

İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi

Ejder Okumuş*

The Influence of Ibn Khaldun on the Ottoman Thought

As the Ottoman Empire began to “wane”, the statesmen, scholars, thinkers and historians began to concentrate on the causes for this deterioration and started to investigate the possible ways to halt it. Within this framework there is one man of science, one historical philosopher, one sociologist who appears before us as having affected the ideas and been of benefit to the statesmen, scholars, historians and thinkers, who even tried to warn the Ottoman State via his theories of collapse - despite a few changes having been made to his thought: Ibn Khaldun. A social theorist, Ibn Khaldun's historical and social views were a fundamental source to which thinkers turned in order to find a solution to the “deterioration” and “collapse” of the Ottoman State. There is no doubt that Ibn Khaldun had and continues to have an important effect on other thinkers, both Western and Eastern, non-Muslim and Muslim. But, the topic of this study is the effect Ibn Khaldun had on Ottoman thinkers. In this study the effect of Ibn Khaldun on Ottoman thought of some Ottoman thinkers will be examined.

Key words: Ibn Khaldun, Ottoman Thought, Ottoman Thinkers, *Muqaddimah*, Sociology of Decline, Etiology of Decline.

Osmanlı Devleti'nin “zayıflama” sürecine girmesiyle birlikte devlet adamı, âlim, düşünür ve tarihçiler bu durumun sebepleri üzerinde yoğunlaşmış; gerilemenin çöküşle sonuçlanmamasının yollarını düşünüp araştırmışlardır. İbn Haldûn (1332-1406) 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, tarih felsefecisi ve sosyolog olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir çöküş teorisyeni, sosyolog ve din sosyoloğu olan İbn Haldûn'un tarih ve toplum görüşü, Os-

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Diyarbakır.

manlı Devleti'nin birtakım "önemli" yanlışlar yapması ve "güçten düşme"ye başlamasıyla birlikte, muhtemel bir "zayıflama" veya "çöküş"e gitme durumundan nasıl kurtarılacağını düşünenler için temel bir başvuru kaynağı idi.¹ İbn Haldûn'un görüşlerine olan bu ilgi, "İbn Haldûnculuk"tan (İbn Haldûnizm)² söz ettirecek noktaya gelmişti.³ Bu bağlamda İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sini Kâtib Çelebi, Naîmâ, Taşköprizâde, Müneccimbaşı, Hayrullah Efendi ve Cevdet Paşa gibi Osmanlı düşünürlerinin kaynak olarak kullandıklarını söyleyebiliriz. Hatta Naîmâ onu bir üstat bilmiştir. Öyle anlaşılmaktadır ki İbn Haldûn'a olan bunca ilgi, onun *Mukaddime*'sinin Osmanlı Türkçesine çevrilmesini intaç etmiştir. Burada hatırlanmalıdır ki din sosyolojisinin ünlü klasik yapıtı olan *Mukaddime*, yabancı bir dile, Türkçeye ilk kez Osmanlı uleması tarafından çevrilmiştir. Bilindiği gibi *Mukaddime*'nin büyük bir kısmını (ilk 5 bölüm) Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi (ö. 1749) 1730 yılında, ondan kalan bir kısmını (son bölüm) da 19. yüzyıl ortasında Cevdet Paşa (1822-1895) Türkçeye çevirmiştir.⁴ Birinci çeviri 1859'da Kahire'de basılmış,⁵ ikincisi ise ilk tercümeyle birlikte 1860-1861'de İstanbul'da yayımlanmıştır.⁶ İbn Haldûn'un görüşlerinden etkilenen ve yararlananlardan Cevdet Paşa'nın,⁷ dönemin Meclis-i Vâlâ Reisi Kâmil Paşa ile arasında geçen şu konuşma ve olay, gerileme ve çöküş dönemi Osmanlı Devleti'nde İbn Haldûn'un etkisine işaret etse gerektir: "Mehmed Ali Paşa'nın fart-ı ikbalinden bahsettiği sırada, 'Ben anın karîben ikbalden düşeceğine muntazırım' dedim ve *Mukaddime-i İbn Haldûn*'daki kavâid-i hikemiyeyi serd eyledim. Muahharen Mehmed Ali Paşa ikbalinden düşdükte Kâmil Paşa, kullarını görüp 'Hakkın var

¹ Bk. John Obert Voll, *İslâm, Süreklilik ve Değişim*, çev. Cemil Aydın v.dğr. (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), I, 59-60; Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), s. 20-21; Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, haz. Yusuf Halaçoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), s. 34, 182.

² Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1961), II, 116-131; a.mlf., *Türkiye'de İbn Haldûnizm* (İstanbul: 1953).

³ Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s. 7.

⁴ Cevdet Paşa, *Tezâkir*, haz. Cavid Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986), IV, 79; Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985), s. 158; Süleyman Uludağ, "Giriş: İbn Haldûn ve Mukaddime", *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), I, 175-81.

⁵ İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi, Kahire 1275).

⁶ İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, çev. Ahmed Cevdet Efendi (İstanbul: Takvimhane-i İstanbul, 1277).

⁷ Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 20-21, 27-28.

imiş' dedi."⁸ Bir yönetici seçkinin siyasî geleceğinin nasıl olacağı konusunun dahi İbn Haldûn'un çöküşle ilgili görüşlerinden yola çıkılarak izah edilmeye çalışılması, onun Osmanlı ulema ve tarihçileri üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır.

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si, Osmanlı bilgin ve düşünürleri için "Olmazsa olmaz" bir kitaptır, denebilir. *Mukaddime*'nin bu önemi, 16. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına doğru gelindikçe, yani Osmanlı "zayıfladıkça" daha da artmıştır. "J. V. Hammer 'Arab Montesquieu'su tesmiye ettiği İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si hakkında Pîrîzâde'nin Türkçe tercümesine dayanarak 1822 yılında *Journal Asiatique* mecmuasında yazdığı 12 sayfalık küçük makalesinde *Mukaddime*'nin o zamanki Osmanlı ilim ve devlet adamları arasında ideoloji yaratan bir eser sıfatıyla çok okunduğunu zikretmiştir."⁹

Son çözümlemede Osmanlı bilgin ve düşünürleri "nispeten biraz geç" de olsa İbn Haldûn'un önemini kavramış ve onun olaylara, siyasete, tarihe, topluma yaklaşımından yararlanmaya çalışmışlardır. Osmanlı ilim erbabı ve düşünürleri İbn Haldûn'un toplum, tarih, siyaset ve diğer görüşlerini keşfettikten sonra, onları Osmanlı pratiğinde ele almaya çalışmışlar; İbn Haldûn'un yaklaşımlarını daha da geliştirerek Osmanlı Devleti'ni zafiyet durumundan kurtarmak için birtakım fikirler ortaya koymuşlardır. Süleyman Uludağ'ın iddia ettiğinin¹⁰ aksine, İbn Haldûn'un Osmanlı düşüncesi üzerindeki etkileri genellikle abartılmış değil, tersine ihmal edilmiştir. Bu konuyla ilgili çalışmaların azlığı düşünülürse, bu hususun doğruluğu kabul edilecektir.

İbn Haldûn'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.¹¹ Daha da önemlisi, çeviriden dolayı Cevdet Paşa çeşitli çevrelerden tebrikler almış ve ayrıca bazı seçkin zevat Hoca Sâdeddin Efendi'ye Cevdet Paşa'nın İstanbul pâyesine terfisini teklif etmişlerdir.¹² Bu, İbn Haldûn çevirisinin Osmanlı ilmiye ve

⁸ Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, s. 34.

⁹ Togan, *Tarihî Usul*, s. 159 (*Journal Asiatique*, [1822], s. 279'dan).

¹⁰ Uludağ, "Giriş", I, 188.

¹¹ Cevdet Paşa, *Tezâkir*, IV, 80.

¹² Bu teklife karşılık Hoca Sâdeddin Efendi "Cevdet Efendi'nin peyderpey meydana çıkardığı te'lifat için mükâfât yetiştirmeğe tarîk-ı ilmiyenin tahammülü yoktur" demekle,

kalemiyesinde uyandırdığı heyecanı ifade etmesi bakımından son derece önemli olsa gerektir.

İbn Haldûn'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 etkilemektedir. Ancak bu çalışmada Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572), Kâtib Çelebi, Mustafa Naîmâ Efendi (1655-1716) ve Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) gibi Osmanlı düşünür ve bilginlerinin görüşleri temelinde İbn Haldûn'un Osmanlı düşüncesine etkilerini ele almak amaçlanmıştır. Bu amaç kapsamında İbn Haldûn'un Osmanlı düşüncesinde, özellikle tarih, siyaset, medeniyet, toplumsal olay ve olgular planında önemli etkilerinin olduğu ortaya konulacaktır.

Çalışmada, Osmanlı bilgin ve düşünürlerinin, İbn Haldûn'un tarih, toplum, siyaset, din vs. hakkında genel olarak bütün yaklaşımlarından yararlandıkları ve etkilendikleri bir gerçek olsa bile, pratik bir ilgiyle Osmanlı Devleti'nin "yıkılma"sını engelleyecek yollar bulmak için ekseriya tarih ve çöküşle ilgili görüşlerinden yararlandıkları varsayımından hareket edildiği için konu, İbn Haldûn'un ve Osmanlı düşünürlerinin daha çok tarih ve çöküş yaklaşımları merkezinde ele alınmaktadır. Fakat belirtmek gerekir ki etki, çöküşle sınırlı kalmamış, başka konularda da kendini göstermiştir.

Çalışmamızın diğer varsayımı, Osmanlı yazar ve düşünürlerinin İbn Haldûn'dan etkilenmelerinin, onları fatalizme ve karamsarlığa götürmediği, tersine daha gerçekçi ve geleceği tahmin edebilen bir entelektüel düzeye taşıdığı hususudur. 17. yüzyılın başlarına kadar İbn Haldûn'un determinist tarih görüşünden etkilenen Osmanlı siyasal düşüncesinin, İbn Haldûn'un "kapalı döngüsel çöküşçü" yaklaşımını hemen hemen aynen benimsediğini ve çöküş sürecini durdurmanın mümkün olmadığını, olsa olsa çöküş zamanının uzatılabileceğini iddia ettiği¹³ söylenebilir. Ancak İbn Haldûn'un metodolojisi, ta-

"Tarîk-ı ilmiyyenin vaz'ı ancak bu misillü şeylere mükâfât için değil midir?" denilmiş ise de Sâdeddin Efendi sırf ulemâ-yı resmîyeden olduğu cihetle o misillü şeylere rağbeti olmadığından bu türlü sözleri ısgaa etmediğine mebnî erkân-ı devletten bazılarının canı sıkılıp tarîkîmin tarîk-ı kalemiyyeye tebdîliyle İstanbul pâyesine muadil pâye verdirilmek istenildi ise de tebdîl-i tarîkden müctenib olduğuma mebnî bunu dahi bir hüsn-i sûretle geçiştirdim." (Cevdet Paşa, *Tezâkir*, IV, 79). Görüldüğü gibi İbn Haldûn çevirisi ilginç tepkilere de sebep olmuştur.

¹³ Halil İnalçık, *The Ottoman Empire* (London: Phoenix, 1997), s. 48.

rihe ve olaylara yaklaşım biçimi, aslında Osmanlı bilgin ve düşünürlerinin konulara yaklaşımında nesnellik ve tarafsızlık ilkesiyle hareket etmelerinde etkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda İbn Haldûn tesirinin Osmanlı ilim ve düşüncesinde yeni bir bakış açısı ve yeni bir zihnî durum ortaya çıkardığı öne sürülebilir.

Ayrıca bir varsayım olarak belirtilebilir ki İbn Haldûn'un Osmanlı'yı etkilemesi gerçeği, ona olan ilginin oryantalizmin bir ürünü olmadığını göstermektedir. Osmanlı entelektüellerinin görece erken ve Batı'nın ise daha geç dönemlerde onunla tanışması, İbn Haldûn'un oryantalizmin ürünü olduğu görüşünü¹⁴ çürütmektedir. Esasen yaklaşık yüz yıllık süreçte, özellikle de 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkiye'de ve diğer İslâm ülkelerinde İbn Haldûn'a ilgide oryantalizmin etkisini yadsımak mümkün görünmemektedir. Fakat bu, İbn Haldûn'un oryantalizmin ürünü olduğu görüşünü haklı çıkarmaz. Zira İbn Haldûn, Batı'dan önce Osmanlı'da "keşfedilmiş" ve anlaşılmaya "çalışılmıştır".¹⁵ İbn Haldûn'un Batı'da ciddi anlamda 19. yüzyılın sonlarından önce -çok az istisnasıyla- bilindiğini söylemek çok güçtür. Oysa Osmanlılarda erken dönemlerde okunmuş ve Türkçeye tercüme edilmiştir.¹⁶

Çalışma, öncelikle yukarıda değinilen etkisine binaen ve mukayese imkânı vermesi bakımından önce *Mukaddime*'sinde "çöküş sosyolojisi" (the sociology of decline) ve "çöküş etiyojisi"¹⁷ (the etiology of decline) yapan İbn Haldûn'un tarih, toplum ve toplumsal çöküşe ilişkin teorisini ele almakta, ondan sonra da Osmanlı düşünürlerinin İbn Haldûn'dan etkilendikleri görüş-

¹⁴ Bruce B. Lawrence, "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. Bruce B. Lawrence (Leiden: E. J. Brill, 1984), s. 5 vd.

¹⁵ Krş. Bruce B. Lawrence, "Ibn Khaldun and Islamic Reform", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, s. 69.

¹⁶ M. Hodgson'a göre "İbn Haldûn, alkuşlarla 'sosyolojinin babası' ilan edilmiş ve fikirleri, modern Batılı sosyolojik düşünce tarafından özümsemiştir. Maalesef İbn Haldûn'un bu yönü, az sayıda müslüman arasında takip edildi ve Garp'ta bile ondokuzuncu asrın sonlarından önce bilinmiyordu; bu yüzden modern sosyal araştırmalar tarihindeki yeri gerçekten çok marjinaldir. Ne var ki, geniş çevrelerde -mesela 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 aşîkâr bir hal alır." (Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Alp Eker v.dğr. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), s. 529.

¹⁷ Bk. Cevâd Tabâtabâî, *Ibn Haldûn ve Ulûm-i İctimâî* (Tahran: Tarh-ı Nov, 1374), s. 85, 145, 318.

lerini, özellikle çöküş bağlamında konulara yaklaşımlarını, Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572), Kâtib Çelebi (1609-1657), Mustafa Naîmâ Efendi (1655-1716) ve Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) gibi yazarlar merkezinde ortaya koymaktadır.

İbn Haldûn ve Osmanlı Düşünürleri

Osmanlı tarihçi ve düşünürleri, Kuzey Afrikalı tarihçiyi, Avrupalı oryantalistlerin neredeyse 19. yüzyılın başlarında keşfetmelerinden çok önce keşfetmişlerdir. Osmanlı yazarları, yukarıda belirtildiği gibi, erken dönemlerde İbn Haldûn'un özellikle devlet ve medeniyetlerin yükseliş ve düşüşüyle ilgili fikirlerini benimsemiş ve Osmanlı gerçeğine uyarlamaya çalışmışlardır. Denilebilir ki Osmanlı düşünürleri, özellikle tarih alanında, İbn Haldûn'un gönüllü öğrencileri olmuşlardır.¹⁸ Osmanlı düşünürlerinin bu İbn Haldûn ilgisi, İslâm kültürüne çok önemli katkılarda bulunmuştur.¹⁹

Osmanlıların, İbn Haldûn'a bakışlarını "ulemâ-yı Mağrib uzemâsından İbn Haldûn nâm zât-ı fezâil-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 müellif-i müşârün-ileyhin ihtirâ itmiş olduğu bir fenn-i müstakil olarak târih" sözlerinde²⁰ görebilmek mümkündür.

¹⁸ Krş. Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge-London: Cambridge University Press, 1985), s. 74.

¹⁹ Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldunism" in Sixteenth-Century Otoman Letters", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. Bruce B. Lawrence (Leiden: E. J. Brill, 1984), s. 46.

²⁰ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 8/344. Bu sözlerin, içinde yer aldığı belge, Osmanlı düşünürlerinin İbn Haldûn'a bakışı konusunda daha ayrıntılı bilgi verebilir: "Takvîmhâne-i Âmire Nezâretinin Meclis-i Maârif'e havâle ve i'tâ buyurulan takrîrinde *Mukaddime-i İbn Haldûn* tercemesinin tab'ına bazı müşteri zuhûr eylediği ve kitâb-ı mezkûrun tab' ve neşrinde hiçbir mahzûr olmayup menâfi'-i mirîyeyi dahi mücib olacağı beyân ve iş'âr kılınmış ve keyfiyet miyâne-i âcizânemizde lede't-teemmül ulemâ-yı Mağrib uzemâsından İbn Haldûn nâm zât-ı fezâil-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 müellif-i müşârün-ileyhin ihtirâ itmiş olduğu bir fenn-i müstakil olarak târih mütâleasıyla meşgul olanlara mütâleası ehem ve elzem olduğundan cennetmekân Sultan Mahmûd-ı Evvel -tâbe serâhu- hazretlerinin asrında şeyhülislâm olan Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi *Mukaddime-i merkûmenin sülûsânını* tercemeye muvaffak olup ol asrdan beri terceme-i merkûme ashâb-ı fazl ve maârif indinde makbûl

Osmanlı yazar ve düşünürlerinin İbn Haldûn'a rağbet etmesi ve onun çalışmalarına ilgi duyması, İbn Haldûn'un daha sonraları diğer İslâm toplumlarında ve Batı'da rağbet görmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Osmanlı bilgin, düşünür ve aydınlarının İbn Haldûn'la ilişkileri, *Mukaddime*'den alıntı, çeviri, yorum yapma ve ona ilavelerde bulunma biçiminde gerçekleşmiştir. Bu çerçevede İbn Haldûn'un Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri'nin iddia ettiği gibi Müslümanlar tarafından tamamen ihmal edilmediği vurgulanmalıdır. Ülken ve Fahri'ye göre "İbn Haldûn, 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 alemdârı olsun. Maalesef İslâmî 'tarih' telakkisi kendinden evvel ne ise, kendinden sonra da aynı şekli muhafaza etmiştir. İslâm ümmeti içinde Türk, Arap, Acem gibi muhtelif milletlerin yetiştirdikleri ilim ve tarih adamları, İbn Haldûn ile hakiki bir alâka peyda etmemişler, çünkü onu anlayamamışlardır. Filhakika İbn Haldûn'dan sonra yetişen bütün ümmet müverrihlerini, Arap, Acem ve Türk farkı olmaksızın, hepsini tetkik ediniz. İbn Haldûn'un müverrihliğine ait bir satır göremezsiniz."²¹

Bu yaklaşım bize göre genellemeci ve indirgemecidir. Ziyaeddin Fahri, Osmanlı yazarlarından bir kısmının İbn Haldûn'la ilgilendiğini; ama Cevdet Paşa dışında onların da hiçbirinin İbn Haldûn'u gerçekte anlama kabiliyetini göstermediğini söylemektedir. "Gerçi ara sıra kendisinden bahsedilmemiş değildir. Bilhassa bu ümmet içinde Türk milletinin yetiştirdiği bazı müverrihler

ve mu'teber bir kitâb-ı celîlü'l-kadr olmasıyla istinsâhına rağbet olunarak nüsah-ı kesiresi mevcut ise de ekserisi galat ve hatadan hâli olmayup bu makûle kütüb-i mu'teberenin teksîr-i nüsah-ı sahihası ise muhassenât-ı asriyeden ma'dûd olacağından başka ber-vech-i meşrûh menâfi'-i mûriyeyi dahi mücib olacağından ve kitâb-ı merkûm şimdi yazılmış bir şey olmayup ber-minvâl-i meşrûh devr-i Mahmûd-ı Hânide terceme olunarak ol vaktten berü her tarafda nüsah-ı nâ-ma'düdesi mevcut bir eser-i mu'teber olmasıyla bunda bir mahzûr dahi melhûz olmadığından kitâb-ı mezkûrun tab' ve temsiline müsâade-i aliyye-i cenâb-ı vekâlet-penâhileri şâyân buyurulması münasib gibi tezekkür kılınmış ise de ol bâbda ve her hâlde emr ü fermân hazret-i men-lehü'l-emrindir."

Fî 21 S[âfer] sene [12]73.

Mühürler: Şerif Mehmed Tâhir, Hüsâm Efendi (bulunamadı), es-Seyyid Mehmed İmâdüddin, Hayrullah, es-Seyyid Mustafa Vehbi, Ahmed Cevdet, Abdülkerim, es-Seyyid Hâfız Mehmed Ârif, Mehmed Rüşdi.

²¹ Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri, *İbn Haldûn* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940), s. 35.

İbn Haldûn'dan ehemmiyet ve şükran ile bahsetmişlerdir. Naîmâ, Müneccimbaşı, Kâtib Çelebi, Cevdet Paşa... gibi. Fakat bunlardan hiçbiri -Cevdet Paşa müstesna- mütefekkeri hakiki surette anlamak kabiliyetini göstermemiştir.”²² Bu yaklaşım da doğru değildir. Osmanlı düşünür ve yazarlarından bir kısmı, Ziyaeddin Fahri'nin dediği gibi olabilir; fakat bunu onların Cevdet Paşa dışında tamamına teşmil etmek indirgemecilik olsa gerektir.

Bu bağlamda ayrıca Osmanlı yazar ve devlet ricalinin tamamını İbn Haldûn kopyacılığı yapmakla eleştirmenin, insafli bir yaklaşım olmadığı belirtilmelidir.²³ Kopyacılık denilebilecek durumlar olabilir; ama özellikle Kâtib Çelebi, Naîmâ ve Cevdet Paşa'ya bakıldığında, bazı hususlarda İbn Haldûn'dan farklılaşmalar olduğu, hatta onun aşıldığı görülür. Esasen İbn Haldûn'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 Haldûn'un yaklaşımlarına yeni bir şeyler katmak durumunda kalmışlardır.

Belirtmek gerekir ki -Adnan Adıvar'ın verdiği bilgiler doğruysa- II. Abdülhamid devrinde özellikle siyaset, hilâfet ve mülkle ilgili yaklaşımlarından dolayı *Mukaddime*'nin yayımlanması yasaklanmışsa da,²⁴ İbn Haldûn'a olan ilgi artarak devam etmiştir.

Osmanlı bilgin ve düşünürleri, İbn Haldûn'un, çöküş yaklaşımı başta olmak üzere pek çok görüşünden etkilenmiş veya birçok konuda ortaya koyduğu görüşlerini dikkate almışlardır. İbn Haldûn'un etkilerini anlamak bakımından onun ele aldığı ana konuları belirtmek faydalı olabilir: İnsan, toplum, medeniyet, umran, bedeviyet, hadariyet, asabiyet, devlet/siyaset, tavırlar teorisi, adalet, ekonomi, ahlâk, tarih, din, sünnetullah yani toplumsal yasalar, felsefe ve ilim.

Bu kısa girizgâhtan sonra şimdi İbn Haldûn ve *Mukaddime*'yi tanıyan, ondan bahseden ve onun görüşlerinden bir şekilde faydalanan; bu görüşleri Osmanlı dünyasına taşıyarak onlardan etkilenen ve Osmanlı örneğinde yeniden ele almaya çalışan yazarlardan bazılarını -özellikle Kınalızâde Ali Efendi, Kâtib Çelebi, Mustafa Naîmâ, Cevdet Paşa gibi yazarları- öne çıkararak tarihî kronoloji temelinde bakmaya çalışalım.

²² Ülken-Fahri, *İbn Haldûn*, s. 35-36.

²³ Krş. Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, II, 118.

²⁴ Abdülhak Adnan Adıvar, "İbn Haldûn", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, VII, 741.

Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572)

Osmanlı'da zamanının önemli bir ilim adamı, hatta zamanını aşan bir bilgin, edip ve siyaset bilimci olan Kınalızâde Ali Efendi²⁵ aile, devlet, toplum gibi konulara yaklaşımıyla aslında olay ve olguları “sosyolojik okuma” diyebileceğimiz bir yorumlama biçimiyle ele almıştır, denebilir.

Kınalızâde Ali Efendi, sosyal konuları ele alırken İbn Haldûn'dan etkilenmediğini gösteren yaklaşımlar sergilemektedir. İbn Haldûn'un görüşlerine paralel görüşleri olan Kınalızâde Ali'ye göre,

“İnsan nevi yaratılıştan medenî tabiatlıdır.” Neden insan yaratılıştan medenîdir ve insanın medenî olması demek ne demektir? Çünkü tabiatı uyarınca sair insanlarla karışmak, işlerinin yürütmesinde bazılarını yardım etmek ve bazılarının yardım görmek ihtiyacını duyar. Onlarla ülfet ve muâşeret 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, akli ve fikri ile bunları elde etmeye kâdirdir. Dolayısıyla insanların akıllarını kullanarak birbirleriyle yardımlaşmaya dayalı olarak toplum hâlinde yaşamaları 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. Silah gibi müdafaa aletleri ya kendileriyle yaratılmıştır ya da ilahî 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. Silah ve elbise ve sair ihtiyaçlar için gerekli aletlere, yani sanata muhtaçtır. Bunun için insan bütün sanatlara kadir olamaz ve tek başına hayat şartlarını kazanamaz. Mesela bir kimsenin bir ekmek yemesi için ekip biçmesi, öğretmesi ve ekmek yapması gerekir. Bir elbiseye sahip olmak için bile çeşitli kademeleri bilmesi lazım. Yüncülük, dokumacılık, dikmek vs. Yani bir insanın bezden bir elbise giyebilmesi için ekicinin pamuğu ekip toplaması, hallacın atması, bükücünün eğirmesi, dokumacının dokuması ve terzinin dikmesi lazımdır. Bir insanın bunların hepsini yapmasına imkân yoktur. 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

²⁵ Asıl adı Alâeddin Ali b. Emrullah olan Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî, Tecrid Hâşiyesi, Mevâkîf Hâşiyesi, Dürer ve Gurer Hâşiyesi, Vakfa Dair İki Risâle* ile *Kalemîyye* ve *Seyfiyye Risâleleri* gibi birçok esere imza atmıştır.

yaşamaya muhtaçtırlar. Her biri bir sanatı seçip diğerini başkasına bırakmadır. Mesela bir terzi kendi elbisesini diktikten sonra başkalarının elbisesini diker. Marangoz kendi evini yaptıktan sonra başkasının evini yapar. Bunlardan aldıkları ücretle de zaruri ihtiyaçlarını karşılar ve hayatlarını devam ettirirler. Diğer sanatları da buna kıyaslamak lazımdır. Eğer bütün zanaat ve meslekler belirli bir kimsede toplansaydı hayat imkânı ortadan kalkardı. O hâlde insan bir cemiyet, bir bütün hâlinde bulunmalı, her biri bir sanat edinmeli ve cemiyetin yaşamasını devam için herkes üzerine düşen vazifeyi yapmalıdır. Anlaşıldı ki, insan medenî bir toplum hâlinde yaşamaya muhtaçtır. İnsan yaratılıştan medenîdir sözünün mânası budur.²⁶

Bu satırlardan anlaşılacağı gibi Kınalızâde, insanın toplumsal bir varlık oluşunu İbn Haldûn'la hemen hemen aynı yaklaşımla ele almaktadır. Bunu İbn Haldûn'un yaklaşımına baktığımızda daha net görebiliriz:

Öncelikle belirtmek gerekir ki insanî ictimâ zaruridir. Filozoflar bunu, "İnsan, 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 belletmiştir. 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 kadarlık az bir miktar bile onu öğütme, hamur yapma ve pişirme gibi birçok zahmet ve muameleden sonra hasil olur. Bu üç işten her biri için birtakım 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, insaninkinden 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 hâlde bütün bu hususlarda, kendi cinsinden olan kimselerle yardımlaşmak zorundadır. Bu yardımlaşma olmadığı müddetçe kendisi için erzak ve gıda hasil olmadığı gibi, hayatı da tam ve düzgün olmaz. Zira Allah, onu hayatında gıdaya

²⁶ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Hüseyin Algül (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.), s. 136-37; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, haz. Ahmet Kahraman (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.), s. 130-31.

muhtaç olacak biçimde düzenleyip yaratmıştır. Tek başına yaşayan kimseye, silahı olmadığı için kendini savunma hâli 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 hâlde insan nevi için sosyal hayat, bir arada yaşamak zorunludur. Aksi takdirde insanların varlıkları ve onlar vasıtasıyla Allah'ın âlemi mamur ve onları kendine halife kılma²⁷ yolundaki iradesi tam olarak gerçekleşmiş olmayacaktı. Bu ilmin konusu olarak tespit ettiğimiz umranın anlamı işte bu olmaktadır.²⁸

Her iki yazar da bu görüş ve yaklaşımlarıyla “meslekte uzmanlaşma”nın toplumsal önemini de ortaya koymakta, hatta meslekî ve sosyal farklılıkları toplum hâlinde yaşamının bir gereği olarak anlamakta ve de modern sosyolojinin doğmasından asırlarca önce “toplumsal farklılaşma”nın “sosyoloji”si-ni yapmaktadır. Bu bağlamda Kınalızâde Ali Efendi farklılaşmayı “Âlimlerin 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 ahkâmla, bazıları da dil ile meşgul olmuşlardır. Nitekim insanlar ilahî bir takdirin eseri olarak zenginlik ve fakirlikte eşit değildirlir. 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 bedenî 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 medenî bir hayat sürmeyince ayakta kalamazlar. O hâlde toplum hâlinde olmak, insan için bir ihtiyaç ve zorunluluktur.”²⁹

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

²⁷ el-Bakara 2/30.

²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Derviş el-Cüveydî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1996), s. 47.

²⁹ Kınalızâde, *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 131-132.

zulme karşı ne tür bir tedbir almak gereklidir? Kınalızâde Ali Efendi, bu sorulara cevap sadedinde bir arada yaşamanın mutlaka düzen getiremeyeceğini, bozgunculuğu önleyemeyeceğini söylemektedir. Ona göre toplum hayatında zorbalık, hak yemek, zulmetmek gibi birtakım 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 bazıları buna zulmetmek, onu defetmek gibi kötü davranışlara yönelecektir. Cebren ve zulüm yoluyla başkasının hakkını almak suretiyle zalim olan kişiler toplumda görülecektir. Hakkını aldırma istemeyen de müdafaasını yapınca, birtakım kuvvetlerin çarpıştığı karmaşık bir fitne ve fesat ortamı doğacak ve bu da toplumu rahatsız edecektir. O hâlde otoriter bir hâkim lazımdır 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.⁵⁰

Görüldüğü gibi Kınalızâde, devlet ve siyaset görüşünü bu şekilde ortaya koymaktadır. Toplum ve devlet konusunda Fârâbî'den de etkilendiği belli olan Kınalızâde,⁵¹ İbn Haldûn'un devlet görüşünü paylaşır görünmektedir. İbn Haldûn'un yaklaşımında da devletin zorunluluğu, onun haksızlıkları ve kargaşayı önleyici ve dolayısıyla toplumun bekasını sağlayıcı bir aygıt oluşuyla izah edilmektedir. Onun "Çünkü medenî siyaset, ahlâk ve hikmetin gereğine göre, ya tedbir-i menzil ya da tedbir-i medinedir; yani ya aile idaresi ya da devlet idaresidir. Bu suretle halk, kendi türünü ve bekasını korumasını temin edebilecek olan bir yola sevk edilmiş ve bir idare tarzına kavuşmuş olur"⁵² sözlerinde bunu görmek mümkündür. İbn Haldûn'un şu sözleri devletin gerekliliğiyle ilgili görüşünü daha geniş ve daha açık bir biçimde göstermektedir:

Mülk, insana ait tabii bir kurumdur. Çünkü insanların hayatları ve varlıklarını devam ettirmeleri, güçlerini ve zorunlu ihtiyaçlarını temin etmek üzere bir araya gelmeleri (içtima) ve yardımlaşmalarıyla mümkündür. Bir araya geldikleri zaman, zaruret onları muameleye ve ihtiyaçları gidermeye, her birinin ihtiyaç duyduğu şeye el atmaya ve muhtaç olduğu şeyi diğer

⁵⁰ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Hüseyin Algül, s. 137-38.

⁵¹ Kınalızâde Ali Efendi, toplumu medine-i fazıla ve medine-i gayr-i fazıla ayırımında 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 tipleştirilmesiyle izah etmeye çalışmaktadır (Kınalızâde, *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 175-245 vd.).

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 42.

birinin elinden çekip almaya davet eder. Çünkü hayvanî tabiatta, birbirine saldırma ve zulmetme hususu mevcuttur. Biri almaya çalışacak, öbürü ise elindekini karşısındakine vermemek için direnecek, karşı koyacaktır. Zira bu hususta, beşerî kuvvetin gereği, öfke ve gururun icabı budur. Böylece savaşıma yol açan bir çekişme durumu ortaya çıkar. Bu da kargaşaya, kan dökmeye ve neslin kesilmesine neden olacak şekilde insanların ortadan kaldırılmalarını intaç eder. Halbuki kusurun her türlüşünden münezzehe olan Allah'ın bilhassa korunmasını istediği şeylerden biri de insan türünü korumaktır. İnsanların, birbirine yönelttikleri saldırganlıkları engelleyen bir yönetici olmadan, anarşi içinde hayatlarını sürdürebilmeleri mümkün değildir. Bundan dolayı bir yaptırıma ve kanun koyucuya ihtiyaç duymuşlardır. Bu yaptırım, başlarındaki egemen yöneticidir. Bu yönetici de beşerî tabiatın icabı olarak mütehakkim ve kahir olan meliktir. Bu hususta zorunlu olarak asabiyete ihtiyaç vardır. Çünkü söylemiş olduğumuz sebeplerden dolayı, hiçbir taarruz ve savunma, asabiyet olmadan tam olarak gerçekleşmez.³³

Görüldüğü gibi Kınalızâde Ali Efendi'nin devlet görüşü, İbn Haldûn'unkiyle aynı temele dayanmaktadır. Her ikisinde de devletin gerekliliği, bir arada, toplum hâlinde, barış içinde yaşamının temini temelinde izah edilmektedir. Bu, Ali Efendi'nin, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinden haberdar olduğunu ve ondan yararlandığını veya etkilendiğini gösteriyor olabilir.

“Organik toplum görüşü”ne sahip bir düşünür olarak toplumu bir insan bedeni gibi ele alan Kınalızâde 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 devlet başkanı ihtiyacını doğurduğunu savunmaktadır. Ali Efendi adalet çerçevesinde devlet reisinin nasıl adil olacağından ve “adalet dairesi”nden³⁴ özellikle bahsetmektedir.³⁵ İbn Haldûn da adalet dairesini ele almakta ve bu çerçevede hükümdarın adil oluşunun önemi üzerinde durmaktadır.³⁶ Naîmâ, Kınalızâde'nin adalet dairesini İbn Haldûn'dan aldığını iddia etmektedir.³⁷ Bu du-

³³ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 175-76.

³⁴ Adalet dairesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ejder Okumuş, “Osmanlılarda Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 5 (2005), s. 45-51.

³⁵ Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî* (Bulak 1248), III, 2-8; Kınalızâde, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, s. 132, 133, 217-30, 282-83; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Hüseyin Algül, s. 138.

³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 43-44, 262-63 vd.

³⁷ Mustafa Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyin fî hulâsati'l-ahbâri'l-hâfikayn)* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283), I, 40.

rumda Naîmâ'ya göre Kınalızâde Ali Efendi, İbn Haldûn'u okumuş olmaktadır. Esasen adalet dairesi, İbn Haldûn'dan önce ve sonra, Batı'da ve Doğu'da felsefi, siyasi, ahlâkî vs. bağlamda pek çok yazar tarafından ele alınmış bir konudur. Dolayısıyla Kınalızâde, adalet dairesi şemasını İbn Haldûn'dan başka bir kaynaktan, sözgelimi *Ahlâk-ı Celâli* veya *Ahlâk-ı Nâsırî*'den da almış olabilir. İbn Haldûn kanalıyla bu konuya ve tabiatıyla söz konusu diğer kaynaklara başvurma ihtimali de vardır. Fakat konumuz açısından önemli olan nokta şudur ki, Naîmâ'nın Kınalızâde'nin İbn Haldûn'dan yararlandığını belirtmesi, bu bağlamda o dönemde diğer kaynaklara nazaran İbn Haldûn'un eserinin Osmanlı düşünürleri üzerinde daha etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Son çözümlemede Ali Efendi'nin, toplumsal konulara yaklaşımında, özellikle de insanlar için toplumsal hayatın ve devletin zorunluluğu konusunda İbn Haldûn'dan yararlandığını ve etkilendiğini gösteren işaretler bıraktığı söylenebilir.

Gelibolulu Mustafa Âlî (1541-1599/1600)

Bir 16. yüzyıl Osmanlı tarihçisi olarak Gelibolulu Mustafa Âlî,³⁸ İbn Haldûn'unkine benzer görüşler ortaya koymuştur. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin, eserlerinde açık bir biçimde bahsetmemesine rağmen, *Mukaddime*'yi bildiği ve ondan yararlandığı anlaşılmaktadır.³⁹ Nitekim Mustafa Âlî, yaptığı siyasal ve ekonomik tahliller esnasında İbn Haldûn'un organik yapının beş tavidan geçtiği biçimindeki yaklaşımını kullanmıştır. Meşhur *Künhü'l-ahbâr*'in⁴⁰ yazarı Gelibolulu Mustafa Âlî'nin, *Nushatü's-selâtin* adlı

³⁸ Dört padişah -II. Selim (1520-1566), Kanûnî Sultan Süleyman (1566-1574), III. Murad (1574-1595) ve III. Mehmed (1595-1603) zamanında yaşamış olan Gelibolulu Mustafa Âlî'nin (Mustafa b. Ahmed b. Abdülmevlâ) tarih, edebiyat, toplum alanında ve diğer bazı alanlarda elli eseri bulunmaktadır. Daha çok tarihçiliğiyle öne çıkan yazarın hayatı ve eserleri için bk. Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 414-21.

³⁹ Jan Schmidt, *Pure Water for Thirsty Muslims, A Study of Mustafa Ali of Gallipoli's Künhü'l-Ahbâr* (Leiden: Het Oosters Instituut, 1991), s. 197. Krş. Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldûnism", s. 51-65.

⁴⁰ Gelibolulu'nun 1591/92'de yazmaya başlayıp 1598/99'da bitirdiği *Künhü'l-ahbâr*'ı, 16. yüzyıl Osmanlı tarihinin en önemli kaynaklarından. Yazar, bu eseriyle göstermiştir ki kendi zamanının toplumunda en dikkate değer entelektüellerden biridir. Bir genel dünya tarihi olan ve kendisinin *Ümmü'l-kitab* veya *Ebü'l-meârif* adıyla anılmasını istediği *Künhü'l-ahbâr* (Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, İstanbul: Takvimhane-i Âmire, 1277, I, 13) Osmanlı Devleti hakkında siyasal, kültürel, sosyal vs.

siyâsetnâmesinin çeşitli yerlerinde İbn Haldûn'un ortaya koyduğu bu yaklaşıma değindiği söylenebilir.⁴¹ *Nushatü's-selâtin*'de yazar, padişahlara yol göstermek amacındadır. Yazarın Halep timar defterdarlığı sırasında yazılmış olan bu eser, çağının siyasal ve sosyal durumunu göstermesi bakımından oldukça önemli bilgiler sunmaktadır.⁴² *Nushatü's-selâtin* göstermektedir ki Mustafa Âlî ekonomik, sosyal ve siyasal değişimi ve kurumsal bozulmayı açık ve kapsamlı bir biçimde ele alan ilk Osmanlı siyasal yorumcularındandır. Âlî bu kitabı ekonomik, siyasal, kurumsal, savaş vb. birtakım olumsuzlukların neden olduğu kötü değişim ve problemlerin, devlet düzeyinde çöküş sürecine girildiğinin bir kanıtı olarak değerlendirmiştir.⁴³

Mustafa Âlî'nin *Fusûlü'l-hal ve'l-akd fi usûli'l-harcı ve'n-nakd* adlı eseri de İbn Haldûncu izleri görmek bakımından ilginçtir. İstanbul'da 1598'de kaleme alınan bu eserinde yazar, İslâm devletlerinin yükseliş ve çöküş sebeplerini anlatmış ve Osmanlı Devleti'ni de bu açıdan ele almıştır.⁴⁴

Mustafa Âlî siyaset, toplum ve devlet felsefesini; adalet dairesi, tıbbî anatoloji ve döngüsel hanedanlık çöküşü gibi yaklaşımlar çerçevesinde ortaya koymaya ve geliştirmeye çalışmıştır. Mustafa Âlî, İbn Haldûn'dan daha çıkarımcı, genellemeci veya daha bilimsel olmasa da⁴⁵ ondan etkilenmiş, bazı konularda onun gibi görüşler serdetmiştir.

Kâtib Çelebi (1609-1657)

İbn Haldûn'dan en çok etkilenen Osmanlı toplum teorisyenlerinden biri olarak ele alacağımız diğer bir düşünür Kâtib Çelebi'dir. Türkiye ilim tarihinde Kâtib Çelebi'nin yaşadığı dönem gerçekten de dikkate değer bir devredir. H. Z. Ülken'in ifadesiyle "Osmanlı devrinin çok bariz İbn Haldûncularından"⁴⁶

çok önemli bilgiler içerir. Eser, sosyal ve kültürel konulara verdiği ağırlık nedeniyle sosyal ve kültürel tarih olma hüviyetine de sahiptir.

⁴¹ Remzi Demir, *Philosophia Ottomana* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2005), I, 195.

⁴² Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, haz. Mustafa İsen (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1994), s. 16.

⁴³ Bk. Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)* (Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1986), s. 101.

⁴⁴ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, s. 13.

⁴⁵ Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, s. 303.

⁴⁶ Hilmi Ziya Ülken, "Kâtib Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtib Çelebi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1957), s. 181.

olan Kâtib Çelebi, özellikle toplumsal ve siyasal değişim konusunda İbn Haldûn'dan etkilenen ve onun görüşlerine paralel olarak tarihî, toplumsal, siyasal vs. konuları ilmî yönden ele almayı başaran bir ilim adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kâtib Çelebi, Devvânî'nin ve diğer çeşitli filozofların görüşlerinden de etkilenmiş ve yararlanmıştı.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinin "Tarihu İbn Haldûn" maddesinde İbn Haldûn'un eserinin çok faydalı, muazzam bir kitap olduğunu söylemektedir.⁴⁷ O, *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak* adlı kitabının giriş kısmında da İbn Haldûn'a atıfta bulunur.⁴⁸ Ömrünün sonlarına doğru yazdığı ve Naîmâ'nın da oldukça yararlandığı⁴⁹ *Düstürü'l-amel li-islâhi'l-halel* adlı eseri, Osmanlı Devleti'nin çöküşten nasıl kurtarılacağı konusunda ortaya konan en bilinen çözüm önerilerini içermektedir.⁵⁰

Kâtib Çelebi, *Düstürü'l-amel*'de organik ve biyolojik toplum görüşünü ortaya koyar. Ona göre insanın toplumsal hâli, ferdin hâline benzer; bu nedenle beşerî toplumun bir türü olan devlet de fertlerle karşılaştırılarak daha iyi anlaşılabilir.⁵¹ Bu durumda Kâtib Çelebi'nin, kendisinden önce var olan organik toplum görüşüne, bu arada İbn Haldûn'un organizmacı yaklaşımına ve 19. yüzyılda ortaya çıkan organizmacı sosyolojik yaklaşıma benzer bir toplum anlayışına sahip olduğu söylenebilir.⁵²

Kâtib Çelebi'ye göre insanın devletten ibaret olan içtimaî hâli, insanın tabii ömrünü oluşturan "üç aşama"dan geçer: Gelişme zamanı (zamân-i nümüvv), duraklama zamanı (zamân-i vukûf) ve çöküş zamanı (zamân-i inhitat). Bu üç aşamadan her birinin kendine özgü belirtileri mevcuttur. Görüldüğü gibi bu yaklaşım, İbn Haldûn'un devlet, toplum ve çöküş yaklaşımıdır. İbn Haldûn'un insan bedeniyle siyaset bedeni arasında kurduğu analogiyi, Kâtib Çelebi kendine özgülendirmekte ve toplumu üç aşamalı izaha tabi tutmaktadır. Toplum da fert gibi doğar, büyür, gelişir ve ölür. Fertlerin ölümünde farklılıklar görülmesi

⁴⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, haz. Şerefeddin Yalçınkaya-Rifat Bilge (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1990), I, 278.

⁴⁸ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak*, haz. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1980), s. 19.

⁴⁹ Naîmâ'nın hangi konularda Kâtib Çelebi'nin bu kitabıyla ilgili olduğu konusunda geniş bilgi için bk. Lewis V. Thomas, *A Study of Naîmâ* (New York: New York University Press, 1972), s. 73-76.

⁵⁰ Thomas, *A Study of Naîmâ*, s. 73.

⁵¹ Kâtib Çelebi, *Düstürü'l-amel li-islâhi'l-halel* (İstanbul 1280), s. 122.

⁵² Bk. Ülken, "Kâtib Çelebi ve Fikir Hayatımız", s. 181.

gibi toplumların ölümünde de farklılıklar göze çarpar. Kimi toplumlar genç ölürken, kimileri yaşlı ölür. Yani kimileri az yaşarken, kimileri çok yaşar.⁵³

İbn Haldûn'a ait görüşlere değer verdiği, hatta "sadık olduğu"⁵⁴ açıkça anlaşılan Kâtib Çelebi, İbn Haldûn'un görüşünün aksine, kötüye giden toplumun ömrünün birtakım tedbirlerle uzatılabileceği kanaatindedir.⁵⁵ Osmanlı Devleti'nin, devletlerin son aşaması olan sinn-i inhitat veya zamân-i inhitatı yaşadığını düşünen müellif, çöküş aşamasında yönetici seçkinlerin israfa düştüklerini, reâyânın ise zayıfladığını ileri sürer.⁵⁶ Ona göre bu durumda iyice sağlıksızlaşan toplumun çöküşten kurtarılması, ömrünün uzatılması için halkı hakka bağlayan bir "kılıç sahibi" gerekir. Âlî Efendi'de bu, usta doktordur. Bu kurtarıcının arkasında devlet erkânı 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.⁵⁷ Böylece adalet ve iktidar yeniden kurulacak ve toplumun sağlığı düzelecektir.⁵⁸

Kâtib Çelebi, toplumun bekasında en önemli rolü devlete veya devlet resisine vermektedir.⁵⁹ Bu durumda Kâtib Çelebi de İbn Haldûn ve Âlî Efendi gibi toplumun varlığını sağlıklı bir şekilde sürdürmesinde "büyük adam" olarak hükümdara önemli bir rol biçmektedir. Kâtib Çelebi, *Takvîmü't-tevârih* isimli eserinin sonunda bazı siyasî konuları ele alırken verdiği bilgilerin ayrıntılı olarak İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde var olduğunu ifade eder.

Kâtib Çelebi, son tahlilde İbn Haldûn'un görüşlerinden etkilenmiş ve yararlanmıştır. Ama bu, Ziyaeddin Fahri'nin dediği gibi, onun "zahirî nakiller yapmaktan başka bir şey yapmadığı"⁶⁰ anlamına gelmez.

⁵³ Kâtib Çelebi, *Düstürü'l-amel*, s. 122-23.

⁵⁴ Ülken, "Kâtib Çelebi ve Fikir Hayatımız", s. 181.

⁵⁵ Kâtib Çelebi, *Düstürü'l-amel*, s. 123, 139. Bk. Ülken, "Kâtib Çelebi ve Fikir Hayatımız", s. 181-82.

⁵⁶ Kâtib Çelebi, *Düstürü'l-amel*, s. 126, 127, 128, 134-35.

⁵⁷ Kâtib Çelebi, *Düstürü'l-amel*, s. 136-38.

⁵⁸ Tadaşi Suzuki, "Osmanlılarda Organik Bir Yapı Olarak Toplum Görüşünün Gelişmesi", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 14/4 (1987), s. 388.

⁵⁹ Kâtib Çelebi, *Düstürü'l-amel*, s. 124.

⁶⁰ Ülken-Fahri, *İbn Haldûn*, s. 39.

Koçi Bey (17. yüzyıl)

Osmanlıların Montesquieu'su olarak da nitelendirilen ve Osmanlı Devleti'nin zayıflama dönemi düşünür ve tarihçisi olan⁶¹ Koçi Bey lakaplı Göriceci Mustafa Bey, biri IV. Murad'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. Murad'a yazdığı *Risâle*'sinde bazı konulara yaklaşımında İbn Haldûn'un etkilerini taşıdığını hissettirmektedir. Onun Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) zamanından itibaren Osmanlı'nın nasıl gerilediğini anlatırken getirdiği yaklaşım, özellikle yöneten-yönetilen ilişkisini "İnsanlar yöneticilerinin dini üzeredirler"⁶² sözü bağlamında izah etme biçimi, sosyal ve siyasal olay ve problemleri ilmî bir perspektifle ele aldığını göstermektedir. Yine ulema, işi ve makamı ehline verme, emaneti ehline verme, rüşvet, zulüm, adalet, fazla vergi, "Küfür ile dünya durur, zulümle durmaz" sözü vs. hakkında yaptığı açıklamalar⁶³ da onun sosyal ve siyasal konulara sosyoloji temelinde yaklaştığını ortaya koymaktadır. Zamanının önde gelen siyaset bilimcisi ve düşünürü, sosyal ve siyasal konuları ele alırken, bazı sosyal aktörleri insan bedenine benzetmiş ve böylece organizmacı bir yaklaşım da geliştirmiştir. Koçi Bey'in özellikle devlet, yönetici, büyük adam, vergi, zulüm, adalet gibi konulara yaklaşımında İbn Haldûn'un izlerini bulmak mümkündür.

Hezarfen Hüseyin Efendi (ö. 1691)

Hezarfen Hüseyin Efendi (Hüseyin b. Cafer el-İstanköyî), *Telhîsü'l-beyân fî kavânin-i Âli Osmân*⁶⁴ ve *Tenkihu tevârihi'l-mülûk* adlı eserlerinde İbn Haldûn'dan yararlanmış, hatta denilebilir ki İbn Haldûn'un tarih felsefesini benimsemiş ve İbn Haldûn'un tavırlar nazariyesini veya "üç durum yasası"nı (gelişme, duraklama ve çökme) Osmanlı devlet ve toplumunda uygulamalı olarak ele almaya çalışmıştır.⁶⁵

⁶¹ Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), s. 203; Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayınları, 1996), s. 326.

⁶² Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, haz. Yılmaz Kurt (Ankara: Ecdâd Yayınları, 1994), s. 85-87.

⁶³ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, s. 39-46, 60-68, 75-105.

⁶⁴ Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-beyân fî Kavânin-i Âli Osmân*, haz. Sevim İlgürel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998).

⁶⁵ Bk. Demir, *Philosophia Ottomanica*, II, 21.

Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âli Osmân'da Hüseyin Efendi, Osmanlı Devleti'nin örgüt yapısını ele alıp tanıtmış ve bu çerçevede muhtemelen Koçi Bey ve Kâtib 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 (1512-1520) ve devletin bu dönemde sahip olduğu güce tekrar erişmesi mümkün değildir.

Hüseyin Efendi, *Tenkîhu tevârîhi'l-mülûk*'ün "Hâtimetü'l-hâtîme" başlıklı sonuç bölümünde İbn Haldûn'dan yararlanarak toplum ve devlete ilişkin çöküşçü yaklaşımı sergilemiş görünmektedir. Ona göre insanların tabii ömrü yüz yirmi yıl olduğuna göre, toplumların tabii ömrünün de genellikle bu kadar olduğu söylenebilir. "Her insanın sinn-i nemâ ve sinn-i vukûf ve sinn-i inhitatı gibi, her devlet ve cem'iyetin etvâr-ı selâsesi vardır." Çöküş döneminde devletin yöneticileri, nitelik bakımından yetersiz hâle gelirler; saç ve sakal ağarması, insanî yaşlılığın ve devlet adamlarındaki ziynet düşkünlüğü ise toplumsal çöküntünün alâmetleridir. Bu devrede, "Herkes, tevsî-i dâire-i şân ve unvan etmeğe başlar ve gitdikçe, evâsıt-ı nâs, mesken - libâsda mülûke müşâreket mertebesine karib olur". Zevk ve sefa kısa bir sürede gelenek ve görenek hâline gelir, herkes kolayı seçer ve hiç kimse kendisini sıkıntıya sokmak istemez. Böylece toplum çökmeye yüz tutar. Fakat "her cem'iyet, zamân-i inhitât nihayetine varmak lâzım olmayub", ancak adalet yolundan ayrılanlar ve gerekli tedbirleri almayanlar yıkılırlar. "Her şahsın sinn-i inhitatı nihayetine varınca, selâmetle bekâsı", nasıl iyi bir doktorun bakımına bağlı ise, toplumun yaşaması da bu doktorlar "makamında" bulunan devlet yöneticilerinin alacakları tedbirlere bağlıdır. "Her devlet bekâsının şartı, siyâsetdir"; siyaset 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 sünnete dayanır. İslâm devletleri siyaset-i şer'iyeyi tercih etmiş, böyle yaparak başarıya ulaşmış, dünya ve ahiret mutluluğunu yakalamışlardır. Buna karşılık "mülûk-i küffârın bekâ-yı devletine medâr" ise, "siyaset-i aklıyyeye itina ve itibar" göstermeleridir.

Görüldüğü gibi Hüseyin Efendi toplum ve devletin çöküşü, zulüm, adalet, siyaset biçimleri vs. hakkındaki görüşlerinde İbn Haldûn'dan etkilenmiştir.

Müneccimbaşı Derviş Ahmed Lütfullah Dede Efendi (1631-1702)

Müneccimbaşı Derviş Ahmed Lütfullah Dede Efendi, Arapça kaleme aldığı ve Hz. Âdem'den 1083/1672 yılına kadar insanlık tarihini içeren bir dünya

tarihi hüviyetindeki *Câmiu'd-düvel*⁶⁶ isimli tarih kitabında İbn Haldûn'dan yararlanılmış ve *Mukaddime* onun önemli kaynakları arasında yer almıştır. Onun tarihçide bulunması gereken özellikleri yazarken İbn Haldûn'un tarih anlayışından bilhassa etkilendiği anlaşılmaktadır.⁶⁷ İbn Haldûn'un yanı sıra Kâtib Çelebi ile Hezarfen Hüseyin Efendi'nin bazı eserlerinden faydalanmış olması, söz konusu dönemde Türk tarih yazıcılığında önemli bir değişimin gerçekleşmekte olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.⁶⁸

Müneccimbaşı'na göre tarihçiler, olayların izahında sadece soyut nakillere değil, umranın tabiatına önem vermelidir. Münecimbaşı, tarih metodundan bahsederken İbn Haldûn'un belirttiği hata ve bunların sebepleri üzerinde durur. Bu sebeplerin başında umranın tabiatı ve insanların sosyal durumları hakkındaki vukufiyetsizliği görür.⁶⁹

Bazı yazarlara göre⁷⁰ Münecimbaşı ile birlikte İbn Haldûn'un Osmanlı tarihçileri arasındaki popülerliği başlamaktadır. Ziyaeddin Fahri'ye göre ise Münecimbaşı da Naîmâ gibi İbn Haldûn'un fikirlerini nakletmiştir. Tarihin tanımını doğru yapmakta, ama daha sonra tarihin konusunun geçmiş şahısların durumları olduğunu söylemektedir. "Halbuki İbn Haldûn'u anlasaydı, tarihin şahıslarla, şahsî sergüzeşterle değil; içtimaî kütlelerle, cemiyetin vekayii ile meşgul olacağını anlardı. Tarihin gayesini de gösterirken aynile bu mahiyeti muhafaza ediyor. (...) Bütün bu mütalaalarda mevzu noktaî nazarından ehemmiyetli bir şey yoktur. İbn Haldûn'dan naklederken hâlini muhafaza edememiştir. Münecimbaşı da sadece, Naîmâ gibi, müverrihimizin fikirlerini nakletmiştir."⁷¹

⁶⁶ Mezkûr eser, Damad İbrahim Paşa'nın isteği üzerine Lale Devri'nin büyük âlim ve şairlerinden Nedim tarafından *Sahâifü'l-ahbâr fi vekâyii'l-a'sâr* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş ve 1868'de üç cilt hâlinde İstanbul'da basılmıştır (hayatı ve eserleri için bk. Salim Akyüz, "Ahmed Dede [Müneccimbaşı]", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* [İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat, 1999], I, 115-17; M. Tayyib Gök-bilgin, "Müneccimbaşı", *IA*, VIII, 801-6; Demir, *Philosophia Ottomanica*, II, 49-50).

⁶⁷ Bk. Ahmet Ağrakça, "Müneccimbaşı Şeyh Ahmed b. Lutfullah el-Mevlevî ve Câmiü'd-düvel", Münecimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Camiu'd-Düvel Osmanlı Tarihi*, haz. Ahmet Ağrakça (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), s. 24-33; Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldûnism", s. 48.

⁶⁸ Demir, *Philosophia Ottomanica*, II, 49.

⁶⁹ Fındıkoğlu, *İçtimaiyat Metodoloji Nazariyeleri*, II, 121.

⁷⁰ Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldûnism", s. 48.

⁷¹ Ülken ve Fahri, *İbn Haldûn*, s. 38.

Mustafa Naîmâ (1655-1716)

Mustafa Naîmâ⁷² Türkiye'de tarih felsefesi, toplum felsefesi ve sosyoloji açısından dikkate değer yaklaşımlarıyla bir sosyal bilimci olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı'nın en önemli dönemlerinden birinde yaşamış bir düşünür olarak Naîmâ,⁷³ kendisine "İbn Haldûn 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 mânasına geldiğini ve bir nevi âyin üzere insan topluluğundan ibaret olduğunu söyleyen Naîmâ, Kâtib Çelebi'nin görüşlerinden de azamî 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 vb. alanlardaki yaklaşımlarını *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî hulâsati'l-ahbâri'l-hâfikayn)*⁷⁴ adlı eserinde ortaya koymaktadır.

1592-1659 yılları arasındaki dönemin sosyal hayatını ve anlayışını anlamak için *Naîmâ Tarihi* son derece önemlidir. Naîmâ, Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa'nın son yıllarını, Sultan III. Süleyman ve Sultan II. Mustafa devirlerini idrak etmiştir. Devletin başına gelen felaket ve musibetlere tanık olmuştur. Ulemanın bu felaketlerde büyük payının olduğunu düşündüğünden, tarihine ulema ile devlet erkânı hakkında tarafsız ve canlı tasvirler sıkıştırmıştır.⁷⁵

Sosyal gerçekliği olduğu gibi ele almaya çalışan bir sosyal bilimci olarak Naîmâ, İbn Haldûn'dan etkilenen düşünürlerin başında gelir. Hatta Osmanlı düşünürleri arasında İbn Haldûn'un metodolojisinden en çok etkilenenlerden, tarih ve toplum anlayışında en yeni görüşler ortaya koyanlardan biridir. Naîmâ'ya göre İbn Haldûn ender bir ilim adamıdır, bütün tarihçilerden üstündür. Bu bakış açısı, Naîmâ'nın İbn Haldûn'a verdiği önemi göstermektedir. Gerçekten de Naîmâ, İbn Haldûn'un görüşlerini *Tarih*'ine aynen almış, gerek-

⁷² Mustafa Naîmâ'nın asıl adı Mustafa Naîm Efendi'dir (Mustafa b. Ahmed b. Ali en-Naîm el-Halebî).

⁷³ Bk. Ali Coşkun, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi* (İstanbul: İz Yayınları, 2004), s. 25-27.

⁷⁴ Mustafa Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî hulâsati'l-ahbâri'l-hâfikayn)*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283).

⁷⁵ Ahmet Refik, *Osmanlı Âlimleri ve Sanatkârları*, haz. Dursun Gürlek (İstanbul: Timaş Yayınları, 1997), s. 190-91.

tiği yerde de İbn Haldûn'un görüş ve yaklaşımlarını geliştirecek şekilde yeni birtakım kavram, görüş ve yaklaşımlar getirmiştir.⁷⁶

Naîmâ, İbn Haldûn'a ilgisini bizzat İbn Haldûn'u ve eserini zikrederek ve överek göstermiştir. Müneccimbaşı'nın çağdaşı olan Naîmâ, tarih görüşünde İbn Haldûncu bir yaklaşım sergilemekte ve dikkate değer bir tarih felsefesi ortaya koymaktadır. Naîmâ tarihin anlamı, önemi ve faydası ile tarihçiliğin şartları üzerinde dikkatle durmaktadır.⁷⁷ Açıkça anlaşılabilmesi üzere, tarihin tanımı ve tarihçide bulunması gereken nitelikler gibi konularda İbn Haldûn'u izlemiştir.⁷⁸

Naîmâ, kendi tarih felsefesi içinde devletlerin çöküşü konusunu da ele almakta ve bu konuda İbn Haldûn'un görüşlerini bazı değişikliklerle benimsemektedir.⁷⁹ Onun yaptığı şey, İbn Haldûn'un çöküş teorisini ve tavırlar nazariyesini Osmanlı Devleti'ne uyarlamak⁸⁰ ve İbn Haldûn'dan farklı olarak yaşanan ve çöküş sürecine girmiş olan devletin, "büyük adamlar"ın öncülüğünde birtakım müdahale ve gayretlerle kurtarılabilmesini ileri sürmektir.⁸¹ İbn Haldûn, devletleri doğup büyüdükten sonra ölümle sonlandırırken Naîmâ, Kâtib Çelebi gibi beş tavırdan sonra çökme aşamasına gelmiş bulunan devletlerin, "büyük adamlar"ın kudretli iradeleriyle ölümden kurtarılabilmesini savunur.⁸² Naîmâ sosyal değişimde ve siyasî hayatta -bugün "büyük adam sosyolojisi"nin konusunu teşkil eden- büyük adamların önemli rol ve fonksiyonlarının olduğunu ileri sürer.⁸³ Onun yaklaşımında askerî ve sivil kurumlarda eşit olarak etkin liderlik, beceri ve cesaret liderliği mutlaka gereklidir.⁸⁴

Naîmâ, organik devlet ve toplum görüşünü, yani üç aşamalı devlet yaklaşımını şöyle ortaya koymaktadır: "İnsanın 'ömr-i tabîi'si üç mertebe üzere takdir olunur: 'Sinn-i nümüvv', 'sinn-i vukûf' ve 'sinn-i inhitât'."⁸⁵

⁷⁶ Zeki Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1997), s. 47.

⁷⁷ Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, I, 4-8.

⁷⁸ İbn Haldûn'un tarih yaklaşımı için bk. İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 9-40.

⁷⁹ Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, I, 27-33.

⁸⁰ Bk. Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, I, 33-38.

⁸¹ Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 45, 47, 61, 64 vd.

⁸² Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, I, 33-40. Bk. Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji* (İstanbul: Divan Yayınları, 1982), s. 65-66.

⁸³ Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, III, 125; V, 307; VI, 179-80 vd. Bk. Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 77-86.

⁸⁴ Thomas, *A Study of Naîmâ*, s. 90.

⁸⁵ "Ma'lûm ola ki mülk ve saltanat mânasına olan devlet bir nev' âyin üzere ictimâ'-ı beşeriyeden ibaretdir. Esrâr-ı tabâyi'-i eşyâya vâkıf hikmet-i nazariyye ve amelîyye

İbn Haldûn gibi organizmacı bir toplum ve devlet görüşüne sahip olan Naîmâ,⁸⁶ 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 mülûk gibi “aklî” olur ya da Kitabullah ve sünnet-i Resûlullah'ta varid olan ahkâm-ı ilahiyeye gibi “şer'î” olur. “Şer'î siyaset akli siyaset”ten üstün olmakla, İslâm padişahları için düsturulameldir. Her basiretli padişah ve uyanık vezir onunla amel ederek iki cihan saadetine ermiştir. İslâm hükümdarları, şer'î ahkâma göre hareket eder ve devletlerini şer'î nizama göre idare ederler. Bu, onların Müslümanlıklarının gereğidir. Şeriat, adalet demek olduğundan, İslâm yöneticilerinin şeriatı yüz çevirmeleri, devletlerinin yok olmasına neden olur. Kâfir devletlerin varlıklarını sürdürmelerinin temelinde ise onların akli siyasetlerine itibar etmeleri yatmaktadır. Dünya küfür ile yıkılmaz, zulüm ile yıkılır sözü, bu husustan kaynaklanmaktadır. Şer'î kanunların ve aklın sınırlarından çıkan her vaz' u hareket, kesinlikle zeval ve ihtilale yol açagelmıştır.⁸⁷ Naîmâ'nın siyaset görüşünde Hezarfen Hüseyin Efendi'de olduğu gibi, İbn Hal-

dekâyıkına ârif olan muhakkıklar dediler ki insanın ictimâî hâli infirâdî hâline mûmâsil ve ekser-i umûrda birbirine muvafık ve muâdil idigi im'ân-i nazar ile hadd-i bedâhete vâsil olmuşdur. Nazm-ı celîl-i (ve haleknâkum etvâran- 'Oysa o sizi mertebe mertebe yarattı' (Nûh 71/14) da bu mânaya îmâ vardır demişlerdir. İnsanın ömr-i tabîisi mertebe üzre takdir olunur: Sinn-i nümüvv ve sinn-i vukûf ve sinn-i inhitât. Lâkin kuvvet ve za'f-ı terkîb sebeble tefâfüt üzre olub zaifü'l-bünyenin sinn-i inhitâtı kaviyyü't-terkîb olan kimesneden mukaddem olagelmıştır. Pes insanın devletinden ibaret olan ictimâî hâli dahî üç mertebe üzeredir: Zamân-i nümüvv, zamân-i vukûf, zamân-i inhitât. Bu üç mertebe kezâlik tefâvüt üzredir. Evvel-i ecelden selefde ba'zı cemiyetler çok geçmeyib zamân-i inhitâta vardı ve niceisi âfete uğrayan yiğitler gibi sû-i tedbîr âfeti ile zemân-i vukûfta gitti ve ba'zısı bu Devlet-i Aliyye gibi kaviyyü'l-bünyân râsihu'l-erkân olmağla imtidâd bulub zamân-i vukûfu gibi geçdi ve bu ezmine-i selâsenin gerek infirâd ve gerek ictimâinde alâmetleri vardır. Tedbîr-i umûr-i cumhûra mübâşir olan mühre-i müdebbirîn bilib islâh-ı mizâc ve sair ilâc tedbirinde âna göre amel ederler. Nitekim Muâlece-i cismâniyye ve ruhâniyyede kaide-i kulliyeydir ve illâ sû-i tedbîr etmiş olurlar. Zira şeyh-i fânîye olan ilâc sabîye el vermez ve aksi dahî müfîd olmaz. Nitekim tafsilâtı gelse gerekdir ve heykel-i mahsûs-i insânî anâsır-ı erbaa tabâyiinde olan ahlât-ı erbaadan te'lif u terkîb olunub havâs ve kavî vasıtâsile zimâm-i tedbîr ve tasarruf-i nefis-i nâtukanın keff-i kifâyetine verildiği gibi hey'et-i ictimâiyye-i beşeriyye dahî erkân-ı erbaadan te'lif ve terkîb olunub havâs ve kuvâya nazîr olan ayân-i devlet vesâtati ile licâm-i tedbîr ve tasarruf-u nefis-i nâtuka makamında olan sultân-ı alîşânın dest-i hükümüne vâbeste kılınmıştır.” (Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, I, 33-35).

⁸⁶ Bk. Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, I, 27-31 vd.

⁸⁷ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, I, 33. Yorum için bk. Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 66-67.

dûn'un etkilerini⁸⁸ görmek mümkündür, hatta Naîmâ'da siyaset ve devlet bağlamında İbn Haldûn'un etkilerinin daha açık görülebileceği söylenebilir.

Görüldüğü gibi Naîmâ İslâmî yönetimler için de gayrimüslimlerin devletleri için de adaleti şart koşmaktadır. Devletlerin varlığını koruyabilmeleri ve çökmemeleri için adil olmaları zorunludur. Ancak Naîmâ bu noktada Müslümanların devletleriyle gayrimüslimlerin devletlerini ayırmaktadır. Ona göre Müslüman yönetici seçkinler, adaleti yalnızca şeriatla sağlayabilirler. Dolayısıyla onların devletlerinin devamı şeriata bağlılıklarına irtibatlıdır. Fakat Müslüman olmayanların devletleri, akli siyasetle idare olunur. Onların devletlerinin devamı ise zulme meyletmemeleri ile sağlanır. Şu hâlde 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.

Sosyal olayları bio-organik bakış açısıyla ele alan⁸⁹ Naîmâ'ya göre 17. yüzyılda Osmanlı Devleti "beşinci tavrı", yani yaşlılık dönemini yaşamaktadır. Bu tavrın alâmetleri her şeyiyle ortadadır.⁹⁰ Ancak Osmanlı Devleti çökmeyebilir ve ömrü uzatılabilir. Bunu sağlayacak olan ise adalete dönüşür.⁹¹ Buna vesile olacak olanlar da "büyük adamlar"dır.

Naîmâ'ya göre Osmanlı Devleti şer'î bir devlettir. İslâm hükümdarları ilahî ahkâma göre hareket ederler. Osmanlı Devleti için, 17. yüzyıl devşirmeler çağıdır. Devşirmeler, Osmanlı Devleti'ni idare eden Osmanlı sülalesinin asabiyyetinin yerine geçmiş ve bu sülaleyi etkileri altına almıştır. Bu ise devletin geleceğini olumsuz yönde etkilemiştir. Fakat Naîmâ'ya göre eski asabiyyete dönmek, devleti ölümden kurtarmak için gereksizdir. Şeriatı ve onun gereği olan adaleti gerçekleştirmek kâfidir. Zulmü ortadan kaldırarak adaleti sağlayacak bir "âkilin hüsn-i tedbiri" devleti rahatlıkla çöküşten kurtarabilir.⁹²

"Asabiyyet" konusunda da İbn Haldûn, Naîmâ'yı etkilemiştir, denilebilir. Naîmâ'nın devletin bekasında asabiyyete, İbn Haldûn gibi önemli bir yer verdiği

⁸⁸ İbn Haldûn'un yaklaşımı için bk. İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 177-78, 277-78.

⁸⁹ Zeki Arslantürk-Tayfun Amman, *Sosyoloji -Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), s. 100.

⁹⁰ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, VI, 46.

⁹¹ Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 77.

⁹² Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 98.

anlaşılmaktadır.⁹³ Naîmâ, Osmanlı'da nesep asabiyetinin yerini, sebep asabiyetinin aldığını ve dolayısıyla devletin güç kaybettiğini söylemektedir. İbn Haldûn'a göre de "devletin çöküşüne ilişkin işaretler", devletin zirveye çıkmaya başladığı daha ikinci tavrıda belirlemektedir. İkinci tavrıda hükümdar kendi nesep asabiyetini, yani akrabasını ve kavmini çevresinden uzaklaştırarak "sebep asabiyeti" edinir, yani kendi nesil ve nesebinden olmayan başka birtakım taraftar ve yardımcıları edinir. Onlara, çevresinde görevler, makam ve mevkiler verir. Artık kendi kavmi ve asabiyesi hükümdara ve devlete düşman hâle gelir ve hükümdara karşı fırsat kollamaya başlar. Hükümdar, etrafına topladığı taraftarları vezirlik, komutanlık ve vergi toplama gibi devlete ait makam ve mevkilere tayin eder. Şahsına mahsus olan ve kavmine değil, sadece kendi zatına inhisar eden memleket ve mülkle ilgili unvanları bunlara dağıtır. İşte bu durum, devletin artık "hastalandığının", yıkılma sürecine girdiğinin işareti olmaktadır.⁹⁴ İbn Haldûn bu teorisini Emevî ve Abbâsî devletlerine uygulayarak tezlerini "deneysel plan"da ispatlama yoluna başvurmuştur.⁹⁵ Fakat Naîmâ, asabiyetin Osmanlı'da ters yüz edilmesinin son olmadığını ve devletin adaletli yönetimle kurtulacağını düşünmektedir. İbn Haldûn, devletin bekasında adalet ile ilgili vurgularından ayrı olarak bazı ifadelerinde devletlerin çöküş sürecinin, bir nevi "aş" yoluyla uzatılabileceğine işaret etmektedir: Nice kereler refah, rahat ve lüks sebebiyle kendini gösteren ihtiyarlık devletin kapısını çalınca, devlet ve mülk sahibi zatın, kendi soyundan gelmeyen birtakım taraftar ve yardımcıları edinmesi ve sertliği alışkanlık hâline 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 aş) olur. Allah'ın o husustaki emrini ilan etmesine kadar böyle sürüp gider.⁹⁶

Sonuç olarak denilebilir ki Naîmâ, İbn Haldûn'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 kurtarılacağı konusunda fikir üretir. Osmanlı Devleti'nin

⁹³ İbn Haldûn'un asabiyet görüşü için bk. İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 121-28, 130-33, 140, 144-46, 151-58, 171-73, 273-74.

⁹⁴ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 163-65, 171-72, 256-57 vd.

⁹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 171-72.

⁹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 158.

boğuştuğu siyasal, sosyal, ahlâkî ve ekonomik problemleri de çözmeye gayret eder. Naîmâ, İbn Haldûn gibi çöküşçü-organizmacı kuramı benimseyen bir tarihçi ve sosyolog olup tarih, toplum, toplumsal değişme, siyaset gibi konuları söz konusu kuram çerçevesinde ele alır.

Belirtilebilir ki Mustafa Naîmâ'nın İbn Haldûnculuğu, onun kendine ait tarih ve sosyolojik yaklaşımları olmadığı anlamına gelmez.⁹⁷ Naîmâ, mümkün olduğunca İbn Haldûn'dan yararlanmaya ve o oranda yeni şeyler söylemeye çalışmıştır.

Defterdar Sarı Mehmed Paşa (ö. 1717)

Önemli bir devlet ve fikir adamı ve aynı zamanda tarihçi olan Defterdar Sarı Mehmed Paşa⁹⁸ da Osmanlı "İbn Haldûnizm"i kapsamında değerlendirilebilir. Zira onun devlet ve toplum görüşünde İbn Haldûn'dan izler bulmak mümkündür. *Nesâyihi'l-vüzerâ ve'l-ümerâ* adlı yapıtında İbn Haldûn'un adını zikretmese de, doğrudan veya dolaylı olarak ondan etkiler taşımaktadır.

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, bozulmaya yüz tutmuş olan sosyal kurumların düzeltilmesinin yollarını tartıştığı nasihatnâmesinde (*Nesâyihi'l-vüzerâ ve'l-ümerâ* veya *Kitâb-ı Güldeste*⁹⁹) adalet, vergi, rüşvet, ahlâk, padişaha itaat ve saygı, çok çalışmanın önemi, 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 çözümler yapmıştır.

Nesâyihi'l-vüzerâ ve'l-ümerâ'da birkaç yerde adaletten ve Adalet Dairesi'nden bahseden Mehmed Paşa'nın adaleti umranla birlikte izah etmesi, onun İbn Haldûn'dan etkilendiğine işaret olabilir. Ona göre "Bütün amirlerin adaletli davranmaya çalışmaları gerekir. Fakat padişahlar konuya herkesten daha fazla önem vermelidirler. Zira, adalet hazinenin artmasına ve halkın

⁹⁷ Krş. Ülken ve Fahri, *İbn Haldûn*, s. 36-38 (s. 37-38, 2 no'lu dipnotla birlikte).

⁹⁸ H. Ragıp Uğuralp, "Eser Hakkında", Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, haz. H. Ragıp Uğuralp (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), s. xxvi.

⁹⁹ W. L. Wright tarafından İngilizce'ye de çevrilen ve *Devlet Adamlarına Öğütler* adıyla günümüz Türkçesine kazandırılan kitapta Sarı Mehmed Paşa, Osmanlı Devleti'nin o günkü durumunu eleştirel bir bakış açısıyla ele almakta, devlet adamlarına öğütler vermekte ve bunu yaparken Osmanlı'nın ihtişamlı zamanlarıyla karşılaştırmalar yapmaktadır (Uğuralp, "Eser Hakkında", s. xxi-xxiv).

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.”¹⁰⁰

Ayrıca örneğin, halktan fazla alınan vergiler konusundaki izahlarında da İbn Haldûn'dan izler taşımaktadır. Ona göre “Reâyâ fukarasını her sene ve-regeldikleri belli vergiden başka, yeniden uydurulmuş vergi isteği ile incitmeye ve ona eziyet eylemeyeler ve ettirmeyeler. İşleri yürütenlerin akıllıları önemli olmayan giderlerin karşılanması için reâyâ fukarasından tahammüllerinden aşkın mal toplanmasını bir evin temelinden toprak alıp yüzeyine sarfeylemeye benzetmişlerdir. Zira temelden alınan toprak ile, temele zayıflık gelip, yüzeyin ise; o ağır yükü çekmeye kudreti kalmayıp, büsbütün yıkılmasına ve harap olmasına sebep olur.”¹⁰¹

Ahmed Resmî Efendi (1700-1783)

Ahmed Resmî, *Viyana Sefâretnâmesi*¹⁰² (1757) olarak bilinen resmî raporunda Prusya Devleti'nin Avusturya karşısındaki başarılarını değerlendirirken *Mukaddime*'den faydalanmış¹⁰³ ve bizzat İbn Haldûn'un ismini zikretmiştir.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Bk. Defterdar, *Devlet Adamlarına Öğütler*, s. 26-28.

¹⁰¹ Bk. Defterdar, *Devlet Adamlarına Öğütler*, s. 92-98.

¹⁰² Ahmed Resmî Efendi, *Viyana Sefâretnâmesi* (İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1304). Osmanlı siyaset adamı ve tarihçisi Giritli Ahmed Resmî Efendi, dönemin hariciye mensuplarından olup 1757'de III. Osman'ın vefatıyla III. Mustafa'nın tahta çıkışını tebliğ için sefâretle Viyana'ya gönderilmiş ve sonra Berlin sefiri olmuştur. Bu seyahatinin ahvalini yazmış ve yazdığı *Sefâretnâme*'si ile 1769 seferi olaylarını anlatıp sonradan basılan *Hulâsatü'l-i'tibâr* (Giridi Ahmed Resmî Efendi, *Hulâsatü'l-i'tibâr* [İstanbul: Dersaadet Mühendisyan Matbaası, 1286]) adlı eseri, Hammer tarafından Almanca'ya çevrilmiştir. *Seyahatnâme*'sinin metni de ayrıca Paris'te basılmıştır (Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. İsmail Özen [İstanbul: Meral Yayınları, 1975], III, 123). Ahmed Resmî'nin *Seyahatname* (Ahmet Resmî Efendi, *Viyana ve Berlin Sefâretnâmeleri*, haz. B. Atsız [İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1980]) dışında *Hulâsatü'l-i'tibâr*, *Sefînetü'r-rüesâ* ve *Hamîletü'l-küberâ* gibi eserleri mevcuttur.

¹⁰³ “Bu sefâretnâmenin en dikkate şayan kısmı çok kısa olmakla beraber, Ahmed Resmî Efendi'nin Avusturya İmparatorluğunun kuruluşu, dahili ve mali idaresi, devlet işlerini gayet mazbut ve tutumlu bir şekilde yürütüldüğü hakkında vermiş olduğu malumdur. Avusturya müttefiki olan Rusya ve Fransa'nın Avusturya-Prusya harbine karşı aldıkları vaziyette Prusya'nın muvaffakiyeti hakkında İbn-i Haldûn'un *Mukaddime*'sine istinaden yürüttüğü hüküm de kendisinin siyasî ve içtimâî görüşlerinde olgunluğunu belirtmektedir” (Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri* [Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992], s. 104-105).

¹⁰⁴ Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri*, s. 104-5; Demir, *Philosophia Ottomani-ca*, I, 198.

Elhâletu hâzihî Grandebor ile bugünkü anlaşmazlıklarının 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 savaş ve tehlikelere göz kırpmadan atılan cesur ve sebatlı 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 hâlde, İbn-i Haldûn'un *Mukaddime*'sinde yazıldığı üzere devlet-i müstecdeddenin (yeni kurulmuş devlet) devlet-i müstakarra (eski devlet) 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.¹⁰⁵

Görüldüğü gibi Resmî Efendi, söylediklerini İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde eski ve yeni hanedanlar üzerine yazdıklarıyla güçlendirmektedir. Ahmed 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.”¹⁰⁶ Ahmed Resmî'nin eserlerinde böyle başka pek çok örnek vardır.

Ahmed Vefik Paşa (1813-1891)

Ahmed Vefik Paşa, İbn Haldûn'dan etkilendiği anlaşılan bir Osmanlı yazarıdır. O, *Hikmet-i Târih* 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 “inhitâtî” (çökme) aşamalarından geçtiğini söyleyerek İbn Haldûn'un döngüsel tarih kuramını biraz farklı bir tarzda ortaya koymuştur.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Ahmed Resmî Efendi, *Viyana Sefâretnâmesi* (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1304), s. 32-33 (Bugünkü Türkçe ile: Ahmet Resmî Efendi, *Viyana ve Berlin Sefâretnâmeleri*, s. 33-34).

¹⁰⁶ Virginia Aksan, *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı Ahmed Resmi Efendi*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997), s. 65.

¹⁰⁷ Demir, *Philosophia Ottomanica*, I, 200-1.

Yazar, mütercim ve devlet adamı Ahmed Vefik Paşa, *Fezleke-i Târih-i Osmanî*'sinde yukarıda zikredilen görüşlerine uygun olarak Osmanlı Devleti'ni "değişim" çerçevesinde okumaya çalışmıştır. Ona göre "Cihanın hâli daima bir kararda durmamasıyla Devlet-i Osmaniyye'de dahi mesalihın reveş ve tabiatı altı defa tegayyür edip bu altı müddetin her biri tarih-i hicretin yüz seneden ibaret olan birer asrına tesadûf 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 tevsi-i daire-i memlekete nasıl ikdam olunduğu ve fasl-ı salisede Âl-i Osman evc-i 'alâ-yi şân u azamete ref' ettiği ve fasl-ı rabiada kavanîn ve nizamata bazı mertebe ihlâlî, askerinin itaattan çıkmasına ve milletin ihtilâlîne netice verdiği ve bu fenalık müstevcib-i za'f olarak fasl-ı hamisde artık umûr-ı hariciyece hayli mazarratı müstelzim olmuş ise de fasl-ı sadisede yine tecdîd-i usul-i hükûmete karar vererek mühr-i saltanat tekrar kesb-i fer ve şevket eylediği şerh u beyan kılınmıştır."¹⁰⁸

Vefik Paşa'nın *Fezleke*'sinde her bölüm, yaklaşık yüz yıl olacak şekilde hesaplanmış ve her bölüme hangi padişahların devirleri girdiği belirtilmiştir. Buna göre birinci bölüm (asır) Osman Gazi, Orhan Gazi, Sultan Murad Huda-vendigâr ve Yıldırım Bayezid dönemlerini içeren 106 yılı; ikinci bölüm (asır) I. Mehmed, II. Murad, Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devirlerini içeren 113 yılı; üçüncü bölüm (asır) Yavuz Selim, Kanûnî Sultan Süleyman, II. Selim ve III. Murad devirlerini içeren 85 yılı; dördüncü bölüm (asır) III. Mehmed, I. Ahmed Han, I. Mustafa, II. Osman, I. Mustafa (tekrar), IV. Murad, İbrahim Han, IV. Mehmed, Süleyman Han devirlerini içeren 99 yılı; beşinci bölüm (asır) II. Ahmed, II. Mustafa, III. Ahmed, I. Mahmud, III. Osman, III. Mustafa, Abdülhamid dönemlerini içeren 101 yılı ve altıncı bölüm (asır) III. Selim, IV. Mustafa, II. Mahmud, Abdülmecid devirlerini içeren 75 yılı ele almaktadır.¹⁰⁹

İbn Haldûn'un yaklaşımını Osmanlı örneğinde biraz değiştirerek benimseydiği anlaşılan Vefik Paşa, Osmanlı Devleti tarihini "çöküş sosyolojisi" açısından ele almaktadır.

¹⁰⁸ Ahmed Vefik Paşa, *Fezleke-i Târih-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288), s. 5.

¹⁰⁹ Ahmed, *Fezleke-i Târih-i Osmânî*, s. 6 (birinci bölüm), 36 (ikinci bölüm), 78 (üçüncü bölüm), 134 (dördüncü bölüm), 208 (beşinci bölüm), 280 (altıncı bölüm).

Burada ilginç olan, Ahmed Vefik Paşa'nın, İbn Haldûn'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.

Hayrullah Efendi (1817-1866)

Hayrullah Efendi'nin *Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye Tarihi*¹¹⁰ adında 16 ciltlik bir eseri bulunmaktadır. Anlaşılır bir üslupla kaleme alınmış olan kitap, Osmanlı tarihini ve her padişahın zamanına denk gelen dünya olaylarını ele almaktadır. Osmanlı tarihleri arasında önemli bir yeri vardır.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun ifadeleriyle¹¹¹ "XIX. asır Türk tarihçileri içinde ilk defa Garb kaynaklarına başvuran tarihçi Hayrullah Efendi, on altı ciltlik tarihinde İbn Haldûn'u ilk defa yakından anlayan ve tenkit eden bir İbn Haldûncu hüviyeti gösteriyor. Birçok tarihçilerimiz gibi Hayrullah Efendi de bilhassa tavırlar nazariyesi üzerinde durmuştur. Bu duruşta başka bir hususiyet vardır. J. Von Hammer'in, 'pek dikkate değer tezahür' olarak karşıladığı bu Türk müverrihinin eseri, Arap mütefekkirinin asabiyet ve tavırlar nazariyesindeki kat'i ve fatalizme yakın determinizmini sosyolojik bir rölativizme kalbetmiştir. Filhakika İbn Haldûn'un nazariyesinden bahsederken diyor ki: *Mukaddime-i İbn Haldûn*'da etvara ait alâmat ve esbab zikrolunmuştur ki hepsinin hükümleri nâkısdır. Zira bir devlet ve saltanat bir ruh-ı mücessem değildir. Belki birtakım eşhasın bir merkeze içtimaidan teşekkül etmiş heyet-i müctemidir... Tebeddül-i hükümdar ile idare-i mülk-ü millet kaide-i mahsusasından ayrılmaz. Anın içindir ki milletin şiraze-i nizamına sekte gelmedikçe devletin kıvamına hâlel gelmez. Avrupa devletlerinde olduğu misillü".

Bundan daha mühim nokta Hayrullah Efendi'nin içtimâî sınıflar sosyolojisi ile alâkalı mütalaasıdır: "Allâme-i zûfünun İbn Haldûn beyan eylemiştir ki

¹¹⁰ Müderris Hayrullah Efendi'nin bunun dışında *Makâlât-ı Tıbbiye* (3 cilt), *Müfredât-ı Tıbbiye* (2 cilt), *Bel Soğukluğu, Kolera ve Aşı Risâlesi, Beyt-i Dehkânî* (2 cilt), *Avrupa, Asya, Afrika Risâlesi, Mesâil-i Hikmet-i Tabiiye* ve *Avrupa Seyahatnâmesi* gibi eserleri mevcuttur (Bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, III, 66-67).

¹¹¹ Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, II, 122-23.

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 misillü zeval bulmadıkları merkez-i hükûmette asılzâdegânın bulunup ecanibin der-i devlette kesb-i ihtisas ederek müham-ı ename müdahale edememesi devam-ı devlete medar olan asabiyet maddesinin bozulmamasını mucib”dir. Bu neviden mütalaalar, bize bir taraftan İbn Haldûn devrinden sonraki tarihî vukuatı yakından müşahede eden, öbür taraftan Arap mütefekkirine pasif bir bağlılıkla bağlı bulunmayan pek kıymetli bir Türk İbn Haldûncusu göstermektedir.

Abdüllatif Subhi Paşa (1818-1886)

İbn Haldûn'un etkilerini taşıyan Osmanlı düşünürlerinden Abdüllatif Subhi Paşa, “ebnâ-yi cinsini dahi hissedar etmek arzusu ve esbak-ı Mısır valisi merhum ve mağfur Mehmed Ali Paşa'nın teşvikiyle”¹¹² İbn Haldûn'un *Kitâbü'l-İber*'inin birinci ve ikinci ciltlerini Türkçe'ye çevirmiş (1270) ve *Miftâhu'l-İber*¹¹³ (1276/1859-60) adıyla bastırmıştır.¹¹⁴

“Abdüllatif Subhi Paşa, İbn Haldûn'a ait nazariyelerden asabiyetin zuhûru üzerinde durmuş, Arap tarihçisinin eserindeki bazı tarih bahislerinin tefasîl-i vukufa heveskâr olanları iğna edemeyeceğini” ileri sürerek bazı ilavelerle “cümleye faik ve genc-i dekayik denmeğe layık bir kitab” olarak nitelendirdiği¹¹⁵ “Tarih-i İbn Haldûn'un bir kısmını 'tekmîl'e çalışmış, bu yüzden çevirisinin bu kısmına 'Tekmiletu'l-İber' adını da vermiştir.”¹¹⁶

Abdüllatif Subhi Paşa, çevirisinin kısa girişinde tarihten, tarihin kısımlarından, İbn Haldûn'un çevirisinin öneminden, İbn Haldûn'un tarihini neden çevirme işine giriştiğinden bahsetmekte ve bu arada Mustafa Âlî'nin *Künhü'l-ahbâr*'ıyla, Müneccimbaşı ve Hezarfen Hasan Efendi'nin tarihlerinin Türkçede yazılan genel tarihler içinde en güzide eserler olduğunu ifade etmekte-

¹¹² Abdüllatif Subhi Efendi, *Miftâhu'l-İber* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1276), s. 3.

¹¹³ Abdüllatif Subhi Efendi, *Miftâhu'l-İber* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1276).

¹¹⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, III, 135. Morali Abdurrahman Sami İbnü's-Şeyh Ahmed Necîb Paşazâde Subhi Abdüllatif Paşa'nın İbn Haldûn çevirisinin dışında *Hakâyiku'l-kelem fi târihi'l-İslâm, Uyûnü'l-ahbâr fi'n-nukûd ve'l-âsâr* gibi eserleri bulunmaktadır.

¹¹⁵ Abdüllatif, *Miftâhu'l-İber*, s. 3.

¹¹⁶ Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, II, 123-24; Abdüllatif, *Miftâhu'l-İber*, s. 4.

dir.¹¹⁷ Ayrıca Subhi Paşa, yaptığı çeviriye zaman zaman eklemeler yapmış ve bu eklemelerin sonuna mütercime ait olduğunu belirtmek için “mütercim” kaydını düşmüştür.

Mithat Paşa (1822-1884)

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

Mezkûr mektupta Mithat Paşa, Cevdet Paşa'ya, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde gösterdiği gibi, bugün ekonomi-politik ilminin temel meselelerinden olan devlet ticaretiyle ilgili bazı hususlar, Batı'dan yüzyıllarca önce İslâm âlimleri tarafından incelendiğini söylemektedir. Mithat Paşa'nın mektuptaki kendi ifadesiyle “İbn Haldûn'un ticaret-i devlet hakkında yazmış olduğu mesele, Frenklerin kendi ihtirâ'-kerdeleri olmak zan ve da'vâsında buldukları ekonomi-politik fenninin mesâil-i asliyesinden bir bahs-i mühim olduğu hâlde, bu meselenin Frenklerden daha nice asr mukaddem ulemâ-i İslâmiyye tarafından tedkik edilmiş ve meydana konulmuş olduğu ihtâr ve beyân buyurulmağla işârât-ı aliyyelerinin bu fikrasından dahi şu sûretle istifade kılınmıştır.”¹¹⁸

¹¹⁷ Abdüllatif, *Miftâhu'l-iber*, s. 2-4.

¹¹⁸ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y.EE, 31/28. Bu belgede bulunan mektubun tam metni şöyledir:

“Bismillâhirrahmânirrahîm

Yanya Valisi Devletlü Cevdet Paşa Hazretlerine

Devletlü Efendim Hazretleri

Selânik'den mürûr-ı âli-i âsafâneleri esnasında ma'rûz-ı nazar-ı devletleri olan âsârın takdîr-i derecâtına dair ihsan buyunlan kerem-nâme-i âlileri kemâl-i ehemmiyet ve mahzûziyetle mütâlaa olunmuşdur şu vesile ile ibrâz ve beyân buyunlan hüsn-i kabûl ve şehâdet-i aliyyeleri bu işler için bezl-i mesâil idenlere şevk-i cedîd olduğu gibi İbn Haldûn'un ticaret-i devlet hakkında yazmış olduğu mesele Frenklerin kendi ihtirâ'-kerdeleri olmak zan ve da'vâsında buldukları ekonomi-politik fenninin mesâil-i asliyesinden bir bahs-i mühim olduğu hâlde bu meselenin Frenklerden daha nice asr mukaddem ulemâ-i İslâmiyye tarafından tedkik edilmiş ve meydana konulmuş olduğu ihtâr ve beyân buyurulmağla işârât-ı aliyyelerinin bu fikrasından dahi şu sûretle istifade kılınmıştır hâl-i mevcûd bıraktığınız merkezde olduğundan şimdilik hemân işbu telettûfât-ı aliyyelerinin teşekkürâtı tevfiik ve selâmet-i aliyyelerinin temenniyâtına ilâveten arz ile iktifâ olunur. Bâkî lutf u irâde efendim hazretlerindir.”

Fî 15 Zilkâde [12]91 (Hicrî).

Mühür: Midhat

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

Cevdet Paşa (1822-1895)

İbn Haldûn'un görüşleri doğrultusunda Osmanlı Devleti'nin gerileme, kriz, bunalım ve çöküş durumunu okumaya gayret etmiş ve ona göre çözüm önerileri getirmiş olan âlim, tarihçi ve sosyolog Cevdet Paşa'nın tarih, toplum ve çöküş dair tezleri özellikle incelenmeye değerdir.

Cevdet Paşa'nın İbn Haldûn'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 Haldûn'un önemin kavramış ve ondan azamî ölçüde yararlanmaya çalışmıştır. Cevdet Paşa, İbn Haldûn hakkındaki yaklaşımını *Mukaddime* çevirisinin başına yazdığı ön sözde şu ifadelerle ortaya koyar:

İbn Haldûn, her işittiğini kâğıda döken ve tarih kitaplarını birtakım hurafelerle dolduran tarihçileri eleştirir ve rivayetlerin doğrusunu yanlışından ayırmakta tek ölçü tanır: Naklolunan bir maddenin niçin ve nasıl ortaya çıktığını araştırıp sonuca varır. Başka bir tabirle anlatılan herhangi bir 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 anlaşılardan aydınlığa varmak imkânsızdır. "Abdurrahman bin Haldûn nam allame-i zû fûnun" bu inceliği anlayıp medeniyete arız olan ahvali altı bölüme indirerek bağımsız bir ilim kurmuştur. Kendi icadı olan bu fenn-i müstakîl, tarih için bir mihenk-i sahihu'l-ayardır.¹¹⁹

Cevdet Paşa, İbn Haldûn'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.¹²⁰

¹¹⁹ İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, çev. Ahmed Cevdet Efendi (İstanbul: Takvimhane-i İstanbul, 1277), s. 3; Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 27.

¹²⁰ Cevdet Paşa, *Tezâkir*, IV, 238-39; Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 28.

Görüldüğü üzere İbn Haldûn, Cevdet Paşa için önemli bir kaynak olma özelliği taşımaktadır. Bilindiği gibi Cevdet Paşa, Şeyhülislâm Pîrîzâde'nin ek-sik bıraktığı *Mukaddime* çevirisini tamamlayan âlimdir. Cevdet Paşa, *Mu-kaddime*'nin sadece çevirisini değil, aynı zamanda gerektiğçe şerhini de yap-mıştır. "İbn Haldûn'un malum farz ettiği; fakat Türk okuyucusunun ihtiyacı-nı karşılayacak kısımları güzel ve faydalı şerhlerle izah eden Cevdet Paşa'dan De Slane da istifade etmiştir. İbn Haldûn'un metinlerini Cevdet Paşa büyük bir sarahat ile tefsir etmekte, müteaddit ve ekseriya geniş şerhlerle müşkil noktaların açıklanmasına, aydınlanmasına çalışmaktadır."¹²¹

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun "Eğer kronoloji zarureti olmasaydı XIX. asrın bu kıymetli müverrihini Türk İbn Haldûncuların başında zikretmek gere-kirdi" dediği Cevdet Paşa, yine Fahri'nin ifadesiyle "Tarihin tarifi, asabiyet ve tavırlar nazariyesi gibi noktalarda nazari surette görüldüğü gibi, tarihî hâdi-selerin izahına da tatbik edilmiş bir İbn Haldûnculuk müşahede olunmakta-dır."¹²²

"Cevdet Paşa, Arap tarihçisinin kendi üzerindeki tesirinin şuuru-na sahip ve tesirinin büyük faidesine kanidir. Bir yerde diyor ki: 'Efkârımın teşekkü-lünde Michlet, Taine ile İbn Teymiyye ve İbn Haldûn çok müessir olmuşlar-dır.' Muallim M. Cevdet, 'Ahmed Cevdet Paşa gerek tedrisatı esnasında gerek son dem-i hayatına kadar İbn Haldûn tarzını takip eylemiştir' diyor."¹²³

Cevdet Paşa, kuşkusuz İbn Haldûn'dan oldukça etkilenmiştir; hatta ona İbn Haldûn'un son Osmanlı müridi¹²⁴ demek de mümkündür; ancak şunu da vurgulamak gerekir ki o, İbn Haldûn'un bir kopyası değildir. İbn Haldûn'un fikir ve yaklaşımlarını daha da geliştirmeye ve özellikle Osmanlı açısından da yorumu tabi tutarak farkını ortaya koymaya çalışmıştır.

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

¹²¹ Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, II, 66-67.

¹²² Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, II, 124.

¹²³ Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, II, 124.

¹²⁴ Ercüment Kuran, "Ottoman Historiography of the Tanzimat Period", *Historians of the Middle East*, der. Bernard Lewis ve P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), s. 423.

Evrimin ezeli ve ebedi bir toplum yasası olmadığına inanan, yani çevrimselci bir tarih ve değişim anlayışına sahip olan, hâl ve zamanın yaptığını kimsenin yapamayacağını söyleyen Cevdet Paşa, devletlerin insan organizması gibi doğma, büyüme-gelişme ve ölme dönemlerinden geçtiklerini, her şahısta “sinn-i nümüvv”, “sinn-i vukûf” ve “sinn-i inhitat” olduğu gibi devletler de bu üç aşamaya sahip olup insanlar sıhhatlerini muhafaza etmek için sinine 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.¹²⁵

Cevdet Paşa'ya göre zamanla yönetimlere yorgunluk gelmesi tabiidir. Nitekim önce bir sancak beyliği iken 100 yıl zarfında güçlü bir devlet hâline gelen Osmanlı, Yıldırım Bayezid zamanında bir duraklama geçirir. “Devr-i evvelin ahirinde 4. padişah olan Yıldırım Bayezid Han zamanında devlete gevşeklik gelmiş olduğu gibi, devr-i saninin ahirinde 4. padişah olan Bayezid-i Han-ı Sâni zamanında dahi, Devlet-i Aliyye'ye fütuhatcha biraz durgunluk gelmişti.” “Yüz sene insan için uzun bir ömür olduğu gibi, devletler için de geniş bir zaman parçasıdır.”¹²⁶

Görüldüğü gibi Cevdet Paşa, İbn Haldûn'un tavrılar 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 Haldûn'un tavrılar teorisini fazla karamsar, fazla katı bulduğu için selefini sonuna kadar izlemeye lüzum görmüyor.”¹²⁷

Osmanlı'nın hemen hemen en buhranlı dönemlerinde yaşamış olan Cevdet Paşa, devletlerin hayatının düz bir çizgi izlemediğini, tıpkı bir şahsın gerek vücutça gerekse hâlce bir zaman terakkide ve bir zaman tenezzülde olduğu gibi kâh kuvvet bulacağını ve kâh fütur hâline geleceğini söyler.¹²⁸

Cevdet Paşa'ya göre İbn Haldûn'un ileri sürdüğü gibi, devletin kuruluşunda başlıca etken “asabiyet”tir. Cevdet Paşa, İbn Haldûn'da hazır olarak bulunduğu

¹²⁵ Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet* (Dersaâdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1309), I, 18. Bk. Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 52-53.

¹²⁶ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, 31; Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 49.

¹²⁷ Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 50.

¹²⁸ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, 17-18.

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 "dini asabiyet" alır. Paşanın 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 ona göre Osmanlı Devleti'ni Osmanlı Devleti yapan öge İslâmiyettir. Dinî asabiyet i'lâ-yi kelimetullah için gaza sayesinde kendini en mükemmel şekilde ifade eder. Bu, bütün inananları kardeş sayan bir inançtır. Bütün bir İslâm dünyasını tek merkezde toplayan bu inanç birliğini kurma amacı devletin ana siyaseti iken, Osmanlı Devleti en güçlü dönemini yaşamıştır.¹²⁹

Cevdet Paşa da Naîmâ gibi bazen bünyesinde ziyadesiyle inhitat ü fütür emareleri zuhur etmiş olan bir devletin, hâkimane tedbirlerle tazelenip yenediriltilebileceğine inanır. Ancak bu çok zor olduğundan, bunun gerçekleşmesi de çok zordur. Gerçekleşse bile vukûât-i cesîme ve inkılâbât-ı azîme ile hasıl olabilir.¹³⁰

Bu durumda Cevdet Paşa'nın, çökmekte olan bir devletin, bazen büyük inkılap ve olaylarla kurtarılabilirliğini; dolayısıyla sosyal ve siyasî 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 hâkimane tedbirler alınması durumunda Osmanlı Devleti'nin çöküş tehlikesinden kurtarılabilirliğini belirtmektedir ki bu ancak yumuşak bir determinizmle izah edilebilir.¹³¹ 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.¹³²

¹²⁹ Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 46-52.

¹³⁰ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, 18.

¹³¹ Bk. Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 56.

¹³² Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, 71. Bk. Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 55-56.

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. Kadr ü kıymetleri büyüktü.¹³³ Bütün önemli işlerde onların görüşleri alınırdı. Yalnız şer'î ve aklî ilimlerde değil, mülkî ve merkezî konularda da kemal sahibiydiler.¹³⁴ 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 tarikin¹³⁵ bozulmasını tek başına ele almaz; onunla diğer kurumların çözülmesi ve çökmesi arasında ilişkiler kurar, devletin çöküş sebeplerini bütüncül bir yaklaşımla ele alır. 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, tabii olarak ulema sınıfına da sirayet etmiştir. Çünkü ulemanın bağlı bulunduğu dinî-ilmî bürokrasi, devletin bir parçasıdır. Dolayısıyla mülkî ve askerî düzenin bozulması ve gerilemesiyle "ilmî düzen" de bozulmaya uğramış, ilim, maarif ve ulema doğal olarak gerilemeye ve çökmeye yüz tutmuştur.¹³⁶ Devletin kurumları çözülme ve çöküşle yüz yüze geldiğinde, ilm-i tarîk, daha önceleri âlimlerin en değerlileri ve ehil olanlarına mahsus iken, artık rüşvet, iltimas vb. yollarla ehil ve erbabi olmayan kimselerin kuşattığı bir kurum hâline gelmiş,¹³⁷ tarîk-i ulema, cühela ile dolmuştur.¹³⁸ Devlete bir sistem anlayışı içinde bütüncül olarak bakan Cevdet Paşa'ya¹³⁹ göre devletin 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 Haldûn'un görüşlerinden farklı olarak onun görüşlerinde tam bir döngüsel siyasî ve sosyal hayat çizgisi yoktur. Onun çevrimsel görüşünde bir sarmallık bulunduğu söylenebilir.

¹³³ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, 72, 88, 90.

¹³⁴ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, IV, 215.

¹³⁵ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, 90.

¹³⁶ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, 87, 93; IV, 236; VII, 123.

¹³⁷ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, IV, 215.

¹³⁸ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, 90-91.

¹³⁹ Cevdet, *Târih-i Cevdet*, VI, 6.

Mustafa Nuri Paşa (1824-1890)

Cevdet Paşa ile aynı dönemde yaşayan Mustafa Nuri Paşa, İbn Haldûn'un devletlerin ömrü teorisini değiştirip Osmanlı Devleti'ne uyarlamış ve buna göre kendi tarih kitabı *Netâyicü'l-vukûat*'ı hazırlamıştır.

Yukarıda belirtildiği gibi, Ahmet Cevdet Paşa, İbn Haldûn'un tavırlar teorisini Osmanlı'ya uyarlarken devirlere ayırmayı sonuna kadar uygulamamıştır. "Oysa *Kıyas-ı Enbiya* yazarının çağdaşı olan bir başka tarihçi Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-vukûat*'ında Cevdet Paşa'nın İbn Haldûn'dan ilham alarak ayırdığı aşığı yukarı 100'er senelik devreleri, yaşadığı çağlara kadar getirmektedir.¹⁴⁰

Allâme-yi zû fûnun İbn Haldûn her devlete sinn-i nümüvv u sinn-i vukûf 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 hesabıyla Bağdad ve Endülüs ve Mısır'da üçer-beşer yüz sene saltanat süren hulefâ-yi Abbâsiye ve Emevîye ve Fâtumiyeyi müdrük olduğu hâlde, bu davada bulunması ve her üç karında usul ve adat-ı devlet külliyyen mütehavvil ve müteğayyir olur demeğe mahmul olup, bu adet-i tabiiye ise Devlet-i Aliyye-yi Osmâniyede dahi mukayeseyi tekmilesiyle zahir olmak için birinci bab, ibtida-yı zuhur-u kevkebe-yi Osmaniye'den hükümünü icra eylediği her babın Tîmur hadisesine kadar 105 senelik ve ikinci bab Çelebi Sultan Mehmed Han hazretlerinin teccid-i devlete muvaffakiyetlerinden Sultan Bayezid-i Sâni hazretlerinin terk-i meşgale-yi saltanat buyurdıkları 918 senesine değin 113 yıllık ve üçüncü bab Yavuz Sultan Selim Han hazretlerinin cüluslarından 1003 tarihine kadar 83 senelik ve dördüncü bab Sultan Mehmed Han-ı Sâlis hazretlerinin tarih-i mezburda vuku bulan cüluslarından 1099 senesinde Sultan Süleyman-ı Sâni hazretlerinin cüluslarına ve beşinci bab oradan 1188'de münakid olan Kaynarca Muahedesi'ne değin mürur eden zamanlarda vaki olan hadisatı ve altıncı bab ondan sonra suretyâb-ı zuhur olan ahvali mübeyyin olarak ...¹⁴¹

Mustafa Nuri Paşa, Ahmed Vefik Paşa'ninkine çok benzeyenbu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, kitabını söz konusu yıllara göre tasnif etmiş ve bölümlere ayırmıştır.

Mustafa Nuri Paşa kitabında İbn Haldûn'dan bir vesileyle de bahsetmektedir. Şöyle ki, "Ahvâl-i Ulum ve Maarif" başlığı ile ele aldığı dönemin ilim ve eğitimini incelerken İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si ve başka bazı tarih kitaplarıyla askerî kitapların Türkçeye çevrildiğini belirtmektedir.¹⁴²

¹⁴⁰ Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, s. 50.

¹⁴¹ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-vukûat* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1294), I, 3-4.

¹⁴² Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-vukûat*, III, 130.

Namık Kemal (1840-1888)

Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi* isimli eserinin giriş kısmında (*Osmanlı Tarihi*'ne giriş olarak *Roma Tarihi* adıyla yayımlanan ilk fasikülün¹⁴³ “İfade-i Meram” başlıklı ve 1305 yılını taşıyan ilk kısmı¹⁴⁴) İbn Haldûn'dan bahsetmiş ve ondan yararlanarak bir tarih metodolojisi ortaya koymuştur. Adı geçen kitabın yayımı, içindeki bazı terim ve kelimelerin yanlış anlaşılmalara sebep olduğu gerekçesiyle II. Abdülhamid döneminde durdurulmuştur.¹⁴⁵

Namık Kemal, söz konusu metodoloji yazısında tarihin anlamı ve önemi ile tarihi bilmenin millet için hayatî olması gibi konuları ayrıntılı olarak ele almaktadır. Burada ayrıca kendisini *Osmanlı Tarihi*'ni yazmaya teşvik eden “hâlin, tarihçe lisanımızda mevcut olan noksanın ikmaline acizane bir hizmet edebilmek arzusu”¹⁴⁶ 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.¹⁴⁷

Namık Kemal, kitabının ön sözünde İbn Haldûn'un çok büyük bir bilgin ve tarih ilminin kurucusu olduğunu, devletlerin tabii ömrü gibi birtakım yanlış şeyler söylemiş olsa bile, onun eserinin büyüklüğüne halel gelmeyeceğini, ona bir ilme esas koyma şerefine 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, Ebü'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 Haldûn'dur.

İbn Haldûn'un düvel-i İslâmiyye'den her birini ayrı ayrı nazargâh hikmetinden geçirerek vekayi-i mühimmesini esbab ve avariziyile beraber birkaç sahifeye sığdırmakta gösterdiği kemal şayan-i hayrettir. Vakıan İbn Haldûn'da mevzu-ı bahs olan asırların bazı vukuâtı nakısdır; fakat bu nevakıs İbn Haldûn'un tedkîk ve tetebbüunda 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 Haldûn, fenn-i tarihin mükemmili olduğu gibi, bu fenne bir usûl vaz' etmek, olayların doğrusunu yanlışından ayırmağa bir mikyas bulmak istemiş,

¹⁴³ Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal* [baskı yeri ve tarihi yok].

¹⁴⁴ Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal*, s. 5-20.

¹⁴⁵ Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi*, haz. Ulviye İlgar ve İhsan İlgar (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1971), s. 11 (Yıldız Sarayı'ndan Namık Kemal'e gönderilen telgraftan).

¹⁴⁶ Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal*, s. 16.

¹⁴⁷ Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal*, s. 14-15.

havi olduğu ma'lumatın kesret ve tenevvuuna nazaran ayrıca bir kitabha-ne addine layık olan *Mukaddime*'yi meydana getirmiş, bu cihetle hikmet-i tarihin de müessisidir. *Mukaddime*'de örneğin devletlerin "ömr-i tabiîsi" olmak gibi birtakım yanlış fikirler de görülür. Fakat o hâller kitabın meziyetine halel getirmez. Tabiat-ı külliye'nin yed-i icadından bile hiçbir şey mükemmel olarak çıkmıyor. Eseri ne kadar nakîsalı olsa İbn Haldûn'a, yine bir fenne esas vaz' etmiş olmak şerefi yetişir, ki bütün ebnâ-yi beşer içinde öyle bir saadet birkaç yüz kişiye ya nasib olmuş ya olmamıştır.¹⁴⁸

Namık Kemal, duraklamacılık ve çöküşçülüğe karşı ilerlemeciliği savunur. Aslında o, İbn Haldûn'un tarih felsefesini geliştirerek Osmanlı örneğinde bir tarih, toplum ve devlet bilinci kazandırmak amacıyla ilerlemeyi öne çıkarır. Ona göre "cem'iyet-i medeniye denilen şahs-ı manevî için sinn-i vukûf olmaz; anın hayat-ı sahihası terakkidir; vukuf değil! Şehrah-i terakkide zamanın müsaid olduğu menzileye az çok uzak bulunmak, taaffuna başlamış emvat arasında kalmakla beraberdir ki o hâlde bulunan cem'iyet için bir zaman-i beka mümkün olsa da, hiçbir zaman emrad-i mühlikeden selâmet-i müyesser olamaz."¹⁴⁹

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

Tarih ki mazinin müstakbele nâkil-i ahbândır, zahirde bir hikâyeden ibaret görünür; fakat hakikatde fenn-i şahane vasfıyla tebcil olunan, marifet-i hükûmetin en büyük hadimlerindedir.

Hakikat, bir milletin tarihi bilinmezse bekasına, terakkisine lazım olan esbabın mevcudu, menkudu nereden öğrenilecek? İhtiyacı-ı siyasiye-i maddiyatdan değildir ki göz ile görülsün, el ile tutulsun. Tabiiyyat ve riya-ziyyatdan değildir ki aletle ölçülsün, muadile ile hal olunsun.¹⁵⁰

Abdurrahman Şeref (1853-1925)

Abdurrahman Şeref Efendi, *Târih-i Devlet-i Osmâniyye* adlı iki ciltlik eserinde, İbn Haldûn'un metodunu izlemeye çalışmıştır. O, kitabının ön sözünde İbn Haldûn hakkındaki görüşünü de ortaya koyar:

Allâme İbn Haldûn'un bu bilim (tarih) konusunda açtığı çıkışı -ki bu gün Avrupalılar nezdinde oldukça rağbette ve "hikmet-i tarih" adıyla bilinmekte olup kâinat (oluşum) olaylarını ve bu olayların değişimini birbirini izleyen

¹⁴⁸ Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal*, s. 13-14.

¹⁴⁹ Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal*, s. 6.

¹⁵⁰ Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi, Medhal*, s. 5.

tecrübe ve gözlemlerden doğan bir nazarı kanuna tabi sayarak, meydana gelen olayların yalnız oluş biçimini nakledip anlatmakla yetinmeyip sebep ve sonuçlarını da araştırmak, mevcut durumlardan gelecekte gerçekleşecek şeylere intikal etmektir. İşte tarihi terbiyeyi içinde bulunduran yalnız bu güzel yol (metod) yararlıdır.¹⁵¹

Görüldüğü gibi müellif, salt olayları anlatmak (nefs-i vukuat) biçimindeki vakanüvis tarihçiliğini değil, olayları sebep ve sonuçlarıyla birlikte ele almak (i'mal-i vukûât) şeklindeki tarih anlayışını kabul ederek İbn Haldûn'un metodunu önemsemekte ve benimsemektedir. Nitekim o, tarihinde İbn Haldûn'un bu metodunu Osmanlı'ya uyarlamaya çalışmış ve örneğin Yıldırım Bayezid (1389-1402) dönemini, Ankara Savaşı ve sonrasındaki gelişmeleri İbn Haldûn'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 âlim tarihçi İbn Haldûn'un devletlerin tabiatı hakkında ortaya koyduğu nazarı kanunlar hükmünce gizli gerileme âlâmetleri kendini göstermeye başlamıştı. Şöyle ki: Sultan Bayezid Han'ın 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 pergelisiyle güçlü toplumsal bir merkez meydana gelmişti. Hanedana bağlı kimseleri memnuniyet verici seviyede ise de bu tumturaklı fetihlerin ve uygulamaların azgın ve ölçsüz büyümüş meyvemiz bir ağaç gibi acelecilik zafiyetine düşmesi kaçınılmaz idi. (...)

Diğer taraftan İbn Haldûn'un görüşüne 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 hâle gelmektir, mevsimi gereği olarak bu durumların izleri baş göstermeye başladı. *Tâcü't-tevârih*'te genişçe açıklandığı üzere, kurtuluş fidyesi olarak Sırp kralının padişahla evlendirecek 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

¹⁵¹ Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti Tarihi*, haz. Musa Duman (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2005), s. 31.

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.¹⁵²

Abdurrahman Şeref, bir taraftan İbn Haldûncü çöküş yaklaşımını Osmanlı'ya uyarlamaya çalışırken bir taraftan da onu aşmaya çalışmakta ve Osmanlı Devleti örneğinde İbn Haldûn'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 Buharî hazretlerinin hayırlı uyarılarıyla çabucak bu uygunsuzluğun önü alınmış ve kadıların zalimlerinden seksen kadar padişah emriyle hapse atılıp terbiye edilmiş, bu arada herhangi bir şekilde para almak usulünün kaldırılıp yasaklanmasıyla mahkemelerce îlâm harçları ve ruhsat (berat) vergisi belirlenip sınırlandırılmış idi. Bu hâller, 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 Haldûn'un nazarî kâidesine bir delil daha ortaya çıkmış ve fakat Allah'ın korumasıyla Osmanlı ocağının canlandırılmasına ilişkin ve münasip buyrulduğundan âlim bilgenin nazarî kanunlarını bozmaya da birinci örnek olmuştur.¹⁵³

Abdurrahman Şeref'in İbn Haldûn'un çöküş yasalarının istisnasına ilk örnek olarak Osmanlı'nın çok kötü bir durumdan ayağa kalkmasını göstermesi ilgi çekicidir. Bununla yukarıda da belirtildiği gibi, Abdurrahman Şeref, İbn Haldûn'un nazariyesini Osmanlı örneğinde aşmaya çalışmaktadır. Ancak belirtmelidir ki Abdurrahman Şeref'in bu aşamada bir tür kaderci yaklaşımı öne çıkarmakta, Allah'ın korumasını, yani Allah'ın tarihe müdahalesini vurgulamaktadır. O hâlde dikkatle bakıldığında denilebilir ki aslında Abdurrahman Şeref, İbn Haldûn'un ortaya koyduğu bilimsel yasaların geçerli olduğunu; ancak Allah'ın tarihe müdahalesiyle o yasalardan birinin geçerliliğini yitirdiğini söylemektedir.

Muallim Cevdet (1883-1935)

Muallim Cevdet, İbn Haldûn'la ilgili araştırması olan bir yazardır.¹⁵⁴ O, İbn Haldûncü sosyolojiyi Osmanlı'nın son zamanlarında Müslüman topluma uyarlamaya çalışmıştır. Fakihlerin toplumun sorunlarına ve zamanın gerek-

¹⁵² Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti Tarihi*, s. 87-88.

¹⁵³ Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti Tarihi*, s. 88.

¹⁵⁴ Fındıkoğlu, *İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, II, 118-19 (3 no'lu dipnot).

lerine çözüm bulabilmek için toplumun değişim durumunu bilmeleri ve dik-kate almaları gerektiğini vurgulayan Muallim Cevdet, İbn Haldûn'un bu konudaki görüşünün yeniliğini ve orijinalliğini muhafaza ettiğini belirterek onun söz konusu görüşüne atıfta bulunmaktadır. Örneğin *Muallimler Mecmuası*'nda 1925'te "Türk İrfanında Kitap'la Tecrübe Usullerinin Mücadelesi (İskolastik Kavgası)" başlığıyla yayımlanan makalesinde şöyle demektedir:

Fıkıh, halk ve zaman ihtiyaçlarının, yeni zaruretlerin daima kitabî hükümleri tadile selahiyeti olduğunu; laakal bin yıl evvel ilan etmiştir. Bu esas dinlendi mi?

Asrın ihtiyaçlarını düşünen imamlar (başta İmâm-ı Âzam), fakihler, örfilere vakıf âlimler, yeni ihtiyaçları daima kitap hükmüne takdim ettiler. Fakat kitaptan, nakilden harice bakamayan fakihler, hukukçular yeni ihtiyaçları, yeni zaruretleri göremeyen ve görmek istemeyen bir kısım müteşerrifler, 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 Haldûn bağıra bağıra ilan etti. Asrın tenkitleri, İbn Haldûn'un nazariyesini tekrardan başka bir şey değildir. Yeni zaruretler, kitap satırlarından çıkarak, yeni hükümler aramağa mecbur eder. İmâm-ı Âzam "Hüküm çıkaranlar adamsa, biz de adamız. Biz de tedkik edebiliriz." demiştir. İslâm fıkıhı eski hükümleri dâimâ tutmayıp, ihtiyaçlara göre değiştirmek için terakki kanununa en muvâfik bir düstur vermişken; ehil olanların icthad hakkını teslim etmişken; icmâ-ı ümmetle eski bir sistemin tâdil veya lağvedilebileceğini tasrih eylemişken; son asrın fakihleri arasın-da karantinanın, yeni tarz silâh tâliminin, dış doldurmanın, Fransızca öğrenmenin, resim ve musiki tahsilinin, eşya ve haneleri 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, Garb'ın en faydalı ihtirâatını almayı tecviz etmeyenler bununla kalmadılar. Hanefî mezhebi haricinde kalan mükemmel İslâm fetvalarını bile reddettiler. Bu taassup olmasaydı; bizim *Mecelle*'miz *Code Civil*'e on kere fâik olurdu.¹⁵⁵

Sonuç Yerine

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

¹⁵⁵ Muallim Cevdet, "Türk İrfanında Kitap'la Tecrübe Usullerinin Mücadelesi (İskolastik Kavgası)", *Muallimler Mecmuası*, Teşrinievvel 1925; <http://www.egitim.aku.edu.tr/mcevdet.htm> (16 Haziran 2006'da girildi).

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

2. Osmanlı bilgin ve düşünürleri İslâmî geleneğe uygun olarak özetle din ve adaletten uzaklaşan bir toplum ve devletin çökeceği konusunda hemfikirdir.

3. Klasik dönem Osmanlı düşünürleri, İbn Haldûn'dan derinden etkilenmişlerdir. Bu etkilenmenin temelinde Osmanlı pratiğinde devleti ayakta tutmak gaye ve arzusu yatmaktadır. Onlar, İbn Haldûn'un kendi gözlemlerinden hareketle vardığı genellemeleri, Osmanlı pratiğinde özelleştirmişlerdir. "Zayıflama" sürecinden itibaren Osmanlı siyaset felsefesinin, tarih felsefesinin, toplum felsefesinin İbn Haldûncu temelde biçimlendiği söylenebilir.

4. Osmanlı toplum, devlet, tarih ve çöküş teorileri organik devrevî bir temele dayanmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki Osmanlı düşünürleri ve çöküş teorisyenleri İbn Haldûn gibi katı determinist-fatalist bir tarih ve çöküş görüşüne katılmayıp çöküş sürecine girmiş olan bir devlet veya toplumun birtakım yollarla kurtulabileceğini ileri sürerek İbn Haldûn'dan ayrılmaktadır. İbn Haldûn, 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 Haldûn'un görüşlerinden etkilenmek, Osmanlı devlet adamları, bilgin ve düşünürlerini orijinal düşünceler üretmekten alıkoymamış, pasiflik ve karamsarlığa da itmemiştir. Tersine İbn Haldûn, Osmanlı siyaset ve fikir adamlarını olumlu etkilemiş, onların tarih, toplum ve devlet konusunda yeni birtakım fikirler üretmelerine etkili olmuştur. Her ne kadar İbn Haldûn'un genellenemeyecek bazı görüşleri olsa da, birçok konuda ortaya koyduğu nesnel denilebilecek birtakım yaklaşımları, Osmanlı düşüncesinin gelişmesinde etkili olmuştur.

6. Beşinci maddenin devamı olarak belirtilmelidir ki İbn Haldûn'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 Haldûn etkisi, Osmanlı düşüncesinde belli ölçülerde epistemolojik dönüşüme de sebep olmuş, olaylara bilimsel ve sistematik yaklaşmayı yerleştirmiştir.

8. İbn Haldûn'dan etkilenerek Osmanlı sosyal, siyasal, ahlâkî, 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 Haldûn'un dünyaya açılmasında Osmanlı düşünürleri, hatırı sayılır düzeyde aracılık etmişlerdir. İbn Haldûn, Osmanlı kanalıyla Batı'ya açılmış; ama daha sonra, özellikle modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş arefesinde ve sonrasında İbn Haldûn'a Türkiye'deki ilgide azalma olmuş, fakat Batı'da ilgi artıkça Türkiye'de de tekrar yavaş yavaş ilgi artmaya başlamıştır.

10. İbn Haldûn'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 İbn Haldûn'un sadece Müslüman bilgin, düşünür ve siyasetçileri tarafından değil, Müslüman olmayanlar tarafından da tanınmasında büyük bir rol oynamışlardır.

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

12. Osmanlı bilgin ve tarihçileriyle devlet ricali, İbn Haldûn'un tarih, medeniyet, toplum ve bilim yaklaşımından yararlanarak sıkıntılarını aşmaya çalışmıştır; ama Osmanlı'nın son dönemlerinde modernleşme çabaları İbn Haldûn'a ilgisiz kalmıştır.