osman'ın vefatıyla III. Mustafa'nın tahta çıkışını tebliğ için sefaretle Viyana'ya gönderilmiş ve sonra Berlin sefiri olmuştur. Bu seyahatının ahvalini yazmış ve yazdığı *Sefaretname*'si ile 1769 seferi olaylarını anlatıp sonradan basılan *Hulasatu'l-İ'tibar*[134] adlı eseri, Joseph Von Hammer-Prugstall tarafından Almanca'ya çevrilmiştir. *Seyahatname*'sinin metni de ayrıca Paris'te basılmıştır.[135]

Ahmet Resmî'nin *Seyahatname*[136] dışında *Hulasatu'l-İ'tibar*, *Sefînet'r-Ruesâ* ve *Hamîletu'l-Kuberâ* gibi eserleri mevcuttur.

Ahmet Resmî, *Viyana Sefaretnamesi*[137] (1757) olarak bilinen resmî raporunda Prusya Devleti'nin Avusturya karşısındaki başarılarını değerlendirirken *Mukaddime*'den faydalanmış ve bizzat İbn Haldun'un ismini zikretmiştir:[138]

> "Elhâletu hâzihî Grandebor ile bugünkü anlaşmazlıkların ve savaşlarının sebebini şöyle anlamak gerekmektedir: Adı geçen Grandebor imparatorluk yoluyla memleketini genişletmek arzusundan başka bir şey düşünmeyip, gece ve gündüz askerlerini binbir şaşırtıcı hiyle ile yetiştirmektedir. Kendisi bütün işlerinde ve isteklerinde tüm kuvvetlerini harcayan, şahsen savaşa ve tehlikelere göz kırpmadan atılan cesur ve se-

133 İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, c. 1, çev. Pirizade Mehmet Sahip Efendi, Kahire h. 1275, s. 3

134 Giridî Ahmet Resm'i Efendi, *Hulasatu'l-İ'tibar*, Dersaadet Mühendisiyan Matbaası, İstanbul 1286

135 Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *a.g.e.*, c. 3, s. 123

136 Ahmet Resm'i Efendi, *Viyana ve Berlin Sefaretnâmeleri*, haz. B. Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980

137 Ahmet Resm'i Efendi, *Viyana Sefâretnamesi*, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1304

138 Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnameleri*, 3. bs., TTKY., Ankara 1992, s. 104-105; R. Demir, *Philosophia Ottomanica*, c. 1, s. 198

batlı bir kimsedir. Nemçelilere gelince: Bunlar için savaş, düşmanlık ve memleketlerini genişletmek dâvâsı yoktur. Bunlar sadece ve zaruri olarak belâyı yok etmek düşüncesiyle korunma telâşındadırlar. Bundan başka koruyucuları ve yardımcıları olan Fransa ve Rus devletleri hatır için askerlerini tehlikeye atmak istemediklerinden, yani: Uzaktan merhaba benim iyi kardeşim, düşüncesiyle günlerini geçirmekte ve belki de kraliçenin devleti parçalandığı takdirde kendilerine de en yakın olan uygun yerlerden pay çıkarmayı ummaktadırlar. Bu şekilde Grandebor'un üstün gelmesi ciheti ağır bastığı halde, İbn-i Haldûn'un *Mukaddime*'sinde yazıldığı üzere devlet-i müsteceddenin (yeni kurulmuş devletlerin) devlet-i müstakarra (eski devletlere) üzerine tam olarak üstün gelmesi uzun zamana, yani gece ve gündüzün tekrar tekrar birbirini kovalamasına bağlı olduğundan, Grandebor'un adım adım yükselmesi uzayacak olursa, önce düşmanlarını yok etmek istemesi hükümdarlık kaidelerinin dışında değildir."[139]

Görüldüğü gibi Resmî Efendi, söylediklerini İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde eski ve yeni hanedanlar üzerine yazdıklarıyla güçlendirmektedir. "Ahmet Resmî'nin tahlili büyük ölçüde şu başlığı taşıyan bölümün damgasını taşır: "Yeni bir hanedan, ansızın harekete geçerek değil sebatlı bir çalışma sayesinde yönetimdeki hanedana galip gelmiştir." Ahmet Resmi'nin eserlerinde böyle başka pek çok örnek vardır."[140]

Ahmet Resmî'nin *Hulasatu'l-İ'tibar* adlı eseri, kendi zamanında meydana gelen Rusya seferi ve diğer önemli olaylarla Avrupa devletlerinin siyaset yöntem ve gidişatını içeren bir tarih çalışmasıdır.

15. Ahmet Vefik Paşa (1813-1891)

Tanzimat Dönemi'nde yetişmiş devlet adamı Ahmet Vefik Paşa, İbn Haldun'dan etkilendiği anlaşılan bir Osmanlı yaza-

139 Ahmet Resmî Efendi, *Viyana Sefâretnamesi*, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1304, s. 32-33 (Bugünkü Türkçe ile: A. Resmî Efendi, *Viyana ve Berlin Sefaretnâmeleri*, haz. B. Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980, s. 33-34)

140 Virinia Aksan, *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı Ahmet Resmi Efendi*, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997, s. 65

rıdır. O, *Hikmet-i Tarih* adlı küçük kitabında tarihi, ezmine-i mütekaddime, ezmine-i mutavassıta ve ezmine-i cedîde ve muahhara olarak üçe ayırdıktan sonra, her üç zaman diliminde de, dünyevî iktidarı elinde bulunduran devletlerin tarihi çerçevesinde, insanlığın şebâbî (gençlik), nümüvvî (yetişkinlik), vukufî (duraklama) ve inhitatî (çökme) aşamalarından geçtiğini söyleyerek İbn Haldun'un döngüsel tarih kuramını biraz farklı bir tarzda ortaya koymuştur.[141]

Yazar, çevirmen ve devlet adamı Ahmet Vefik Paşa, *Fezleke-i Tarih-i Osmanî*'sinde yukarıda zikredilen görüşlerine uygun olarak Osmanlı Devleti'ni *değişim* çerçevesinde okumaya çalışmıştır. Ona göre "Cihanın hali daima bir kararda durmamasıyla Devlet-i Osmaniye'de dahi mesalihın reviş ve tabiatı altı defa tağayyür edip bu altı müddetin her biri tarih-i hicretin yüz seneden ibaret olan birer asrına tesadüf etmiştir." Vefik Paşa *Fezleke*'de tarihe yaklaşım biçimini bu şekilde ortaya koyduktan sonra kitabını da her bölümde bir dönemi ele almak üzere altı bölüme ayırdığını söylemektedir: "Her asrın vekayii bu kitabın birer faslı ittihaz olunup fasl-ı evvelde bina-yi devletin te'sisine ve fasl-ı sanide tevs-i daire-i memlekete nasıl ikdam olunduğu ve fasl-ı salisede Al-i Osman evc-i 'alâ-yi şân u azamete ref' ettiği ve fasl-i rabia'da kavanîn ve nizamata bazı mertebe ihlali askerin itaattan çıkmasına ve milletin ihtilaline netice verdiği ve bu fenalık müstevcib-i za'f olarak fasl-ı hamisde artık umûr-ı hariciyece hayli mazarrati müstelzim olmuş ise de fasl-ı sadisede yine tecdîd-i usul-i hukumete karar vererek mühr-i saltanat tekrar kesb-i fer ve şevket eylediği şerh u beyan kılınmıştır."[142]

Vefik Paşa'nın *Fezleke*'sinde her bölüm, yaklaşık bir yüzyıl olacak şekilde hesaplanmış ve her bölüme hangi padişahların devirleri girdiği belirtilmiştir. Buna göre birinci bölüm (asır) Osman Gazi, Orhan Gazi, Sultan Murat Hüdavendigar

141 R. Demir, *Philosophia Ottomanica*, c. 1, s. 200-201
142 Ahmet Vefik Paşa, *Fezleke-i Tarih-i Osmanî*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1288, s. 5

ve Yıldırım Bayezit dönemlerini içeren 106 yılı; ikinci bölüm (asır) I. Mehmet, II. Murat, Fatih Sultan Mehmet ve II. Bayezid devirlerini içeren 113 yılı; üçüncü bölüm (asır) Yavuz Selim, Kanuni Sultan Süleyman, II. Selim ve III. Murat devirlerini içeren 85 yılı; dördüncü bölüm (asır) III. Mehmet, I. Ahmet Han, I. Mustafa, II. Osman, I. Mustafa (tekrar), IV. Murat, İbrahim Han, IV. Mehmet, Süleyman Han devirlerini içeren 99 yılı; beşinci bölüm (asır) II. Ahmet, II. Mustafa, III. Ahmet, I. Mahmut, III. Osman, III. Mustafa, Abdülhamit dönemlerini içeren 101 yılı ve altıncı bölüm (asır) III. Selim, IV. Mustafa, II. Mahmut, Abdülmecit devirlerini içeren 75 yılı ele almaktadır.[143]

İbn Haldun'un yaklaşımını Osmanlı örneğinde biraz değiştirerek benimsediği anlaşılan Vefik Paşa, Osmanlı Devleti tarihini *çöküş sosyolojisi* açısından ele almaktadır.

Burada ilginç olan, Ahmet Vefik Paşa'nın, İbn Haldun'un tarih ve toplum felsefesini Osmanlı'ya değiştirerek uyarlaması ve beşinci asırda, yani aşamada veya fasılda Osmanlı'nın, bir hayli kötü durumda ve çöküşe yaklaşmış iken altıncı asırda yönetim tarzını yenilemeye karar vererek eski güç ve kuvvetini kazandığını ifade etmesi ve fakat altıncı asır bittikten sonra Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıdır. Burada Osmanlı Devleti örneğinde iyimser bir okuma biçimiyle karşılaşmaktayız.

16. Hayrullah Efendi (1817-1866)

Hayrullah Efendi'nin *Devlet-i Aliye-i Osmaniye Tarihi* adında 16 ciltlik bir kitabı bulunmaktadır. Anlaşılır bir üslupla kaleme alınmış olan kitap, Osmanlı tarihini ve de her padişahın zamanına denk gelen dünya olaylarını ele almaktadır. Osmanlı tarihleri arasında önemli bir yeri vardır.

Müderris Hayrullah Efendi'nin bunun dışında *Makalat-ı Tıbbiye (3 cilt), Müfredat-ı Tıbbiye (2 cilt), Bel Soğukluğu, Kolera ve*

143 *A.e.*, s. 6 (Birinci Bölüm), 36 (İkinci Bölüm), 78 (Üçüncü Bölüm), 134 (Dördüncü Bölüm), 208 (Beşinci Bölüm), 280 (Altıncı Bölüm).

Aşı Risalesi, Beyt-i Dehkânî (2 cilt), Avrupa, Asya, Afrika Risalesi, Mesâil-i Hikmet-i Tabiiye ve *Avrupa Seyahatnamesi* gibi eserleri mevcuttur.[144]

Fındıkoğlu Z. Fahri'nin ifadeleriyle[145] "XIX. Asır Türk tarihçileri içinde ilk defa Garb kaynaklarına başvuran tarihçi Hayrullah Efendi, onaltı ciltlik tarihinde İbn Haldun'u ilk defa yakından anlayan ve tenkit eden bir İbn Halduncu hüviyeti gösteriyor. Birçok tarihçilerimiz gibi Hayrullah Efendi de bilhassa tavırlar nazariyesi üzerinde durmuştur. Bu duruşta başka bir hususiyet vardır. Joseph Von Hammer-Prugstall'ın, eserini "pek dikkate değer tezahür" olarak karşıladığı bu Türk müverrihi, Arab mütefekkirinin asabiyet ve tavırlar nazariyesindeki kat'î ve fatalizme yakın determinizmini sosyolojik bir rölativizme kalbetmiştir. Filhakika İbn Haldun'un nazariyesinden bahsederken diyor ki: "Mukaddime-i İbn Haldun'da etvara ait alâmat ve esbab zikrolunmuştur ki hepsinin hükümleri nâkısdır. Zira bir Devlet ve Saltanat bir ruh-ı mücessem değildir. Belki bir takım eşhasın bir merkeze içtimaından teşekkül etmiş heyet-i müctemiadır... Tebeddül-i Hükümdar ile idare-i mülk-ü millet kaide-i mahsusasından ayrılmaz. Anın içindir ki milletin şiraze-i nizamına sekte gelmedikçe devletin kıvamına halel gelmez. Avrupa devletlerinde olduğu misillü".

Bundan daha mühim nokta Hayrullah Efendi'nin içtimaî sınıflar sosyolojisi ile alâkalı müteleasıdır: "Allâme-i zûfünun İbn Haldun beyan eylemiştir ki ecanibden Devlete tekarrüb ederek zuhûr-i devletten eben an ceddin bargâh-i Devleti bekliyen Beyler birtakım iftiralar belâsı ile açıkta kalub nazar-ı iltifatdan sakıt olmaları Devletin sukutunu hazırlamakta" ise de "Avrupa Devletlerinin Asya Devletleri misillû zeval bulmadıkları merkez-i hükûmette asılzâdegânın bulunup ecanibin der-i Devlette kesb-i ihtisas ederek müham-ı ename müdahele edememesi devam-ı Devlete medar olan asabiyet

144 Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *a.g.e.*, c. 3, s. 66-67
145 F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, s. 122-123

maddesinin bozulmamasını mucib"dir. Bu neviden mütalealar, bize, bir taraftan İbn Haldun devrinden sonraki tarihî vukuatı yakından müşahede eden, öbür taraftan Arab mütefekkirine pasif bir bağlılıkla bağlı bulunmayan pek kıymetli bir Türk İbn Halduncusu göstermektedir."

17. Abdüllatif Subhi Paşa (1818-1885/86)

İbn Haldun'un etkilerini taşıyan Osmanlı düşünürlerinden Moralı Abdurrahman Sami İbnu'ş-Şeyh Ahmet Necîb Paşazade Subhi Abdüllatif Paşa'nın İbn Haldun çevirisinin dışında *Hakayiku'l-Kelâm fi Târîhi'l-İslam, Uyûnu'l-Ahbar fi'n-Nukûd ve'l-Asâr* gibi eserleri bulunmaktadır.

Abdüllatif Subhi Paşa, "ebnâ-yi cinsini dahi hissedar etmek arzusu ve esbak-ı Mısır valisi merhum ve mağfur Mehmet Ali Paşa'nın teşvikiyle"[146] İbn Haldun'un *Kitabu'l-'İber*'inin birinci ve ikinci ciltlerini Türkçe'ye çevirmiş (1270) ve *Miftahu'l-'İber*[147] (1276/1859-60) adıyla bastırmıştır.[148]

"Abdüllatif Subhi Paşa, İbn Haldun'a ait nazariyelerden 'Asabiyetin zuhûru' üzerinde durmuş, Arap tarihçisinin eserindeki bazı tarih bahislerinin tefasîl-i vukufa heveskâr olanları iğna edemiyeceğini ileri sürerek bazı ilâvelerle 'cümleye faik ve genc-i dekayik denmeğe layık bir kitab' olarak nitelendirdiği[149] 'Tarih-i İbn Haldun'un bir kısmını 'tekmîl'e çalışmış, bu yüzden çevirisinin bu kısmına 'Tekmiletu'l-'İber' adını da vermiştir."[150]

Abdüllatif Subhi Paşa, çevirisinin kısa girişinde tarihten, tarihin kısımlarından, İbn Haldun'un çevirisinin öneminden,

---

146 Abdüllatif Subhi Efendi, *Miftahu'l-'İber*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1276, s. 3
147 Abdüllatif Subhi Efendi, *Miftahu'l-'İber*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1276
148 Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. 3, haz. İsmanil Özen, Meral Yay., İstanbul 1975, s. 135
149 A. Subhi Efendi, *a.g.e.*, s. 3
150 F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, s. 123-124; A. Subhi Efendi, *a.g.e.*, s. 4

İbn Haldun'un tarihini neden çevirme işine giriştiğinden bahsetmekte ve bu arada Mustafa Ali'nin *Künhü'l-Ahbar*'ıyla, Müneccimbaşı ve Hazerfen Hasan Efendi'nin tarihlerinin Türkçe'de yazılan genel tarihler içinde en güzide eserler olduğunu ifade etmektedir.[151] Ayrıca Subhi Paşa, yaptığı çeviriye zaman zaman eklemeler yapmış ve bu eklemelerin sonuna mütercime ait olduğunu belirtmek için "mütercim" kaydını düşmüştür.

18. Mithat Paşa (1822-1884)

Mithat Paşa'nın Cevdet Paşa'ya yazdığı bir mektup, onun İbn Haldun ilgisini ortaya koyması bakımından önemlidir. Mithat Paşa-İbn Haldun ilişkisi, daha ileri ve ayrıntılı okumalarla genişçe ele alınabilirse de, burada şimdilik bu mektubun içeriğine bakılarak ortaya konulabilir.

Mezkur mektupta Mithat Paşa, Cevdet Paşa'ya, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde gösterdiği gibi bugün ekonomi-politik ilminin temel meselelerinden olan devlet ticaretiyle ilgili bazı hususlar, Batı'dan yüzyıllarca önce İslam alimleri tarafından incelendiğini söylemektedir. Mithat Paşa'nın mektuptaki kendi ifadesiyle "İbn Haldun'un ticâret-i devlet hakkında yazmış olduğu mesele Frenklerin kendi ihtirâ'-kerdeleri olmak zann ve da'vâsında bulundukları ekonomi-politik fenninin mesâ'il-i asliyesinden bir bahs-i mühimm olduğu hâlde bu mes'elenin Frenklerden daha nice asr mukaddem ulemâ-i İslâmiyye tarafından tedkîk idilmiş ve meydana konulmuş

151 A. Subhi Efendi, *a.g.e.*, s. 2-4

152 Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde (BOA., Y.EE: 31/28, 15/Za/1291) bulunan mektubun tam metni şöyledir:
"Bismillâhirrahmânirrahîm
Yanya Vâlisi Devletlü Cevdet Paşa Hazretlerine
Devletlü Efendim Hazretleri
Selânik'den mürûr-ı âlî-i âsafâneleri esnâsında ma'rûz-ı nazar-ı devletleri olan âsârın takdîr-i derecâtına dâ'ir ihsân buyurılan kerem-nâme-i âlîleri kemâl-i ehemmiyet ve mahzûziyetle mütâle'a olunmuşdur şu vesîle ile ibrâz ve beyân buyurılan hüsn-i kabûl ve şehâdet-i 'aliyyeleri bu işler için bezl-i mesâ'î idenlere şevk-i cedîd olduğu gibi İbn Haldun'un ticâret-i devlet hak-

olduğu ihtâr ve beyân buyurulmağla iş'ârât-ı aliyyelerinin bu fıkrasından dahi şu sûretle istifâde kılınmıştır."[152]

Görüldüğü üzere Mithat Paşa, İbn Haldun'un Batılılardan asırlarca önce ekonomi alanında bir konuyla ilgili olarak orijinal şeyler ortaya koyamayı başardığını belirtmektedir. Bu da bize Mithat Paşa'nın İbn Haldun'dan etkilendiğinin ipuçlarını vermektedir.

19. Cevdet Paşa (1822-1895)

Naima ve diğerlerinden sonra şimdi de yine İbn Haldun'un görüşleri doğrultusunda Osmanlı Devleti'nin gerileme, kriz, bunalım ve çöküş durumunu okumaya gayret etmiş ve ona göre çözüm önerileri getirmiş olan alim, tarihçi ve sosyolog Cevdet Paşa'nın (1822-1895) tarih, toplum ve çöküşe dair tezlerini ele almaya çalışalım.

Cevdet Paşa'nın İbn Haldun'dan nasıl etkilendiğini, girişte zikredilen Meclis-i Vâlâ Reisi Kâmil Paşa ile yaptığı konuşmadan hareketle anlamak mümkündür. Cevdet Paşa, gerek tarih, gerekse toplumla ilgili konularda İbn Haldun'un öneminin büyüklüğünü kavramış ve ondan azami ölçüde yararlanmaya çalışmıştır. Cevdet Paşa, İbn Haldun hakkındaki yaklaşımını *Mukaddime* çevirisinin başına yazdığı önsözde şu ifadelerle ortaya koyar:

> "İbn Haldun, her işittiğini kağıda döken ve tarih kitaplarını bir takım hurafelerle dolduran tarihçileri eleştirir ve rivayetlerin

---

kında yazmış olduğu mesele Frenklerin kendi ihtirâ'-kerdeleri olmak zann ve da'vâsında bulundukları ekonomi-politik fenninin mesâ'il-i asliyesinden bir bahs-i mühimm olduğu hâlde bu mes'elenin Frenklerden daha nice asr mukaddem ulemâ-i İslâmiyye tarafından tedkîk idilmiş ve meydana konulmuş olduğu ihtâr ve beyân buyurulmağla iş'ârât-ı aliyyelerinin bu fıkrasından dahi şu sûretle istifâde kılınmışdır hâl-i mevcûd bırakdığınız merkezde olduğundan şimdilik hemân işbu telettüfât-ı 'aliyyelerinin teşekkürâtı tevfîk ve selâmet-i aliyyelerinin temenniyâtına 'ilâveten arz ile iktifâ olunur. Bâkî lutf u irâde efendim hazretlerinindir."
Fî 15 Zilkâde [12]91 (Hicrî).
Mühür: Midhat

> doğrusunu yanlışından ayırmakta tek ölçü tanır: Naklolunan bir maddenin niçin ve nasıl ortaya çıktığını araştırıp sonuca varır." Başka bir tabirle anlatılan herhangi olay veya tasvir edilen herhangi bir kurum soyut olarak değil, belli bir devir içinde ele alınmalıdır. Toplum hayatının sebep olduğu değişiklikler belirtilmeden, (Cevdet Paşa'nın ifadesiyle) insanların bir araya gelmesi dolayısıyla ortaya çıkan durum zapt edilip anlaşılmadan aydınlığa varmak imkansızdır. "Abdurrahman bin Haldûn nam allame-i zû fünun" bu inceliği anlayıp medeniyete arız olan ahvali altı bölüme indirerek bağımsız bir ilim kurmuştur. Kendi icadı olan bu fenn-i müstakil, tarih için bir mihenk-i sahihu'l-ayardır.[153]

Cevdet Paşa, İbn Haldun'la ilgili bu yaklaşımını *Tezâkir*'de de aynen sergilemiştir:

> İslâm milleti diğer ilimlerde olduğu gibi tarihte de yüksek bir dereceye ulaşmıştır. Hatta İbn Haldûn vakaları muhakeme etmek yolunu açıp bağımsız bir ilim olmak üzere meşhur *Mukaddime-i Tarih*'ini yazmıştır.[154]

Görüldüğü üzere İbn Haldun, Cevdet Paşa için önemli bir kaynak olma özelliği taşımaktadır. Bilindiği gibi Cevdet Paşa, Şeyhülislam Pirizâde'nin eksik bıraktığı *Mukaddime* çevirisini tamamlayan alimdir. Cevdet Paşa, *Mukaddime*'nin sadece çevirisini değil, aynı zamanda gerektikçe şerhini de yapmıştır. "İbn Haldun'un malum farzettiği, fakat Türk okuyucusunun ihtiyacını karşılayacak kısımları güzel ve faydalı şerhlerle izah eden Cevdet Paşa'dan De Slane da istifade etmiştir. İbn Haldun'un metinlerini Cevdet Efendi büyük bir sarahat ile tefsir etmekte, müteaddit ve ekseriya geniş şerhlerle müşkil noktaların açıklanmasına, aydınlanmasına çalışmaktadır."[155]

Fındıkoğlu Z. Fahri'nin "Eğer kronoloji zarureti olmasaydı XIX. asrın bu kıymetli müverrihini Türk İbni Halduncula-

153 İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, çev. Ahmet Cevdet Efendi, Takvimhane-i İstanbul h. 1277, s. 3'den Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, 3. bs., İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 27

154 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, c. IV, s. 238-239; Ü. Meriç Yazan, *a.g.e.*, s. 28

155 F. Z. Fahr, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, s. 66-67

rın başında zikretmek gerekirdi." dediği Cevdet Paşa, yine Fahri'nin ifadesiyle "tarihin tarifi, asabiyet ve tavırlar nazariyesi gibi noktalarda nazarî surette göründüğü gibi tarihi hâdiselerin izahına da tatbik edilmiş bir İbn Haldunculuk müşahede olunmaktadır."[156]

"Cevdet Paşa, Arap tarihçisinin kendi üzerindeki tesirinin şuuruna sahip ve tesirinin büyük faidesine kanidir. Bir yerde diyor ki; "Efkârımın teşekkülünde Michelet, Taine ile İbn Teymiye ve İbn Haldun çok müessir olmuşlardır." Muallim M. Cevdet "Ahmet Cevdet Paşa gerek tedrisatı esnasında, gerek son dem-i hayatına kadar İbn Haldun tarzını takip eylemiştir" diyor."[157]

Cevdet Paşa, kuşkusuz İbn Haldun'dan oldukça etkilenmiştir; hatta ona İbn Haldun'un son Osmanlı müridi[158] demek de mümkündür; ancak şunu da vurgulamak gerekir ki o, İbn Haldun'un bir kopyası değildir. İbn Haldun'un fikir ve yaklaşımlarını daha da geliştirmeye ve özellikle Osmanlı açısından da yoruma tâbî tutarak farkını ortaya koymaya çalışmıştır.

Sosyal değişme ve çöküş konusunda Cevdet Paşa da Naima gibi İbn Haldun'un yaklaşımından yararlanır; İbn Haldun'un görüşlerini Osmanlı devleti ve toplumuna uyarlamaya çalışır. Başka bir ifadeyle Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu olumsuz değişme olgusunu İbn Haldun'un görüşleriyle izah etmeye ve bu kötü gidişata çözüm bulmaya çalışır.

Evrimin ezeli ve ebedi bir toplum yasası olmadığına inanan, yani çevrimselci bir tarih ve değişim anlayışına sahip olan ve hal ve zamanın yaptığını kimsenin yapamayacağını söyleyen Cevdet Paşa, devletlerin insan organizması gibi doğma, büyüme-gelişme ve ölme dönemlerinden geçtikleri-

156 F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, s. 124
157 *A.e.*, a.y.
158 Ercüment Kuran, "Otoman Historiography of the Tanzimat Period", *Historians of the Middle East*, der. B. Lewis-P.M. Holt, Oxford University Press, London, s. 423

ni, her şahısta *sinn-i nümâ, sinn-i vukûf* ve *sinn-i inhitat* olduğu gibi devletler de bu üç aşamaya sahip olup insanlar sıhhatlerini muhafaza etmek için sinnine göre davrandıkları gibi devletlerin de insanî cisim düzeyinde oldukları için her tavır ve aşamada o tavır ve aşamanın kendine özgü kanun ve gereklerine göre hareket etmeleri gerektiğini ileri sürer.[159]

Cevdet Paşa'ya göre zamanla yönetimlere yorgunluk gelmesi tabiidir. Nitekim önce bir sancak beyliği iken 100 yıl zarfında güçlü bir devlet haline gelen Osmanlı, dördüncü sultan Yıldırım Beyazıt zamanında bir duraklama geçirir. "Devr-i evvelin aherinde 4. padişah olan Yıldırım Bayezıt Han zamanında devlete gevşeklik gelmiş olduğu gibi, devr-i saninin aherinde 4. padişah olan Beyazıd-ı Han-ı Sânî zamanında dahi, Devlet-i Aliyye'ye fütuhatça biraz durgunluk gelmişti." "Yüz sene insan için uzun bir ömür olduğu gibi, devletler için de geniş bir zaman parçasıdır."[160]

Görüldüğü gibi Cevdet Paşa, İbn Haldun'un tavırlar teorisine uygun olarak Osmanlı Devleti'ni *devirler*le, yani aşamalarla izah etmeye çalışmaktadır. Fakat "Paşa, Osmanlı tarihinin devirlere tasnifini daha ileri götürmüyor. Buna ya lüzum görmüyor, yahut da İbn Haldun'un tavırlar teorisini fazla karamsar, fazla katı bulduğu için selefini sonuna kadar izlemeye lüzum görmüyor."[161]

Osmanlı'nın hemen hemen en buhranlı dönemlerinde yaşamış olan Cevdet Paşa, devletlerin hayatının düz bir çizgi izlemediğini, tıpkı bir şahsın gerek vücutça gerekse halce bir zaman terakkide ve bir zaman tenezzülde olduğu gibi kah kuvvet bulacağını ve kah fütur haline geleceğini söyler.[162]

Cevdet Paşa'ya göre İbn Haldun'un ileri sürdüğü gibi devletin kuruluşunda başlıca etken *asabiyet*tir. Cevdet Paşa,

---

159 Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 2.bs., Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet 1309, c. 1, s. 18. Bkz. Ü. M. Yazan, *a.g.e.*, s. 52-53

160 Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, c. I, s. 31, Ü. M. Yazan, *a.g.e.*, s. 49

161 *A.e.*, s. 50

162 C. Paşa, *a.g.e.*, c. 1, s. 17-18

İbn Haldun'da hazır olarak bulduğu asabiyet teorisini Osmanlı Devleti'ne uyarlamaya çalışır. Cevdet Paşa'ya göre devlet kurulduktan bir süre sonra kan bağı gücünü kaybeder. Devlet asabiyetten doğar, ama asabiyetin enkazı üzerinde yükselir. Cemiyetlerin gelişimine bağlı olarak kabile veya nesep asabiyetinin yerini *dinî asabiyet* alır. Paşa'nın siyaset teorisinde Osmanlı Devleti için de bunlar geçerlidir. Cevdet Paşa esasen asabiyet ve dini ele alırken ikisini birbirinden ayrı kategorilermiş ve ayrı birer gerçeklermiş gibi de düşünmez. Başka bir ifadeyle asabiyeti dinin dışında müstakil bir olgu olarak görmez. Hatta Paşa'ya göre Osmanlı Devleti'ni Osmanlı Devleti yapan öğe İslamiyettir. Dinî asabiyet ilây-i kelimetullah için gaza sayesinde kendini en mükemmel şekilde ifade eder. Bu, bütün inananları kardeş sayan bir inançtır. Bütün bir İslam dünyasını tek merkezde toplayan bu inanç birliğini kurma amacı devletin ana siyaseti iken, Osmanlı Devleti en güçlü dönemini yaşamıştır.[163]

Cevdet Paşa da Naima gibi bazen bünyesinde ziyadesiyle inhitat ü fütûr emareleri zuhur etmiş olan bir devletin, hakîmane tedbirlerle tazelenip yeniden diriltilebileceğine inanır. Ancak bu çok zor olduğundan bunun gerçekleşmesi de çok zordur. Gerçekleşse bile vukûât-i cesîme ve inkılâbât-ı azîme ile hasıl olabilir.[164]

Bu durumda Cevdet Paşa'nın, çökmekte olan bir devletin, bazen büyük inkılap ve olaylarla kurtarılabileceğini; dolayısıyla sosyal ve siyasi olaylarda büyük olay ve hareketlerin önemli değişimlerin nedenleri olabileceğini savunduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu düşüncelerden anlaşıldığına göre Cevdet Paşa, mutlak ve katı bir determinizmden yana değildir. O, devletin mutlaka çökeceğini iddia etmemektedir. Tersine hakîmane tedbir-

163 Ü. M. Yazan, *a.g.e.*, s. 46-52
164 C. Paşa, *a.g.e.*, c. 1, s. 18

ler alınması durumunda Osmanlı Devleti'nin çöküş tehlikesinden kurtarılabileceğini belirtmektedir ki bu ancak yumuşak bir determinizmle izah edilebilir.[165] Ayrıca o, fatalist bir toplum, tarih ve çöküş görüşüne de sahip değildir. Aksine o devletteki gerileme ve çöküş emareleri ortaya çıktığında devlet adamına sorumluluk yüklemekte, olgun ve tecrübeli devlet adamlarının devletlerin tarihini değiştirebileceğini vurgulamaktadır.[166]

Cevdet Paşa diğer Osmanlı Uleması, düşünür ve tarihçilerinin çizgisine uygun olarak devlet içinde ilmî teşkilata, yani Ulema sınıfına özel bir önem atfetmektedir. Hem hoca, hem devlet adamı, hem de insanlar arasında adalet ile hükme memur olan Ulema, gerçekten de Osmanlı'nın yükseliş dönemlerinde her türlü ikram ve ihtirama mazhardı. Kadrükıymetleri büyüktü.[167] Bütün önemli işlerde onların görüşleri alınırdı. Yalnız şer'î ve aklî ilimlerde değil, mülkî ve merkezî konularda da kemal sahibiydiler.[168] Ne var ki gerileme ve buhran dönemlerinde bu durum değişmiş, Ulema da bu gerilemeden payına düşeni alarak yozlaşma içerisine girmiştir. Cevdet Paşa bu temiz ve mazbut tarikin[169] bozulmasını tek başına ele almaz; onunla diğer kurumların çözülmesi ve çökmesi arasında ilişkiler kurar, devletin çöküş sebeplerini bütüncül bir yaklaşımla ele alır. Doğrusu da budur esasen. Çünkü Osmanlı Devleti'nde din ve devlet kurumları birbirinden ayrı ve bağımsız olmadığından devletin kabul ve istihdam ettiği Ulema da devletten bağımsız değildir. "Resmî Ulema" devletin kurumlarında görevli insanlardır. Bu yüzden Osmanlı Devleti'ndeki gerileme ve çöküş, otomatikman Ulema sınıfına da sirayet etmiştir. Çünkü Ulema'nın bağlı bulunduğu dinî-ilmî bürokrasi Devlet'in bir parçasıdır. Dolayısıyla mülkî ve askeri düzenin bozulması ve gerilemesiyle *ilmî dü-*

165 Bkz. Ü. M. Yazan, *a.g.e.*, s. 56
166 C. Paşa, *a.g.e.*, c. 1, s. 71. Bkz. Ü. M. Yazan, *a.g.e.*, s. 55-56
167 C. Paşa, *a.g.e.*, c. 1, s. 72, 88, 90
168 *A.e.*, c. 4, s. 215
169 *A.e.*, c. 1, s. 90

zen de bozulmaya uğramış, ilim, maarif ve Ulema doğal olarak gerilemeye ve çökmeye yüz tutmuştur.[170] Devlet'in kurumları çözülme ve çöküşle yüzyüze geldiğinde İlm-i tarîk, daha önceleri alimlerin en değerlileri ve ehil olanlarına mahsus iken, artık rüşvet, torpil vb. yollarla ehil ve erbabı olmayan kimselerin kuşattığı bir kurum haline gelmiş,[171] Tarîk-i Ulema cühela ile dolmuştur.[172] Devlete bir sistem anlayışı içinde bütüncül olarak bakan Cevdet Paşa'ya[173] göre Devlet'in genel çöküşü, *ilmiye'nin de çöküşü*nü ve bozulmasını beraberinde getirmiştir.

Özetle Cevdet Paşa, çevrimsel bir tarih anlayışına sahip olmakla birlikte teorisini mutlak fatalizm ve sıkı determinizm üzerine kurmamakta, devletlerin çöküşünde insan iradesine gereken önemi vermektedir. İbn Haldun'un görüşlerinden farklı olarak onun görüşlerinde tam bir döngüsel siyasi ve sosyal hayat çizgisi yoktur. Onun çevrimsel görüşünde bir sarmallık bulunduğu söylenebilir.

20. Mustafa Nuri Paşa (1824-1890)

Cevdet Paşa ile aynı dönemde yaşayan Mustafa Nuri Paşa, İbn Haldun'un devletlerin ömrü teorisini değiştirip Osmanlı Devleti'ne uyarlamış ve ona göre kendi tarih kitabı *Netayicü'l-Vukuat*'ı hazırlamıştır.

Yukarıda Cevdet Paşa bahsinde belirtildiği gibi Ahmet Cevdet Paşa, İbn Haldun'un tavırlar teorisini Osmanlı'ya uyarlarken devirlere ayırmayı sonuna kadar getirmemiştir. "Oysa Kısas-ı Enbiya yazarının çağdaşı olan bir başka tarihçi, Mustafa Nuri Paşa, "Netayic-ül Vukuat"ında Cevdet Paşa'nın İbn Haldun'dan ilham alarak ayırdığı bu aşağı yukarı 100'er senelik devreleri yaşadığı çağlara kadar getirmektedir:[174]

170 *A.e.*, c. 1, s. 87, 93, c. 4, s. 236, c. 7, s. 123
171 *A.e.*, c. 4, s. 215
172 *A.e.*, c. 1, s. 90-91
173 *A.e.*, c. 6, s. 6
174 Ü. M. Yazan, *a.g.e.*, s. 50

Allâme-yi zü fünun İbn Haldun her devlete sinn-i numuvv u sinn-i vukuf ve sinn-i inhitat ispat ve imar-ı düveli ekseriya 120 sene olmak üzere irad edip, halbuki kendisi 808 sene-yi hicriyesine kadar muammer olmak hasebiyle Bağdad ve Endülüs ve Mısır'da üçer-beşer yüz sene saltanat süren hulefâ-yı Abbasîye ve Emeviye ve Fatmıyeyi müdrik olduğu halde, bu davada bulunması ve her üç karında usul ve adat-ı devlet külliyen mütehavvil ve müteğayyir olur demeğe mahmul olup, bu adet-i tabiiye ise devlet-i aliyyeyi Osmaniyede dahi mukayeseyi tekmilesiyle zahir olmak için birinci bab, ibtida-yı zuhur-u kevkebe-yi Osmaniyeden hükmünü icra eylediği her babın Timur hadisesine kadar 105 senelik ve ikinci bab Çelebi Sultan Mehmet Han hazretlerinin tecdid-i devlete muvaffakiyetlerinden Sultan Bayezıd-ı Sani hazretlerinin terk-i meşgale-yi saltanat buyurdukları 918 senesinde değin 113 yıllık ve üçüncü bab Yavuz Sultan Selim Han hazretlerinin cüluslarından 1003 tarihine kadar 83 senelik ve dördüncü bab Sultan Mehmet Han-ı Salis hazretlerinin tarih-i mezburda vuku bulan cüluslarından 1099 senesinde Sultan Süleyman-ı sani hazretlerinin cülusuna ve beşinci bab oradan 1188'de münakid olan Kaynarca muahedesine değin mürur eden zamanlarda vaki olan hadisatı ve altıncı bab ondan sonra suretyâb-ı zuhur olan ahvali mübeyyin olarak..."[175]

Bu yaklaşımın Ahmet Vefik Paşa'nınkine çok benzediğini belirtmek gerek.

Mustafa Nuri, nitekim bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere kitabını söz konusu yıllara göre tasnif etmiş ve bölümlere ayırmıştır.

Mustafa Nuri Paşa kitabında İbn Haldun'dan bir vesileyle de bahsetmektedir. Şöyle ki, "Ahvâl-i Ulum ve Maarif" başlığı ile ele aldığı dönemin ilim ve eğitim durumlarından bahsederken İbn Haldun'un *Mukaddime'si* ve başka bazı tarih kitaplarıyla askeri kitapların Türkçe'ye çevrildiğini belirtmektedir.[176]

175 M. Nuri Paşa, *Netayi'cu'l- Vukuat*, c. 1, Matbaa-i Amire, İstanbul 1294, s. 3-4
176 M. Nuri Paşa, *Netayi'cu'l- Vukuat*, c. 3, Matbaa-i Amire, İstanbul 1294, s. 130

21. Gelenbevîzade Ahmet Tevfik Efendi (ö. 1890)

Tarihçi Gelenbevîzade Ahmet Tevfik Efendi, tarih bilgisi ve felsefesini içeren *Hamîdetu'l-Usûl* ve kelam ilminden bahseden *Nebze-i İlm-i Kelam* adlı eserlerinin yanı sıra Ebu'l-Fidâ'nın tarihinden seçilmiş konuları içeren basılmamış *Hamîdu'l-Esre fi's-Siyer* isimli bir eseri de mevcuttur. Ayrıca Hasbî Efendi ile ortak bir çevirisi vardır ki bu da *Tehâfutu'l-Felasife*'dir.[177]

1878'de yayınladığı ve tarihî yöntemi tartıştığı *Hamîdetu'l-Usûl* adlı eserinde İbn Haldun'un tavırlar nazariyesini ve göçebelerin asabiyeti görüşünü benimsemiştir.

22. Tunuslu Hayreddin Paşa (1822-1890)

II. Abdülhamit döneminde sadrazamlık yapmış olan Tunuslu Hayreddin Paşa, *Akvemu'l-Mesâlik fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Memâlik* (1867) adlı eserini yazarken İbn Haldun'dan yararlanmıştır.

Düşünür ve devlet adamı Hayreddin Paşa, Fransızca, İngilizce ve sonraları Türkçe'ye de çevirilen eserinde Avrupa devletlerinin siyasi, sosyal, ekonomik, askerî vs. özelliklerinin anlatımına büyük yer ayırır. Paşa, eserin giriş bölümünde siyasi fikirlerini, tarih, devlet ve hukuk felsefesini ortaya koyar, Avrupa devletleri ile İslam dünyasını karşılaştırarak Müslümanların eski üstünlüklerini tekrar kazanabilmelerinin çareleri üzerinde durur. Eserinin birinci bölümünde Osmanlı ve Avrupa devletlerini ele almakta, ikinci bölümünde ise coğrafi bilgiler vermektedir.

Tunuslu Hayreddin, kitabı yazdığında İbn Haldun'un daha önceki yüzyıl için yaptığını kendisinin modern çağ için yaptığı gibi bir düşünceye sahip görünüyordu. "Her ikisi de

177 Bursalı Mehmet Tahir, *a.g.e.*, c. 3, s. 148

Tunusluydu ve gene her ikisi kitaplarını siyasî hayattan çekilme anında yazdılar; her iki kitap da devletlerin doğuşu ve çöküşü sorunuyla ilgiliydi ve her biri genel prensipler koyan bir mukaddime[178] ve birkaç kısımdan oluşuyordu. Benzerlik daha ileri gitmez: İbn Haldun'un kitabının büyük kısmı Müslüman hanedanların tarihiyle meşgul olurken, Hayreddin'in kitabının büyük kısmı Avrupalı devletlerin tarihî, siyasî yapısı ve askerî gücüyle ilgiliydi.[179]

Hayreddin Paşa, kitabında Osmanlı'nın güçlü ve zayıf dönemiyle ilgili analizler yapar ve bu çerçevede Osmanlı Devleti'nin gerilemesinin sebepleri üzerinde durur.[180]

23. *Namık Kemal (1840-1888)*

Ünlü edebiyatçı, yazar ve düşünür Namık Kemal, *Evrak-ı Perişan, Rüya, Gülnihal, Karabela, Akif Bey, Zavallı Çocuk, İntibah, Kanije, Emir Nevruz, Tahrib-i Harabat, İrfan Paşa'ya Mektup, Osmanlı Tarihi* gibi çok önemli eserler kaleme almıştır.

Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi* isimli eserinin giriş kısmında (*Osmanlı Tarihi*'ne giriş olarak *Roma Tarihi* adıyla yayınlanan ilk fasikülün[181] "İfade-i Meram" başlıklı ve 1305 tarihli ilk kısmı[182]) İbn Haldun'dan bahsetmiş ve İbn Haldun'dan yararlanarak bir tarih metodolojisi ortaya koymuştur. Adı geçen kitabın yayını, içindeki bazı terim ve kelimelerin kötüye çekildiği gerekçesiyle II. Abdülhamit döneminde durdurulmuştur.[183]

---

178 Mukaddime Osmanlı Türkçe'sine kısmının çevirisi için bkz. Tunuslu Hayreddin Paşa, *Mukaddime-i Akvemu'l-Mesâlik fi Ma'rifet-i Ahvâli'l-Memâlik Tercemesi*, Osmanlı Türkçe'sine çev. Abdurrahman Efendi, el-Cevâib Matbaası, İstanbul 1296

179 Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 105-106

180 A. Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 107

181 Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal*, byy., ty. (İSAM Kütüphanesi, 956.07 NAM.O, Demirbaş no: 002827N)

182 *A.e.*, s. 5-20

183 Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi*, haz. U. Ilgar-İ. Ligar, Hürriyet Yay., İstanbul 1971, s. 11 (Yıldız Sarayı'ndan Namık Kemale gönderilen telgraftan)

Namık Kemal, söz konusu metodoloji yazısında tarihin anlamı ve önemi ile tarihi bilmenin millet için hayati olması gibi konuları ayrıntılı olarak ele almaktadır. Burada ayrıca kendisini *Osmanlı Tarihi*'ni yazmaya teşvik eden "halin, tarihce lisanımızda mevcut olan noksanın ikmaline acizane bir hizmet edebilmek arzusu"[184] olduğunu da belirtmektedir. Namık Kemal'e göre "bizim lisanda hikmet-i tarihi bir tarafa bırakalım devletimizin bütün olaylarını içine alan bir tarih mevcut değildir." O nedenle de tarihte olan olayları yanlış değerlendiriyoruz.[185]

Namık Kemal, kitabının önsözünde İbn Haldun'un çok büyük bir bilgin olduğunu, tarih ilminin kurucusu olduğunu, devletlerin tabii ömrü gibi bir takım yanlış şeyler söylemiş olsa bile onun eserinin büyüklüğüne halel gelmeyeceğini, ona bir ilme esas koyma şerefinin yeteceğini belirtir:

> Bir memlekete yahud bir devlete mahsus tarih yazanlardan başka ahval-i umûmiye-i İslâmiyye'den bahseden tarihçiler içinde Taberî gibi, İbn Kesîr gibi, Ebu'l-Fidâ gibi pek çok ashab-ı iktidar sayılabilir. Bu sınıf-ı celîl arasında ise en ziyade isbât-ı imtiyaz eden hakîm-i alî nazar İbn Haldun'dur.
>
> İbn Haldun'un düvel-i İslamiyye'den her birini ayrı ayrı nazargâh hikmetinden geçirerek vekayi-i mühimmesini esbab ve avariziyle neraber birkaç sahifeye sığdırmakta gösterdiği kemal şayan-i hayrettir. Vakıan İbn Haldun'da mevzu-ı bahs olan asırların bazı vukuâtı nakısdır; Fakat bu nevakıs İbn Haldun'un tedkîk ve tetebbuunda kusurdan değil, kaynaklarının tam olmamasından neşet eder. Ufak tefek bazı yaklaşımlar da vardır; lakin ne denilebilir ki hiç kimse hakîm olmakla insanlıktan bütün bütün tecerrüd edemez.
>
> İbn Haldun, fenn-i tarihin mükemmeli olduğu gibi bu fenne bir usûl vaz' etmek, olayların doğrsunu yanlışından ayırmağa bir mikyas bulmak istemiş, havi olduğu ma'lumatın kesret ve tenevvu'una nazaran ayrıca bir kitabhane addine layık olan Mukaddime'yi meydana getirmiş, bu cihetle hikmet-i tarihin de müessisidir. Mukaddime'de örneğin devletlerin "ömr-i tabiîsi" olmak gibi bir takım yanlış fikirler de görülür. Fakat o haller kitabın meziyetine halel getirmez. Tabiat-ı külliyenin yed-i icadi-

184 Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal*, s. 16
185 *A.e.*, s. 14-15

> ından bile hiçbir şey mükemmel olarak çıkmıyor. Eseri ne kadar nakîsalı olsa İbn Haldun'a, yine bir fenne esas vaz' etmiş olmak şerefi yetişir, ki bütün ebnây-i beşer içinde öyle bir saadet birkaç yüz kişiye ya nasib olmuş ya olmamıştır.[186]

Namık Kemal, duraklamacılık ve çöküşçülüğe karşı ilerlemeciliği savunur. Aslında o, İbn Haldun'un tarih felsefesini geliştirerek Osmanlı örneğinde bir tarih, toplum ve devlet bilinci kazandırmak amacıyla ilerlemeyi öne çıkarır. Ona göre "cem'iyyet-i medeniye denilen şahs-ı manevî içun sinn-i vukuf olamaz; anın hayat-ı sahîhası terakkidir; vukuf değil! Şehrah-i terakkide zamanın müsaid olduğu menzileye az çok uzak bulunmak, taaffuna başlamış emvat arasında kalmakla beraberdir ki o halde bulunan cem'iyet içun bir zaman-i beka mümkün olsa da hiçbir zaman emrad-i mühlikeden selamet-i müyesser olamaz."[187]

Namık Kemal'in bu görüşleri onun tarihçiliği çerçevesinde temellendirilmektedir. Kemal'in tarihçiliğinde,

> Tarih ki mazinin müstakbele nâkil-i ahbarıdır, zahirde bir hikayeden ibaret görünür; fakat hakikatde, fenn-i şahane vasfıyla tebcîl olunan, marifet-i hükümetin en büyük hadimlerindendir.
>
> Hakikat! Bir milletin tarihi bilinmezse bekasına, terkisine lazım olan esbabın mevcudu, menkudu nereden öğrenilecek? İhtiyacat-i siyasiyye-i maddiyatdan değildir ki göz ile görülsün, el ile tutulsun. Tabiiyyat ve riyaziyyatdan değildir ki aletle ölçülsün, muadile ile hal olunsun.

24. *Abdurrahman Şeref (1853-1925)*

Abdurrahman Şeref, *Fezleke-i Tarih-i Devlet-i İslamiyye* (2 cilt), *Coğrafya-yı Umûmî* (2 cilt), *Tarih-i Devlet-i Osmaniye* (2 cilt), *İstatistik ve Coğrafya-yı Umumî*, *Fezleke-i Tarih-i Devlet-i Osmaniye*, *Zübdetü'l-Kısas* (2 cilt), *Tarih Musahabeleri*, *Vakâ-yi'nâme* gibi eserlerin sahibidir.

---

186 N. Kemâl, *a.g.e.*, s. 13-14
187 *A.g.e.*, s. 6

Abdurrahman Şeref Efendi, *Tarih-i Devlet-i Osmaniye*[188] adlı iki ciltlik eserinde İbn Haldun'un metodunu izlemeye çalışmıştır. O, kitabının önsözünde İbn Haldun hakkındaki görüşünü de ortaya koyar:

> Allâme İbni Haldun'un bu bilim (tarih) konusunda açtığı çığır -ki bu gün Avrupalılar nezdinde oldukça rağbette ve *Hikmet-i Tarih* adıyla bilinmekte olup kâinat (oluşum) olaylarını ve bu olayların değişimini birbirini izleyen tecrübe ve gözlemlerden doğan bir nazarî kanuna tabi sayarak, meydana gelen olayların yalnız oluş biçimini nakledip anlatmakla yetinmeyip sebep ve sonuçlarını da araştırmak, mevcut durumlardan gelecekte gerçekleşecek şeylere intikal etmektir.- işte tarihî terbiyeyi içinde bulunduran yalnız bu güzel yol (metod) yararlıdır.[189]

Görüldüğü gibi yazarımız, salt olayları anlatmak (nefs-i vukuat) biçimindeki vakanüvislik tarihçiliğini değil, olayları sebep ve sonuçlarıyla birlikte ele almak (i'mal-i vuk'ûât) şeklindeki tarih anlayışını kabul ederek İbn Haldun'un metodunu önemsemekte ve de benimsemektedir. Nitekim O, tarihinde İbn Haldun'un bu metodunu Osmanlı'ya uyarlamaya çalışmış ve örneğin Yıldırım Bayezid (1389-1402) dönemini, Ankara Savaşı ve sonrasındaki gelişmeleri İbn Haldun'un *çöküşçü tarih felsefesi* çerçevesinde okumaya ve yorumlamaya çalışmıştır:

> ... Ganimet mallarından meydana gelen servet ile cami, medrese, mektep, yol, köprü, hamam, han, kervansaray ve imaret gibi pek çok hayır yapıları kurularak baştan başa memleketin imarına çalışılmış, komşu meliklerle münasebetlerde devletler hukuku kaideleri gözetilerek ve tabii ki devletin mevcut büyüklüğü de gösterilerek, hele bazılarıyla yapılan evlilikler yoluyla oluşan akrabalıklarda ülkenin menfaati asla unutulmamış, velhasıl bütün gelişme ve ilerleme için lâzım olan her şey gerektiği gibi araştırılıp elde edilmiştir.
>
> Ancak tam bir şaşaa içinde, büyük alim tarihçi *İbn Haldun'un devletlerin tabiatı hakkında ortaya koyduğu nazarî kanun-*

188 Abdurrahman Şeref, *Tarih-i Devlet-i Osmaniye*, Karabet Matbaası, İstanbul 1317
189 Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti Tarihi*, haz. Musa Duman, Gökkubbe Yay. İstanbul 2005, s. 31
190 İtalik bize aittir (E.O).

lar[190] hükmünce gizli gerileme alâmetleri kendini göstermeye başlamıştı. Şöyle ki: Sultan Bayezid Hanın savaş konusunda yaptığı hizmetleri olağanüstü, ele geçirdiği toprak ve gazaları kendisinden öncekilerden daha fazla idi. Rumeli beldeleri ve hükümetleri baştan başa iktidar gücü altında ezilmiş ve saltanatı birkaç sene daha devam etse Kostantıniyye'nin de hakkından geleceği zannolunurdu. Anadolu'da melikler taifesi içinde dağınık ve perişan olan pek çok Müslüman topluluklar için himmet pergeliyle toplumsal güçlü bir merkez meydana gelmişti. Hanedana bağlı kimseleri memnuniyet verici seviyede ise de bu tumturaklı fetihlerin ve uygulamaların azgın ve ölçüsüz büyümüş meyvesiz bir ağaç gibi acelecilik zafiyetine düşmesi kaçınılmaz idi. (...)

Diğer taraftan *İbni Haldun'un görüşü*ne[191] göre milletlerin asıl gerileme sebebi olan durumlar, ki ganimet serveti ile refah ve bolluk mevsimi erişip güç ve kuvveti tahrip eden safa ve sefahat, kuvvetliliğe ve eski güçlülüğe meydan olmak ve genel ahlâka birden bire halel gelmektir, mevsimi gereği olarak bu durumların izleri baş göstermeye başladı. *Tâcu't-Tevârîh*'te genişçe açıklandığı üzere kurtuluş fidyesi olarak Sırp kralının Padişahla evlendirerek hareme soktuğu hemşiresi hile ve yanıltıcı cilvesiyle Padişah hazretlerini yeyip içme ve eğlenceye alıştırdı. Veziriazam Ali Paşa, ki yakın vakte kadar geçerli olan vezirlik debdebesinin ilk mucidi ve uygulayıcısıdır, zevk u sefaya düşkün bir adam olduğundan devlet işlerini yürüten samimi insanları kendine uydurup bir aralık memurlar üzerinde ve vekâlet ettiği görevlerde kayıtsızlık gösterdiğinden Padişahın rızası hilâfına uygunsuz hareketlere girişmişti.[192]

Abdurrahman Şeref, bir taraftan İbn Halduncu çöküş yaklaşımını Osmanlı'ya uyarlamaya çalışırken bir taraftan da onu aşmaya çalışmakta ve Osmanlı Devleti örneğinde İbn Haldun'un nazarî kanunlarının bozulabileceğini söylemektedir. Yukarıdaki açıklamalarının devamı olarak söyledikleri bunu ortaya koymaktadır:

Bereket versin ki Padişahın çevresindeki faziletli insanların ve özellikle Padişahın akrabası da olan Emir Buhari hazretlerinin hayırlı uyarılarıyla çabucak bu uygunsuzluğun önü alınmış

191 İtalik bize aittir (E:O).
192 *A.g.e.*, s. 87-88

> ve kadıların zalimlerinden seksen kadarı Padişah emriyle hapse atılıp terbiye edilmiş, bu arada herhangi bir şekilde para almak usulünün kaldırılıp yasaklanmasıyla mahkemelerce ilâm harçları ve ruhsat (berat) vergisi belirlenip sınırlandırılmış idi. Bu haller gerçi pek az müddet sürdüyse de millî güçlülüğümüzün heva rüzgârıyla titremeye başladığını gösteren ve işlerde böyle süratli değişiklik meydana gelmesi güçlü yüce saltanat için zararı ve tehlikeyi kaçınılmaz kılmakta idi. İşte Ankara savaşı bu gerçekleri tamamıyla ortaya çıkarmıştır. *İbni Haldun'un nazarî kâidesine*[193] bir delil daha ortaya çıkmış ve fakat Allah'ın korumasıyla Osmanlı ocağının canlandırılmasına ilişkin ve münasip buyrulduğundan alim *bilgenin nazarî kanunlarını bozmağa*[194] da birinci örnek olmuştur.[195]

Abdurrahman Şeref'in İbn Haldun'un çöküş yasalarının istisnasına birinci örnek olarak Osmanlı'nın çok kötü durumdayken ayağa kalkmasını getirmesi ilgi çekicidir. Bununla yukarıda da belirtildiği gibi A. Şeref, İbn Haldun'un nazariyesini Osmanlı örneğinde aşmaya çalışmaktadır. Ancak belirtilmelidir ki A. Şeref'in bu aşmada bir tür kaderci yaklaşımı öne çıkarmakta, Allah'ın korumasına, yani Allah'ın tarihe müdahelesine vurgu yapmaktadır. O halde dikkatle bakıldığında denilebilir ki aslında A. Şeref, İbn Haldun'un ortaya koyduğu bilimsel yasaların geçerli olduğunu, ancak Allah'ın tarihe müdahelesiyle o yasalardan birinin geçerliliğini yitirdiğini söylemektedir.

Abdurrahman Şeref, Şeyhülislam Pirizade Sahib Efendi'yi döneminin tarihçilerinden biri olarak bahsederken "İbn Haldun mütercimi Şeyhülislam Pirizade Sahib Efendi" ifadesini kullanmıştır.

25. *Muallim Cevdet (1883-1935)*

Asıl adı Mehmet Cevdet olan Muallim Cevdet, 7 Mayıs 1883 tarihinde Bolu'da dünyaya geldi. Muallim Cevdet, *Şark*

193 İtalik bize aittir (E:O).
194 İtalik bize aittir (E:O).
195 A. Şeref, *a.g.e.*, s. 88-89.

İlyadası Şahname, Zamanımızda Usul-i İnşa ve Muhabere, Askeri Din Dersleri, Zeyl alâ Fasli'l-Ahiyyeti'l- Fityâni't-Türkiyye fî Kitâbi'r-Rıhle li'bni Battûta, Müderris Ahmet Naim, Spor Ruhu ve *Tarihi Sözlük* gibi eserleri mevcuttur.

Bir İbn Halduncu olan Muallim Cevdet, *İbn Haldûn*'la ilgili araştırması olan bir yazardır.[196] O, İbn Halduncu sosyolojiyi Osmanlı'nın son zamanlarında Müslüman topluma uyarlamaya çalışmaktadır. Fakihlerin toplumun sorunlarına ve zamanın gereklerine çözüm bulabilmek için toplumun değişim durumunu bilmeleri ve dikkate almaları gerektiğini vurgulayan Muallim Cevdet, İbn Haldun'un bu konudaki görüşünün yeniliğini ve orjinalliğini muhafaza ettiğini belirterek onun söz konusu görüşüne atıfta bulunmaktadır. Örneğin *Muallimler Mecmuası*'nda Teşrinievvel 1925'te "Türk İrfanında Kitap'la Tecrübe Usullerinin Mücadelesi (İskolastik Kavgası)" başlığıyla yayınlanan makalesinde bu bağlamda şöyle demektedir:

> Fıkıh, halk ve zaman ihtiyaçlarının, yeni zaruretlerin daima kitabi hükümleri tadile selahiyeti olduğunu; laakal bin yıl evvel ilan etmiştir. Bu esas dinlendi mi?
>
> Asrın ihtiyaçlarını düşünen imamlar (başta İmam-ı A'zam), fakihler, örflere vakıf alimler, yeni ihtiyaçları daima kitap hükmüne takdim ettiler. Fakat kitaptan, nakilden harice bakamayan fakihler, hukukçular yeni ihtiyaçları, yeni zaruretleri göremeyen ve görmek istemeyen bir kısım müteşerriler, daima terakkiye mani hükümler verdiler. Halkın muhite göre değişen örflerini, ihtiyaçlarını bir türlü tetkik ve tahkik edemeyen fıkıhçılar kısmının idare ve siyaset işlerinde katiyen muvaffak olamayacağını, meşhur İslâm müverrih hakimi İbn Haldun bağıra bağıra ilan etti. Asrın tenkitleri, İbn Haldun'un nazariyesini tekrardan başka bir şey değildir. Yeni zaruretler, kitap satırlarından çıkarak, yeni hükümler aramağa mecbur eder. İmâm-ı A'zam "Hüküm çıkaranlar adamsa, biz de adamız. Biz de tedkik edebiliriz." demiştir. İslâm fıkıhı eski hükümleri dâimâ tutmayıp, ihtiyaçlara göre değiştirmek için terakki kanununa en muvâfık bir düstur vermişken; ehil olanların içtihâd hakkını teslim etmişken; icmâ-ı ümmetle eski bir sistemin tâdil veya lâğv edilebileceğini tasrih eyle-

196 F. Z. Fahri, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, s. 118-119 (3 no'lu dipnot)

> mişken; son asrın fakihleri arasında karantinanın, yeni tarz silâh tâliminin, diş doldurmanın, Fransızca öğrenmenin, resim ve musiki tahsilinin, eşyâ ve hâneleri sigorta ettirmenin, banka açmanın, fotoğraf çıkarmanın, mektepte harita ve sıra kullanılmasının aleyhine yürüyenler pek çok görüldü. Fakat ne oldu? Zaman ve ihtiyaç, kahir darbesiyle hükmünü yürüttü... Ve en garibi şu ki, garbın en faydalı ihtirââtını almayı tecviz etmeyenler bununla kalmadılar. Hanefi mezhebi hâricinde kalan mükemmel İslâm fetvâlarını bile reddettiler. Bu taassup olmasaydı; bizim "Mecelle"miz "Code Civil"e on kere fâik olurdu.[197]

B. İbn Haldun ve Adalet Dairesi

İbn Haldun'un etkileri bağlamında Osmanlı düşünür ve çöküş teorisyenlerinin görüşlerini ele alırken üzerinde durmamız gereken bir konu da *"Adalet Dairesi"* (the Circle of Justice) teorisidir.

Osmanlı Devleti'nde *Adalet Dairesi* önemli bir siyaset kurumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Denilebilir ki Osmanlı siyaset felsefesi ve yönetim geleneğinde adalet merkezî bir yere sahiptir.

Hz. Muhammed öncesi zamanlarda tarım toplumlarında tarımdan elde edilen vergilerle desteklenen bürokratik imparatorlukların çalışma ahlâkını ve halkla ilişkilerini yansıtan *Adalet Dairesi*,[198] İslam toplumları bağlamında, toplumun huzur ve mutluluğu, devlet, şeriat, saltanat, ordu, mal, halk ve hükümdarın adaleti şeklinde birbirine bağlı sekiz başlıktan oluşmaktadır. Bu sekiz maddenin dört başlık halinde ele alın-

---

197 Muallim Cevdet, "Türk İrfanında Kitap'la Tecrübe Usullerinin Mücadelesi (İskolastik Kavgası)", *Muallimler Mecmuası*, Teşrinievvel 1925 (http://www.egitim.aku.edu.tr/mcevdet.htm, 16.06.2006)

198 Bkz. Linda Darling, "Do Justice, Do Justice, for That is Paradise, Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle Eas*, Sayı: 22, Yıl: 2002, s. 3-19; John R. Perry, "Justice for the Underprivileged: the Ombudsman Tradition of Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, Sayı: 37/3, 1978, s. 203-215

dığı da görülmektedir. Bu durumda halk/çiftçiler, hazine, ordu ve yöneticinin adaleti, Adalet Dairesi'nin unsurları olmaktadır; çiftçiler hazineye vergi öderler, hazine devlet reisinin hükümranlığını koruyup genişleten askerlerin maaşlarını karşılar ve kral, çiftçilere adalet dağıtır, onları zulümden korur.[199]

Müslümanlar, Adalet Dairesi'ni Kur'an ve Sünnet'teki adalet anlayışına referansla zenginleştirmiş, İslam toplumlarına özgü siyasal bir kurum haline getirmiş ve Müslüman yöneticiler de siyasetlerinde bu kurumu azamî ölçüde işlevselleştirmeye çalışmışlardır.

Osmanlı Devleti'nde de *Adalet Dairesi* (Dâire-i Adliye: The Circle of Justice (Equity) İslam'dan kaynağını alan önemli bir siyaset kurumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçekten de Osmanlılarda Adalet Dairesi'nin yönetimde ve toplumun, özellikle başta Ulemâ ve düşünürler olmak üzere toplum önderlerinin yöneticileri denetlemesinde anahtar konumda olduğu görülmektedir.[200]

Adalet kavramı Osmanlı yönetici seçkinleri katında istikrarı ifade etmektedir.[201] Osmanlı Ulemâsı ve düşünürleri Osmanlı Devleti'nin ayakta kalması ve gerilemesi üzerinde kafa yorarken genelde devletlerin, özelde ise Osmanlı Devleti'nin ayakta kalmasının veya çöküşten uzak yaşamasının bağlı bulunduğu esasları Adalet Dairesi dedikleri bir formülle izah etme yoluna gitmişlerdir.[202] Adalet Dairesi teorisinde adalet, yönetimde merkezî bir yere sahiptir. Adalet, *esasların esası*dır.[203]

---

199 Douglas E. Streusand, "The Historical Muslim City: Lessons for the Discourse on Islam and Democracy", http://www.islam-democracy.org/4th_Annual_Conference-Struesand_paper.asp, 22 Mart 2005

200 Bkz. Ejder Okumuş, "Osmanlılarda Siyasal Bir Kurum Olarak Adalet Dairesi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 5, 2005, s. 45-51

201 Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Ömer Laçiner, 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 28-29

202 Norman Itkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, çev. İsmet Özel, 2. bs., Şûle Yay., İstanbul 1997, s. 132

203 Necmüddin İbrahim b. Ali et-Tarsusi, *Tuhfetu't-Turk Fîmâ Yecibu en Yu'mel fi'l-Mülk*, tah. Rıdvan es-Seyyid, Daru't-Talîa, Beyrut 1992, s. 74 (Rıdvan es-Seyyid'in dipnotu)

Şarklı siyaset bilginlerinin eserlerinde geniş yer kaplayan Adalet Dairesi'ni[204] Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572) şöyle ifade etmektedir:

1. Adldir mucib-i salâh-ı cihan (Adalettir dünya düzenini sağlayan)
2. Cihan bir bağdır dîvarı devlet (Dünya bir bahçedir, duvarı devlet)
3. Devletin nâzımı şeriattır (Devletin nizamını kuran Allah kanunudur)
4. Şeriate olamaz hiç hâris illa mülk (Allah kanunu ancak saltanat ile korunur).
5. Mülk zabt eylemez illa leşker (Saltanat -devlet-, ancak ordu ile zaptedilir)
6. Leşkeri cem' idemez illa mal (Ordu, ancak mal ile ayakta kalır)
7. Malı cem' eyleyen raiyyettir (Malı toplayan halktır)
8. Raiyyeti kul ider padişah-ı aleme adl (Halkı idare altına ancak Cihan Padişahı'nın adaleti alır.)

Ali Efendi İbn Haldun'un da Aristo'dan naklen verdiği[205] bu sekiz maddeyi, *Devlet ve Aile Ahlakı* adlı eserinin sonuç kısmında, Aristo'nun İskender'e verdiği öğütte Adalet Dairesi olarak zikrettiğini belirtmekte ve daire halinde göstermektedir.[206]

Görüldüğü gibi Adalet Dairesi, din-devlet-toplum ilişkilerini, toplumun çeşitli sınıf ve kesimleri arasındaki çevrimsel ilişkiler çerçevesinde fonksiyonel bir bakış açısıyla ele almakta, formüle etmektedir.

Kınalızâde Ali Efendi, Adalet Dairesi'ni bir başka şekilde şöyle ifade etmektedir :

---

204 Harun Han Şirvani, *İslam'da Siyasî Düşünce ve İdâre*, çev. Kemal Kuşçu, İrfan Yay., İstanbul 1965, s. 106

205 İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 43-44

206 K. Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, byy., ty., s. 282-283. Ayrıca bkz. N. Itzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, s. 132; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan-İrfan Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 115

> Devlet başkanının adalet sahibi olması zaruridir. Zira adalet hazineyi dolduran bir tatbikattır. Çünkü hazine memleketin mamûr olması sonunda meydana gelir. Memleket harap olunca hazineden eser kalmaz. Devlet maldan, halk ise, zenginlikten nasipsiz kalır. Memleketin mamur oluşu adalete bağlıdır.[207]

Ali Efendi, Adalet Dairesi'ni, başka bir yerde üç kısımda özetlemekte, adaletin korunması için toplumda bu üç şeyin gerekli olduğunu vurgulamaktadır: Bu üç şeyden birincisi *nâmus-u Rabbanî*, yani şer'-i İlâhîdir. İkincisi *hâkim-i insanî*, yani otoriter devlet başkanı ve adaletli hakimdir. Üçüncüsü ise *dinâr-mizânî*, yani paradır. Üçüncüsü ikinci namusun, yani adaletli yöneticinin fermanında iken ikinci namusun, yani adaletli hakimin hidayete ulaşabilmesi için birinci namusa uyması gerekir. Birinciye uymayan kâfir ve münafık; ikinciye itaatkar olmayan isyankar ve üçüncüye uymayan hain ve hırsızdır. Ali Efendi, Hadîd 25. ayeti de bu doğrultuda tefsir ederek ayette geçen Kitâb kelimesinin İlahî hükümlere işaret ettiğini, Mizan'ın dünyadaki alıp vermelerin bir adalet ölçüsüyle yapılması gerektiğine işaret ettiğini, Hadîd'in ise adaleti tahakkuk ettirecek otoriter devlet başkanına işaret ettiğini belirtmektedir.[208]

Kınalızâde Ali Efendi, bu üçlü tasnifi biraz değişik, ama mânâca aynı olan başka bir tasnifle adeta özetlemektedir : Hz. Muhammed'in şeriatı, adalet sahibi hakim ve faydalı para ve mal.[209]

Bu noktada Osmanlı bilgin ve düşünürlerinin, yukarıda da belirtildiği gibi özellikle devletlerin yükselme ve çökmelerine ilişkin konularda çok etkilendikleri[210] İbn Haldun'un

---

207 K. Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 215

208 Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk, Ahlâk-ı Alâ'î*, haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, byy., ty., s. 138

209 K. Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 132-133 vd.

210 Bkz. J. Obert Voll, *İslam, Süreklilik ve Değişim*, c. 1, çev. C. Aydın-C. Şişman-M. Demirhan, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 59-60; Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, 3. bs., İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 20-21, 27-28; Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980, s. 34, 182; Süleyman Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", *Mukaddime*, (haz. Süleyman Uludağ), c. 1, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988, s. 116-117; Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, 2. bs., Vadi Yay., Ankara 1997, s. 7

Adalet Dairesi hakkındaki açıklamasını getirmek, işlevsel olabilir.

İbn Haldun, *Mukaddime*'sinde Mes'udî'den naklen Mûbezân'ın, Behram b. Behram'a Baykuş hikayesi çerçevesinde söylediklerini aktarmaktadır:

> Ey hükümdar! Mülkün izzeti ancak şeriatle, Allah'a itaat ederek Allah için kıyamla ve Allah'ın emir ve nehyine uyarak tasarrufta bulunmakla; şeriatın ayakta kalışı ancak mülk ile; mülkün izzeti ancak ricâl (bağlı/tâbi insanlar ve ordu) ile; ricâlin ayakta kalışı ancak mal ile; malı elde etmek ancak imaret ile; imareti sağlamak ancak adalet ile mümkündür. Adalet halk arasına konulmuş terazidir. Onu Allah koymuş ve hükümdarı da ona kayyim kılmıştır.[211]

Bu hikayeden zulmün umran için tahrip edici olduğu ve umrandaki bozulmanın devlete fesat (bozulma) ve çökme biçiminde yansıyacağı hususlarını çıkartmak gerektiğini savunan İbn Haldun,[212] aynı bağlamda Nuşirevan'ın sözüne de yer vermiştir: "Mülk ordu ile; ordu mal ile; mal vergiyle; vergi imaretle; imaret adalet ile; adalet devlet görevlilerinin ıslahıyla; devlet görevlilerinin ıslahı vezirlerin istikamet etmeleri, doğru yoldan ayrılmamalarıyla mümkün olur. Bütün bunların temeli de hükümdarın raiyyenin durumunu bizzat tedkik etmesi ve raiyyeyi tedib etmeye muktedir olmasıyla olur; ta ki hükümdar raiyyeye malik olsun, memlûk olmasın."[213]

Osmanlı tarihçi ve çöküş teorisyenlerinden Mustafa Naimada Adalet Dairesi üzerinde özellikle durmuştur. Naima, Kınalızâde'nin Adalet Dairesi'ni İbn Haldun'dan aldığını iddia etmektedir.[214] Bu durumda Naima'ya göre Kınalızâde Ali Efendi, İbn Haldun'u okumuş olmaktadır. Esasen Adalet Dairesi, İbn Haldun'dan önce ve sonra, Batı'da ve Doğu'da felsefî, siyasî, ahlakî vs. bağlamda pek çok yazar tara-

211 İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 43, 262-263
212 *A.e.*, s. 263
213 *A.e.* s. 43
214 Naimâ, *Tarih-i Nâimâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati'l-Ahbari'l-Hafikeyn)*, Matbaa-i Amire, 3. bs., c.1, İstanbul 1283, s. 40

fından ele alınmış bir konudur. Dolayısıyla Kınalızâde, Adalet Dairesi şemasını İbn Haldun'dan başka bir kaynaktan, sözgelimi *Ahlâk-ı Celâlî* veya *Ahlâk-ı Nâsırî*'den da almış olabilir. İbn Haldun kanalıyla bu konuya ve tabiatıyla söz konusu diğer kaynaklara başvurma ihtimali de söz konusudur. Fakat konumuz açısından önemli olan nokta odur ki, Naima'nın Kınalızâde'nin İbn Haldun'dan yararlandığını belirtmesi, Naima'nın İbn Haldun ilgisini ve bu açıdan da İbn Haldun'un Osmanlı düşüncesine etkisini ortaya oymaktadır.

Naima, Ali Efendi'nin sekiz madde halinde verdiği daireyi dört maddede ele alarak bu dört maddeyi rükun olarak kabul etmiş; devletin gevşemesini ve zayıflayıp-gerilemesini bu rükunların bozulmasına bağlamıştır. Ona göre; (1)mülk ve devlet asker ve rical iledir. (2)Rical mal ile varlık bulur. (3)Mal reâyâdan gelir. (4)Reâyâ ise adalet ile muntazamu'l-hal olur. Bütün bir devleti sarıp kuşatan zaaf, daima bu dört rüknun bozulmasından kaynaklana gelmiştir.[215]

Osmanlı yönetim ve düşünce geleneğinde devletin; devlet adamları ve görevlilerinin Adalet Dairesi'nin dışına çıkmalarının adı zulüm konmuş; yönetici seçkinlerin ve devlet yetkili/görevlilerinin şer'î ve örfî hukukta kabul edilmeyen bir yola başvurarak halka haksızlık yapmaları, zulüm olarak nitelendirilmiştir.

Veysî, *Hâbnâme*'sinde (*Vâk'anâme*) Adalet Dairesi'ni özlü bir biçimde ele almakta ve İskender-i Zülkarneyn ile Sultan I. Ahmet'in söyleşisi dolayımından demektedir ki "Padişahlar alemin kalbidir. Kalp ki müstakîmu'l-ahval olmayub hadd-i i'tidâlden münharif ola beherhal beden ihtilal-pezîr olur. İmdi padişâhlara 'adl ü dâd sermâye-i sedâddur; merhamet – insâf sebb-i cem'iyyet-i re'âyâdur ve cevr ü i'tisâf bâ'is-i perîşânî-i berâyâdır."[216] Veysî bu sözüyle adaletin padişah ve toplum için ne kadar hayatî olduğunu, zulmün

215 M. Naîma, *a.g.e.*, a.y.
216 Veysî, *Hâbnâme-i Veysî*, 1293, 5-6

toplumun perişanlığının sebebi olduğunu açık bir dille ifade etmektedir.

Adalet Dairesi'nde dikkati çeken en önemli hususlardan biri, halkın Daire içinde merkezî bir öneme sahip olmasıdır. Osmanlılarda bütün adalet temalarında halka zulmetmenin kötü sonuçları vurgulanır ve nitekim Adalet Dairesi'nde de iş gelip halka dayanmaktadır. Bu hususu, Gelibolulu Mustafa Âli şu cümlelerde güzel ifade etmektedir:

> Ve bi'l-cümle padişahın hazinesi ra'iyyetdir, re'ayanın lâzimesini ri'ayetdir ve zulme zulmetden kendüleri sıyanetdir. Hazînedeki nukûd, hark u garkla nâ-bûd ve cünûd olmadığı zamanda bî-sûd olması muhtemeldir. Fe-ammâ re'ayanın her biri bir kenz-i mevcûd ve genc-i pür-nükûddur ki, nar-ı sûzan ve seyl-i revân ile izalesi ve izaesi gayr-i müyesser idüği ma-delldir.[217]

Bütün maddeleri birbirine bağlı olacak şekilde formüle edilen Adalet Dairesi'nde dikkati çeken önemli bir husus, din ve devletin, yönetilen (reâyâ) ile yönetici (sultan ve askeriye) arasında adaletin sağlanmasıyla varlıklarını sürdürebileceklerinin vurgulanması; sonuçta adalet ile din arasında bir bağ kurulmasıdır. Adalet Dairesi'ne göre şeriata göre hareket etmek demek adalet üzere hareket etmek demektir.

Toplum ve devleti sosyal denge temelinde fonksiyonel bir bakış açısıyla ele alan Adalet Dairesi, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı entelektüelleri tarafından yoğun olarak işlenmiştir. Adalet Dairesi'yle ilgili fikir beyan edenler, Adalet Dairesi teorisini toplumsal denge aracı olarak kabul etmiş, toplum ve yönetim yapısını işlevsel bir yaklaşımla irdelemeye çalışmış ve son tahlilde Osmanlı Devleti'nin gevşeklik, bıkkınlık ve gerilemek gibi olumsuz durumların içine düşmekten kurtuluşunun bu daireyi bihakkın uygulamaktan geçtiğini ifade etmişlerdir.[218] Bu noktada zikre değer bir husus şudur ki, Ulema ve düşünürler, Osmanlı Devleti'nin za-

217 Gelibolulu Mustafa Âli, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, c. 1, I. Kısım, haz. A. Uğur vd., Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1997, s. 8

218 Bkz. N. Itzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, s. 134

yıflama gerileme zamanlarına girmesiyle birlikte bir öz-eleştiri yaparak devletin güçlü olduğu zamanlarda riayet ettiği adalet ilkelerini artık gözetmediği, Adalet Dairesi'nin çerçevesi dışına çıkmaya ve adaletten ayrılmaya başladığı için kötü bir sürece girdiğini ileri sürmüşlerdir. Böyle düşündükleri için de sıklıkla adaletin önemine işaret etmeyi yeğlemiş ve yöneticileri uyarmışlardır.[219]

Adalet Dairesi, Osmanlı düşünür ve yazarlarından Defterdâr Sarı Mehmet Paşa'nın da önemli konularındandır. Mehmet Paşa, *Nesâyihu'l-Vuzerâ ve'l-Umerâ*'da birkaç yerde adaletten ve dolayısıyla Adalet Dairesi'nden bahsetmektedir. Bir yerde yöneticileri adalete davet ederken şöyle demektedir:

> Gerek şanlı padişah, gerek şanı yüksek vezir ve ülkenin valileri; halkın yargıç ve subayları her zaman durumlarını kutsal şeriata uydurmaya ve adalet üzere hareket etmeye gayret ve dikkat eylemek gerekir.
>
> Zira adalet hakkında Peygamberimiz, "bir saatlik adalet, yetmiş yıllık ibadetin yerini tutar" buyurmuşlardır.
>
> Ve yine adil hakkında buyururlar: "Kıyamet gününde insanların en sevimlisi âdil önderdir."
>
> KIT'A:
> Ol şehindir saadet-i kevneyn
> Meyli yok zulme, adle mâildir.
> Hazret-i izzete ahabbünnâs,
> Yevm-i mahşerde şah-ı âdildir.
>
> Bütün amirlerin adaleten davranmaya çalışmaları gerekir. Fakat padişahlar konuya herkesten daha fazla önem vermelidirler. Zira, adalet hazinenin artmasına ve halkın çoğalmasına yol açar. Hazine ise halkın çokluğundan ve ülkenin bayındırlığından kaynak alır. Memleketin umranı ise adalet iledir: Harap olan bir ülkenin maldan nasibi olmaz ve halkı zenginlikte yetersiz olur. Nitekim şöyle denilmiştir:

219 Bkz. Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s. 187-190

KIT'A:
Mülk durmaz eğer, olmazsa ricâl,
Lâzım ammâ ki ricâle emval.
Mal tahsili raiyetten olur.
Bağ ü bostan ziraatten olur.
Olmasa adl reâyâ durmaz,
Adlsiz çetr ikamet kurmaz
Adldir asl-i nizâm-ı âlem
Adlsiz saltanat olmaz muhkem.
Mülkde zelzele gaflettendir.
Bağıbân etmeyicek çeşmini bâz
Bağına herkes eder desti dırâz.[220]

Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın adalete yaklaşımında likkati çeken iki önemli husus görülmektedir. Bunlardan bi-i, adaletin önemini hadislerden deliller getirmek suretiyle ırtaya koymaya çalışması, diğeri ise adaleti İbn Haldunvârî 'aklaşımla umran ile izah etmesidir.

Mehmet Paşa, zamanında Osmanlı'daki bozukluklarda ve afiyetlerde zulmün büyük etkisinin olduğunu düşündüğü çin adalet üzerinde ısrarla durmaktadır. "Reâyânın Halleri, 'ulmün ve Gariplerin Siteminin Zararlarını Anlatır" başlığı-ı taşıyan Beşinci Bölüm'de zulmün kötü sonuçları üzerinde urmaktadır:

> Zulümden son derece sakınmak ve zalime de yardımcı olmaktan kaçınıp, mümkün oldukça karşı koymaya özenerek mazlum ve gariplerin gönlünü ele alıp hayır dualarını kazanmaya gayret edip sebatla çalışalar.
>
> Peygamberimiz "Gariplerin duâsı kabûl olunur" buyurmuşlardır.

KIT'A:
Ele algıl garip gönlünü kim,
Hastadır hâtırı gönlü mahzûn
Gurebanın duasın eyledi Hak
Dâvet içün icabet'e makrûn

0 D. S. Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, s. 26-28

Peygamberimiz "Mazlûm kâfir bile olsa onun duasından korkunuz" Yâni mazlûmun duası yerde kalmaz. Kâfir dahi olsa makbûl olur.

"Zulüm kıy'amet gününün karanlıklarındandır.

KIT'A:

Her ki zulmetti zirdestine
Yarın ol zulm ana zulmet olur
Ol zaman kim ecel boğaz'ın ala,
Ana can vermesi meşakkat olur.

Reâyâ fikarasını her sene veregeldikleri belli vergiden başka; yeniden uydurulmuş vergi isteği ile incitmeye ve ona eziyet eylemiyeler ve ettirmeyeler.

İşleri yürütenlerin akıllıları önemli olmayan giderlerin karşılanması için reâyâ fikarasından tehammüllerinden aşkın mal toplanmasını bir evin temelinden toprak alıp yüzeyine sarfeylemiye benzetmişlerdir. Zira temelden alınan toprak ile, temele zayıflık gelip, yüzeyin ise; o ağır yükü çekmeye kudreti kalmayıp, büsbütün yıkılmasına ve harap olmasına sebep olur. (...)

Aslında bu yönden de reâyânın korunması Osmanlı Devleti'nin en önemli ve gerekli olan işlerindendir. Reâyânın elinden zulüm görmeyeceğine inanması saldırılardan kurtarılması ve meydana çıkan zulümlerin yok edilmesi, din bakımından da gereklidir.

(...)

Bir yerin reâyâsı eziyet ve zulümden bir başka yere kaçsa o yerin âmiri onu eski yerine göndermeli ve eski kanun üzere iskân ettirilmelidir ki memleket harap olmaya.

Veziriâzam Hazretleri adalet ve insafdan ayırılmayup Hakkı yerine getirmek ve eli altındakileri hoş tutmaktan geri kalmayı uygun görmeyeler ki reâyâ buyruk sahiplerinin emirlerine uymaktan yüz çevirmeyüp durumları bozulmaya ve harap olmaya.

Zira demişlerdir: "Sultanlık ancak devlet adamlariyle (rical), devlet adamları ancak mal ile, mal bayındırlıkla, bayındırlık da ancak adalet ve iyi yönetme ile olur". Yani "Devlet düzeni rical iledir ve askerin ayakta durması hazine parasiyledir ve hazine toplamak ülkenin bayındırlığı iledir ve iyi hal iledir ve ülkenin bayındırlığı da adalet, iyilik ve zalimlere karşı koyma siyaseti iledir. Başka türlü olamaz".[221]

221 D. S. Mehmet Paşa, *a.g.e.*, s. 92-98

Esasen denilebilir ki Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın anahtar kavramı adalettir; zira çalışmasının bütün konularında adaleti temele oturtmaktadır.

Adalet Dairesi bağlamında sonuç olarak denilebilir ki bir siyaset kurumu olarak Adalet Dairesi'nde din-devlet-toplum ilişkileri, toplumun çeşitli sınıf ve kesimleri arasındaki çevrimsel ilişkiler çerçevesinde işlevsel bir bakış açısıyla ele alınıp formüle edilmektedir. Osmanlı Devleti, klasik dönemde Adalet Dairesi'ni kendine özgü siyasal bir kurum olarak oluşturup yaşatmış ve Osmanlı yöneticileri ile ilim adamları, İbn Haldun'dan da yararlanarak devletin ayakta kalmasının veya çöküşten uzak yaşamasının bağlı bulunduğu esasları Adalet Dairesi'nin ilkeleriyle izah etme yoluna gitmişlerdir. Son tahlilde adaleti ayakta tutan bir devletin ayakta duracağı, adaleti elden bırakan bir devletin ise yok olmaya mahkum olacağı düşüncesi, Klasik Dönem Osmanlı siyasetinin temel prensiplerinden biriydi. Osmanlı Devleti'nin buna ne kadar uyduğu hususu, burada bizim konumuzun sınırlarını aşmaktadır; fakat ne kadar uyarsa uysun, bu dâire, Osmanlı devlet-toplum ilişkileri geleneğinde belirleyici bir yere sahip olmuştur. Adalet Dairesi, devleti eleştirmede de kriter olmuş, Padişah ve diğer yöneticilerin zulüm yapmaları durumunda, Adalet Dairesi hatırlatılmış, bu dâireye göre hareket edilmediği takdirde devletin çöküşle yüzyüze geleceği vurgulanmıştır.[222]

C. İbn Haldun ve Osmanlı Uleması

İbn Haldun'un, genel olarak Osmanlı entelektüel, tarihsel, siyasal, düşünsel, ilmî yaklaşımlarını çeşitli biçimlerde etkilediği açıkça görülmektedir. İbn Haldun'un Osmanlı Ulema'sını etkilemesi olayı, Ulema'nın Osmanlı Devleti ve toplumun-

222 E. Okumuş, "Osmanlılarda Siyasal Bir Kurum Olarak Adalet Dairesi", s. 50-51

daki yüksek konumu hesaba katıldığında, ayrıca vurgulanmayı hak etmektedir. Yukarıda İbn Haldun'un görüş ve yaklaşımlarıyla bir şekilde ilişkili olan isimler arasında doğrudan Veysî, Şeyhülislam Pirîzâde, Cevdet Paşa gibi Ulema zümresinden olanlar dikkati çekmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi *Mukaddime*'yi yabancı dile ve Türkçe'ye ilk olarak tercüme eden, İlmiye bürokrasisinin en yüksek düzeyindeki üyesi Şeyhülislam Pirîzâde'dir. İkinci mütercim Cevdet Paşa, Osmanlı'nın çok önemli alimlerinden biridir ve Osmanlı'nın modernleşme sürecinde yapılan faaliyetlerde çok önemli roller üstlenmiştir. Onun İbn Haldun'un tarihsel ve toplumsal yaklaşımını nasıl gündelik siyasal tartışmalarda işlevsel hale getirdiğini girişte görmüştük.

Bütün bunlar, Ulema'nın İbn Haldun'a ilgisinin büyüklüğünü ve İbn Haldun'un düşünceleri üzerinden Osmanlı'nın yazgısının belirlenmesinde etkili olmaya çalıştığını göstermektedir.

D. Osmanlı Düşünürlerinin İbn Haldun'la İlişki Düzeyleri

Osmanlı yazar ve düşünürlerinin İbn Haldun'la ilişkilerinin -katı kategorik olmamak ve birbirleriyle içiçe düşünmek kaydıyla- bir takım düzeylerinden bahsetmek mümkündür. Bu düzeyler, beş başlık olarak düşünülebilir:

1. Tespit Düzeyi
2. İktibas/Nakil Düzeyi
3. Heyecan Düzeyi
4. Aşma Düzeyi
5. Az İlgi Düzeyi

Bunlardan her bir düzeye dahil edilebilecek düşünür veya yazarlar tespit edilebilir.

1. Tespit Düzeyi

Osmanlı yazarları, İbn Haldun'u muhtemelen erken bir zamanda tespit etmiş, ama onunla etkilenme diyebileceğimiz bir irtibat kurmamışlardır. Bu dönemin 16. yüzyılın ilk yarısına kadar getirebileceği söylenebilir.

2. İktibas/Nakil Düzeyi

İktibas veya nakil düzeyinde kendini gösteren ilişkilerde, Osmanlı tarihçi ve bilginleri İbn Haldun'dan alıntı yapmışlardır. Alıntı düzeyinde ilişki kuranlar,

Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572)
Taşköprülüzade Ahmet Efendi (ö. 1553)
Gelibolulu Mustafa Âli (1541-1599)
Veysî (1561-1627/1628)
Müneccimbaşı Derviş Ahmet Lütfullah Dede Efendi (1631/32-1702)
Ahmet Resmî Efendi (1700-1783)

olarak tespit edilebilir.

3. Heyecan Düzeyi

Osmanlı entellektüelleri ve devlet ricali İbn Haldun'un *Mukaddimesi*'yle irtibattan, onu okuma, çevirme ve değerlendirmekten heyecan duymuşlardır.

Osmanlı arşivlerinden de anlaşılabileceği gibi *Mukaddime*'nin çevrilmesi için resmî ve kurumsal düzeyde görüşmeler yapılmış, yazılar yazılmış, Şeyhülislam Pirizade Sahib Efendi ve Ahmet Cevdet Paşa'nın çevirileri karşısında "*güçlü*" bir heyecan uyanmış, resmi yazışmalarla bu kayıt altına alınmış, çeviri Sultan'a arz edilmiş, tebrik yazıları ve özleri ortaya konulmuş, okullarda kitap olarak okutulmuş vs. Benzer hususlar, Abdüllatif Subhi Paşa'nın *Kitabu'l-*

*'İber'*in bazı kısımlarını çevirisiyle ilgili olarak da söz konusu olmuştur.[223]

Ayrıca bazen gündelik siyasal yaklaşımlarda da *Mukaddime*'den yararlanılmıştır: Girişte de verdiğimiz gibi Cevdet Paşa'nın, dönemin Meclis-i Vâlâ Reisi Kâmil Paşa ile arasında geçen şu konuşma ve olay, gerileme ve çöküş dönemi Osmanlı Devleti'nde İbn Haldun'un etkisine işaret etse gerektir: "Mehmet Ali Paşa'nın fart-ı ikbalinden bahs etdiği sırada, 'ben anın karîben ikbalden düşeceğine muntazırım' dedim ve *Mukaddime-i İbn Haldun*'daki kavâid-i hikemiyyeyi serd eyledim. Muahharen Mehmet Ali Paşa ikbalinden düşdükde Kâmil Paşa, kullarını görüp 'hakkın var imiş' dedi." Bir yönetici seçkinin siyasi geleceğinin nasıl olacağı konusunun dahi İbn Haldun'un çöküşle ilgili görüşlerinden yola çıkılarak izah edilmeye çalışılması, İbn Haldun'un Osmanlı ulema ve tarihçileri üzerindeki etkisini orta yere koymaktadır.

Bundan başka örneğin, çeviriden dolayı Cevdet Paşa'ya İstanbul Payesi verilmesi teklif edilmiş, ama Hoca Sadeddin Efendi reddetmiştir.

4. Aşma Düzeyi

Osmanlı düşüncesinde heyecanın fazlalığı oranında İbn Haldun'un aşılmaya ve Osmanlı'nın çöküş sürecinden çıkarılma ümit ve arayışlarının sürdürülmeye çalışıldığını görmekteyiz.

Örneğin Katip Çelebi (1609-1657), devletin çöküşünde farklılaşır (Doktor devleti son anda kurtarabilir.). Ayrıca felsefenin önemini vurgular ve medreselerde felsefenin önemsizleşmesi sürecinden bahseder ve kurtuluşta felsefe eğitiminin şart olduğu üzerinde durur.

223 Bu konudaki Osmanlı arşiv belgeleri için bkz. Recep Şentürk (Düzenleyen), *Osmanlı Belgeleri Işığında İbn Haldun Sergisi*, İSAM, İstanbul 3-4 Haziran 2006

Mustafa Naima (1655-1716) da devletin çöküşünde farklılaşır. Büyük adamlar devleti kurtarabilir (Zulmü ortadan kaldırarak adaleti sağlayacak bir *âkilin hüsn-i tedbiri* devleti rahatlıkla çöküşten kurtarabilir.). Tarih metodolojisini Osmanlı ilim dünyası ve tarihçiliğinde yerleştirmeye çalışır. Siyaset görüşünü Şeyhülislam vakasına uyarlar. Şeyhülislam Feyzullah Efendi veya Edirne Vak'ası (1703) yorumu ilginçtir. Bu vakaya, Naîma'nın yaklaşımı, Osmanlı düşüncesinde epistemolojide de bir değişim olgusunun olduğunu göstermektedir.

Ahmet Vefik Paşa (1813-1891), *Fezleke-i Tarih-i Osmanî*'sinde yukarıda zikredilen görüşlerine uygun olarak Osmanlı Devleti'ni değişim çerçevesinde okumaya çalışmıştır. Ona göre "Cihanın hali daima bir kararda durmamasıyla Devlet-i Osmaniye'de dahi mesalihun reveş ve tabiatı altı defa tağayyür edip bu altı müddetin her biri tarih-i hicretin yüz seneden ibaret olan birer asrına tesadüf etmiştir." Vefik Paşa *Fezleke*'de tarihe yaklaşım biçimini bu şekilde ortaya koyduktan sonra kitabını da her bölümde bir dönemi ele almak üzere altı bölüme ayırdığını söylemektedir: "Her asrın vekayii bu kitabın birer faslı ittihaz olunup fasl-ı evvelde bina-yi devletin te'sisine ve fasl-ı sanide tevs-i daire-i memlekete nasıl ikdam olunduğu ve fasl-ı salisede Al-i Osman evc-i 'alâ-yi şân u azamete ref' ettiği ve fasl-i rabia'da kavanîn ve nizamata bazı mertebe ihlali askerin itaattan çıkmasına ve milletin ihtilaline netice verdiği ve bu fenalık müstevcib-i za'f olarak fasl-ı hamisde artık umûr-ı hariciyece hayli mazarrati müstelzim olmuş ise de fasl-ı sadisede yine tecdîd-i usul-i hukumete karar vererek mehr-i saltanat tekrar kesb-i fer ve şevket eylediği şerh u beyan kılınmıştır."

Vefik Paşa'nın *Fezleke*'sinde her bölüm, yaklaşık bir yüzyıl olacak şekilde hesaplanmış ve her bölüme hangi padişahların devirleri girdiği belirtilmiştir. Buna göre birinci bölüm (asır) Osman Gazi, Orhan Gazi, Sultan Murat Hüdavendigar ve Yıldırım Bayezit dönemlerini içeren 106 yılı; ikinci bölüm (asır) I. Mehmet, II. Murat, Fatih Sultan Mehmet ve II. Baye-

zid devirlerini içeren 113 yılı; üçüncü bölüm (asır) Yavuz Selim, Kanuni Sultan Süleyman, II. Selim ve III. Murat devirlerini içeren 85 yılı; dördüncü bölüm (asır) III. Mehmet, I. Ahmet Han, I. Mustafa, II. Osman, I. Mustafa (tekrar), IV. Murat, İbrahim Han, IV. Mehmet, Süleyman Han devirlerini içeren 99 yılı; beşinci bölüm (asır) II. Ahmet, II. Mustafa, III. Ahmet, I. Mahmut, III. Osman, III. Mustafa, Abdülhamit dönemlerini içeren 101 yılı ve altıncı bölüm (asır) III. Selim, IV. Mustafa, II. Mahmut, Abdülmecit devirlerini içeren 75 yılı ele almaktadır.

Hayrullah Efendi (1817-1866), "XIX. Asır Türk tarihçileri içinde ilk defa Garb kaynaklarına başvuran tarihçi Hayrullah Efendi, onaltı ciltlik tarihinde İbn Haldun'u ilk defa yakından anlayan ve tenkit eden bir İbn Halduncu hüviyeti gösteriyor. Birçok tarihçilerimiz gibi Hayrullah Efendi de bilhassa tavırlar nazariyesi üzerinde durmuştur. Bu duruşta başka bir hususiyet vardır. Joseph Von Hammer-Prugstall'ın, eserini "pek dikkate değer tezahür" olarak karşıladığı bu Türk müverrihi, Arab mütefekkirinin asabiyet ve tavırlar nazariyesindeki kat'î ve fatalizme yakın determinizmini sosyolojik bir rölativizme kalbetmiştir. Filhakika İbn Haldun'un nazariyesinden bahsederken diyor ki: "Mukaddime-i İbn Haldun'da etvara ait alâmat ve esbab zikrolunmuştur ki hepsinin hükümleri nâkısdır. Zira bir Devlet ve Saltanat bir ruh-ı mücessem değildir. Belki bir takım eşhasın bir merkeze içtimaından teşekkül etmiş heyet-i müctemiadır... Tebeddül-i Hükümdar ile idare-i mülk-ü millet kaide-i mahsusasından ayrılmaz. Anın içindir ki milletin şiraze-i nizamına sekte gelmedikçe devletin kıvamına halel gelmez. Avrupa devletlerinde olduğu misillü".

Bundan daha mühim nokta Hayrullah Efendi'nin içtimaî sınıflar sosyolojisi ile alâkalı müteleasıdır: "Allâme-yi zû fünun İbn Haldun beyan eylemiştir ki ecanibden Devlete tekarrüb ederek zuhûr-i devletten eben an ceddin bargâh-i Devleti bekliyen Beyler birtakım iftiralar belâsı ile açıkta kalub nazar-ı iltifatdan sakıt olmaları Devletin sukutunu hazırlamak-

ta" ise de "Avrupa devletlerinin Asya devletleri misillû zeval bulmadıkları merkez-i hükûmette asılzâdegânın bulunup ecanibin der-i Devlette kesb-i ihtisas ederek müham-ı ename müdahele edememesi devam-ı Devlete medar olan asabiyet maddesinin bozulmamasını mucib"dir. Bu neviden mütalealar, bize, bir taraftan İbn Haldun devrinden sonraki tarihî vukuatı yakından müşahede eden, öbür taraftan Arab mütefekkirine pasif bir bağlılıkla bağlı bulunmayan pek kıymetli bir Türk İbn Halduncusu göstermektedir."

Cevdet Paşa (1822-1895), İbn Haldun'u aşmaya teşebbüs eden bir Osmanlı bilginidir. İbn Haldun, Cevdet Paşa için bir heyecan kaynağıdır. Ama o İbn Haldun'u aşmaya ve Osmanlı ilim ve tarihçilik anlayışında bilimsel bir bakış açısı getirmeye çalışır. Tarihçiliği ve hukukçuluğunu İbn Haldun'un sistematik ve bilimsel yaklaşımından yararlanarak geliştirmiştir. Özetle Cevdet Paşa, çevrimsel bir tarih anlayışına sahip olmakla birlikte teorisini mutlak fatalizm ve sıkı determinizm üzerine kurmamakta, devletlerin çöküşünde insan iradesine gereken önemi vermektedir. İbn Haldun'un görüşlerinden farklı olarak onun görüşlerinde tam bir döngüsel siyasi ve sosyal hayat çizgisi yoktur. Onun çevrimsel görüşünde bir sarmallık bulunmaktadır.

Mustafa Nuri Paşa'nın (1824-1890) şu yaklaşımı İbn haldun'u aşma düzeyini gösteriri: "Allâme-yi zû fünun İbn Haldun her devlete sinn-i nimuvv u sinn-i vukuf ve sinn-i inhitat ispat ve imar-ı düveli ekseriya 120 sene olmak üzere irad edip, halbuki kendisi 808 sene-yi hicriyesine kadar muammer olmak hasebiyle Bağdad ve Endülüs ve Mısır'da üçerbeşer yüz sene saltanat süren hulefâ-yı Abbasîye ve Emeviye ve Fatmıyeyi müdrik olduğu halde, bu davada bulunması ve her üç karında usul ve adat-ı devlet külliyen mütehavvil ve müteğayyir olur demeğe mahmul olup, bu adet-i tabiiye ise devlet-i aliyyeyi Osmaniyede dahi mukayeseyi tekmilesiyle zahir olmak için birinci bab, ibtida-yı zuhur-u kevkebe-yi Osmaniyeden hükmünü icra eylediği her babın Timur

hadisesine kadar 105 senelik ve ikinci bab Çelebi Sultan Mehmet Han hazretlerinin tecdid-i devlete muvaffakiyetlerinden Sultan Bayezıd-ı Sani hazretlerinin terk-i meşgale-yi saltanat buyurdukları 918 senesinde değin 113 yıllık ve üçüncü bab Yavuz Sultan Selim Han hazretlerinin cülusların dan 1003 tarihine kadar 83 senelik ve dördüncü bab Sultan Mehmet Han-ı Salis hazretlerinin tarih-i mezburda vuku bulan cülusların dan 1099 senesinde Sultan Süleyman-ı sani hazretlerinin cülusların a ve beşinci bab oradan 1188'de münakid olan Kaynarca muahedesine değin mürur eden zamanlarda vaki olan hadisatı ve altıncı bab ondan sonra suretyâb-ı zuhur olan ahvali mübeyyin olarak..."

Namık Kemal (1840-1888), *Osmanlı Tarihi* isimli eserinin giriş kısmında (*Osmanlı Tarihi*'ne giriş olarak *Roma Tarihi* adıyla yayınlanan ilk fasikülün "İfade-i Meram" başlıklı ve 1305 tarihli ilk kısmı İbn Haldun'dan bahsetmiş ve İbn Haldun'dan yararlanarak bir tarih metodolojisi ortaya koymuştur. Adı geçen kitabın yayını içindeki bazı terim ve kelimelerin kötüye çekildiği gerekçesiyle II. Abdülhamit Döneminde durdurulduğu da burada zikredilebilir.

Namık Kemal, söz konusu metodoloji yazısında tarihin anlamı ve önemi ile tarihi bilmenin millet için hayati olması gibi konuları ayrıntılı olarak ele almaktadır. Burada ayrıca kendisini *Osmanlı Tarihi*'ni yazmaya teşvik eden "halin, tarihce-i lisanımızda mevcut olan noksanın ikmaline acizane bir hizmet edebilmek arzusu" olduğunu da belirtmektedir. Namık Kemal'e göre "bizim lisanda hikmet-i tarihi bir tarafa bırakalım devletimizin bütün olaylarını içine alan bir tarih mevcut değildir." O nedenle de tarihte olan olayları yanlış değerlendiriyoruz.

Namık Kemal, kitabının önsözünde İbn Haldun'un çok büyük bir bilgin olduğunu, tarih ilminin kurucusu olduğunu, devletlerin tabii ömrü gibi bir takım yanlış şeyler söylemiş olsa bile onun eserinin büyüklüğüne halel gelmeyeceği, ona bir ilme esas koyma şerefinin yeteceğini belirtir.

5. Az İlgi Düzeyi

Osmanlı'nın son dönemlerine doğru, yani 19. yüzyılın sonlarında, muhtemelen Namık Kemal'den sonra İbn Haldun'a ilgi azalmıştır. İlginin tamamen bittiği söylenemez, ama gözlemlerimiz yanlış değilse 20. yüzyılın ikinci yarısında Batı kanalıyla bugüne kadar gittikçe artan oranda "dikkate değer" denilebilecek bir ilgi düzeyi ortaya çıkmıştır.

SONUÇ YERİNE:

Osmanlı Düşünürleri İçin İbn Haldun'un Anlam ve Değeri

Osmanlı bilgin ve düşünürlerinin bir kısmını önceleyerek tarih, toplum ve çöküş teorilerini İbn Haldun'un görüşleriyle birlikte ele aldığımız bu çalışmada sonuç yerine şunlar söylenebilir:

1. Osmanlı bilgin, düşünür ve çöküş teorisyenleri, Osmanlı Devleti'nin çöküşle yüzyüze gelmemesi için gerekli tedbirleri ortaya koyma temelinde görüşlerini geliştirmişlerdir.

2. Osmanlı bilgin, düşünür ve çöküş teorisyenleri İslamî geleneğe uygun olarak özetle din ve adaletten uzaklaşan bir toplum ve devletin çökeceği konusunda hemfikirdir.

3. Klasik Dönem Osmanlı düşünürleri, İbn Haldun'dan derinden etkilenmişlerdir. Bu etkilenimin temelinde Osmanlı pratiğinde devleti ayakta tutmak gaye ve arzusu yatmaktadır. Denilebilir ki onlar, İbn Haldun'un kendi gözlemlerinden hareketle vardığı genellemeleri, Osmanlı pratiğinde özelleştirmişlerdir. "Zayıflama" sürecinden itibaren Osmanlı siyaset

felsefesinin, tarih felsefesinin, toplum felsefesinin İbn Halduncu temelde biçimlendirilmeye çalışıldığı söylenebilir.

4. Osmanlı toplum, devlet, tarih ve çöküş teorileri organik devrevî bir temele dayanmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki Osmanlı düşünürleri ve çöküş teorisyenleri İbn Haldun gibi görece katı determinist-fatalist bir tarih ve çöküş görüşüne katılmayıp çöküş sürecine girmiş olan bir devlet veya toplumun bir takım yollarla kurtulabileceğini ileri sürerek İbn Haldun'dan ayrılmaktadırlar. İbn Haldun, çöküş problemine kesin bir çözüm üretememiş görünmektedir, ama Osmanlı aydınları çöküşe etkili bir çözüm bulmaya teşebbüs etmişlerdir. Bu da, Osmanlı bilgin, düşünür ve devlet ricalinin taklitçi olmayıp duruma göre yeni düşünceler ürettiklerini göstermektedir.

5. İbn Haldun'un görüşlerinden etkilenmek, Osmanlı devlet adamları, bilgin ve düşünürlerini orijinal düşünceler üretmekten alıkoymamış, pasiflik ve karamsarlığa da itmemiştir. Tersine bize göre İbn Haldun, Osmanlı siyaset ve fikir adamlarını olumlu etkilemiş, onların tarih, toplum ve devlet konusunda yeni bir takım fikirler de üretmelerinde etkili olmuştur. Her ne kadar İbn Haldun'un genellenemeyecek bazı görüşleri olsa da bir çok konuda ortaya koyduğu nesnel diyebileceğimiz bir takım yaklaşımları, Osmanlı düşüncesinin gelişmesinde etkili olmuştur.

6. Beşinci maddenin devamı olarak belirtilmelidir ki İbn Haldun'un etkisiyle Osmanlı bilgin ve düşünürleri klasik nakilci tarih anlayışından yorumcu ve genellemelere gidebilen tarih anlayışına geçebilmişlerdir. Bu, Osmanlı'da çok erken dönemlerden itibaren sosyal olaylara nesnel yaklaşımı getirmiş ve modern bir bilim olarak sosyolojinin çok erken bir zamanda Türkiye'de zemin bulmasını sağlamıştır.

7. İbn Haldun etkisi, Osmanlı düşüncesinde belli ölçülerde epistemolojik dönüşüme de sebep olmuş, olaylara bilimsel ve sistematik yaklaşmayı yerleştirmiştir.

8. İbn Haldun'dan etkilenerek Osmanlı sosyal, siyasal, ahlakî, hukukî vs. gerçekliğini ilmî ve eleştirel bir zihniyetle değerlendirmek, olaylara daha sağlıklı ve soğukkanlı yaklaşım siyasetini getirmek, muhtemelen Osmanlı'nın ömrünü uzatma çabalarında etkili olmuştur.

9. İbn Haldun'un dünyaya açılmasında Osmanlı düşünürleri, hatırı sayılır düzeyde aracılık etmişlerdir. İbn Haldun, Osmanlı kanalıyla Batı'ya açılmış, ama daha sonra, özellikle de modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş arefesinde ve sonrasında İbn Haldun'a Türkiye'deki ilginin düzeyinde azalma olmuş, fakat Batı'da ilginin düzeyi arttıkça Türkiye'de de tekrar yavaş yavaş ilgi artmaya başlamıştır.

10. Son olarak İbn Haldun'un Osmanlı düşünür, bilgin ve devlet ricali için çok büyük bir anlam ifade ettiği, çok büyük bir değer olduğu söylenebilir: Öyle bir değer ki, Osmanlılar, onu kendi varlıklarını izah etmenin, devletlerini çöküşten kurtarmanın önemli bir temel boyutu olarak almışlardır. Bu nedenle de İbn Haldun'un sadece Müslüman bilgin, düşünür ve siyasetçileri katında değil, Müslüman olmayanlar katında da tanınmasında büyük bir rol oynamışlardır.

11. Belirtilebilir ki Osmanlı düşünüreri, kendi gelenekleriyle uyumlu bir çıkış yolu arayışıyla İbn Haldun'la temas kurmuş ve Osmanlı'da bir çöküşten kurtuluş reçetesi olarak onu değerlendirmişlerdir. Osmanlı entelektüelleri İbn Haldun'la düşünce, tarih ve siyasette yeni açılımlara gitmek istemiş ve bir noktaya kadar da isabet kaydetmişlerdir.

12. Osmanlı bilgin ve tarihçileriyle devlet ricali, İbn Haldun'un tarih, medeniyet, toplum ve bilim yaklaşımından yararlanarak sıkıntılarını aşmaya çalışmıştır, ama modernleşme çabalarının Osmanlı'nın son dönemlerine yakın zamanlarında İbn Haldun'a bir tür ilgisizlik diyebileceğimiz bir durum ortaya çıkmıştır.

13. Nihayet 1960-70'lerden itibaren Batı kanalıyla yeniden bir İbn Haldun ilgisinin Türkiye'de başladığı söylenebilir.

Kaynaklar

Abdüllatif Subhi Efendi, *Miftahu'l-'Iber*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1276

Abdurrahman Şeref, *Tarih-i Devlet-i Osmaniye*, Karabet Matbaası, İstanbul 1317

———, *Osmanlı Devleti Tarihi*, haz. Musa Duman, Gökkubbe Yay. İstanbul 2005

Adıvar, Abdülhak Adnan, "İbn Haldûn", *MEBİA.*, c. 5/2, Eskişehir 1997

———, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 5. bs., Remzi Kit., İstanbul 1991

Ağırakça, Ahmet, "Müneccimbaşı Şeyh Ahmet B. Lutfullah El-Mevlevî ve Câmiü'd-düvel", *Camiü'd-Düvel Osmanlı Tarihi*, (Müneccimbaşı Ahmet b. Lütfullah), haz. A. Ağırakça, İnsan Yay., İstanbul 1995

Ahmad, Muhammad Aurangzeb "The Genius of Ibn Khaldun", http://www.rit.edu/~maa2454/ibn_khaldun.htm, 07.04.2006

Ahmet Resmî Efendi, Giridî, *Hulasatu'l-İ'tibar*, Dersaadet Mühendisiyan Matbaası, İstanbul 1286

———, *Viyana ve Berlin Sefaretnâmeleri*, haz. B. Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980

———, *Viyana Sefâretnamesi*, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1304

———, *Viyana Sefâretnamesi*, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1304

Ahmet Vefik Paşa, *Fezleke-i Tarih-i Osmanî*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1288

Aksan, Virinia, *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı Ahmet Resmi Efendi*, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997

Akyüz, Salim, "Ahmet Dede (Müneccimbaşı)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul 1999

Alatas, Syed Farid, "The Alternative to Eurocentrism", http://www.humanscape.org/ Humanscape/2005/ April/thealternative.php, 27.12.2005

Anderson, Jon W., "Conjuring eith Ibn Khaldun: From an Anthropological Point of View", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984, s. 111-121

Appelbaum, Richard A., *Toplumsal Değişim Kuramları*, çev. Türker Alkan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara ty.

Armağan, Mustafa, "Reagan, İbn Haldun'u neden severdi?", *Zaman*, http://www.zaman. com.tr/?bl=yorumlar&trh= 20060810& hn=58639, 10.08.2006

Arslan, Ahmet *İbn-i Haldun*, 2. bs., Vadi Yay., Ankara 1997

Arslantürk, Zeki, *Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, Ayışığıkitapları, İstanbul 1997

Arslantürk, Zeki- Amman, Tayfun, *Sosyoloji -Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler-*, İFAV Yay., İstanbul 1999

Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok, Ankara 1982

Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, 3. bs., Divan Yay., İstanbul 1982

Birand, Kâmuran, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri*, Son Havadis Matbaası, Ankara 1955

Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yay., Ankara 2005

Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. 3, haz. İsmanil Özen, Meral Yay., İstanbul 1975

Canatar, Mehmet, "Mustafa Cenâbî", *Historians of the Ottoman Empire* (haz. C. Kafadar, H. Karateke, C. Fleische), http: //www. ottomanhistorians. com/database /pdf/cenabi. pdf, 27.08.2006

Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980

———, *Tezâkir, 40-Tetimme* (c. 4), haz. Cavid Baysun, TTKY., Ankara 1986

———, *Tarih-i Cevdet*, 2.bs., c. 1, Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet 1309

———, "Önsöz", *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, c. 1, çev. Pirizade Mehmet Sahip Efendi-Ahmet Cevdet Paşa, Kahire h. 1274

Coşkun, Ali, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi*, İz Yay., İstanbul 2004

Çerçi, Faris, *Gelibolulu Mustafa Âli ve Künhü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri*, c. 1, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 2000

Darling, Linda, "Do Justice, Do Justice, for That is Paradise, Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle Eas*, Sayı: 22, Yıl: 2002

Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, haz. H. Ragıp Uğuralp, KBY., Ankara 2000

Demir, Remzi, *Philosophia Ottomanica*, c. 1, 2, Lotus Yay., Ankara 2005

Demir, Ömer - Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 2. bs., Ağaç Yay., İstanbul 1993

Derviş Ahmet Efendi, Reîsü'l-Müneccimîn, *Sahâifu'l-Ahbâr*, Osmanlı Türkçesine çev. Nedim Efendi, c.1-3, byy., ty.

Derviş Ahmet Efendi (Müneccimbaşı Ahmet b. Lütfullah), *Câmiu'd-Düvel, Selçuklular Tarihi I, Horasan-Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları*, haz. Ali Öngül, Akademi Kit., İzmir 2000

———, *Câmiu'd-Düvel, Selçuklular Tarihi II, Anadolu Selçukluları ve Beylikler*, haz. Ali Öngül, Akademi Kit., İzmir 2000

Dursun, Davut, *Yönetim -Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, 2.bs., İşaret Yay., İstanbul 1989

Duverger, Maurice, *Sosyal Bilimlere Giriş*, çev. Ünsal Oskay, 4. bs., Bilgi Yay., Ankara 1990

Elibol, Sadettin, *İnsanlığın Tarihi Üzerine Bir Giriş Denemesi*, Akçağ Yay., Ankara 1989

Enan, Mohammad Abdullah, *Ibn Khaldun His Life and Work*, 2. bs., Kitab Bhavan, New Delhi 1984

Fahri, Fındıkoğlu Z., *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, c. 2, İstanbul Üniv. İktisat Fak. Yay., İstanbul 1961

———, Ziyaeddin, *İbn Haldun ve Felsefesi*, Türkiye Harsî ve İctimaî Araştırmalar Merkezi Kitapları, İstanbul 1939

Farabî, *Fusulü'l-Medenî*, Giriş ve Notlarla Neşreden: D. M. Dunlop, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniv. Yay., İzmir 1987

———, *el-Medînetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, MEBY., İstanbul 1990

Fındıkoğlu, Z.F., "Türkiye'de İbn Haldunizm", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953

Fleischer, Cornell, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldûnism" in Sixteenth-Century Otoman Letters", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984

Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1986

Flügel, Gustav, "Mukaddime" (G. Flügel'in Lâtince Kaşf al-Zunun Tercümesine Yazdığı Mukaddime), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, (Katip Çelebi), haz. Ş. Yaltkaya-R. Bilge, c. 1, Dâru'l-Fikr, 1990

Fromm, Erich, *Salıklı Toplum*, çev. Yurdanur Salman-Zeynep Tanrısever, 2. bs., Payel Yay., İstanbul 1990

Gelibolulu Mustafa Âli, *Kitâbü't-Târîh-i Künhü'l-Ahbâr*, c. 1, I. Kısım, haz. A. Uğur vd., Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1997

Gellner, Ernest, *Muslim Society*, 2. bs., Cambridge University Pres, Cambridge, London 1985

Gökalp, Ziya, *Makaleler I*, haz. Şevket Beysanoğlu, KBY., İstanbul 1976

Gökbilgin, M. Tayyib, "Müneccimbaşı", İslâm Ansiklopedisi, c. 8, İstanbul 1979

Gumplowicz, "İbn Haldun'da İçtimaiyat", çev. Ziyaeddin Fahri, *İbn Haldun*, (Hilmi Ziya Ülken-Ziyaeddin Fahri), Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940

Günay, Ünver, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)", *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 6, Erzurum 1986

el-Hacirî, Muhammed Tâhâ, *İbn Haldun Beyne Hayati'l-'Ilm ve Dünya's-Siyase*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut ty.

Halil, İmaduddin, *İbnu Haldûn İslâmiyyen*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1985

Hassan, Ümit, *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi*, 2. bs., Ankara Üniv. Siyasal Bilgiler Fak. Yay., Ankara 1982

Hazerfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, haz. Sevim İlgürel, TTKY., Ankara 1998

Hitti, Philippe, K. *Siyasal ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, c. 3, Boğaziçi Yay., İstanbul 1980

Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, DİBY., Ankara 1991

Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. Alp Eker vd., İz Yay. Yeni Şafak, İstanbul 1995

Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1994

el-Husrî, Satı, "İbn Haldun Sosyolojisi", çev. Mehmet Bayyiğit, *SÜİFD.*, Sayı: 4, Konya

Itzkowitz, Norman, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1972 (Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, çev. İsmet Özel, 2. bs., Şûle Yay., İstanbul 1997)

İbn Haldun, *Mukaddime*, tah. Derviş el-Cüveydî, 2. bs., el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1996

———, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, çev. Pirizade Mehmet Sahip Efendi, Kahire h. 1275

———, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, çev. Ahmet Cevdet Efendi, Takvimhane-i İstanbul h. 1277

———, *Ibn Khaldûn: The Mukaddimah, an Introduction to History*, Arapça'dan İng. çev. Franz Rosenthal, 3 cilt, Pantheon Boks, New York 1958

———, *Mukaddime-i İbn Haldun*, çev. Ahmet Cevdet Efendi, Takvimhane-i İstanbul h. 1277

———, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988;

———, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, MEBY, İstanbul 1989

———, *Mukaddime-i İbn Haldûn*, Farsça'ya çev. Muhammed Pervin Gonabadî, 2 cilt, Tahran 1966

———, *Les Prolégoménes d'Ibn Khaldoun*, Fransızca'ya çev. M. de Slane, 3 cilt, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1934

———, Abdurrahman, *et-Ta'rîf bilbn Haldûn ve Rıhletuhû Garben ve Şarkan*, Matbaatu Lecenneti't-Te'lif ve't-Tercume ve'n-Neşr, Kahire 1951 (Türkçe: Vecdi Akyüz, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, Dergâh Yay., İstanbul 2004)

———, *The Mukaddimah*, Routledge and Kegan Paul, London-Henley 1978

İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire*, 3. bs., Phcenix, London 1997

İlgürel, Sevim, "Giriş", *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, (haz. S. İlgürel), TTKY., Ankara 1998

İsen, Mustafa, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, Atatürk, Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1994

Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, haz. Ş. Yaltkaya-R. Bilge, c. 1, Dâru'l-Fikr, 1990

———, *Mîzanu'l-Hakk Fî İhtiyari'l-Ahakk*, haz. O. Şaik Gökyay, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980

———, *Düstûru'l-Amel liIslâhi'l-Halel*, İstanbul h. 1280 (*Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar*, haz. Ali Can, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982)

Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty.

———, *Devlet ve Aile Ahlakı*, haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty.

Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, haz. Yılmaz Kurt, Ecdâd Yay., Ankara 1994

Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 6. bs., Remzi Kit., İstanbul 1995

Kuran, Ercüment, "Ottoman Historiography of the Tanzimat Period", *Historians of the Middle East*, der. B. Lewis-P.M. Holt, Oxford University Pres, London

Lacoste, Yves, *Tarih Biliminin Doğuşu İbni Haldun*, çev. Mehmet Sert, Donkişot Yay., İstanbul 2002

Lawrence, Bruce B., "Ibn Khaldun and Islamic Reform", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984, s. 69-88

———, "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984

Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1964

Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan-İrfan Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 1996

Martindale, Don, *The Nature and Types of Sociological Theory*, 2. bs., Houghton Mifflin Company, Boston 1981

Mehmet Efendi, Mecdî, *Şakaik-i Nu'maniyye ve Zeyilleri, Hadâiku'ş-Şekâik*, c. 1, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989

Merhaba, Muhammed Abdurrahman, *Cedîd fî Mukaddimeti İbn Haldûn*, Menşûratu Uveydât, Beyrut –Paris 1989Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal*, byy., ty. (İSAM Kütüphanesi, 956.07 NAM.O, Demirbaş no: 002827N)

Minorsky, V., "Giriş", *A History of Sharvân and Darband in the 10th-11th Centuries*, W. Heffer and Sons Ltd., Cambridge 1958

Muallim Cevdet, "Türk İrfanında Kitap'la Tecrübe Usullerinin Mücadelesi (İskolastik Kavgası)", *Muallimler Mecmuası*, Teşrinievvel 1925 (*http://www.egitim. aku. edu. tr/ mcevdet.htm, 16.06.2006*)

Mustafa Nuri Paşa, *Netayi'cu'l- Vukuat*, c. 1, Matbaa-i Amire, İstanbul 1294

———, *Netayi'cu'l- Vukuat*, c. 3, Matbaa-i Amire, İstanbul 1294

Naima, Mustafa *Tarih-i Nâimâ* (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati'l–Ahbari'l–Hafikeyn), c. 1, Matbaa–i Amire, 3.bs., İstanbul 1283

Naîima, Mustafa *Tarih–i Naima* (*Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati'l-Ahbâri'l-Hafikeyn*), 3. bs., Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283

Naima, Mustafa, *Tarih–i Naîmâ*, c. 5, 3. bs., Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283

Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi*, haz. U. Ilgar-İ. Lıgar, Hürriyet Yay., İstanbul 1971

Newby, Gordon D., "Ibn Khaldun and Frederick Jackson Turner: Islam and the Frontier Experience", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984

Nicholson, R. A., *A Literary History of The Arabs*, The Cambridge University Press, Cambridge 1962

Okumuş, Ejder, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999

———, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, İnsan Yay., İstanbul 1995

———, "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Divan*, Sayı: 6, 1999/1, s. 183-209

———, "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkileri", *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İbn Haldun-Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak Sempozyumu, 3-4 Haziran 2006*, İSAM, İstanbul

———, "Osmanlılarda Siyasal Bir Kurum Olarak Adalet Dairesi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 5, 2005

Ortaylı, İlber, "Basic Trends in Otoman Turkish Historiography", *Ottoman Studies*, İstanbul Bilgi University Press, İstanbul 2004, s. 57-67

Öncü, Ahmet, *Sosyoloji ya da Tarih*, Öteki Yay., Ankara 1993

Perry, John R., "Justice for the Underprivileged: the Ombudsman Tradition of Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, Sayı: 37/3, 1978

Refik, Ahmet, *Osmanlı Alimleri ve Sanatkârları*, Sad. Dursun Gürlek, Timaş Yay., İstanbul 1997

Rosenthal, Erwin I.J., *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996

Schmidt, Jan, *Pure Water For Thirsty Muslims, A Study of Mustafa Ali of Gallipoli's Künhü l-Ahbar*, Het Oosters Instituut, Leiden 1991

Streusand, Douglas E., "The Historical Muslim City: Lessons for the Discourse on Islam and Democracy", http://www.islam-democracy.org/4th_Annual_Conference-Struesand_ paper.asp, 22 Mart 2005

Suzuki, Tadaşi, "Osmanlılarda Organik Bir Yapı Olarak Toplum Görüşünün Gelişmesi", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 14(4), 1987, s. 373-396

Şeddâdî, Abdusselam, *İbn Haldun min Manzûrun Âhar*, Arapça'ya çev. Muhammed el-Hilâlî-Büşra el-Fegîgî, Dâru Tubkâl, Mağrib 2000

Şentürk, Recep (Düzenleyen), *Osmanlı Belgeleri Işığında İbn Haldun Sergisi*, İSAM, İstanbul 3-4 Haziran 2006

Şirvani, Harun Han *İslam'da Siyasî Düşünce ve İdâre*, çev. Kemal Kuşçu, İrfan Yay., İstanbul 1965

Tabatabayî, Cevâd, *İbn Haldûn ve Ulûm-i İctimâî*, Tarh-ı Nov, Tahran 1374

et-Tabbâ', Ömer Faruk, *İbn Haldun fî Siretihî ve Felsefetihi't-Târihiyye ve'l-İctimâiyye*, Mektebetu'l-Me'ârif, Beyrut 1992

Taplamacıoğlu, Mehmet, "Bazı İslâm Bilginlerinin Toplum Görüşleri", *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 12, 1964

et-Tarsusi, Necmüddin İbrahim b. Ali, *Tuhfetu't-Turk Fîmâ Yecibu en Yu'mel fi'l-Mülk*, tah. Rıdvan es-Seyyid, Daru't-Talîa, Beyrut 1992

Taşköprülüzade, *Tarih-i Saf*, Üçüncü cüz, byy., ty.

et-Tavîlî, Ahmet, *Abdurrahman İbn Haldun*, Muessesetu Abdilkerim b. Abdillah, Tunus 1993

Thomas, Lewis V., *A Study of Naima*, New York University Press, New York 1972

Togan, Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, 4. bs., Enderun Kit. Yay., İstanbul 1985

Toynbee, Arnold, *A Study of History: The Growth of Civilizations*, c. 3, Oxford University Press, New York 1962

———, *Tarih Üzerine İki Konferans*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1962

Tunuslu Hayreddin Paşa, *Mukaddime-i Akvemu'l-Mesâlik fî Ma'rifet-i Ahvâli'l-Memâlik Tercemesi*, Osmanlı Türkçe'sine çev. Abdurrahman Efendi, el-Cevâib Matbaası, İstanbul 1296

Ugan, Z. Kadirî, "Önsöz", *Mukaddime*, (İbn Haldun), çev. Z. Kadirî Ugan, c.1, MEBY., İstanbul 1989

Uğuralp, H. Ragıp, "Eser Hakkında", *Devlet Adamlarına Öğütler*, (haz. Defterdar Sarı Mehmet Paşa), KBY., Ankara 2000

Uludağ, Süleyman, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", *Mukaddime*, (haz. Süleyman Uludağ), c. 1, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988

———, *İbn Haldun*, TDVY., Ankara 1993

Unat, Faik Reşit, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnameleri*, 3. bs., TTKY., Ankara 1992

Ülger, İbrahim, *İbn Haldun*, Berfin Yay., İstanbul 2004

Ülken, Hilmi Ziya, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, İstanbul Üniv. Yay., İstanbul 1941

———, "Katip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Katip Çelebi*, TTKY., Ankara 1957

Ülken, Hilmi Ziya-Fahri, Ziyaeddin, *İbn Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940

Yazan, Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, 3. bs., İnsan Yay., İstanbul 1992

Veysî, *Hâbnâme-i Veysî*, Dâru't-Tabâati'l-Amire, 1260; Veysî, *Hâbnâme-i Veysî*, byy., 1293

Voll, J. Obert, *İslam, Süreklilik ve Değişim I*, çev. C. Aydın-C. Şişman-M. Demirhan, Yöneliş Yay., İstanbul 1991

Yaltkaya, Şerefettin, "Katip Çelebi'nin İlmî Şahsiyeti", *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, (Katip Çelebi), haz. Ş. Yaltkaya-R. Bilge, c. 1, Dâru'l-Fikr, 1990

Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara 1971

Zürcher, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Ömer Laçiner, 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1996

İndeks

A

Abbasîler 40, 79, 84, 128
ABD 24, 26
Abdulbasıt el-Hanefî el-Malatî 80
Abdurrahim Efendi, Şeyhülislam 91
Abdurrahman bin Haldûn 122
Abdurrahman Şeref Efendi 132-135
Abdülhamit, I. 117, 152
Abdülhamit, II. 66, 129, 130
Abdüllatif Subhi Paşa 119-120, 149
Abdülmecit 117, 152
Abdülvadiler 31
Acaibü'l-Makdur fi Ahval-i Timur 19
adalet 90, 112, 138
Adalet Dairesi 83, 137-147
Adem, Hz. 79, 84, 100
âdetler 104
Adıvar, Adnan 66, 68
Ahbaru'd-Duvel 79
ahlâk 49, 51, 57, 103, 112
Ahlâk-ı Adudiyye 96
Ahlâk-ı Celâlî 142
Ahlâk-ı Nâsırî 142
ahlât-ı erbaa 88
Ahmet, I. 85, 117, 142, 152
Ahmet, II. 117, 152
Ahmet, III. 117, 152
Ahmet b. Muhammed 96
Ahmet b. Yusuf el-Karamanî 79
Ahmet Cevdet Efendi/Paşa (bkz. Cevdet Paşa)
Ahmet Hüseyin Allahabad 27
Ahmet ibn Muhammed ibn Arabşah 19
Ahmet Şuayıp 88
Ahmet Resmî Efendi 114-115, 149
Ahmet Vefik Paşa 115-117, 128, 151
aile 68
âkilin hüsn-i tedbiri 110, 151
aklî siyaset 59, 107
akrabalık 56
Akvemu'l-Mesâlik fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Memâlik 129
Ali Paşa, Veziriazam 134
Almanca 27, 91, 93, 114
Amerika 26
Amerikan ekonomisi 25
Anadolu 31
anâsır-ı erbaa 73
Arap Montesquieu'sü 15, 20
Arapça 79, 84, 91, 95, 96
Araplar 44, 53, 78, 119
Aristo 21, 139
aritmetik 96
Armağan, Mustafa 24
Arslan, Ahmet 60
asabe 54
asabiyet 32, 39, 40, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 118, 119, 124, 125
asker 108, 109
Asya devletleri 118, 153
aşiretler 54, 56
Ata'i 79
ateş 73
Atlas Okyanusu 31
Augustinus, St. 18, 21
Avrupa 23, 96
Avrupa devletleri 118, 129, 153
Avrupalılar 20, 91, 133

Avusturya 114
ayet 38

B

Bacon 21
balgam 109
Barnes 17, 22, 23
Barthélemy d'Herbelot de Molainville 19
Batı 21, 28, 30, 32, 65, 91, 141, 155, 159
Batılı bilim adamı ve düşünürler 16, 17, 21, 22
Batılılar 121
Bayezid, I. (Yıldırım) 116, 124, 133, 134, 151
Bayezid, II. 116, 124, 128, 151, 154
baykuş hikayesi 141
Bağdad 128
Becker 17, 22, 23
bedevilik 40, 52
beşerî umran 36, 37
Behram b. Behram 141
Behrnauer 85
Berlin 114
Beyaz Saray 25
Bierrenbach, A. 27
bilgi teorisi 32
bilimler tasnifi 32
Biographie Universelle 20
Bodin 21, 22, 23
Bouthoul 18
Breysig 21
Bruno 21
bunalım 121
büyük adamlar 106, 110
büyük boy toplumsal değişme kuramları 33

C

Câmiu'd-Düvel 79, 95, 97
Cantemir, Dimitrie 20
Celairfler 31
Celalzade Mustafa Çelebi 80
Cenâbî (bkz. Mustafa Cenâbî)
Cenabi Ta'rih 79
Cevdet Paşa 14, 16, 27, 28, 65, 66, 67, 120, 121-127, 148, 149, 150, 153
Chicago 25
Cihannüma 79, 91
Colosio, S. 24
Comte, Auguste 19, 21, 24, 34
Condorcet 21

Ç

çevre 41
çevrimsel (devrevî-devrî) yaklaşım 33, 127
çiftçiler ve köylüler 73
çöküş 13, 43, 58, 83, 98, 121, 126, 157
çöküş yaklaşımı 29, 38, 40, 48, 63, 110, 132, 133
çözülme 126

D

Dâire-i Adliye (bkz. Adalet Dairesi)
Damad İbrahim Paşa 96
Dante 21
Davud Paşa Medresesi 79
de Slane 27, 32, 122
Defterdar Sarı Mehmet Paşa 111-113, 144, 145, 147
Demombynes, G. 27
deneysel plan 40
denge 73
Descartes 21
determinizm 38, 125
devşirme 44
devlet adamları 146
devlet başkanı 76
devlet felsefesi 83
devlet kurumları 126
devletlerin çöküşü 39, 51, 77, 153
devletlerin tabii sınırları 41
değişme 103, 104, 116
dış proletarya 42
dil 32
din 42, 44, 51, 52, 53, 54, 56, 58, 103, 125, 126
din sosyolojisi 14, 32, 57, 98
din-devlet ilişkileri 32, 58
dinî asabiyet 125
dinî siyaset 59
doktor 74
Dozy 27

Doğu 28, 32, 91, 141
döngüsellik 83, 116
Dört Halife 84
dört karışım 88
duraklamacılık 132
Dureru'l-Mukâsere 97
Durkheim 21
Dursun, Turan 28
Dürr-i Meknun 81
Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel 86, 87, 91
düzen 74
düzenin bozulması 126

E

Ebu Muhammed 78
Ebu'l-Fidâ 131
Ebu'l-Meârif 83
edebiyat 32
Edirne Vak'ası 151
eş-Şakaiku'n-Nu`mâniye 78
Ehl-i Beyt 84
Ehl-i şimşir 73
ekonomik dengesizlik 40
ekonomik hayat 32
Emevîler 40, 79, 84, 128
Emir Buhari 134
Emir Hasan b. Yusuf el-Amasi 79
Emir Hasanzade (bkz. Mustafa Cenâbî)
Emirzade (bkz. Mustafa Cenâbî)
enbiya 97
Endülüs 31, 128, 153
evliya 97
evrim 123

F

Farabî 74
farklılaşma 104
Farsça 27, 84, 91
Fatmıye 128
felsefe 92
Ferguson 21
Ferreire, A. 24
fesat 72
Feyzullah Efendi, Şeyhülislam 151
Fezleke-i Tarih-i Osmanî 95, 116, 151
Fezleketu't-Tevarih 79
Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri 21, 65, 92, 96, 97, 118, 122
Ficino 21
fitne 72
Fleischer, C. 68, 83
Flint 18
Flügel, G. 90
fonksiyon 73
Fransızca 27, 91, 93, 129

G

Galenos 88
ganimet 133
Garb 118
Gelenbevîzade Ahmet Tevfik Efendi 129
gelenek 103
Gelibolulu Mustafa Âli Efendi 81-83, 95, 143, 149
Gellner, Ernest 34
gerileme 121, 126
Gibbon 21
Gobineau 21
Gonabadî, Muhammed Pervin 27
Göriceli Mustafa Bey 92
gözlem 28
Gumplowicz, L. 19, 24
Gurer'ul-Muhâdara 97
Gülşen-i Tevarih 81

H

Habil 84
Hâbnâme 84, 142
Haccac-ı Zalim 84
Hacı Halife (bkz. Katip Çelebi)
hadarilik 40, 51, 52
hadîs 38
Haflî el-Vasît ve'l-Eylem ez-Zahîr el-Muhit 79
Hafiz-ı Acem 68
Hafizuddin Acemî (bkz. Hafiz-ı Acem)
Hafsiler 31
Halep 98
Halil Kendir 28
Hammer-Purgstal, Joseph von 15, 21, 114, 118, 152

Havva, Hz. 84
Hayreddin Paşa (bkz. Tunuslu Hayrettin Paşa)
Hayrullah Efendi, Müderris 14, 117-119, 152
Hazerfen Hasan Efendi 120
Hazerfen Hüseyin Efendi 93-95, 108
Hegel 21
Herakleitos 21
Herder 21
Heredot 21
hilafet 32, *60*
Hintçe 27
Hipokrat 88
Hitti 18
Hobbes 21
Hoca Sadeddin Efendi 16, 150
Hud, Hz. 84
hukemâ 97
hukuk felsefesi 129
Hume 21
Hüseyin Efendi (bkz. Hazerfen Hüseyin Efendi)
Hüseyin, T. 18

I - İ

Irak 31
Issawi, Charles 28
İbn Hacer el-Askalani 80
İbn Haldunculuk 14, 21, 110, 123
İbn Hâzin 97
İbn Rüşd 31
İbn Sübkî 97
İbn Teymiye 123
İbrahim, Hz. 84
İbrahim Han 117, 152
İbrahim Müteferrika 99
İbranice 27
el-İcî, Adudiddin 96
iç proletarya 42
ideoloji 44
ihtiyarlık 41
iktidar 22, 90
iktisat 32, 42
iktisat sosyolojisi 32
İlmu'z-Zâhir 95
ilim 36, 37
ilimler sınıflandırması 96
ilm-i tarîk 126
ilm-i umran 35, 37, 42
ilmî düzen 126
ilmiye'nin çöküşü 127
ilmu'l-âsâr ve't-tevârîh 78
İmâm-ı A'zam 136
inanç 44
İngilizce 28, 129
inhitat 42
insan tipleri 74
insanî ictimâ' 36, 37
İsa, Hz. 84
İskender-i Zülkarneyn 84, 142
İslam 138
İslam devletleri 80
İslâm milleti 122
İslam tarihi 79
İslamî devletler 40
İslami yönetimler 108
İslamiyet 125
İspanya 23
israf 40, 57
İstanbul 91, 150
istikrar 74
İtalyanca 27, 91
ittifak 44

J - K

James, W. 21
Journal Asiatique 15
Kabil 84
kadılık 79
kafirlerin devletleri 108
Kahire 16
Kâmil Paşa 14, 15, 121, 150
kan 108, 109
kanun 50, 74
kanun siyaseti 59
Kariye Medresesi 79
Kasîde-i Bürde Şerhi 31
Katip Çelebi 16, 20, 28, 67, 85-92, 94, 95, 98, 106, 108, 150
Kaynarca muahedesi 128, 154
Keşfu'z-Zunûn 86, 90, 91
Kennedy 25
Keynes 25

Khoury, J. 27
kılıç sahibi 90
Kınalızâde Ali Efendi 16, 28, 67, 68-77, 88, 89, 90, 139,140, 149
Kısas-ı Enbiya 127
kıyas 38
Kitab-ı Güldeste 111
Kitabu'l-'İber 32, 119, 149
Kitabu'l-Hisab 31
Kitabullah 107
Klasik Dönem Osmanlı düşünürleri 157
Koçi Bey 92-93, 94, 99
komşuluk 44
Kopilewitz, Immanuel 27
kopyacılık 66
Kostantıniyye 134
kölelik 44
Köprülüzâde Fazıl Ahmet Paşa 98
köy 28
köy sosyolojileri 32
Krimsky, A. 22
kriz 121
kronolojik anlatım 94
Kur'an 52, 59, 95, 138
kurumların çözülmesi 126
Kuzey Afrika 31, 63
küfr 95, 108
Künhü'l-Ahbar 79, 81, 82, 83, 95, 119

L

Labica 18
Lacoste, Yves 18
Lale Devri 96
Lanci 27
Latince 91, 94
Leiden Üniversitesi Kütüphanesi 91
liderlik 46
Locke 21
Lübâbu'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn 32
lüks 40, 49, 57

M

Machiavelli, Nicolo 18, 21, 22
Mahmut, I. 117, 152
Mahmut, II. 117, 152
Malby 21
Malthus 21
Marx, Karl 21, 24
Maunier, René 24
medenî siyaset 59
medeniyet 28, 35
medeniyet sosyolojisi 32
Meşihat 16
Meşrutiyet 88
Mehmet Ali Paşa 15, 119, 150
Mehmet Cevdet (bkz. Muallim Cevdet)
Mehmet Neşri 80
Mehmet Paşa (bkz. Defterdar Sarı Mehmet Paşa)
Mehmet, I. 116, 128, 151, 154
Mehmet, II. 116, 151
Mehmet, III. 81, 117, 152
Mehmet, IV. 117, 152
mekan ve coğrafya sosyolojisi 32
Memluklular 31
Meriniler 31
Mes'udî 141
meslekte uzmanlaşma 70
Mesnevî 7
Mevlânâ 71
mezhepler 103, 104
Mısır 31, 128, 153
Michelet 123
Miftahu'l-'İber 119
Miftahu's-Sa'âde 78
Miftahu's-Siyade 78
Mithat Paşa 57, 120, 121
Mîzanu'l-Hakk fî İhtiyari'l-Ahakk 86
Montaigne 21
Monteil, Vincent 27
Montesquieu 18, 19, 21, 22, 92
Moralı Abdurrahman Sami İbnu'ş-Şeyh Ahmet Necîb Paşazade (bkz.Abdullatif Subhi Paşa)
Muallim Cevdet 135-137
Muallimler Mecmuası 136
Mûbezân 141
muhalefet 104
Muhammed el-Urzî el-Halebî 91
Muhammed, Hz. 84, 137, 140, 144, 146
Muhammed Sahib, Mütercim 113
el-Muhassal 32
Murat, II. 116, 151

Murat, III. 79, 80, 81, 117, 152
Murat, IV. 79, 92, 117, 152
Musa, Hz. 84
Mustafa Âli (bkz. Gelibolulu Mustafa Âli Efendi)
Mustafa Cenâbî 78-81
Mustafa Cinani 78
Mustafa Naima Efendi 14, 16, 20, 28, 65, 66, 67, 91, 96, 97, 98-110, 121, 123, 125, 141, 142, 151
Mustafa Nuri Paşa 127-128, 153
Mustafa, I. 117, 152
Mustafa, II. 98, 117, 152
Mustafa, III. 114, 117, 152
Mustafa, IV. 117, 152
Mutasim Billah 84
Muvahhidler 53
mülk 44, 45, 46, 56, 98, 106
Müneccimbaşı Derviş Ahmet Lütfullah Dede Efendi 144, 65, 79, 95-97, 99, 120, 149
Müslümanların devletleri 108

N

Naima (bkz. Mustafa Naima Efendi)
Namık Kemal 130-132, 154, 155
Nebze-i İlm-i Kelam 129
Nedim 96
Nemçeliler 114
nesep 44, 45
nesnellik 29, 34
Netayic'ül-Vukuat 127
Nietzsche 21
Nişancı Mehmet Paşa 80
Nuşirevan 141
Nuh, Hz. 84
Nur suresi 76
Nushatu's-Salâtîn 82

O-Ö

ordu 44, 138
organizmacı (uzviyetçi) modeller 32, 33, 72, 123
Orhan Gazi 116, 151
oryantalistler 63
Oryantalizm 29, 30
Osman, I. (Gazi) 116, 151
Osman, II. 117, 152
Osman, III. 114, 117, 152
Osmanlı coğrafyası 80
Osmanlı devlet adamları 158
Osmanlı düşüncesi 28, 150
Osmanlı bilginleri 21, 28, 29, 30, 63, 64, 126, 140, 143, 144, 149, 158, 159
Osmanlı siyasal düşüncesi 29
Osmanlı tarihçileri 63, 66, 96, 141
Osmanlı tarihi 79, 80, 82, 110, 111, 117, 130, 131, 154
Osmanlı toplumu 92, 110
Osmanlı İbn Haldunizmi 111
Osmanlıca 27
otoriter 72
Otto, Freising'li 21
örnek alma 102

P

padişaha itaat ve saygı 112
para 57
Pareto 21
Paris 114
peygamber 44, 54, 59, 84
Pico 21
Pirîzâde 15
Pîrîzâde Muhammed Sahib Efendi, Şeyhülislam 14, 27, 113, 135, 148, 149
Platon 21
Portekizce 27
Prusya Devleti 114

Q - R

Quatremére 21
Ramazanzade Mehmet Paşa 80
Razi 32
Reagan, Ronald 24, 25, 26
Reaganomics 25
Reâyâ 108, 146
refah 49
reform 113
Resmî Efendi (bkz. Ahmet Resmî Efendi)
Rıhletuhû Garben ve Şarkan 32
Rıza Tevfik 88
Rızvî Athar Ahbes 27

Risâletu'l-Ahlak 96
riyaset asabiyeti 46
Rosenthal, Erwin 18, 59
Rosenthal, Franz 25, 28
Rousseau, J. J. 21, 24
Rumeli 134
rüşvet 76, 112, 127

S

Saab 18
Sacy, Sylvester de 20, 90
Safiyyüddin (bkz. Mustafa Cenâbî)
safra 109
Sahâ'ifu'l-Ahbâr fî Vekâyi'i'l-A'sâr 96
Sahn-ı Seman Medresesi 79
Salih, Hz. 84
saltanat 56, 98, 106, 118
Sâti Bey 88
Schmidt 18
sebep asabiyeti 39
Sefaretname 114
Sefînet'r-Ruesâ 114
Selçuklu Beylikleri 31
Selim, I. (Yavuz) 94, 117, 128, 152, 154
Selim, II. 80, 81, 117, 152
Selim, III. 117, 152
Selimiyye Medresesi 79
sevda 109
Seyahatname 114
Sırp 134
Sırr-ı Masun 81
siyaset 28, 32, 42, 72, 74, 83, 98
siyaset ilmi 87
siyaset sosyolojisi 42
siyaset-i medîne 59
siyasî mülk 59
Siyavuş Paşa, Kanijeli 79
Social Thought from Lore to Science 17, 23
sosyal bilimciler 17, 98
sosyal bilimler 63
sosyal denge 143
sosyal değişme 33, 123
sosyal gerçeklik 99
sosyal hayat 35, 36
sosyal kanunlar 24
sosyal olaylar 24, 68, 109
sosyal tarihçilik 33
sosyal zorunluluk 45
sosyolog 110
sosyoloji 32, 37, 63, 68, 70, 76, 93, 98
sosyolojizm 86
Spencer, Herbert 24, 88
Spengler, Oswald 22, 24
Spinoza 21
Subhi Paşa 120
Süleyman, III. 98
Mehmet, III. 128, 154
Murat, I. 116, 151
Süleyman, I. (Kanuni) 81, 92, 117, 152
Süleyman, II. 128, 154
Sultaniyye Medresesi 79
Suudi 80
sükun 49
Süleyman Han 117, 152
Süleymaniyye Medresesi 79
Sünnet 95, 107, 138
Sünnetullah 38, 40, 42

Ş

şehir 28
şehir sosyolojileri 32
Şemsululema Abdurrahman 27
şer'î kanunlar 52, 108
şer'î siyaset 107
Şerefeddin Ali el-Yezdi 80
şer'î devlet 110
şiir 32
Şit, Hz. 84
Şükrullah 80

T

et-Ta'rîf bi İbn Haldûn 32
Taberî 131
tabiî mülk 59
tabiî mülkî siyaset 59
Tâcu't-Tevârîh 134
Taftazanî 96
tahavvül 42
Taine 123
taklit 38, 102, 104
Takvîmu't-Tevârih 90, 91
Tanrı devleti 60

tarafsızlık 29, 34
taraftarlık 44
Tarde, Gabriel de 21, 24
tarih 28, 32, 36, 98, 99, 111, 121, 126, 129, 157
tarih felsefesi 32, 34, 93, 98, 132, 158
tarih ilmi 36, 97, 100, 102
tarih metodolojisi 96, 151
Tarih-i Devlet-i Osmaniye 133
Tarih-i Hind-i Garbî 80
Tarih-i Naima 98, 99
Tarih-i İbn Haldun 119
tarihçiler 96, 110
Tarîk-ı ilmiyye 16
Taşköprülüzâde İsamüddin Ahmet Efendi 14, 77-78, 80, 90, 149
tatavvur 42
tavırlar (aşamalar) nazariyesi 39
tavırlar (aşamalar) teorisi 32
Tenkîhu't-Tevârîhi'l-Mulûk 93, 94
Thomas, A. 21
Thukydides 18
tıbbî analoji 108
tıp 74, 96
Tiesenhausen 27
Togan, Zeki Velidî 78
Tolstoy 24
toplum 28, 36, 53, 68, 83, 98, 121, 126, 143, 157
toplum felsefesi 98, 158
toplum şekilleri 32
toplumsal (bkz. sosyal)
toprak 73
Tornberg 27
torpil 127
Toynbee, Arnold 16, 22, 24, 42
Tunus 31, 130
Tunuslu Hayreddin Paşa 129-130
tüccar 108, 109
tüccar ve sanatkarlar 73
Türk tarihçileri 118
Türk İbni Halduncuları 119, 122, 153
Türkçe 28, 30, 81, 91, 96, 111, 119, 128, 129, 148
Türkiye 20, 29, 92, 98, 159
Türkiye Cumhuriyeti 159
Türkler 94

U - Ü

Ulema 64, 70, 88, 93, 97, 99, 108, 109, 126, 127, 138, 147, 148
Uludağ, Süleyman 15, 28
umran 35, 36, 37, 38, 42, 51, 96, 103
umran ilmi 34, 35, 37, 42
Urduca 27
uyma 102
Ülken, Hilmi Ziya 85
Ümit Hassan 19
Ümmü'l-Kitab 83

V - W

Vefik Paşa (bkz. Ahmet Vefik Paşa)
vergi 112
Veysî 83-85, 142, 148, 149
Vico, Giambattista 19, 21, 23, 24
Viyana 114
Viyana Sefaretnamesi 114
Voltaire 21
Warner, Levinus 91
Weber 21
Wright, W. L. 111

Y

yalan 104
yalancılık 105
yardımlaşmak 35
yerleşiklik 49
Yezid 84
yöneten-yönetilen ilişkisi 93
yöneticinin adaleti 138
Yusuf Kâmil Paşa 16
yükseliş ve çöküş teorileri 33

Z

Ugan, Zakir Kadirî 28
zayıflama 111, 143, 157
zorbalık 72
Zübdetu'l-Vekayi 111
zulüm 95, 108, 145