

T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TARİH ANABİLİM DALI

OSMANLI TARİH YAZIMINDA VE SİYÂSETNÂME
LİTERATÜRÜNDE İBN HALDUN'CU YAKLAŞIMLARIN
DEĞERLENDİRİLMESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammet Emin ÜNAL

Danışman:

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şakir YILMAZ

İSTANBUL

2016

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI

OSMANLI TARİH YAZIMINDA VE SİYÂSETNÂME
LİTERATÜRÜNDE İBN HALDUN'CU
YAKLAŞIMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammet Emin ÜNAL

Danışman:
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şakir YILMAZ

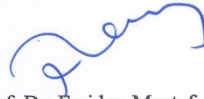
İSTANBUL
2016

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Tarih Anabilim Dalı'nda 010314YL01 numaralı Muhammet Emin ÜNAL'ın hazırladığı "Osmanlı Tarih Yazımında ve Siyâsetnâme Literatüründe İbn Haldun'cu Yaklaşımların Değerlendirilmesi" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 12/07/2016 günü 11.00 – 12.30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.



Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şakir YILMAZ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)



Prof. Dr. Feridun Mustafa EMECEN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi



Doç. Dr. Fatih Mehmet ŞEKER
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

12 07 / 2016

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Muhammet Emin ÜNAL

12 / 07 / 2016

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Muhammet Emin ÜNAL
Üniversite : İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Tarih
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : XIII + 161
Mezuniyet Tarihi : 12 / 07 / 2016
Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şakir YILMAZ

OSMANLI TARİH YAZIMINDA VE SİYASETNAME LİTERATÜRÜNDE İBN HALDUN'CU YAKLAŞIMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu tezin temel konusu İbn Haldun'un tarih, devlet ve toplum nazariyelerinin Osmanlı tarih ve siyasetname müellifleri üzerindeki tesirini araştırmak ve bununla bağlantılı olarak Osmanlı'da bir tarih felsefesinden bahsetmenin mümkün olup olmadığını ortaya koymaktır. İbn Haldun'un görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi ve İslam dünyasının diğer mütefekkirleri ile aralarındaki farkları ortaya koymak için *Mukaddime* müellifi ile seleflerinin nazariyelerinin mukayeseli bir okumaya tabi tutulması gerekir. Zira Kuzey Afrikalı mütefekkir kendinden önce yapılmamış olan birçok mevzuda kavramsallaştırmalar yapar. Bunun yanı sıra tarih başta olmak üzere devlet ve toplum mevzularında yeni yaklaşımlar öne sürer.

Osmanlı müverrihleri İbn Haldun'un tarih telakkisini takip ederler ve İbn Haldun merkezli tarih felsefesi ortaya koyarlar. Kâfiyeci, *Mukaddime* müellifinin yaklaşımına uygun bir çizgide tarih usûlüne dair risale kaleme alır. İlk Vak'anüvis olan Naîmâ İbn Haldun'un görüşlerinden hareketle tarih yazımında dikkat edilmesi gereken hususları Vak'anüvislik mesleği için asıl umdeler olarak tayin eder. Mustafa Nuri Paşa eserinde İbn Haldun'un tarih felsefesini tatbik etmesinin yanı sıra Osmanlı tarihini tavrılar nazariyesine göre dönemlendirmeye çalışır. *Mukaddime* müellifinin tarih telakkisi Cevdet Paşa ile kemal noktasına ulaşır.

Osmanlı siyasetnamelerinde ise İbn Haldun'cu yaklaşımlara ilk olarak Kâtip Çelebî'de rastlanır. İmparatorluğun siyasî, malî ve toplumsal krizlerle karşı karşıya kaldığı bir dönemde *Mukaddime* müellifinin görüşleri bir reçete olarak sunulur. Zamanın farklılaşmasıyla Kuzey Afrikalı mütefekkirin fikirlerine yaklaşım tarzı ve nazariyesi üzerine yapılan yorumlamalar da farklılaşır.

Anahtar Kelimeler

İbn Haldun, Mukaddime, Aristoteles, Nasîrüddin Tûsî, İbnü'l-Mukaffa', Turtûşî, Kâtip Çelebi, Kâfiyeci, Naîmâ, Mustafa Nuri Paşa, Ahmed Vefik Paşa, Ahmed Cevdet Paşa, Atvâr-ı hamse, Umrân, Kitâbü's-Siyâse, Târih-i Naîmâ, Netâyicü'l-Vukû'at, Târih-i Cevdet, Hikmet-i Tarih

ABSTRACT

Name and Surname : Muhammet Emin ÜNAL
University : İstanbul 29 Mayıs University
Institution : Institute of Social Sciences
Field : History
Degree Awarded : Master of Arts (M.A.)
Page Number : XIII + 161
Degree Date : July 12, 2016
Supervisor : Asst. Prof. Mehmet Şakir Yılmaz

THE EVALUATION OF IBN KHALDUNISTIC APPROACHES IN THE OTTOMAN HISTORIOGRAPHY AND THE LITERATURE OF SIYASAT- NAMA

The main subject matter of this thesis is to explore the effects of the Ibn Khaldun's theories of history, state and society on the Ottoman historiographers and writers of siyasat-nama (the book of politics) and to assert whether it is possible to mention the philosophy of history in Ottoman Empire or not. In order to clearly understand Ibn Khaldun's opinions and to reveal the differences between him and other thinkers of Islamic world, the theories of the author of *Muqaddimah (Introduction)* and others' should be read comparatively since he as a North African thinker creates new

conceptualizations in many subjects and brings new approaches especially in historical, political and social topics.

Ottoman historians follow to Ibn Khaldun's viewpoint of history and produce an Ibn Khaldun-centric philosophy of history. Kâfiyeci writes a booklet about the method of history in accordance with the approach of the *Muqaddimah's* writer. Nâimâ as the first vak'anüvis (state chronicler) determines main principles for his profession of historiography in the light of Ibn Khaldun's opinions. Mustafa Nuri Pasha applies for Ibn Khaldun's history of philosophy in his book and tries to classify Ottoman history according to Ibn Khaldun's theory of state formation. Ibn Khaldun's viewpoint of history is reached its apogee by Cevdet Pasha.

The Khaldunian approaches are firstly appeared in Kâtib Chelebi among the Ottoman siyasat-nama writers. In a period of political, economic and social crises of the empire, the visions of *Muqaddimah's* writer are offered as a prescription. As the time is changed, the manners of approaching to his thoughts and the interpretations about his theory are changed.

Keywords

Ibn Khaldun, Muqaddimah, Aristotle, Nasîrüddin Tûsî, İbnü'l-Mukaffa', Turtûşî, Kâtib Çelebi, Kâfiyeci, Nâimâ, Mustafa Nuri Paşa, Ahmed Vefik Paşa, Ahmed Cevdet Paşa, Atvâr-ı hamse, Umrân, Kitâb al-Siyâsah, Târih-i Nâimâ, Netâyicü'l-Vukû'at, Târih-i Cevdet, Hikmet-i Tarih

ÖNSÖZ

İbn Haldun'un devlet, toplum ve tarih mevzularına dair ileri sürdüğü hususlar aslında kendinden evvel teşekkül etmiş ilmî birikimin kemâle ermiş halidir. *Mukaddime* müellifinin eserinde zikrettiği mütefekkirlerin eserlerini müdekkikâne bir şekilde okumaya tabi tuttuğumuzda bu durumun doğruluğu ortaya çıkar. Kuzey Afrikalı mütefekkirin hem bedevî hem de hadarî hayat tarzını tecrübe etmiş olması ve kendinden evvelki ilmî mirası aktüel hale getirmesi bu durumun vakî' olması hususunda en büyük paya sahiptir.

Mukaddime müellifinin mezkûr husularda ortaya koyduğu nazariyesinin kendisinden sonra İslam dünyasında takip edilmediği ve bu sebeple nev'-i şahsına münhasır bir mütefekkir olarak kaldığı iddiası literatürde tekrar edilen bir iddiadır. Bundan başka İbn Haldun'un fikirlerinin Grek felsefî mirasının bir devamı olduğu da iddialar arasındadır. Biz bu iddiaların, Osmanlı entelektüel geleneği içinde yetişmiş olan mütefekkirlerin eserleri tedkîk edilmeden ortaya atıldığı kanaatindeyiz.

Osmanlı Devleti'nde yetişmiş olan mütefekkir ve müverrihlerin eserlerinden sadece birkaçını dahi metinler arası mukayeseli bir okumaya tabi tuttuğumuzda birçok noktada Kuzey Afrikalı tarihçinin tarih, toplum ve devlet nazariyesini kendi zamanlarının meselelerine cevap verecek şekilde yeniden aktüel hale getirdiklerini görürüz. Bunun yanı sıra bu mütefekkir ve müverrihler *Mukaddime* müellifinin tarih felsefesini eserlerinde tatbik etmişler ve hadiseleri mensubu bulundukları ilmî mirastan hareketle yorumlarlar. Bunu yaparken ise teorileri, yaşadıkları topluma olduğu tatbik etmeye

çalışmazlar. Bilakis zamanlarının şartlarını da göz önünde bulundurarak bir nevi tadil etme yoluna giderlerBizi bu çalışmayı yapmaya iten asıl sebep literatürde İbn Haldun ve Osmanlı mütefekkirleri arasındaki fikrî münasebetlerin kâfi derecede tedkîk edilmemiş olmasıdır. Yaptığımız çalışma ile bu sahadaki boşluğu doldurmaya çalıştık. Ayrıca Osmanlı Devleti müverrihlerinin de kendi ilmî gelenekleri çerçevesinde bir tarih felsefesi ve usûlü geliştirdiklerini ve bu minval üzere bir tarih yazım metodu ortaya koyduklarını göstermek de bir diğer amacımız oldu.

Tezimizde mümkün mertebe birincil kaynakları kullanmaya gayret ettik. Bu minvalde İbn Haldun'un ünlü eseri *Mukaddime*'nin en iyi neşirlerinden addedilen Ali Vâfî neşrini kullandık. Bunun yanı sıra *Mukaddime*'nin *Osmanlı Tercümesi*'nden de faydalandık. Literatür taramamız Türkçe, Arapça ve İngilizce kaynaklardan müteşekkildir. Metinler arası mukayeseler yaptığımız kısımlarda eserler hangi dilde yazılmışsa onu kullanmaya gayret ettik.

Bu tez konusunu çalışmam hususunda tavsiyelerde bulunan ve bu hususta beni teşvik eden, bununla da kalmayıp tezimi defalarca okuyarak bir üslup çerçevesinde yazmam hususunda yardımlarını esirgemeyen hocam sayın Doç. Dr. Fatih Mehmet ŞEKER'e medyûn-ı şükranım. İlk andan son ana kadar büyük bir titizlikle ve disiplinle tez yazım sürecimi takip eden, her hafta yazdıklarımı okuyan ve yapmış olduğu düzeltmelerle iyi bir tez ortaya koymamı sağlayan danışman hocam sayın Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şakir YILMAZ'a minnettarım.

Tez dönemim boyunca gerek eğitim açısından gerekse maddi açıdan çok geniş imkanlar sağlayan İSAM Araştırmacı Yetiştirme Projesi'ne, Dr. Ali Hakan

ÇAVUŞOĞLU ve Doç. Dr. Hasan Tuncay BAŞOĞLU hocalarıma, Lisans dönemimden itibaren devam ettiğim ve nezdimde adeta ikinci bir üniversite hüviyetine sahip olan İstanbul Bilimler Akademisi Vakfı'na ve bu imkânı sağladığı için Yönetim Kurulu başkanı sayın hocam Prof. Dr. Gülfettin ÇELİK'e, ayrıca İlim Yayma Vakfı'na ne kadar teşekkür etsem azdır.

Lisans ve Yüksek Lisans eğitimim boyunca desteklerini esirgemeyen ve doğru adımlar atmam hususunda tavsiyelerde bulunan Dr. Adem ERGÜL, Fahri SARRAFOĞLU hocalarıma ve Süleyman DAL ağabeyime, bana tarih ilmini sevdiren ve kendimi yetiştirmem hususunda yardımcı olan bir rehber olarak gördüğüm lise tarih hocam Hüseyin BAKAY'a, tezimi okuyarak düzeltmeler yapan saygıdeğer büyüğüm Sibel ÇAVUŞOĞLU'na, İngilizce kaynaklara ulaşmama yardım eden sınıf arkadaşım Fatma ERDİM'e, kaynaklar hususunda yardımcı olan Fikri ÇİÇEK ağabeyime teşekkürü borç bilirim.

Eğitim hayatım boyunca desteklerini her zaman hissettiğim, bugünlere gelmemde en büyük emek sahibi olan babam Davut ÜNAL'a ve annem Teslime ÜNAL'a ve tez yazım sürecinde bana her zaman destek olan sözlüm Cemre KARAHAN'a derûn-ı kalpten teşekkürlerimi sunuyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ	viii
İÇİNDEKİLER	xi
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1
MEVCUT LİTERATÜRÜN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM	30
1. İBN HALDUN'DAN ÖNCE UMRÂN VE TARİH İLMİNİ TESİS ETMEYE ÇALIŞAN MÜTEFEKKİRLER VE FİKİR FARKLILIKLARI	30
1.1. Aristoteles:	31
1.2. İbnü'l-Mukaffa':	36
1.3. Muhammed b. Velid Ebûbekir el-Turtûşî:	38
1.4. Nasîruddîn Tûsî:.....	46
İKİNCİ BÖLÜM.....	52
2. TARİH USÛLÜNDE İBN HALDUN'UN TAKİPÇİLERİ OLARAK OSMANLI MÜVERRİHLERİ	52
2.1. İbn Haldun'un Tarih Tasavvuru ve Tarihçilik Nazariyesi:.....	52
2.1.1. İbn Haldun'a Kadar Tarihin İlimler Tasnifindeki Yeri:	52
2.1.2. İbn Haldun'un Tarih Tasavvuru:	55
2.2. İBN HALDUN'UN TAKİPÇİSİ OLARAK OSMANLI MÜVERRİHLERİ: 58	
2.2.1. Kâfiyeci (1386-1474):.....	59
2.2.2. Mustafa Naîmâ Efendi (1655-1716):	63
2.2.2.1. Naîmâ'da Siyâsî Tenkitçilik ve Tavırlar Nazariyesi:.....	71
2.2.2.2. Naîmâ'nın Döneminde Osmanlı Devleti'nin Siyâsî, Mâlî ve Askerî Durumu (1676- 1700): 76	
2.2.3. Atvâr Nazariyesi'nin Osmanlı Entelektüel Geleneği İçerisinde Yaygınlaşması: <i>Kitâbü's-Siyâse Atvâr-ı Hamse</i> Risalesi Örneği.....	87

2.2.4.	Mustafa Nuri Paşa ve Netâyicü'l-Vukûât Eseri (1824-1890):.....	90
2.2.5.	Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895):	109
2.2.5.1.	Tarih ve Tarihçilik Nazariyesi:	110
2.2.5.2.	Toplum Nazariyesi ve Siyaset Düşüncesi:	119
2.2.5.3.	Asabiyet Düşüncesi:.....	129
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM		135
3. OSMANLI SİYÂSETNÂMELERİNDE İBN HALDUN'CU YAKLAŞIMLAR		135
3.1.	Kâtip Çelebî (1609-1657):.....	136
3.2.	İbrahim Müteferrika (1674-1747):	141
SONUÇ		145
KAYNAKÇA		149
ÖZGEÇMİŞ		161

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
S.	Sayı
s.	Sayfa
ty.	Basım tarihi yok
vd.	Ve diğerleri
vr.	Varak
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

Bu çalışmamızda İbn Haldun'un, *Mukaddime* isimli eserinde ortaya koymuş olduğu toplum ve devlet görüşünün Osmanlı mütefekkirleri üzerinde ne gibi tesirleri olduğu ve tarihi şartlar çerçevesinde Osmanlı düşünürlerinin Kuzey Afrikalı tarihçinin düşüncelerini eserlerinde nasıl ele aldıklarını, tevârüs ettikleri bu fikirleri yaşadıkları çağın şartlarına nasıl tatbik ettiklerini ortaya koymaya çalışacağız. Bunun yanı sıra *Mukaddime* müellifinin tarih alanında Osmanlı müverrihlerine ne gibi tesirlerde bulunduğunu da inceleyeceğiz.

Tezimiz üç bölümden oluşacaktır. İlk bölümde İbn Haldun'un fikir dünyasının arka planında yer alan düşünürler ele alınacak ve bu kişilerle *Mukaddime* müellifi arasındaki irtibat noktaları değerlendirilerek farklılıklar ortaya konacaktır. İkinci bölümde tarih usûlü bağlamında Kuzey Afrikalı tarihçinin, Osmanlı müverrihleri üzerindeki tesiri değerlendirilecektir. Son bölümde ise Haldun'un toplum ve devlet görüşünün farklı dönemlerde Osmanlı siyasetname müellifleri tarafından nasıl yorumlandığı ve dönemler arasındaki yorum farklılıkları ele alınacaktır.

MEVCUT LİTERATÜRÜN DEĞERLENDİRİLMESİ

İslam medeniyetinin büyük mütefekkirleri arasında yer alan İbn Haldun'un (1332-1406) hayatı ve ortaya koymuş olduğu fikirleri, gerek batı dünyasında gerekse doğu dünyasında birçok araştırmaya konu olur.

Günümüzde İbn Haldun üzerine yapılan çalışmalar, *Mukaddime* müellifinin fikirleri, nazariyesinin sağlamlığı, o zamana kadar Yunan ve Müslüman mütefekkirler arasında onun gibi bir mütefekkirin gelmediği üzerine yoğunlaşır.¹ Bunun tabii bir neticesi olarak İbn Haldun, günümüzdeki birçok ilim adamı tarafından tarih felsefesinin öncüsü ve sosyolojinin kurucusu olarak zikredilir.²

Türkiye'de İbn Haldun'a dair modern araştırmaların öncüsü addedilen çalışmaların ilki Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun müşterek olarak hazırladıkları *İbn Haldun* adlı eserdir.³ İki kısımdan müteşekkil eserin ilk kısmı Ziyaeddin Fahri tarafından, ikinci kısmı ise Hilmi Ziya tarafından yazılır. İlk kısımda⁴ Fındıkoğlu, İbn Haldun'un hayatını eserlerini, fikirlerini, Osmanlı'daki mütefekkirler üzerindeki tesiriyle, batıda yapılmış Müellifin iddiasına göre İbn Haldun'un tarih ilmi alanında ortaya koyduğu fikirler, Naîmâ, Münecimbaş, Kâtip Çelebi gibi mütefekkirler tarafından benimsense de tam olarak anlaşılmaz.⁵ Müellif, ileri sürdüğü bu iddiaları

¹ Muhammed Âbid El-Câbirî, "Niçin İbn Haldun", çev. Harun Yılmaz, *Divan* 21, sayı 2 (2006), s. 11.

² Sosyolojinin kurucusu/öncüsü olduğuna dair görüşler için bkz. Ludwig Gumplowicz, "İbn Haldun ve İctimâiyât", *Hukuk Fakültesi Mecmuası* 6, sayı 2-3 (1940), s. 575; Muhammed Vehbî, "İbn Haldun Ebu'l-İctimâ", *el-Edîb*, sayı 11 (1948), s. 23. Nihat Yılmaz Çiftçi Ali, "İbn Haldun'un Siyaset Teorisi ve Siyasal Sistem Sınıflandırması", *Turkish Studies* 8, sayı 7 (2013), s. 83.

http://www.turkishstudies.net/Makaleler/1908227020_06Çiftçi Ali-83-93.pdf. (erişim 18. 12. 2015).

³ Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İbn Haldun* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940), s. 7-76.

⁴ Bu kısım Ziyaeddin Fahri'nin *Mihrâb Dergisi*'nde kaleme almış olduğu "İbn Haldun'da İctimâiyât" başlıklı makalenin latinize edilmiş halidir. Bkz. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "İbn Haldun'da İctimâiyât", *Mihrâb* 1, sayı 17-18 (1924), s. 571-577; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "İbn Haldun'da İctimâiyât", *Mihrâb* 1, sayı 19-20 (1924), s. 649-654; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "İbn Haldun'da İctimâiyât", *Mihrâb* 1, sayı 21-22 (1924), s. 775-778; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "İbn Haldun'da İctimâiyât", *Mihrâb* 1, sayı 23 (1924), s. 798-801.

⁵ Ülken ve Fındıkoğlu, *İbn Haldun*, s. 36-38.

temellendirecek delilleri kitapta zikretmeden geçer. Mesela Naîmâ'nın İbn Haldun'dan etkilenmesine rağmen onu tam anlamadığını iddia eder, ancak bu iddiasını sadece Naîmâ'nın tarihini eski üslup üzere yazarak tarih ilmini “kıssanâme addetmekte” devam etmesi ile açıklar.⁶ Ancak bu durum Cevdet Paşa için geçerli değildir. Zira Cevdet Paşa İbn Haldun'un *Mukaddime* eserinin tercümesini “şerh etmek san'atı ile” ortaya koyar ve “İbn Haldun'un hads'lerini kavramlaştırır.”⁷ Fındıkoğlu bu sebeple İbn Haldun'un tesirinin iki aşamada incelenmesi gerektiğini iddia eder:

- 1) Batı düşüncesi ile münasebet hasıl olmadan evvel
- 2) Batı düşüncesi ile münasebet hasıl olduktan sonra

Fındıkoğlu'na göre, İbn Haldun'un Osmanlı mütefekkirleri tarafından anlaşılmasında Avrupa'daki fikri cereyanlar ve felsefî tekâmül etkilidir.⁸ O, bu iddialarının yanı sıra, devrinin *ictimaiyat* tartışmaları muvacehesinde bu ilmin yeni bir ilim olmadığını, *ictimaiyat* kelimesinin kaldırılması halinde bu ilmin, geçmiş asırların mütefekkirleri tarafından da bilindiğini ifade eder.⁹ Fındıkoğlu'nun varmış olduğu hüküm şudur: İctimâ'iyât aslında yeni bir ilim değildir. İbn Haldun zamanında da yeni değildir. Çünkü her devrin uleması ictimâî hadiseleri aynı tarzda değerlendirmişlerdir. Bu durumun vukuunda “mütekabil ictimâî tesirat” mühim bir rol oynar.¹⁰ Müellifin iddia ettiği gibi her devrin uleması tarafından ictimâ'î hadiseler benzer şekillerde değerlendirilmiş olsa dahi İbn Haldun'dan evvelki mütefekkirler bu ilmin meselelerini

⁶ Ülken ve Fındıkoğlu, *İbn Haldun*, s. 37-38.

⁷ Ülken ve Fındıkoğlu, *İbn Haldun*, s. 39.

⁸ Ülken ve Fındıkoğlu, *İbn Haldun*, s. 55.

⁹ Ülken ve Fındıkoğlu, *İbn Haldun*, s. 81-85.

¹⁰ Ülken ve Fındıkoğlu, *İbn Haldun*, s. 106-107.

vuzuhiyete kavuşturmada onun kadar başarılı olamazlar.¹¹ Bu sebeple her devrin ulemasının ictimâ’î hadiseleri benzer şekilde değerlendirdiği iddiası zayıf kalır. Zira mezkûr hadiseleri değerlendiren Aristo ve Turtûşî (ö. 1126) gibi mütefekkirler de bu konuda bir başarı sağlayamamışlardır. Ancak İbn Haldun *umrân* adını verdiği bu ilmi tesis ederek, kendinden evvelki mütefekkirlerin yapamadığı kavramsallaştırmaları yapar.

İkinci kısmı yazan Ülken’e göre İbn Haldun’un eseri iki sebeple çok mühimdir. İlki, İbn Haldun’un “cemiyetlerin tedkîkine müşâhede usulünü tatbik etmesidir”. Bu yönüyle Haldun ictimâ’î ilimler sahasındaki araştırmalara mübeşşirlik eder.¹² İkinci sebep ise İbn Haldun’un kendisinden önceki İslam tarih yazıcılığından farklı olarak, rivayetleri ve vâkıâları tenkide tabi tutmasıdır.¹³

Ülken, İbn Haldun’un müdafaa ettiği uzviyetçi görüş muvacehesinde onu “tamamen terakkî aleyhtarı” olarak tavsif eder. Zira İbn Haldun’a göre cemiyetler de diğer canlılar gibi doğar, büyür ve ölür. Bundan dolayı cemiyetlerde mütemâdî bir terakkî ve gelişme yoktur. Bu sebeple de İbn Haldun terakki aleyhtarıdır.¹⁴

Ülken’in nihaî noktada varmış olduğu hükme göre, İbn Haldun Ortaçağ ile Yeniçağ arasında bir geçittir. Onun ortaya koymuş olduğu birçok modern fikir filizlenme aşamasında kalır. *Mukaddime* müellifi bu fikirleri her ne kadar ortaya koysa da kâfi derecede sistemleştiremez. Bu sebeple iktitâfiyeye (eklektizm) düşer.¹⁵ Bu hükmünden

¹¹ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, nşr. Ali Abdulvâhid Vâfi, 3. baskı, c. 2 (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1981), s. 334; İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn-i Haldûn*, ed. Matbû’atu’l-Edebiyye, 3. baskı (Beyrut: Matbû’atu’l-Edebiyye, 1900), s. 40; İbn Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, ed. Yavuz Yıldırım vd., çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib, c. 1 (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), s. 82

¹² Ülken ve Fındıkoğlu, *İbn Haldun*, s. 122.

¹³ Ülken ve Fındıkoğlu, *İbn Haldun*, s. 124-125.

¹⁴ Ülken ve Fındıkoğlu, *İbn Haldun*, s. 150-151; Hilmi Ziya Ülken, *İctimâî Doktrinler Tarihi* (İstanbul: Yenidevir Basımevi, 1941), s. 38-39.

¹⁵ Ülken ve Fındıkoğlu, *İbn Haldun*, s. 122.

hareketle Ülken, Kuzey Afrikalı mütefekkirin temellerini atmış olduğu mezkûr fikirlerinin Vico, Machiavelli, Rousseau ve Nietzsche gibi Batılı düşünürlerin fikirleriyle benzerlik gösterdiğini ifade eder. Ancak İbn Haldun Ortaçağ zihniyetinin içerisinde hapsolmuştur bu sebeple de o, bir “inhitat devri filozofudur.” Buna mukabil Batılı düşünürler intikal devri filozofu olması hasebiyle deterministtirler ve terakkicidirler.¹⁶ Hatta *Mukaddime* müellifinin eserinde ortaya koyduğu fikirleri kendisinden üç asır sonra gelen Vico’nun *Yeni Bilim* adlı eserinde tekrardan canlandırıldığını ifade eder.¹⁷ Bu sebeple Ülken, İbn Haldun’un ileri sürdüğü fikirleri batılı düşünürlerin fikirlerine benzettir.¹⁸ Halbuki teşbihte asıl olan, sonra gelenin önce gelene teşbih edilmesidir. Bu noktada Ülken, Kuzey Afrikalı tarihçiyi Avrupa düşünce geleneğini esas alan bir perspektife kurban eder. Bununla bağlantılı bir başka konu da Ülken’in anakronik bir yaklaşımla İbn Haldun’u terakki aleyhtarı olarak tavsif etmesidir. Halbuki “terakkî” düşüncesi modern zamanların bir ürünüdür. Aslolan her mütefekkirin yaşamış olduğu çağın ruhuna göre değerlendirilmesidir. Ülken bu noktada İbn Haldun’un dairevî tarih anlayışını ve uzviyetçi fikirlerini “terakkî” (ilerleme) düşüncesinden hareketle eksik değerlendirir. Zira o dönemin umumi düşünce yapısı içerisinde, modern dönemde ortaya çıkmış olan ve pozitivist düşüncenin ürünü olan “terakkî” fikri yer almaz. Ayrıca İbn Haldun’un ortaya koymuş olduğu dairevi tarih anlayışına göre elde edilen “ilerlemeler” yok olmaz bilakis, bu “ilerlemeleri” elde eden cemiyete galebe çalan cemiyet kendinden evvelki birikimi tevarüs eder. Bu sebeple Ülken’in iddia ettiği gibi “her şeye yeniden başlama” durumu mevzubahis değildir.

¹⁶ Ülken, *İctimâî Doktrinler Tarihi*, s. 42-43.

¹⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, 6. baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), s. 91-92

¹⁸ Ülken, *İctimâî Doktrinler Tarihi*, s. 36, 42-43.

Bir diğerk çalışma Adnan Adıvar'ın *İslam Ansiklopedisi* 'nde yazmış olduğu "İbn Haldun" maddesidir. Müellif burada İbn Haldun'un garplı müsteşrikler tarafından tanınmadan evvel Osmanlı mütefekkirlerince tanındığından bahseder. Bu noktada Hâfızüddîn Acemî'nin *Medînetü'l-İlm* adlı eserinde Kuzey Afrikalı tarihçiden bahsettiğini söyler, ancak herhangi bir izahat vermez. Bunun yanı sıra Adıvar, *Mukaddime* müellifinin Osmanlı mütefekkirlerince dikkatli bir şekilde mutalaa edildikten sonra *Mukaddime*'nin ilk kez Arapça'dan tercümesinin Osmanlı mütefekkirleri tarafından yapıldığını söyler.¹⁹ Ancak İbn Haldun'un Osmanlı mütefekkirlerince ne şekilde mütalaa edildiğine değinmez.

Adıvar'a göre, İbn Haldun tarihin ilim olmasını sağlar, ancak tarih yazımını tenkit ettiği hususlarda yazmış olduğu tarih kitabında tenkit ettiği hatalara düşer. *Mukaddime* müellifinin eserinde öne sürdüğü fikirlerden en fazla faydalananların Osmanlı tarihçileri, bilhassa Na'îmâ olduğunu ifade eden Adıvar bu noktada da her hangi bir izahat vermez. *Mukaddime* 'nin aslı ve tercümesi hükümette şeriatın mutlaka lazım olmadığı görüşünü savunduğu gerekçesiyle ve hilafet, imamet gibi meseleleri ihtiva etmesi hasebiyle II. Abdülhamid döneminde yasaklatılır²⁰. Müellif bu noktada iddiasına herhangi bir delil getirmez. Dönemin şahitlerinden biri olduğu göz önünde bulundurularak delil göstermemesi mazur görülse dahi eserin hakikaten bahsedilen gerekçelerden dolayı mı yasaklanıp yasaklanmadığı tartışmalıdır. Şayet bahsedilen sebeplerden ötürü yasaklandıysa bu noktada, yasağın neden kitabın tercüme edildiği dönemde gerçekleşmediği suali tebarüz eder. Çünkü eserin Pirîzâde Mehmed Sâhib Efendi

¹⁹ Adnan Adıvar, "İbn Haldun", İ.A 5/1, s. 740.

²⁰ Adnan Adıvar, "İbn Haldun", İ.A 5/1, s. 741.

tarafından yapılmış olan tercümesine baktığımızda, mevzu tercüme edilirken dahi herhangi bir sansüre uğramaz. Aksine mütercim Pîrîzâde İbn Haldun'un mezkûr fikirlerine benzer şekilde kendi fikirlerini de beyan eder.²¹ Müellifin vardığı nihai hükme göre, İbn Haldun tarih felsefesinin müessisi ve *umrân* ilmine dair fikirleri göz önünde bulundurulduğunda, sosyolojinin bânii yahud da banilerinden biridir. Kendisinden sonra gelen garplı mütefekkilere benzetilmesi ise yanlıştır.²²

Ahmet Arslan'ın kaleme almış olduğu *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası* adlı çalışması *Mukaddime*'deki felsefe-din münasebetlerini ele alır.²³ Bunun yanı sıra İbn Haldun'un tarih ve *umrân* ilmi araştırmalarına ve bunların neticelerine temas eder.²⁴

Beş kısımdan müteşekkil olan eserin ilk kısmında müellif İbn Haldun'un tarih ilmine yaklaşımını ve tarih felsefesini ortaya koyar.²⁵ Bu minvalde *Mukaddime* müellifi bilinçli olarak, İslam dünyasının önde gelen müverrihlerinin eserlerinden on iki tipik yanlış tarihi haberi örnek olarak seçer. İbn Haldun'un birbirinden farklı planlarda seçtiği bu örneklerin her biri, tarihçilerin tarihi hadiseleri naklederlerken düşmüş oldukları hataları gösterme vazifesini taşır.²⁶

“Kişi eleştirisi” ve “olay eleştirisi” ayrımı, Haldun'un, tarih tenkidi düşüncesinde hareket ettiği temel iskeleti teşkil eder. *Mukaddime* müellifi kişi eleştirisinin “Şer’î haberler” alanında (yani hadis rivayet zincirlerindeki râvilerde) kullanılması gerektiğini

²¹ Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 91. Pîrîzâde Mehmed Sâhib, *Kitâbü's-Siyâse Atvâr-ı Hamse* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Ty. No. 2698), s. 5a-5b.

²² Adnan Adıvar, “İbn Haldun”, İ.A 5/1, s. 741.

²³ Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002). s. 30.

²⁴ Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, 2002, s. 31.

²⁵ Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, 2002, s. 47-84.

²⁶ Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, 2002, s. 55-56.

ifade ederken, olay eleştirisinin “olaylara dair haberler” sahasında kullanılması gerektiğini ifade eder. Çünkü bu tür haberlerin sıhhatini tesbit etmek için haberi rivayet eden kişinin doğruluğundan ziyade rivayet edilen haberin zikredilen olayla uygunluğunu göz önünde tutmak gerekir. Bu noktada İbn Haldun tarih ilminin yapısı ve metodolojisi ile alakalı olarak yeni bir dönüşümü ortaya koyar. *Mukaddime* müellifi bu şekilde bir ayırım yaparak, kendi zamanına kadar İslami-nakli ilimler arasında sayılan ve Hadis ilminin metodolojisine göre şekillenen tarih yazıcılığını, mezkur ilimler arasından alıp müstakil bir ilim haline getirir ve tarih ilmine dair yeni kaideler ortaya koyar.²⁷

İkinci kısımda *Umrân İlmi* bahsi ele alınır. İbn Haldun müessisi olduğuna inandığı bu ilmin mevzuuna *umrân*’ı vermiştir. Bahsi geçen *umrân*’ın insanın ictimâî hayatıyla ortaya çıktığını ve insanla devam edeceğini ifade eder.²⁸ İbn Haldun’un bu ifadelerine istinaden müellif, bu ilmin, günümüzde sosyoloji ilminin ve diğer tüm ictimâî ilimlerin ele almakta olduğu insanın cemiyet içerisinde yaşaması neticesinde ortaya çıkan her türlü hadiseyi ve müesseseyi ele aldığını ifade eder.²⁹

İbn Haldun *umrân*’ı bu şekilde tarif ederek bu ilmi, insanın ictimâî hayatıyla ve cemiyet teşkil etmesiyle özdeşleştirir. İnsan ancak ve ancak toplum içerisinde var olabilir. Haldun’un *umrân* ilmini bu şekilde ele alması onu, insani hadiselerin açıklanmasında ictimâî kavramlara müracaat etmeye yöneltir. Böylelikle o, zamanına kadar devam edegelen insani hadiselerin açıklanmasında kaderci ve şahsi açıklamaları arka planda bırakır.³⁰

²⁷ Arslan, *İbn Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, 2002, s. 59-61, 67-70.

²⁸ Arslan, *İbn Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, 2002, s. 86.

²⁹ Arslan, *İbn Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, 2002, s. 87.

³⁰ Arslan, *İbn Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, 2002, s. 88-89.

Mukaddime müellifine göre *umrân*'ın kaynağını teşkil eden başlıca iki unsur vardır. Bunlardan ilki insanın hayatını idame ettirebilmesi için muhtaç olduğu besin maddelerini tek başına imal edememesidir. Diğer unsur ise insanın diğer insanların yardımını olmaksızın vahşi hayvanlara karşı kendisini muhafaza edememesidir. Bu iki unsur cemiyetin tesisini sağlar. Tam bu noktada İbn Haldun üçüncü bir unsuru ortaya koyar. Ona göre toplumsal hayatın devamı için bir *hakim*'in bulunması şarttır. Zira insan tabiatında, diğerlerine haksızlık etme eğilimi mevcuttur.³¹

İbn Haldun'un, cemiyetin teşekkülüne dair olan bu açıklamaları tarihi mahiyette bir açıklama olmaktan ziyade mantıkîdir. Zira Haldun, insanların cemiyet içerisinde yaşamaya başladıklarına dair tarihi bilgiler vermez. İnsanların neden cemiyet içerisinde yaşamaları gerektiğinin mantıkî bir izahını yapar. Bu zâviyeden bakıldığında İbn Haldun için cemiyetsiz bir insan hayatının mevcudiyeti imkansızdır.³²

Müellifin vardığı hükme göre İbn Haldun, tarihi, “şer’î ilimler” sahasından çıkararak felsefî bir ilim yapmak ister. Bu durum *umrân* ilmi için de geçerlidir. Ayrıca İbn Haldun'un, *Mukaddime*'nin ilimler tasnifi kısmında tarihi ve *umrân*'ı ilimler tasnifine almaması, onun tarihi ne müstakil bir ilim dalı ne de felsefenin bir dalı yapmak istemediği manasına gelir. Zira Kuzey Afrikalı mütefekkir, tarihi, “Şer’î ilimler”den ayırarak felsefî bir ilim haline getirmek ister. *Umrân* ilminde de aynı maksadı taşır. Haldun'un bu tarihi ve *umrân*'ı ilimler tasnifine almamasının sebebi, tarihin ve *umrân* ilminin, o dönemde İslam coğrafyasında mevcut dinî ilimler arasında yer almamasıyla alakalıdır. İbn Haldun

³¹ Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, 2002, s. 92-93, 158-159.

³² Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, 2002, s. 94-95.

her iki ilmin de felsefî ilim olması yönünde adımlar atar.³³ Bu zâviyeden bakıldığında *Mukaddime* müellifi gerek tarih gerekse sosyolojinin günümüzdeki manalarıyla, ilmî birer disiplin olarak tesis edilmesinde mühim bir rol oynar.³⁴

Arslan'ın, *Mukaddime* müellifinin tarih ilmine dair yaptığı çalışmaları değerlendirdiği nokta tartışmalıdır. Zira Haldun, tarih ilminin esaslarını, bir taraftıyla da Hadis usulünden alarak bu şekilde tarihi müstakil bir ilim haline getirmeye çalışır. Bu noktada Kuzey Afrikalı tarihçinin yaptığı şey kendisini mensubu olduğu ilmi geleneğe yaslayarak yeni bir ilim ortaya koymasındır. Tarih ilmi metodolojisine dair hususlarda Haldun, Hadis usulünün umdelerini tarih ilmine tatbik etmeye çalışır. Bununla yetinmeyerek yeni kaideler de ortaya koyar. Burada *Mukaddime* müellifinin felsefeyi ihata eden bir mütefekkir olarak islamî ilimlerle irtibat kurduğunu gözden kaçırmamalıyız. Arslan bu değerlendirmelerinden ayrı olarak İbn Haldun'un Osmanlı mütefekkirleri üzerindeki tesirine dair bir şey söylemez.

Ümit Hassan'ın *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi* adlı eseri de İbn Haldun çalışmaları arasında yer alan diğer bir çalışmadır.³⁵ Hassan, eserinde İbn Haldun'un günümüzde yeterince anlaşılamadığını iddia eder. Ona göre bu durum, *Mukaddime*'nin bütünlüklü bir yaklaşımla ele alınmamasından kaynaklanır. Birçok müellifin *Mukaddime*'yi çalıştığı saha dışına çıkmadan değerlendirmesi bütünlüklü yaklaşımı engeller.³⁶ İbn Haldun'un, günümüzde tarih felsefesi, sosyoloji, iktisat gibi ilmi disiplinler arasında araştırmalara konu olması ve “sosyolojinin kurucusu”, “tarih

³³ Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, 2002, s. 346-347.

³⁴ Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, 2002, s. 456.

³⁵ Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, 2. baskı (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998).

³⁶ Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 21-30.

felsefecisi” gibi farklı sıfatlarla yad olunmasının arka planında yukarda bahsedilen, bütünlüklü bir yaklaşımın olmaması yatar.

Hassan, batı dünyasında *Mukaddime* üzerine yapılmış olan çalışmalardaki yaklaşımları *din temelli, felsefe temelli, metodun vurgulanması ve içeriğin vurgulanması* bakımından değerlendirir.³⁷ Bu minvalde İbn Haldun, mezkûr araştırmalarda *lâik-materyalist*,³⁸ *sünnî görüşün takipçisi*,³⁹ olarak ele alınır. Bunun yanı sıra felsefî manada siyaset felsefesinin, *Mukaddime* müellifinin nazariyesini ve maksadını tayin ettiğine dair iddialar da yer alır.⁴⁰ Kuzey Afrikalı mütefekkirin metoduna dair yapılan araştırmalar da muhtelif fikirler beyan eder. Bir kısım araştırmalar, Haldun’un gözlemlene metodunu kullandığını iddia ederken, başka bir kısım da determinist olduğunu iddia eder.⁴¹ Bunların yanı sıra İbn Haldun’un realist olduğunu iddia edenler de mevcuttur.⁴²

Hasan’a göre *Mukaddime*’nin tamamını dikkate almadan, muayyen bir disipline bağlı kalınarak yapılan bu tür açıklama çabalarıyla İbn Haldun’un metodunu temel bir felsefî tasnife oturtarak izah etmek mümkün değildir. Onun metodunu kavrayabilmek için, ortaya koymuş olduğu düşüncelerini, realist bir zemine dayanan ve rasyonel tenkit süzgecinden geçen kaynakların verilerini kullanan süreklilik ve değişme vâkıâlarını (olgu) kavramaya yönelik sebep-sonuç dinamiği ile işleyen bir kavrayışla ele almak gerekir.⁴³ Müellifin iddiasına göre “laik bir siyaset ve devlet teorisinin amaçlanması”

³⁷ Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 73-86.

³⁸ Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 73-74, 77-78.

³⁹ Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 78.

⁴⁰ Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 80.

⁴¹ Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 82.

⁴² Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 83.

⁴³ Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 194-195, 316-320.

Mukaddime’nin tamamına hakim olan bir vâkıadır.⁴⁴ Müellifin bu yaklaşımı anakronist bir yaklaşımdır. Haldun’un yaşadığı dönem itibariyle bir laiklik düşüncesinden bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca *Mukaddime*’ye müracaat ettiğimizde bu iddiasının geçersiz olduğunu da rahatlıkla müşahade edebiliriz. Zira İbn Haldun’un amacı böyle bir teoriyi ispat etmek değildir. O, siyaseti, *siyâset-i akliyye* ve *siyâset-i şer’iyye* şeklinde ikiye ayırır. *Siyâset-i akliyye* sadece dünyevi işleri tanzim eder. Bu tür bir siyaset ictimâ’î hayatın tanzimi için elzemdir.⁴⁵ Cenâb-ı Allah insanın hem dünyasının hem de ahiretinin mamur olmasını ister. *Siyâset-i Şer’iyye* de insanın hem dünyası hem de ahiretini mamur kılar. Burada asıl mühim olan nokta siyasetin insanları her iki dünyada da saadete ulaştıracak olmasıdır. Bu ise *Siyâset-i Şer’iyye* ile mümkündür.⁴⁶

Hassan’ın halifelik bahsinde yapmış olduğu yorumlar da hatalıdır. Bu mevzudan bahsederken halifeliği sadece uhrevî işlerle alakalı bir idare şekli olarak ele alır. Halbuki halifelik uhrevî ve dünyevî bütün işlerin şer’iat nazarı gereğince tanzim edildiği bir sistemdir.⁴⁷

Mülk ayrımı bahsinde de Hassan, Haldun’un tasnif etmiş olduğu *mülk-i tabi’î* ve *mülk-i siyâsî* ayrımını laik yönetimin sürdürüldüğü idare şekilleri olarak ele alır ve Haldun’un bu ayrımla laik bir idare şeklinin mevcudiyetini ve böyle bir idarede yaşama imkanını araştırdığını ileri sürer.⁴⁸ *Mukaddime* sahibinin böyle bir gayreti yoktur. O

⁴⁴ Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 201.

⁴⁵ Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 370-371; Haldun, *Mukaddimetu İbn-i Haldûn*, (Beyrut), s. 190.

⁴⁶ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 578; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 371.

⁴⁷ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 578; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 372; Haldun, *Mukaddimetu İbn-i Haldûn*, (Beyrut), s. 192.

⁴⁸ Hassan, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 316.

sadece kendinden evvelki siyasi sistemlerden hareketle böyle bir ayrıma gider. Yani mevcut olan bir durumu dile getirir. Bu noktada Fars devletini ve diğer milletleri emsal gösterir.⁴⁹

Hassan'ın ulaştığı nihâî hükme göre İbn Haldun devlet ve iktidar vâkıâlarını objektif olarak tedkîk eder. Bu sebeple ilahiyattan müstakil olarak tarihe ve bilime yaklaşabilir.⁵⁰ Ancak *Mukaddime*'de bu meselelerin ele alındığı kısımlarda İbn Haldun, meselelerin izahlarını yaparken bu izahatlarını Kur'an ayetlerine ve hadislerle isnâd eder. Bu zâviyeden bakıldığında *Mukaddime* müellifinin ilahiyattan müstakil bir yaklaşım sergilediğini öne sürmek mümkün değildir. Bunun yan sıra Hassan, Haldun'u laik bir hüviyette ele alır. Bu sebeple kendisinin tenkit ettiği *Mukaddime* müellifini "temel bir felsefî tasnife oturtarak izah etme" hatasına düşer.

Ejder Okumuş'un *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* adlı çalışması, İbn Haldun'un fikirlerinin Osmanlı mütefekkirleri tarafından değerlendirmesini ihtiva eder. Müellif ilk olarak *Kınalızâde Ali Efendi*'nin (1510-1572) insanın ictimâî bir varlık olduğuyla alakalı bahsinde İbn Haldun'dan etkilendiğini iddia eder.⁵¹ Esaslı bir okumaya tabi tuttuğumuzda bu iddianın geçersiz olduğu ortaya çıkacaktır. Zira *Kınalızâde Ali Efendi* ictimâ'î meselelere dair mevzularda İbn Haldun'dan değil, *Nasîruddin Tûsî*'den etkilenir.

⁴⁹ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 576; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 370.

⁵⁰ Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 343.

⁵¹ Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), s. 68-78; Ejder Okumuş, "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (2006): s. 149-154.

Okumuş, Kınalızâde'nin İbn Haldun'dan etkilendiğini iddia ederken *insanın toplumsal bir varlık oluşu* meselesini örnek gösterir.⁵² Halbuki bize göre Kınalızâde bu görüşlerini Tûsî'den alır. Tûsî eserinde öncelikle varlığı ikiye taksim eder ve sonra bunlar arasındaki yardımlaşmanın çeşitlerini açıklar.⁵³ Sonrasında bu yardım unsurlarının insan neslinin devamını sağlamada mühim bir unsur olduğunu ancak bu yardımların yanı sıra insanların da nesillerini devam ettirebilmeleri için kendi aralarında yardımlaşması gerektiğini beyan eder.⁵⁴ Kınalızâde de eserinde Tûsî ile aynı çizgide gider. O da varlığı ikiye taksim eder ve sonra bunlar arasındaki yardımlaşmanın çeşitlerini izah eder.⁵⁵ Üstelik bahis bittikten sonra “Budur Hâce Nasîr ve Fâzıl Devvânî ve Hakîm-i kâmil Bû Nasr Fârâbî'den nakl itdikleri ki, kemâl-i îzâh ile takrir eyledik.”⁵⁶ cümlesiyle Tûsî'nin de ismini zikreder. Kınalızâde insanın birbirine yardımının hizmet yoluyla olduğunu ifade ettikten sonra ⁵⁷ mevzuyu “Hâce Nasîr-i Tûsî ve Fâzıl Devvânî bu makâmda böyle didiler.”⁵⁸ cümlesiyle hitama erdirir.

Hükümdar meselesinde de Kınalızade, Tûsî ile aynı görüşü müdafaa eder. Tûsî her devir için bir kanun sahibine ihtiyaç duyulmadığını ancak bir *müdebbir*'e ihtiyaç duyulduğunu ifade eder.⁵⁹ *Ahlâk-ı Alâ'î* müellifi de bu mevzuda Tûsî ile aynı görüşleri paylaşır. Zira ona göre de her asırda şeri'at vaz' eden lazım olmasa da bir *hâkim* 'in olması

⁵² Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, 69-70; Okumuş, “İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi”, s. 150.

⁵³ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov (İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2013), s. 235-236.

⁵⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 238.

⁵⁵ Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, nşr. Fahri Unan (Ankara, 2014), s. 472-473.

⁵⁶ Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 473.

⁵⁷ Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 477.

⁵⁸ Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 478.

⁵⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 242.

mecburidir.⁶⁰ Bu mevzuların yanı sıra sevginin türü ve bu türlerin nev'leri,⁶¹ muhabbetin sebepleri,⁶² muhabbetin mertebeleri⁶³ gibi mevzularda da her iki müellif benzer görüşlere sahiptirler.

Okumuş, *Gelibolulu Mustafa Âli*'nin de İbn Haldun'dan etkilendiğini ileri sürer.⁶⁴ Ne var ki bu iddialarını ikinci hatta üçüncü el kaynaklar üzerinden temellendirmeye çalışır. Bu noktada getirmiş olduğu açıklamalar bu sebeple kifayetsiz kalır. Mesela Âli'nin *Mukaddime*'yi bildiğine ve ondan faydalandığına dair tespitine *Jan Schmidt* ve *Cornell Fleischer*'in çalışmaları üzerinden ulaşır.⁶⁵ Yine benzer şekilde Âli'nin *Nushatu's-Selâtin* eserinde İbn Haldun'un tavırlar nazariyesine değindiğine dair tespitini de *Remzi Demir*'in çalışması üzerinden temellendirir.⁶⁶ Okumuş, çalışmanın ilerleyen kısımlarında da bu usulünü devam ettirir.⁶⁷

Okumuş'un nihâî hükmüne göre Osmanlı mütefekkirlerinin İbn Haldun'la olan münasebeti *tespit düzeyi*, *nakil düzeyi*, *heyecan düzeyi*, *aşma düzeyi* ve *az ilgi düzeyi* olmak üzere beş aşamada incelenebilir.⁶⁸ Varmış olduğu nihâî hükme göre ise klasik dönem Osmanlı mütefekkirleri İbn Haldun'dan derinden etkilenmiş ancak bu onların nev'i şahsına münhasır fikirler ortaya koymalarına mani bir durum teşkil etmez.⁶⁹

⁶⁰ Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'i*, s. 485.

⁶¹ Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'i*, s. 493; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 249.

⁶² Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'i*, s. 494-498; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 249-251.

⁶³ Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'i*, s. 518-523; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 252-261.

⁶⁴ Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, s. 81-83; Okumuş, "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", s. 154-155.

⁶⁵ Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, s. 82; Okumuş, "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", s. 154.

⁶⁶ Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, s. 82; Okumuş, "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", s. 155.

⁶⁷ Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, s. 93-97, 111-113, 117-119; Okumuş, "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", s. 158-160.

⁶⁸ Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, s. 148-155.

⁶⁹ Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, s. 157-159.

Arap coğrafyasında yapılan İbn Haldun çalışmaları, Arap milliyetçiliğini ön planda tutarak batı ile ilmî manada hesaplaşma düzeyindedir. Bu çalışmalarda *Mukaddime*’nin tarih felsefesi ve sosyoloji bağlamında çok yeni ve modern zamanlara uzanan tesiri ele alınır. Bununla alakalı olarak Haldun’un Vico’dan evvel tarih felsefesini ve Auguste Comte’dan evvel de sosyoloji ilmini tesis ettiği hükmüne varılır.

Muhammed Vehbî, *İbn Haldûn: Ebu’l-İctimâ*’ başlıklı makalesinde İbn Haldun’un sosyoloji ilminin müessisi olduğunu iddia eder. Umumi kabule göre sosyoloji ilmi ancak XIX. asrın ikinci çeyreğinde müstakil bir ilim olarak ele alınır ve bunu da ilk olarak Auguste Comte yaparak bu ilim için *Sosyoloji* tabirini kullanır. Ancak Vehbî’ye göre İbn Haldun, Comte’un yapmış olduğu bu işi 460 seneden fazla bir zaman öncesinde yapar.⁷⁰ Bunun yanı sıra İbn Haldun devletlerin ömrünü insanın ömrüne benzetmesi bakımından, kendinden evvel gelen Eflatun’dan ve diğer alimlerden ayrılır.⁷¹

Yine Vehbî *İbn Haldûn ve mâ edâhu ilâ dirâseti’t-târih* başlıklı makalesinde İbn Haldun’un tarih ilmi sahasında getirmiş olduğu yeniliklere temas eder. Buna göre *Mukaddime* müellifi tarih ilmine dinî ve siyasî bir soyutlama, riyavet olunan haberlerin tenkidi, toplumların ya da *umrân* ‘ın tabiatından haberdar olunması gibi üç esaslı yenilik getirir.⁷² Buna ilaveten tarih ilmine, illiyet-sebebiyet kanunu, insan topluluklarındaki benzerlik kanunu ve cemiyetlerin bir düzen üzere inşa edilmesi kanunu olmak üç yeni kanun vaz’ eder. Vehbî son kerte Haldun’u tarih usulündeki ilk kuralları koyan ve tarih felsefesinin temel taşlarını vaz’ eden bir mütefekkir olarak görür.⁷³

⁷⁰ Vehbî, “İbn Haldûn Ebu’l-İctimâ”, s. 23.

⁷¹ Vehbî, “İbn Haldûn Ebu’l-İctimâ”, s. 24.

⁷² Muhammed Vehbî, “İbn Haldûn ve mâ Edâhu ilâ Dirâseti’t-Târih”, *el-Edîb*, sayı 8 (1948), s. 35.

⁷³ Vehbî, “İbn-i Haldûn ve mâ Edâhu ilâ Dirâseti’t-Târih”, s. 36.

Sâtî' el-Husrî'nin *Mukaddimetu İbn Haldûn Evvelu Kitâbin fî İlmi'l-İctimâ'i Kable 'Vico ve Kon* başlıklı makalesinde *Mukaddime*'nin XIX. asrın üçüncü çeyreğinde Fransızca'ya tercüme edilmesinden sonra birçok araştırmacının dikkatini çektiğini ve bu araştırmacıların tarih felsefesi tarihi ile sosyoloji tarihi hakkındaki fikirlerinin değiştiğini iddia eder.⁷⁴ Bu iddiasını garplı mütefekkirlerin *Mukaddime* müellifi hakkında söylemiş olduğu sözlerle destekler.⁷⁵

İsmail Zerûnî kaleme aldığı *ed-Devletu ve Darûratu't-Tanzîmi'l-İctimâ'i İnde İbn Haldûn* başlıklı makalesinde *Mukaddime*'den yola çıkarak insanın hayatını idame ettirmesini cemiyet içerisinde yaşama mecburiyetine bağlar ve cemiyet içerisinde de nizamı tesis edecek bir devletin mecburiyetinden bahseder.⁷⁶ İnsan ictimâ'ı ancak *umrân* ilminin gölgesi altında gerçekleşir. Çünkü beşerî ictimâ' kendi kendine düzeni sağlayamaz, bu sebeple düzeni sağlayacak ve yönlendirecek bir ilme ihtiyaç duyar. Bu ilim ise *umrân*'dır. *Mukaddime* müellifi, hadiselerin zuhuratını kendinden evvelki ulema gibi bir bütün olarak değerlendirmez. O, varlığın devamını ve mevcudiyetini zorunlu kılan sebepleri ve amilleri *umrân* ilmi muvacehesinde irtibatlandırır.

Haldun'u kendinden evvelki mütefekkirlerden ayıran diğer bir unsur da fikirlerinin sadece kitaplardan beslenmesi değil, aynı zamanda muhtelif ve mütekallib

⁷⁴ Sâtî' El-Husrî, "Mukaddimetu İbn Haldun Evvelu Kitâbin fî İlmi'l-İctimâ'i Kable 'Vico ve Komt'", *Arabî*, sayı 8 (1959), s. 116-117.

⁷⁵ El-Husrî, "Mukaddimetu İbn-i Haldun Evvelu Kitâbin fî İlmi'l-İctimâ'i Kable 'Vico ve Komt'", s. 120-121.

⁷⁶ İsmail Zerûnî, "ed-Devletu ve Darûratu't-Tanzîmi'l-İctimâ'i İnde İbn Haldun", *İbdâ'*, sayı 12 (2000), 128-129.

siyasi tecrübelerinden de beslenmesidir. O, bu sayede siyasetteki değişimlerin sebepleri üzerinde uzmanlaşır.⁷⁷

Mukaddime müellifi insan ictimâ'ını maddeci bir bakış açısıyla değerlendirmez, bilakis cemiyetin vücut bulmasını, insanın yaratılış gayesi olan yer yüzünde halife kılınarak yeryüzünü mamur etme halinin müşahhaslaşması olarak görür.⁷⁸

Zerûnî'nin ulaşmış olduğu nihâî hükme göre, Haldun cemiyeti sadece dinî bir bakış açısıyla da değerlendirmez. O, cemiyeti hem dinî hem de gayr-ı dinî olarak realist ve bütünlüklü bir şekilde değerlendirir. Bu minvalde toplumsallaşma ile dinin arasını ayırır ve toplumun teşekkülünü şeriatin haricinde görür.⁷⁹

Muhammed el-Fazıl İbn Âşur'un *İbn Haldûn: Evvelu Müessisun li-İlmi'l-İctimâ'* başlıklı makalesi de Muhammed Vehbî ile aynı çizgidedir. Fâzıl bu makalesinde sosyoloji ilmini, felsefenin bölümlerinden bir bölümü teşkil eden ve mevzularından birisini oluşturan ilim dalı olarak görür.⁸⁰ Fâzıl'a göre İbn Haldun'dan evvel kaleme alınmış felsefî eserler değerlendirildiğinde bu eserlerin, insan topluluklarının mutluluğunu sağlamak için sulh temelli bir düzenin sağlanması maksadıyla kaleme alındıklarını görülür. Bu noktada İbn Haldun, kendinden evvel yazılmış eserlerden farklı olarak toplumun nasıl oluştuğunu ve hangi durumlardan geçtiğini tesbit etmek gayesiyle diğerlerinden ayrılır ve bizzat kendisinin inşa etmiş olduğu bu ilmin mevzularını ve oluşum farklılıklarını izah eder. O, hem nazarî hem de devlet idaresinde görev alarak

⁷⁷ Zerûnî, "ed-Devletu ve Darûratu't-Tanzîmi'l-İctimâ'î İnde İbn Haldun", s. 128.

⁷⁸ Zerûnî, "ed-Devletu ve Darûratu't-Tanzîmi'l-İctimâ'î İnde İbn Haldun", s. 130.

⁷⁹ Zerûnî, "ed-Devletu ve Darûratu't-Tanzîmi'l-İctimâ'î İnde İbn Haldun", s. 132-133.

⁸⁰ Muhammed Fâzıl İbn Âşur, "İbn Haldûn: Evvelu Müessisun li-İlmi'l-İctimâ'", *el-Hayâtü's-Sakâfiyyetu*, sayı 176 (2006), s. 84.

amelî yönüyle bu ilmi ele alarak kendisinden önceki ve sonraki mütefekkirlerden ayrılır hattâ XIX. asırda sosyoloji ilmini tesis ettiği kabul edilen Auguste Comte dahi *Mukaddime*'de ortaya konulan araştırmaların ve konuların kapsamını geçemez. Bu sebeple sosyoloji ilminin hakiki vâzı'ı Haldun'dur.⁸¹

Muhammed Âbid el-Câbirî'nin eserlerinde İbn Haldun'a dair değerlendirmeleri yukarıda bahsi geçen çalışmalara nispetle nev'i şahsına münhasır bir vasfa sahiptir. Câbirî *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî* isimli eserinde, nasıl ki İbn Rüşd felsefî sahada Arap aklının ulaştığı zirvenin mümessili olarak addediliyorsa, *Mukaddime* müellifinin de Arap-İslam kültüründeki siyasî, tarihî ve ictimâ'î düşüncenin zirvesi olarak görülmesi gerektiğini iddia eder. Şâtıbî de bu zirvenin “usul” alanındaki bir diğer sac ayağını teşkil eder.⁸²

Câbirî'nin iddiasına göre tıpkı İbn Rüşd'ün felsefî sahada başlattığı modelin (felsefî söylemin Burhan(delil) ilminin üzerine inşası) takipçisi olmadığı gibi İbn Haldun'un da tarih ilmi sahasında başlattığı, tarihî söylemin Burhân ilminin üzerine tesis edilmesi modelinin de takipçisi olmamıştır.⁸³ Câbirî bu iddiasını herhangi bir şekilde temellendirmez. *Mukaddime* müellifinden sonra İslam coğrafyasında yazılmış tarih kitaplarını tedkîk etmeden bu hükmü verir.

Câbirî, Haldun'un İslam tarih yazıcılığına ne gibi bir yenilik getirdiğini açıklamak maksadıyla onu Taberî ile kıyaslar. Taberî *Târihu'r-Rusûli ve'l-Mülûk* eserinin mukaddimesinde aklî delillerle anlaşılan şeylerin tarih ilminde yeri olmadığını iddia eder. Tarihi, râvîlerin bildirdiği haberlerin ve nakilcilerin naklettiklerinin

⁸¹ İbn-i Âşur, “İbn Haldûn: Evvelü Müessisun li-İlmi'l-İctimâ”, s. 85.

⁸² Muhammed Âbid El-Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî* (Beyrut: Beytü'n-Nahda, 2009), s. 538.

⁸³ El-Câbirî, *Akli'l-Arabî*, s. 547-548.

değerlendirildiği bir ilim olarak kabul eder. Akla uygun olmayan haberlerin nakledilmesinde tarihçinin değil, haberi nakledenin suçu olduğu fikrini müdafaa eder.⁸⁴ İbn Haldun ise tarih ilmini sadece haberlerin ve hadiselerin nakledildiği bir ilim hali olmaktan çıkarıp ilmi bir seviyeye yükseltmeyi maksat edinir. Tarih yazımındaki bu epistemolojik modelin gerçekleşebilmesi için tarihin meselelerini *umrân*'ın tabiatına” sunarak haberlerin doğruluğunu tecrübe eder. O, Hadis ilmi gibi şer’î ilimlerde *cerh* ve *ta’dil* metodunu kâfi görürken, tarihî haberlere dair meselelerde bunlara ilaveten nakledilen haberin vuku bulma imkânının tespitin ve beşerî *umrân* ile olan mutabakatının sağlanması gerektiği fikrini müdafaa eder.⁸⁵

Bu zâviyeden bakıldığında *Mukaddime* müellifi, bizzat kendisinin tesis ettiği bu ilmi, mensubu olduğu fikrî geleneğin mirası üzerine inşa eder. İçinde bulunduğu şartlar iktizasınca tesis ettiği ilme dair yeni kanunlar vaz’ eder ve döneminin meselelerine çözüm arar.

İngilizce literatürdeki İbn Haldun çalışmaları, ağırlıklı olarak *Mukaddime* sahibi ile Batılı düşünürlerin kıyaslanması ve Haldun’un tarihçiliği üzerinde yoğunlaşır.

Philipp K. Hitti kaleme aldığı *History of the Arabs* adlı eserinde İbn Haldun’dan bahsederken gerek Arap gerekse Avrupalı müelliflerin o zamana kadar *Mukaddime* müellifinde olduğu gibi felsefî ve şumullü bir tarih görüşüne sahip olmadığını iddia eder.

⁸⁴ El-Câbirî, *Bünyetü’l-Akli’l-Arabî*, s. 549; Ebû Cafer Muhammed bin Cerîr et-Taberî, *Târihu’r-Rusuli ve’l-Mülûki*, ed. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim (Mısır: Dâru’l-Ma’ârif, 1964), s. 7-8.

⁸⁵ El-Câbirî, *Bünyetü’l-Akli’l-Arabî*, s. 550.

Hitti'ye göre Haldun, tüm zamanların ve İslâm'ın çıkarmış olduğu en büyük tarih felsefecilerinden birisidir.⁸⁶

Yves Lacoste kaleme aldığı *The Birth Of History And The Past Of Third World* isimli çalışmasında, İbn Haldun'un yaşamış olduğu çağın siyasi durumundan hareketle, ortaya koymuş olduğu fikirlerin zuhur sebeplerini açıklamaya çalışır. Lacoste'a göre *Mukaddime* müellifinin ortaya koymuş olduğu oldukça zengin ve muhtelit (complex) fikirlerin doğru bir şekilde anlaşılması, ortaçağ Mağribi'nin umumi seciyesini ve asli yapılarını kavramaya bağlıdır.⁸⁷ Zira Ortaçağ Hristiyan ve Arap tarih düşüncesi ile Antikçağ tarih düşüncesi, Haldun'un çalışmasıyla karşılaştırıldığında, *Mukaddime* eseri tarih biliminin doğuşu gibi kat'î bir değişikliğe işaret eder.⁸⁸ İbn Haldun, Kuzey Afrika'nın gerçekliklerini müşahhas bir şekilde bilmesi hasebiyle hükümdarların tavırlarını, politik değişimleri, devletlerin kaderini, taşradaki kıtlık ve benzeri hayat şartlarını gerçekçi bir bakış açısıyla değerlendirir.⁸⁹ *Mukaddime* müellifinin XIV. yüzyıl Mağribi'ni etkileyen krizlerin farkında olması, ortaya koymuş olduğu tarih düşüncesinin çıkış noktasını teşkil eder.⁹⁰ Lacoste İbn Haldun'un ortaya koymuş olduğu fikirlerin son derece muhtelit ve mütenâkız olduğunu iddia eder⁹¹, ancak iddia ettiği bu çelişkileri eserinde zikretmez.

Müellife göre , İbn Haldun'un metodunun orijinalliğini ve tarihi anlayışını ortaya çıkarmanın tek yolu onu, Antik ve Ortaçağ tarihçilerinin çalışmalarıyla

⁸⁶ Philipp K. Hitti, *History of the Arabs*, 10. baskı (London: Macmilan Education Ltd., 1970), s. 567-568.

⁸⁷ Yves Lacoste, *Ibn Khaldun the Birth of History and the Past of Third World* (London: Verso Editions, 1984), s. 16.

⁸⁸ Lacoste, *Ibn Khaldun the Birth of History and the Past of Third World*, s. 160.

⁸⁹ Lacoste, *Ibn Khaldun the Birth of History and the Past of Third World*, s. 61.

⁹⁰ Lacoste, *Ibn Khaldun the Birth of History and the Past of Third World*, s. 64.

⁹¹ Lacoste, *Ibn Khaldun the Birth of History and the Past of Third World*, s. 67.

değerlendirmekten geçer.⁹² Lacoste, İbn Haldun'un toplum ictimâ'nın vahyi esas alarak teşekkül ettiği şeklindeki görüşlere karşı çıktığını iddia eder. Bu noktada İbn Haldun'un, kâfir unsurların, Peygamber'i takip eden ve kitaba uyan kişilerle karşılaştırıldığında sayıca fazla olduğu ve dünyadaki nüfusun büyük çoğunluğunu teşkil ettiğini, buna rağmen hanedanlar kurup kendi yaşamlarını devam ettirdikleri görüşünü delil olarak sunar.⁹³ Lacoste İbn Haldun'un bu görüşlerini yanlış ifade etmektedir. Zira *Mukaddime*'ye müracaat ettiğimizde, *Mukaddime* müellifinin "hukemâ"nın (filozofların) hüküm ü saltanatın nübüvetsiz olamayacağı görüşüne karşı çıktığını görürüz . Bu karşı çıkış nübüvveti inkar ettiği manasına gelmez. "Hukemâ" nübüvvet makamını "tabi'at-ı insana mahsus bir emr" telakki ederken, Haldun bunu "benîâdeme rahmet-i Rabbâniyye"⁹⁴ olarak telakki eder.

Müellifin nihâî hükmüne göre, İbn Haldun'un düşüncesinin ortaya çıkışında Mağrib'in durumu ve Arap dünyasının bu kısmındaki tarihi gelişimin hususiyetleri etkili olmuştur. Kuzey Afrika'daki hanedanların çöküşünü yabancı fatihlere bağlayamaması hasebiyle hikaye tarzı tarihçiliğin ortaya koyduğu tarihi unsurlardan farklı unsurlara yönelmek mecburiyetinde kalmıştır.⁹⁵

Mi'raj Muhammad *Ibn Khaldûn and Vico: A comparative study* adlı makalesinde, İbn Haldun'un çevresinde vuku bulan hadiseleri değerlendirmesinde ve nazariyelerini şekillendirmesinde içinde bulunduğu inişli çıkışlı siyâsî hayatının etkili olduğunu iddia

⁹² Lacoste, *Ibn Khaldun the Birth of History and the Past of Third World*, s. 135.

⁹³ Lacoste, *Ibn Khaldun the Birth of History and the Past of Third World*, s. 152.

⁹⁴ Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 90-91; İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, ed. Ali Abdülvâhid Vâfî, 3. baskı, c. 1 (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1981), s. 339.

⁹⁵ Lacoste, *Ibn Khaldun the Birth of History and the Past of Third World*, s. 194.

eder.⁹⁶ *Mukaddime* müellifinin ortaya koyduğu hükümrana ihtiyaç duyulmasının sebeplerini, devletin kurulmasını ve beş tavır nazariyesini ele alır.⁹⁷ Mi'raj sonraki kısımda Vico'nun hayatıyla onun *Yeni Bilim* adlı eserine ve Haldun ile arasındaki benzerliklere değinir. Ona göre Vico bu eserinde tıpkı İbn Haldun gibi, tarihçileri bazı önyargılara ve hatalara düşmemeleri için uyarır. Bu minvalde tarihsel düşünceye dair kesin metotların ve prensiplerin ortaya konulması şartını koşar.⁹⁸ Yine Haldun gibi o da medeniyetin gelişimini sosyolojik bir yaklaşımla ele alır ve gelişim örneğinde olduğu gibi örnek bir model inşası dener. Nasıl ki bir ferdin tekâmülünde çocukluk, gençlik ve yaşlılık aşamaları olmak üzere üç aşama varsa milletlerin/kültürlerin de gelişiminde, *tanrılar çağı*, *kahramanlar çağı* ve *insan çağı* olmak üzere üç aşama mevcuttur.⁹⁹ İkisi arasındaki farklardan ilki, tarihi genellendirme noktalarıdır. Her iki düşünür de genellendirmelerini kendi medeniyetlerinin tarihî perspektifinden yapar. Haldun'un nokta-i nazarını Endülüs ya da İslam tarihi teşkil ederken, Vico'nun perspektifini Roma tarihi teşkil eder. Vico, insanların bir araya gelmesinin temel unsurunu din olarak ele alır. Zira ona göre bir toplum sahip olduğu dini kaybettiği takdirde ictimâ'î hayat için başka bir dayanak noktası kalmaz. Haldun ise dinin toplumun bir araya gelmesinde önemli bir âmil olduğunu inkar etmez. Bununla beraber, toplum ve devlet hakkındaki fikirlerinde daha geniş bir perspektiften bakar. Bu minvalde o, toplumun bir din olmaksızın yalnızca insan aklının esas alınmasıyla iyi bir şekilde teşkilatlatılabileceğini öne sürer.¹⁰⁰

⁹⁶ Mi'raj Muhammad, "Ibn Khaldûn and Vico: A comparative study", *Islamic Studies* 19, sayı 3 (1980): s. 195.

<http://www.jstor.org/stable/20847143> (erişim 25.11.2015).

⁹⁷ Muhammad, "Ibn Khaldûn and Vico: A comparative study", s. 196-198.

⁹⁸ Muhammad, "Ibn Khaldûn and Vico: A comparative study", s. 200-201.

⁹⁹ Muhammad, "Ibn Khaldûn and Vico: A comparative study", s. 202.

¹⁰⁰ Muhammad, "Ibn Khaldûn and Vico: A comparative study", s. 207.

Mi'raj'ın nihâî hükmüne göre iki mütefekkirin eseri, çalışma kapsamı yönünden de farklıdır. Haldun insan topluluklarını bütünlüklü bir şekilde inceler ve tüm yönüyle tartışır. *Mukaddime* insan topluluklarının menşei, gelişimini, çevresini ve insan toplulukları üzerinde etkili olan muhtelif unsurları araştırır. *Yeni Bilim* çalışması ise insan topluluklarını sınırlı bir sahada ele alır. Bu minvalde üç çağ tasviri çizerek ve üç tür idare şeklini tartışarak, tarihte kaderin rolünü göstermek adına kendisini sınırlandırır.. Tüm bunlara rağmen her iki düşünür de mensubu oldukları medeniyet nokta-i nazarından, tarihi süreçlere dair sistematik açıklamalara imkan sağlayan tarih felsefesini tesis eder. Düşüncelerinin ve tarihi *yeni bilim* olarak adlandırmalarındaki yaklaşımlarının orijinalliğinin farkındadırlar. Ancak bu noktada öncelik Tunus'lu mütefekkire aittir. Her iki düşünür de hayatları boyunca kâmil manada anlaşılma hususunda ve orijinalliklerinin tanınması hususunda başarısız olur.¹⁰¹

Cornell Fleischer, *Royal Authority, Dynastic Cyclism and "Ibn Khaldûnism" in Sixteenth-Century Ottoman Letters* adlı makalesinde *Mukaddime*'de öne sürülen görüşlerin XVI. asır Osmanlı'daki tesirini konu alır. Fleischer ilk kısımda Osmanlı yazmalarındaki *Mukaddime* eserinin gözle görülebilir tarihini vermeye çalışır ve bu minvalde şair Veysî'nin Kahire'deki *Mukaddime* yazmasından haberdar olduğu 1598 tarihini, Haldun'un Osmanlı'ya nüfuzunun kesin tarihi olarak görür. Ona göre XV. asrın erken dönemlerindeki Osmanlı müelliflerinin Haldun'un çalışmasına aşina olduğu iddiasını yazmalardaki deliller desteklememektedir.¹⁰²

¹⁰¹ Muhammad, "Ibn Khaldûn and Vico: A comparative study", s. 208-209.

¹⁰² Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism and 'Ibn Khaldûnism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. Bruce B. Lawrance (Leiden: E. J. BRILL, 1984), s. 46-47.

Fleischer, XVIII. yüzyılın başlarında *Mukaddime* müellifinin Osmanlı tarihçileri arasında şöhretinin arttığını söyler. Na'îmâ ve Kâtip Çelebi'nin İbn Haldun'un dairevî tarih usulünü benimsediklerini ancak, iki müellifin uygulamalarına baktığımızda bu durumun tıpa tıp aynı olmadığını iddia eder. Kâtip Çelebî Haldun'un organik yaklaşımını etraflıca değerlendirse de cemiyetin sınıflarına dair yaptığı tanımlamalarda ve hükümdarı devleti sağlığına kavuşturan bir tabip olarak tarif etmesi gibi noktalarda *Ahlâk-ı Nâsirî* eserinden faydalanır. Bunun yanı sıra Kınalızâde'nin *Adalet Dairesi* ile ilgili kısmı Mağrip'li mütefekkirten aldığına dair Naîmâ'nın iddiasını destekleyecek bir delil mevcut değildir. Bunun yanı sıra Naîmâ Efendi, *Mukaddime* müellifinin fikirlerinin Osmanlı siyaset düşüncesi üzerindeki tesirine fazla ehemmiyet verir. Ayrıca o, Osmanlı mütefekkirlerinin *Mukaddime* sahibini neden çok mühim bulduğu noktasındaki değerlendirmelerinde hatalıdır.¹⁰³

Fleischer Osmanlı mütefekkirleri içinde *Mukaddime* sahibinden en fazla etkilenen ve aralarında benzerlik bulunan kişi olarak Gelibolulu Mustafa Âli'yi işaret eder. İki mütefekkir arasında tarihi süreçlere dair yaklaşımlar noktasında benzerlikler mevcuttur. Mesela *kanun* ve *şeri'at* arasındaki bağ, adaletin tabiatı, tarihî yönetim şekilleri arasındaki aşamalar, devletin teşekkülünde dinin rolü ve Müslim, Gayr-i Müslim toplumların tek bir analitik düzlem içinde çalışmanın faydası gibi öncüller üzerinde müşterek noktalar mevcuttur.¹⁰⁴ Buna ilaveten tıpkı Haldun'da olduğu gibi Âli'de de kültürel gelişim,

¹⁰³ Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism and 'Ibn Khaldûnism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters", s. 48-49.

¹⁰⁴ Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism and 'Ibn Khaldûnism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters", s. 59.

coğrafi ve iktisadi gelişmişliğe/daralmaya bağlıdır.¹⁰⁵ *Künhü'l-Ahbâr* müellifinin Osmanlı tarihi taslağını, Haldun'un devlet teorisinde ortaya koyduğu “olay incelemesi” şeklinde okumak mümkündür.¹⁰⁶

Fleischer'in nihâî hükmüne göre her ne kadar iki mütefekkir arasında takriben 200 senelik bir ara olsa da devletin tabiatine dair tasavvurları şaşırtıcı bir şekilde benzerlik gösterir. Ancak yine de Âli'nin *Mukaddime*'yi kullanmış olma ihtimali çok düşüktür.¹⁰⁷ Bu iddiasına Fleischer açıklama getirmez. Bu noktada Fleischer Batı akademiyasının mentalitesi ile hareket etmektedir. Zira Veysî örneğinden de anlaşılacağı üzere Fleischer Âli'nin isim zikretmesini beklemektedir. Halbuki Osmanlı telif geleneği içerisinde doğrudan herhangi bir kişiye atıf yapma gibi bir durum mevcut değildir. Buradan hareketle Âli'nin *Mukaddime*'yi kullanmış olma ihtimalinin çok yüksek olduğu da söylenebilir.

Her iki müellif de geleneksel İslam kültürünü paylaşırlar ve bu çizgiyi takip ederler. Bu ilmî gelenek sâbit değildir. Devvânî ve Kınalızâde'nin yaptığı gibi Haldun da bu geleneği kendi çağının ihtiyaçlarına tatbik eder.¹⁰⁸ Kuzey Afrikalı mütefekkirin ve Osmanlı tarihçisinin tarihî perspektif noktasında her ne kadar yolları kesişse de ikisinin

¹⁰⁵ Fleischer, “Royal Authority, Dynastic Cyclism and ‘Ibn Khaldûnism’ in Sixteenth-Century Ottoman Letters”, s. 61.

¹⁰⁶ Fleischer, “Royal Authority, Dynastic Cyclism and ‘Ibn Khaldûnism’ in Sixteenth-Century Ottoman Letters”, s. 63.

¹⁰⁷ Fleischer, “Royal Authority, Dynastic Cyclism and ‘Ibn Khaldûnism’ in Sixteenth-Century Ottoman Letters”, s. 64.

¹⁰⁸ Fleischer, “Royal Authority, Dynastic Cyclism and ‘Ibn Khaldûnism’ in Sixteenth-Century Ottoman Letters”, s. 64-65.

çalışma maksatları farklıdır. Âli şahsî ve pragmatik sebeplerle eserini kaleme alırken, Haldun sofistike ve felsefî kaygılarla kaleme alır.¹⁰⁹

Stephen Frederic Dale, *Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian* başlıklı makalesinde *Mukaddime* 'nin Taberî ve Mes'ûdî'nin içinde bulunduğu İslamî tarih geleneğine ait olduğunu kabul etmekle birlikte eserde hakim olan entelektüel silsilenin Aristoteles'ten Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'e kadar uzanan rasyonalist düşünce olduğunu iddia eder. Zira İbn Haldun mezkur rasyonalist geleneğin hipotezlerini ve bilimsel araçlarını kullanır ve bundan dolayı onu *son Grek tarihçisi* olarak tavsif etmek mümkündür. Bunun yanı sıra *Mukaddime* müellifi ilk *Analist* tarihçi olarak da tavsif edilebilir, çünkü bu Grek felsefî mirası, Durkheim'ı ve onun talebesi, Anaales ekolünün kurucusu olan Marc Bloch'u etkilemiştir.¹¹⁰

Dale, Kuzey Afrikalı tarihçinin, Neo-Platonistlerin, Öklid'in, Aristo'nun ve Eflatun'un çalışmalarını ihtiva eden Grek felsefî düşüncesinin vârisi olduğunu iddia eder. Bu noktada *Mukaddime* müellifinin eserini kaleme almadan evvel Aristoteles'in düşüncesi üzerine çalışmasını delil olarak gösterir.¹¹¹ Bunun yanı sıra *Mukaddime* 'nin ilk bölümünde Haldun'un teorisini geliştirirken faydalandığı çevresel tesirler ve

¹⁰⁹ Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism and 'Ibn Khaldûnism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters", s. 65.

¹¹⁰ Stephen Frederic Dale, "Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian", *International Journal of Middle East Studies* 38, sayı 3 (2006), <http://www.jstor.org/stable/3879761>. (erişim 25.11.2015); bu noktada Arap dünyasında da benzer görüşler mevcuttur. Bkz. Abdülkerim El-Yâfi, "İbn Haldûn ve Menhecü'l-İlmiyyi fi'l-Bahsi Me'a Ba'di'l-Mukâreneti bi'l-Muverrihi'l-Ferensiyyi'l-Hadîsi Fernand Braudel", *et-Turâsü'l-Arabî*, sayı 48, s. 31-35. el-Yâfi bu makalesinde Braudel ve Haldun'un coğrafyaya yaklaşımları üzerinden aralarında benzerlik kurar. Ona göre Braudel için coğrafya ilmi, tarihin metafiziğini teşkil eder. Haldun için de coğrafya çok önemlidir. Bunun yanı sıra her iki tarihçi de karamsar bir bakış açısına sahiptir. el-Yâfi bu benzerliğin sebebini açıklamaz. Bize göre her iki tarihçinin de karamsar bakış açılarında sahip olmaları yaşadıkları dönemin siyasi şartlarıyla alakalıdır. Zira her iki mütefekkir de savaşların çokça yaşandığı çağlarda yaşamıştır.

¹¹¹ Dale, "Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian", s. 432-433.

beslenmenin insanlar üzerindeki tesirine dair hipotezlerinde Grek'lerden faydalanır.¹¹² Dale'in bu noktada yapmaya çalıştığı şey *Mukaddime* müellifinin düşüncelerini ortaya koymasında Batı felsefesinin de temelini teşkil eden Grek dünyasına borçlu olduğunu ispata çalışmaktır. Ona göre her ne kadar Haldun ilk eğitimini geleneksel İslamî eğitim üzerine de alsın ve İbn Sina ile Fahreddin Râzî'den etkilense de son raddede *Mukaddime* müellifi Grek düşüncesinin mirasçısıdır. Bu noktada Grek düşüncesini benimsemiş, onu tevarüs edip geliştiren ve İslam ilim geleneğinden mücerret bir Haldun portresi karşımıza çıkar.

Dale bu yaklaşımına *Mukaddime* müellifinin tarih ilmine yaptığı katkı bahsinde de devam eder. Lacoste'un "Tukidides tarihi icat etti. Haldun ise onu bilim haline getirdi." ifadesini doğru bulur ve felsefî araştırmanın bir parçası neticesinde tarihi bilim olarak tasarladığını söyler.¹¹³ Lacoste ve Dale bu noktadaki yaklaşımlarında oldukça subektif davranırlar. Zira Kuzey Afrikalı tarihçiyi tevarüs ettiği İslam ilim mirasından tecrid ederek onu sadece Grek düşüncesinin mirasçısı olarak görürler.

Dale nihâi hükmünde Haldun'un ortaya koymuş olduğu disiplinin felsefî köklerinin Fransız bilim adamlarının ve Batılı sosyologlarınkiyle aynı olduğunu iddia eder. Bu kökler ise Aristocu bilim ve Grek çevresel determinizmdir.¹¹⁴ Dale yapmış olduğu tüm bu değerlendirmelerde *Mukaddime* müellifini sadece Grek düşüncesinden beslenen bir çerçeveye hapseder.

¹¹² Dale, "İbn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian", s. 437.

¹¹³ Dale, "İbn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian", s. 440.

¹¹⁴ Dale, "İbn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian", s. 446.

Genel olarak literatüre baktığımızda yapılan çalışmaların *Mukaddime* müellifinin ortaya koymuş olduğu fikirleri ve bunun Aydınlanma Çağı'nda ortaya çıkan ilimlere tesiri üzerine olduğunu görmekteyiz. Osmanlı mütefekkirleri üzerindeki tesirine dair yapılan çalışmalar ise kemiyet cihetinden deryada damla misalini teşkil etmektedir. Bu sebeple Kuzey Afrikalı mütefekkirin, Osmanlı mütefekkirleri üzerindeki tesirine dair bir çalışma yapmanın gerekliliği izahtan varestedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. İBN HALDUN'DAN ÖNCE UMRÂN VE TARİH İLMİNİ TESİS ETMEYE ÇALIŞAN MÜTEFEKKİRLER VE FİKİR FARKLILIKLARI

İbn Haldun eserinin ilk bölümündeki *umrân* bahsinde mevzuundan evvel bu ilmi tesis etmeye çalışan mütefekkirlerden bahseder. Bunlar arasında İbn Mukaffa', Ebubekir el-Turtûşî, Aristoteles ve İbn Rüşd gibi düşünürler mevcuttur. Nasîruddîn Tûsî de bu mütefekkirler arasında yer alır. Zira, Haldun her ne kadar *Mukaddime* eserinde ismini zikretmese de Nasîruddîn Tûsî'nin (ö. 672/1274) *li-Telhîsi'l-Muhassal* adlı eserinden de faydalananak Fahreddîn Râzî'nin (ö. 606/1210) *Muhassal*'ına, *Lübâbu'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn* adıyla bir şerh kaleme alır.¹¹⁵ Kuzey Afrikalı mütefekkir, bu eserinin bâblarını bazı değişiklik ve düzeltmelerle *Muhassal* eserinin bâblarını emsal alarak hazırlar.¹¹⁶ Dolayısıyla Tûsî de *Mukaddime* müellifinin zihniyet dünyasını şekillendiren mütefekkirlerdendir. Bu bölümde Kuzey Afrikalı mütefekkirden evvel *umrân* ve tarih ilimlerini tesis etmeye çalışan bu alimlerin, toplumun teşekkülüne ve tarih ilmine dair

¹¹⁵ İbn Haldun, *Lübâbu'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Refik El-Acem (Beyrut: Mektebetu's-Şarkıyye, 1995), İbn Haldun, *Lübâbu'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996), <http://abdelmagidzarrouki.com/2013-05-06-14-45-36/finish/347-/5222-/0>, (erişim 15.03.2016).

¹¹⁶ Haldun, *Lübâbu'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn*, 1995, s. 12.

fikirlerini ortaya koyarak *Mukaddime*'de öne sürülen fikirlerle karşılaştırmasını yapacağız ve aralarındaki farklılıkları ortaya çıkaracağız.

1.1. Aristoteles:

Literatür içerisinde *Mukaddime* müellifinin Aristoteles'in eserlerini okuyarak, fikirlerinden etkilenip etkilenmediğine dair tartışmalar mevcuttur. Bunlar içerisinde Ahmet Arslan, Aristoteles'in *Politika* eserinin İslam dünyasında Arapça'ya tercüme edilmediğinden hareketle bu eserin bilinmediğini söyler. Arslan, Araplar'ın Aristoteles'in *Politika* eserini bilmemelerinden dolayı *felâsifenin* siyaset felsefelerini, Platon'un *Devlet*'inden ve *Kanunlar*'ından hareketle Platoncu bir siyaset felsefesi üzerine inşa ettiğini iddia eder.¹¹⁷

De Boer *İslâm'da Felsefe Tarihi* isimli eserinde Aristoteles'in Doğu'da tanınmadığını zira *Politika* adlı eserinden haberdar olmadıklarını bu sebeple onun yerini Eflâtun'un *Kanunlar* ve *Devlet* adlı eserlerinin aldığını iddia eder.¹¹⁸

Abdurrahman Bedevî ise İslâm dünyası filozoflarının Aristoteles'ten haberdar olduğunu iddia eder. Bedevî'ye göre Haldun'un *Mukaddime*'sinde siyaset alanında Aristoteles'e ait olan ve halk arasında dolaşan kitap *Politika* eseri olmayıp *Sırru'l-Esrâr*

¹¹⁷ Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), s. 280-281.

¹¹⁸ Tjitze j. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), s. 48.

adıyla da bilinen *es-Siyâse fî Tedbîri'r-Riyâse* adlı eserdir.¹¹⁹ *Politika* eserinin her ne kadar birebir Arapça tercümesi olmasa da İbn Rüşd'ün bu eseri hülâsa edip şerh düşmesinden, İbn Haldun'un da *Mukaddime*'de İbn Rüşd'ün bu çalışmalarına sık sık işaretlerde bulunmasından hareketle Bedevî, Haldun'un Aristoteles'in eserlerini dolaylı yoldan okuduğu neticesine ulaşır. Üstelik *Mukaddime* ve *Politika* eserleri karşılaştırıldığında birçok benzerliğin olduğunu vurgular. Nihâî hükmünde İbn Haldun'un, İbn Rüşd'ün *Politika* eserini özetlemesi sayesinde Aristoteles'i okuduğunu iddia eder.¹²⁰

Mahmut Kaya, Aristo hakkında ilk sağlıklı bilgiyi veren ve meşşâî mektebinin ilk filozofu olan Kindî'nin Aristo'nun *Politika* kitabından bahsettiğini ifade eder. Ayrıca Farabî'nin de eserinde Aristo'nun *Politika* ve *Ahlak* eserlerini mahiyet bakımından incelediğini ve Arsito'nun bu kitabından *Bulîtikâ* şeklinde bahsettiğini ifade eder. Bu verilerden hareketle Aristoteles'in *Politika* kitabının tercüme edildiğini ancak tercüme eden kişinin tespit edilemediği hükmüne ulaşır.¹²¹

Bunların yanı sıra *Mukaddime*'ye müracaat ettiğimiz vakit Kuzey Afrikalı mütefekkirin Aristoteles'i çok iyi tanıdığını ona karşı yaptığı itirazlardan ve ona ait olduğu iddia edilen kitaba karşı çıkmasından anlarız.¹²²

¹¹⁹ Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 157-158. *Mukaddime*'nin Arapça tahkikli neşrinde eserin ismi zikredilmez, İngilizce tercümesinde Rosenthal'da Bedevî'ye atıfla eserin isminin *Sırru'l-Esrar* olduğunu ifade eder. Bkz: İbn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, s. 81; ancak Pîrîzâde tercümesinde eserin ismi *Kitâb-ı Siyâset* olarak verilir. Bkz: Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 s. 80.

¹²⁰ Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, s. 164-167.

¹²¹ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), s. 265-266.

¹²² İbn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 1 s. 80-82, 235-236, 275-276; Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 1, s. 333-334, 428-429 ve c. 2 s. 493; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 s. 80-81, 222, 262.

Mukaddime müellifi Aristoteles'in eserine değinmeden evvel, eserinin birinci kısmında dile getireceği bazı meselelerin kendinden evvelki ulema tarafından dillendirildiğini lakin bu alimlerin, meselelerin hakkını veremediklerini ifade eder. Kuzey Afrikalı mütefekkir, Aristoteles'e isnad edilen siyasete dair kitabında *Muallim-i Evvel*'in, kendi görüşlerine benzer fikirler ortaya koyduğunu ancak bu görüşlerini delillerle destekleyemeyip, meselenin hakkını veremediğini ve birtakım sözler ilave ederek eserini kaleme aldığını ifade eder. İbn Haldun, *Politika* müellifinin, Anûşirvân'ın ve Mûbezân'ın söylediği sözlerden hareketle bir *dâire-i garîbe* teşkil ettiğini söyler. Buna göre alem bir bostan, devlet ise bunun bahçesidir. Devlet bir sultandır ve sünnet (hukuk/töre) bununla yaşar. Sünnet ise mülk ve saltanatla kâimdir. Alemin nizamı olan mülk ve saltanata asker kuvvet verir. Askerin yardımcısı devlettir. Devlet ise mal ile ayakta durur. Mal, reayadan temin edilir. Reaya da padişahın kulları olup, padişah onları zulümden himaye eder ve adaleti tesis eder. Adalet ile alemin nizamı ve devamı sağlanır.¹²³

Aristoteles kitabında bu daireyi bulmakla övünür ve faidelerini ortaya çıkarmakla kibirlenir. *Mukaddime* müellifi bu noktada eserindeki *Devletler ve Hükümdarlar* bahsinde, Aristoteles'in hakkını veremediği bu mevzuda kendisinin delillerle ve gerekli izahatlarla meselenin hakkını verdiğini ve Allah'ın yardımıyla Aristoteles'in talimine ve Mûbezân'ın (hükemâ-i Fûrs'ün) ifadelerine ihtiyaç duymaksızın meseleye muttalî olduğunu ifade eder.¹²⁴

¹²³ Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 s. 81.

¹²⁴ İbn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 1 s. 80-82.

Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c.1 s. 333-334; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c.1, s. 80-81. Burada yer alan ve Aristoteles'e atfedilen şiirin son mısraının son kelimesi عَالَمٌ olarak geçmektedir. Bu durumda mana bozulmaktadır. Arapça tahkikli neşirde bu kelime عَالَمٌ şeklinde geçer.

Aristoteles *Politika* adlı eserinde insanın yaradılış itibariyle siyasî (medenî) bir varlık olduğu ifade eder.¹²⁵ Bu görüşün hukemâ tarafından dile getirildiği *Mukaddime*’de de ifade edilir ancak her iki mütefekkir, insanın neden siyasî (medenî) bir varlık olduğuna dair öne sürdüğü deliller ve yapmış olduğu izahatlar bakımından farklılık arz ederler.

Politika müellifine göre toplumun bir araya gelmesi tabii bir süreçtir. İlk olarak aile teşekkül eder ve sonrasında birden fazla ailenin bir araya gelmesiyle köy, köylerin de bir araya gelmesiyle şehir ya da devlet teşekkül eder. Bu şekilde bir yetkinliğe erişilir ve daha iyi bir yaşamı sağlayacak hale gelinir.¹²⁶

Ona göre bütün, parçadan önce gelir. Devlet de bütünü temsil ettiği için aileden ya da bireyden önceliklidir. Bireyler tıpkı bir insanın bedenindeki el ve ayaklar gibi devletin parçasını oluştururlar. Bedenden ayrılan bir uzuv nasıl ki işlevini yerine getiremiyorsa devletten ayrı birey ya da aile de kendi kendine yeterli olamaz. Dolayısıyla birbirlerine ihtiyaç duymasalar da tüm insanların içinde onları birlik olmaya, ortaklığa sürükleyen tabii bir his mevcuttur.¹²⁷

Aristoteles insanların birlikte yaşama arzularını beslenme ve diğer ihtiyaçlarını karşılamalarına bağlamaz. Zira ona göre insanın içindeki bu his iyiliği dostuyla paylaşma arzusuna daırdır. O, sahip olduğu bu his neticesinde diğer cinsleriyle yahut da dostlarıyla ortak faaliyetlerde bulunmak için bir araya gelir. Bu ortaklık ise *theoria* yapmak¹²⁸ yani iyiyi ve güzeli ümit ederek insanlığın en yüce faaliyetini gerçekleştirmektir.¹²⁹ Bunun

¹²⁵ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, 2. baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983), s. 9.

¹²⁶ Aristoteles, *Politika*, s. 8-9.

¹²⁷ Aristoteles, *Politika*, s. 10, 79.

¹²⁸ Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999), s. 219-221.

¹²⁹ F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms A Historical Lexicon* (London: New York University Press, 1967), s. 194.

aksi düşünülemez. Yani insanlar beslenme ve diğer ihtiyaçlarını karşılamaları için bir araya gelmezler. Gelirlerse de bu *haz yaşamıyla* alakalıdır. Haldun'un Aristoteles'ten ayrıldığı en büyük nokta burasıdır.

Mukaddime'ye müracaat ettiğimizde İbn Haldun'un, cemiyetin teşekkülüne dair tezlerinde *Politika* müellifi ile farklılık arz ettiğini görürüz. Zira Kuzey Afrikalı mütefekkiye göre insanların bir araya gelerek toplumu teşkil etmeleri hissî değil zarurîdir. Cenâb-ı Hakk Teâlâ hazretleri insanı yaratmıştır. İnsan, bekasını sağlamak için yemeye ve içmeye muhtaçtır. Ne var ki bu ihtiyaçlarını tek başına temin etmesi mümkün değildir. En basit misalle, bir insan kendisinin en temel ihtiyacı olan ekmeği dahi tek başına imal edemez. Bu sebeple diğer insanlara ihtiyaç duyar. İkinci zarûriyet ise insanın kendini tehlikelere karşı tek başına müdafaa edememesidir. Bu noktada insan kendi cinsinden kişilerin yardımına ihtiyaç duyar. Zira güç ve kuvvet bakımından bir insanın kuvveti vahşi bir hayvanın kuvvetinden azdır. Kendini tehlikelere karşı muhafaza etme zarureti dolayısıyla yine diğer insanlarla bir araya gelme mecburiyetindedir.¹³⁰

Yukarda sayılan mecburiyetlerden dolayı insanlar bir araya gelirler. Bu noktada iki mütefekkir arasında bir farklılık daha zuhur eder. *Politika* müellifi insanların bir araya gelmelerinden sonra insanlar arasında meydana gelmesi muhtemel haksızlıklara mânî olacak bir idareciden bahsetmez. Zira ona göre, insanların bir araya gelmeleri *erdemli dostluğa* dayanır.¹³¹ Bir araya geliş süreci *erdemli dostluk* etrafında şekillendiği için insanlar bir arada yaşamaya devam eder.¹³² *Gerçek dostların* ise birbirlerine haksızlık

¹³⁰ Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 1 s. 89; Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 1 s. 337; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 s. 87-88.

¹³¹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, s. 145-185.

¹³² Aristoteles, *Politika*, s. 35-36.

yapmaları çok güçtür. Dolayısıyla toplum içinde *dostluğa dayalı* birlikteliğin sağlanması ile cemiyet içerisinde ortaya çıkması muhtemel haksızlıklar gerçekleşmeyecektir.¹³³

Haldun bu noktada Aristoteles'in tezinin aksine insanların bir araya gelmelerinden sonra birbirlerine karşı düşmanlıklarına ve toplum içindeki haksızlıklara mani olacak *kâhir* bir idarecinin gerekliliğini müdafaa eder.¹³⁴

Her iki mütefekkirin görüşlerini mukayese ettiğimizde *Mukaddime* müellifinin değerlendirmelerinin hayatın gerçeklerine ve mantık esaslarına uygun olduğunu görürüz. *Muallim-i Evvel*'in değerlendirmeleri ise realiteye uygun olmaktan ziyade ütopiktir.

1.2. İbnü'l-Mukaffa':

Cûr şehrinde aristokrat bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Mukaffa' (ö. 142/759) Emevîler'in son ve Abbasîlerin ise ilk dönemlerinde kâtiplik vazifelerinde bulunur.¹³⁵

Haldun *Mukaddime* isimli eserinde İbnü'l-Mukaffa'nın da siyasete dair risalelerinde ve bazı kalamında kitabında zikrettiği meseleler hakkında birtakım izahatlarda bulunduğu değinir. Ne var ki Mukaffa' dile getirmiş olduğu bu meseleleri delillendirmez.¹³⁶

¹³³ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, s. 145.

¹³⁴ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 1 s. 338-339; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c.1, s. 89-90; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 1, s. 91-92.

¹³⁵ İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffa'", DİA 21, s. 130.

¹³⁶ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 1 s. 334; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c.1, s. 81; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 1, s. 82-83.

Mukaffa', *el-Edebü's-Sağîr* adlı eserinde sultanlığa/mülke en layık olan kişiyi, marifet ehli yani mülk işlerini en iyi bilenler olarak ifade eder.¹³⁷ Bu noktada sultanlığın/hükümdarlığın neden olması gerektiğine temas etmez. O bir diğer eseri olan *el-Edebü'l-Kebîr*'de köy, kasaba ve kabile içerisinde yaşayan fertleri insânî hasletler cihetinden üstün tutar. Bu minvalde din ehli kimselerin ve güzel ahlak sahibi bahadır insanların köy, kasaba ve kabilelerde mevcut olduğunu dile getirir. Hükümdara bu kimselerden kendisine kardeş, yardımcı, sırdaş ve sâdık dostlar edinmesini tavsiye eder,¹³⁸ ancak bu tespit ve tavsiyelerinin sebepleri üzerinde durmaz, herhangi bir izahat getirmez. Bundan dolayı yapmış olduğu tespit ve tavsiyeler nasihat seviyesinde kalır.

Edeb müellifi mülkü *din, tedbir ve haz mülkü* olmak üzere üçe taksim eder, ancak bu taksimat için yapmış olduğu izahatlar muğlaktır. Ona göre din mülkü, ehlinin dinini ayakta tuttuğu zaman, onlara mallarını ve hoşnut oldukları şeyleri verir. Kızgın olan kimseleri de teslimiyet ve tasdik etme hususlarında rıza makamına getirir. Tedbir mülkünde ise işler onunla kâim olur. Bununla birlikte bu mülk öfke ve kötölemekten berî değildir ancak bu durum kuvvetli olan tedbir mülküne zarar vermez. Haz mülkü ise bir saatlik oyun ve zamanın yok edilmesidir.¹³⁹

İbn Haldun *Mukaddime*'sinde Mukaffa'ın ele almış olduğu bu meseleleri daha geniş bir şekilde izah eder. Mukaffa' hükümdarın marifet sahibi olması gerektiğini ifade ederken herhangi bir izahatta bulunmaz ancak *Mukaddime* müellifi hükümdara neden

¹³⁷ İbnü'l-Mukaffa', "Âsâru İbni'l-Mukaffa'", *el-Edebü's-Sağîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), s. 293; İbnü'l-Mukaffa', "İslâm Siyaset Üslubu", *el-Edebü's-Sağîr*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), s. 31.

¹³⁸ İbnü'l-Mukaffa', "Âsâru İbni'l-Mukaffa'", *el-Edebü'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), s. 248; İbnü'l-Mukaffa', "İslâm Siyaset Üslubu", *el-Edebü'l-Kebîr*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), s. 57.

¹³⁹ İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbni'l-Mukaffa'*, s. 250; İbnü'l-Mukaffa', *İslâm Siyaset Üslubu*, s. 59-60.

ihtiyaç duyulduğunu açıklar ve sonrasında bu kişinin *kâhir* ve topluluğa hükmedecek vasıfta olması gerektiğini beyan eder.¹⁴⁰

Kuzey Afrikalı mütefekkir, bâdiyede yaşayan insanların daha mert ve dindar oldukları hakkında *Edeb* müellifiyle aynı fikri paylaşır, ancak Haldun mezkûr durumun sebeplerine dair tespitlerde bulunur. O, bâdiyede yaşayan şahısların yeme ve içmelerinin azlığı sebebiyle şehirlerde yaşayanlara kıyasla beden bakımından daha güçlü olduklarını ifade eder. Ahlak bakımından da hadarîlere nispetle en güzel hasletlere sahiptirler. Az yiyip içmeleri hasebiyle ibadetle daha fazla iştilal ederler. Bu bakımdan şehirde yaşayanlara göre daha dindardırlar.¹⁴¹ Bunlar her ne kadar şehvî ve nefsânî arzularına meyilecek olsalar da maişetleri buna müsaade etmez.¹⁴² Dâimî sûrette hayatlarının tehlikede olması hasebiyle teyakkuz halindedirler ve hadarîler gibi emniyetlerini askerlere emanet etmedikleri için şecâ'at hasletleri onlarda bir seciye haline gelir.¹⁴³

1.3. Muhammed b. Velid Ebûbekir el-Turtûşî:

Mukaddime müellifi eserinde Turtûşî'nin (ö. 520/1126) *Sirâcu'l-Mülûk* isimli eserini tıpkı kendisinin yaptığı gibi bâblara/konulara ayırdığını ve benzer meseleleri ele aldığını

¹⁴⁰ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 1 s. 338-339; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c.1, s. 89-90; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 1, s. 91-92.

¹⁴¹ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 1 s. 393; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 s. 167-168; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 1, s. 179-180.

¹⁴² Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 s. 474; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 s. 242; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 1 s. 254-255.

¹⁴³ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 s. 478; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 s. 273; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 1 s. 257-258.

ifade eder. Haldun’a göre *Sirâc* müellifi maksadını gerçekleştiremez. Zira meselelere dair ileri sürdüğü delilleri kâfi değildir. Her ne kadar beşeriyetin yeryüzünde ictimâ’ına dair mevzuları ele alsa da buradaki beyânatında Hind ve Fars uleması ile Hermes ve Danyal gibi hukemadan birtakım sözler ve nasihatler rivayet eder. Bu sebeple ele aldığı meseleleri gereği gibi tahkik edemeyip mevzuların hakkını veremez. Bundan dolayı eserde dile getirilenler nasihat hükmünde kalır.¹⁴⁴

Turtûşî yeryüzünde hükümdarın olmasını Allahu Te’âlâ’nın yüce bir hikmeti olarak görür. Cenâb-ı Hakk Te’âlâ hazretleri insanları adaleti sevme ve adaletsiz davranma tabiatı üzere yarattığı için başlarında bir idarecinin bulunması lazımdır. Sultanın olmadığı bir cem’iyet denizdeki balıklara benzer. Büyük olanlar küçükleri yutar. Ne zaman ki insanların başlarında *sultân-ı kâhir* olmadığı vakit insanların işleri düzene girmez, doğru düzgün hayatları olmaz ve sakin bir hayat sürdüremezler.¹⁴⁵

Bu sebeplerden ötürü *Sirâc* müellifi sultanın mevcudiyetini Hakk Te’âlâ hazretlerinin mevcudiyetinin delillerinden ve tek olmasının alametlerinden addeder. Bu minvalde Turtûşî, bir alem için iki ilahın olmayacağından hareketle bir belde için de iki sultanın olmaması gerektiğini belirtir.¹⁴⁶

Bize göre Turtûşî’nin bu görüşlerinin temelini Enbiyâ suresinin 22. Ayetinin tefsiri teşkil eder.¹⁴⁷ Zira yaşadığı zaman *Tavâifü’l-Mülûk* dönemidir ve siyâsî

¹⁴⁴ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 1 s. 334; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 s. 81-82; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 1 s. 83.

¹⁴⁵ Muhammed B. Velid El-Turtûşî, *Sirâcu’l-Mülûk*, ed. Muhammed Fethî Ebûbekir (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyyeti’l-Lübnâniyye, 1994), s. 198; Muhammed B. Turtûşî, *Sirâcu’l-Mülûk - Siyaset Ahlâkı ve İlkelere Dair-*, hzr. Said Aykut, 2. baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), s. 133. Bu tercümede “*sultân-ı kâhir*” ifadesi mevcut değildir.

¹⁴⁶ El-Turtûşî, *Sirâcu’l-Mülûk*, s. 198-199.

¹⁴⁷ “لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا” Enbiyâ/22.

istikrarsızlığın had safhada olduğu asırdır.¹⁴⁸ Her mütefekkirin zihin dünyası yaşamış olduğu asrın şartları tarafından şekillenir. Turtûşî de döneminin siyasi istikrarsızlığıyla rabitalı olarak ayetin tefsirini bir devlet içinde iki hükümdarın olamayacağıyla alakalandırır. Muasırı olan müfessir Zemahşerî de ayeti bu şekilde tefsir edecektir. Bu o dönem için çok yeni bir yorumlamadır.

Turtûşî'den evvel yazılmış tefsirlere müracaat ettiğimizde zikredilen ayetin bu şekilde yorumlanmadığını görürüz. Meselâ Kur'ânı Kerîmi baştan sona tefsir eden ilk müfessir Mukâtil b. Süleymân'ın¹⁴⁹ (ö. 787) *et-Tefsîru'l-Kebîr*'inde ayet bu şekilde yorumlanmaz. O, ayeti, yerde ve gökte Hakk Te'âlâ hazretlerinin gayrısında ilah olsaydı yer ile gök ve bunlar arasındakiler helak olurdu şeklinde tefsir eder.¹⁵⁰ Yine bu eserden takriben bir asır sonra müfessir, fakîh ve müverrih Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 923) kaleme aldığı *Câmi'u'l-Beyân an-Te'vîli' âyi'l-Kurân* isimli tefsirinde de *Tefsîru'l-Kebîr* ile benzer yorumlar yapar.¹⁵¹ Yine aynı asırda Hanefî mezhebinin meşhur fakihlerinden olan Ebu'l-Leys İbrahim es-Semerkandî (ö. 983)¹⁵² tarafından kaleme alınan *Bahru'l-Ulûm* isimli tefsir çalışmasında da ayetin tefsiri kendinden evvel yazılmış tefsir kitaplarıyla paralellik arz eder.¹⁵³ Nişâbur tefsir ekolünün öncüleri arasında yer alan¹⁵⁴ Ebû İshak b. İbrahim es-Sa'lebî en-Nisâburî'nin (ö. 1035) kaleme aldığı *el-Keşfu ve'l-Beyân* isimli tefsirine baktığımızda da ayetin tefsir edilmesi kendinden önce yazılan

¹⁴⁸ Muharrem Kılıç, "Turtûşî," DİA 41, s. 132.

¹⁴⁹ Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman," DİA 31, s. 134.

¹⁵⁰ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, ed. Abdullah Mahmud Şahane, c. 3 (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), s. 74.

¹⁵¹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an-Tefsîri âyi'l-Kurân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, c. 16 (Kahire: Merkezu'l-Buhûsi ve'd-Dirâseti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2001), s. 246.

¹⁵² İshak Yazıcı, "Ebu'l-Leys Semerkandî," DİA 36, s. 473.

¹⁵³ Ebu'l-Leys İbrahim es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcûd, ve Zekerîya Abdülmecid En-Nevtî, c. 2 (Beyrut: Câmi'atu Ezher, 1993), s. 365.

¹⁵⁴ Mehmet Suat Mertoğlu, "Sa'lebî," DİA 36, s. 28-29.

tefsirlerle benzerlik arz eder.¹⁵⁵ Turtûşî'nin muâsırı olan Zemahşerî'nin (ö. 1144) *Tefsîrû'l-Keşşâf* isimli eserinde ise ayetin yorumlanmasında öncekilerden farklılık arz ettiğini görürüz. *Keşşâf* müellifi ayeti, yerde ve gökte Allah'tan başka ilahların olması durumunda yerin ve göğün fesada uğrayacağı şeklinde tefsir eder. Bu durumda semanın ve arzın müdebbirinin tek olması ve bu müdebbirin Allah'ın kendisi olması gibi iki duruma işaret edildiğini söyler. Akabinde iki melikin idaresi altında olan *re'âyâ*'nın, melikler arasında idare etme hususunda ihtilaf çıkacak olması hasebiyle fesada uğrayacağını söyler. Ayrıca sonraki ayette ise meliklerin ve zorbaların idare ettikleri devlet içinde fitne ve fesadın kol gezdiği zamanlarda ülkelerinde işledikleri fiillerde ve çıkarmış oldukları kanunlarda hatalarına cevaz verildiğini ve bu yaptıklarından mesul tutulamayacaklarını beyan eder.¹⁵⁶ Ayetin bu şekilde tefsir edilmesini Fahreddin er-Râzî'nin *Tefsîru'l-Kebîr*'inde de görürüz. *Mefâtihu'l-Gayb* müellifi mezkûr ayeti tefsir ederken mülkte ortaklığı ayıp ve noksanlık olarak görür. Vahdet ise kemal bir sıfattır. Kısa ve zelil bir hükümlerliliği olmasına rağmen bu dünyadaki sultanlar mülklerinde ortaklığı kerih görürler. Şayet bu hükümdar azamet sahibi birisi ise ortaklıktan daha da nefret eder.¹⁵⁷

Zemahşerî'nin bu yorumlamaları ile Turtûşî'nin yorumları benzerlik arz etmektedir. Zira her iki âlim de bir taraftan Fâtîmîler'in diğer taraftan Tavâifü'l-Mülûk'ün tarih sahnesinde yer aldığı siyâsi kaosun vuku bulduğu bir zaman diliminde

¹⁵⁵ Ebû İshak Ahmed Es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-Beyân*, thk. Ebî Muhammed b. Âşûr, c. 6 (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 2002), s. 272.

¹⁵⁶ Mahmud b. Ömer el-Zemahşerî el-Hârizmî, *Tefsîrû'l-Keşşâf*, thk. Halil Me'mûn Şeyhâ, 3. baskı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), s. 676.

¹⁵⁷ Muhammed b. Bekrî Er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, ed. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. 11 (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), s. 132.

yaşamışlardır. İbn Haldun'un da sık sık “*sultân-ı kâhir*”e vurgu yapması ve tek bir otoriteyi savunması bununla alakalıdır.

Sirâc müellifi devletin ve tebaanın kaderini sultanın durumuna bağlar. Şayet sultan salih bir kimse olursa, o devlet ve re'âya ıslah olur. Sultan fâsid ve zorba birisi ise bu sefer de idaresi altındaki topluluk ve devlet fesada uğrar.¹⁵⁸

Turtûşî'nin bu yaklaşımına baktığımızda, devletin ve toplumun kaderini sultanın durumuna bağladığını görürüz. *Sirâc* müellifi bu hususta organizmacı bir yaklaşım örneği sergiler. Bu durum Turtûşî'nin şu ifadelerinde daha sarihdir.

Biliniz ki, sultanın re'âya yanındaki durumu, ruhun cesetteki durumu gibidir. Ruh kederden ârî olduğu zaman cesedin tüm cüz'lerine ve uzuvlarına sâlim bir şekilde sirayet eder. Ceset tehlikelerden emin olur. Eller, ayaklar ve havâss-ı sâlime istikamet üzere olur. Şayet ruh keder içinde olursa veya mizacı fâsid olursa o ceset ne kadar talihsizdir. Zira bu durumdan dolayı el ve ayaklara, havâss-ı sâlimeye keder sirayet eder, bundan dolayı itidalden uzaklaşırlar. Bütün organlar ve havâss-ı sâlime bu bozulmadan kendi paylarını alırlar. Organlar hastalanır ve âtıl kalır. Cesetteki düzen de atıl kalır. Böylelikle ceset helâk u fesada sürüklenir.¹⁵⁹ Ey vali! Şunu bilesin ki mülkün/devletin durumu cesede benzer. Bu cesedin başı sensin, kalbi vezirin, elleri yardımcılarının, ayakları re'âyanın, ruhu ise adalettir. Ruhsuz ceset bâkî kalmaz.¹⁶⁰

Turtûşî, adaleti devletin devamlılığını sağlayan bir unsur olarak görür. Adalet ister *nebevî* (şer'î) olsun ister *ıstılâhî* (yani akla dayalı) olsun devletin esası olan ve onun devamlılığını sağlayan en büyük haslettir.¹⁶¹ O, nebevî olmayan yani şeriate dayanmayan

¹⁵⁸ El-Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, s. 200; Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk - Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair-* s. 134-135.

¹⁵⁹ El-Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, s. 205.

¹⁶⁰ El-Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, s. 214.

¹⁶¹ El-Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, s. 213; Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk - Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair-*, s. 147.

adaleti *teşbîhî adalet* olarak addeder. Halihazırdaki hayatta tatbik edilen adalet bu tür bir adalettir. İster iman ehli bir sultan, ister küfür ehli bir sultan olsun mülkünde adaleti kâim kılmak mecburiyetindedir. Zira adaletin icra olunmadığı bir mülkün/devletin re'âyası istikamet üzere olmaz, işler muntazam bir hal üzere yürümez.¹⁶²

Turtûşî'nin burada yapmış olduğu adalet taksimi İbn Haldun'un yapmış olduğu siyaset sınıflandırmasına benzer. Zira *Mukaddime* müellifi de siyaseti *siyâset-i şer'iyye* ve *siyâset-i akliyye* şeklinde ikiye taksim eder. Devletin bekâsı için bu iki siyasetten birisinin mutlaka icra olunması gerektiğini ifade eder.¹⁶³ *Sirâc* müellifinin adalet anlayışı siyasetin merkez noktasını teşkil eder. O, bu minvalde *daire-i adalet*'i zikreder ve adaleti tüm unsurların mesnedi olarak telakki eder.

Sultan ordusuz olmaz, ordu ancak mal ile olur. Mal ancak para ile olur. Para ancak ülkenin mamur kılınmasıyla olur. Ülkenin mamur kılınması ise ancak adaletle olur. Bu takdirde adalet tüm esaslar için temel teşkil eder.¹⁶⁴

Nebevî adalet hükümdarın etrafında alimleri toplaması ile mümkün olur. Zira onlar Allah'ın emirlerini yerine getirirler, Hak Te'âlâ'nın koymuş olduğu hududları muhafaza ederler ve Allah'ın kullarına nasihat ederler.¹⁶⁵ Turtûşî *nebevî adalet*'i şeriatın ikâme edilmesinin, ayıplardan berî olmanın ve tedbir yularını eline almanın yolu olarak

¹⁶² El-Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, s. 215; Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk - Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair-*, s. 148-149.

¹⁶³ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 s. 576-577, 773; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 2 s. 190-191; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 2 s. 137.

¹⁶⁴ El-Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, s. 216; Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk - Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair-*, s. 149.

¹⁶⁵ El-Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, s. 216; Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk - Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair-*, s. 149.

görür. Bunun yanı sıra onun nazarında *nebevî adalet*, din ve dünya işlerinin istikamet üzere olmasını da sağlar.¹⁶⁶

Adaletin ikinci kısmı ise *ıstılâhî siyaset*'tir. Her ne kadar aslında zorbalık, cefa ve hoşnutsuzluk da olsa dünyevî işlerin tanzimini bununla sağlamak mümkündür. Bu minvalde Turtûşî İran meliklerini emsal gösterir. Zira onlar güneşe ve ateşe tapan insanlar olup şeytanın fısıltılarına kulak vermelerine rağmen aralarında birtakım hükümler tayin ederek toplumdaki nizamı sağlarlar. Bu nizamı Allah'ın inzal eylediği hükümler doğrultusunda ya da bir burhana dayanarak değil, akıllarıyla tesis ederler. Akla dayalı olan bu tür siyaset iyi tatbik edildiği takdirde, nebevî adaletin hâkim olduğu ancak uygulamada zayıf kalınan bir siyasetten daha üstün kabul edilir.. Zira *ıstılâhî adaletin* siyasetteki şartlarını muhafaza eden kafir bir hükümdar, Müslüman ve âdil bir sultan olmasına rağmen *nebevî adalet* siyasetini tatbik etmekte zayıf kalan bir sultandan daha kalıcı ve güçlüdür.¹⁶⁷

Turtûşî realiteyi göz önünde bulundurarak bir siyaset nazariyesi ortaya koyar. Buna benzer durumu *Mukaddime* müellifinde de görürüz. Zira daha evvel beyan ettiğimiz üzere Haldun'da *şer'î siyâset* ve *aklî siyâset* ayrımı yaparak, şer'iatle idare olmayan İran ve Roma gibi devletlerin aklî siyaseti tatbik ederek toplum nizamını tesis ettiğini ifade eder.

¹⁶⁶ El-Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, s. 217. Bu kısım Türkçe tercümede yer almamaktadır. Ayrıca Arapça metindeki *سلطان حازم* ifadesi tercümede “azimli sultan” şeklinde geçer. Bkz. Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk - Siyaset Ahlâkî ve İlkelerine Dair-*, s. 151. Bu mana yanlıştır. Zira *حازم* kelimesi “katı, sert, metin” gibi manaları ifade etmektedir. Bkz. <http://www.almaany.com/ar/dict/ar-tr/حازم/>.

¹⁶⁷ El-Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, s. 221-222; Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk - Siyaset Ahlâkî ve İlkelerine Dair-*, s. 153-154.

Turtûşî'nin harbin kazanılması yolunda öne sürdüğü fikirlerini göz önünde bulundurduğumuzda onun Haldun'a nazaran daha mahdud yorumlar getirdiğini görürüz. Zira o harbin tedbiri, hükümleri ve hilelerine dair bahiste, cengaver ve mert savaşçılara sahip olmayı harbi kazanmanın en büyük amili olarak görür. Onun nazarında bu savaşçılar ordunun kalbi gibidir. Şayet bunlar iyi savaşırsa, harp esnasında ordudan kaçmaya teşebbüs edenler bunların yanına iltica eder ve ordu galip gelir.¹⁶⁸

Mukaddime müellifinin bu hususta yapmış olduğu değerlendirmeler *Sirâc* müellifine nazaran öne sürdüğü fikirler daha kapsamlıdır. Haldun harbin kazanılmasındaki en büyük amilin, ordunun tek bir asabiye etrafında birleşmesi olduğunu söyler. Hatta o bu hususta Turtûşî'nin *cengaver asker* nazariyesini tenkit eder.¹⁶⁹ Kuzey Afrikalı tarihçi, *Sirâc* müellifinin devletin ordu ve asker ile bekasını temin ettiği görüşünü¹⁷⁰ de zayıf bulur. Zira Haldun'a göre bu durum devletin ikinci yahut üçüncü tavrında görülebilecek bir husustur.¹⁷¹

Turtûşî bu noktada devletin ilk aşamalarını göz ardı eder. Mesela ordunun asayişini temin ettiğinden yurdu koruyan muhafızlar olduğundan bahsederken devletin teşekkülünden evvel bunların nasıl sağlandığına dair bir fikir beyan etmez. Aslında *Sirâc* müellifinin konuya dair dile getirdiği mezkûr görüşleri Haldun'un hadarî nazariyesinde daha kapsamlı şekilde mevcuttur. Zira o, bedâvet döneminde asayişin nasıl temin

¹⁶⁸ El-Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, s. 683-684; Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk - Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair-*, s. 507.

¹⁶⁹ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 s. 728; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 2 s. 143-144; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 2 s. 87.

¹⁷⁰ El-Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, s. 492-493; Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk - Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair-*, s. 357-358.

¹⁷¹ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 s. 524; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 s. 308; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 1 s. 316-317.

edildiğini ve bu durumun bedâvet ehline ne gibi hususiyetler kazandırdığına da değinir. Ayrıca bedâvetten hadârete geçildiği zaman insanların asayiş işlerini askerlere tevdi ettiğini ve bu yolla hem beldenin hem de sâkinlerinin emniyetinin temin edildiğini de ifade eder.

Mukaddime müellifinin her iki hayat tarzını da görmüş ve murakabe etmiş olması, onun ortaya koyduğu nazariyelerinin daha kapsamlı olmasındaki en büyük âmildir. Buna mukabil, *Sirâc* müellifinin daimi surette şehirlerde yani hadarî hayat tarzının neşv ü nema bulduğu sahalarda yaşayıp bedevî hayat tarzını tecrübe etmemesi onun ortaya koyduğu nazariyesinin dar ve sathî olmasına sebep olur. Haldun'un nazariyesinin daha şümullü olmasının bir diğer sâiki, kendinden evvelki ilmi birikimden istifade etme imkanı bulmasıdır.

1.4. Nasîruddîn Tûsî:

İbn Haldun her ne kadar *Mukaddime* eserinde ismini zikretmese de Nasîruddîn Tûsî'nin *li-Telhîsi'l-Muhassal* adlı eserinden faydalanır ve Fahreddîn Râzî'nin *Muhassal*'ına, *Lübâbu'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn* adıyla bir şerh kaleme alır.¹⁷² Dolayısıyla *Mukaddime* müellifi *Ahlâk-ı Nâsirî* sahibinden ve onun yazdıklarından haberdardır.

¹⁷² Dale, "Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian", s. 432; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, s. xlv.

İbn Haldun, islâm dünyasında ilk sistematik ahlak kitabını kaleme alan¹⁷³ Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* isimli eserindeki toplum görüşüne benzer ancak ondan daha mufasssal fikirlere sahiptir. *Ahlâk* müellifi, insanın, diğer insanların yardımı olmaksızın kendi nefsinin ve türünün bekâsını sağlayamayacağı fikrini müdafaa eder. Çünkü benîâdemin yeme-içme, giyim gibi hususlarda ihtiyaç duyduğu şeyleri tek başına yapmağa kudreti yetmez. Ancak insanlar bir araya gelip yekdiğerine yardım ettiği takdirde kendine kâfi gelen miktarın üzerinde mal ve mülke sahip olur. Böylelikle maişet vasıtalarını temin ederler ve insan neslinin devamı sağlanmış olur.¹⁷⁴

Kuzey Afrikalı mütefekkir, insanın toplumsal bir varlık olduğu meselesinde Tûsî ile benzer görüşlere sahiptir. Ancak o *Ahlâk* müellifinden farklı olarak, insanın vahşi hayvanlara karşı kendisini tek başına müdafaa edememesini cemiyetin teşekkülünü sağlayan diğer bir sebep olarak görür.¹⁷⁵ *Mukaddime* müellifinin bu şekilde bir yorum getirmesi onun bâdiye hayatını tecrübe etmesi ile alakalıdır. Zira hadarî hayatın içerisinde insanlar, vahşi hayvanlara karşı nefislerini muhafaza etme gibi bir kaygının içine düşmezler. Ancak bedevî hayat içerisinde böyle bir endişenin vaki olması muhakkaktır.

Ahlâk sahibi, cemiyet içindeki insanların farklı derecelerde maişet sahibi olmalarını toplum nizamı için gerekli görür.¹⁷⁶ Bize göre Tûsî'nin bu görüşü Zuhurf

¹⁷³ Vahap Taştan, "Nasîreddin Tusî: Hayatı, Eserleri, Din ve Toplum Görüşü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2001, s. 4.

¹⁷⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 237-238.

¹⁷⁵ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 1 s. 337-338; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 s. 87-88; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 1 s. 89-90.

¹⁷⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 239.

Tûsî, insanın yetkinliğini sağlamak istemesinden dolayı diğer insanların yardımına ihtiyaç duyduğunu bunun için de cemiyet içerisinde yaşamaya muhtaç olduğunu ifade eder. Buna duyulan ihtiyaç zorunludur.¹⁸² *Mukaddime* müellifi de bu hususta Tûsî ile aynı fikri paylaşır.¹⁸³ Ancak Tûsî sonrasında insanların tabiatları itibariyle yetkinliğe yönelik yaratıldıklarından dolayı bir arada olmayı doğaları gereği arzuladıklarını ifade ederek İbn Sina çizgisinde kalır.¹⁸⁴

Cemiyet içerisindeki birliktelik hasıl olduktan sonra, cemiyetin mensupları arasında işleri tanzim edecek ve haksızlıklara mani olacak bir *müdebbire* ihtiyaç duyulur. Zira insan nefsinde, istediğini alma eğilimi olması hasebiyle cemiyet mensupları arasında kavga çıkar, kuvvetli olan zayıf olanın elindekini almaya çalışır ve ona haksızlık eder. Tüm bunlara mani olabilmek için bir idare (siyaset) gerekir. Tûsî bu noktada idareyi ikiye ayırır ve ilkini *siyâset-i ilâhiye* olarak ifade eder. Ancak diğer idare şeklini kavramsallaştırmaz.

... adalet konusunda dediğimiz gibi yönetimde kanuna (nâmus), idareciye (hâkime) ve paraya ihtiyaç vardır. Bu yüzden, eğer bu idare zorunluluğa ve hikmet kaidesine uygun olup, türde ve bireylerde kuvvede olan bir yetkinliğe yol açarsa, ona ilâhî yönetim (siyâset-i ilâhî) denir; başka türlü olursa o, sebebi yönetim olan başka bir şeye izafe edilir.¹⁸⁵

¹⁸² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 239-240, 247.

¹⁸³ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 1 s. 337; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 s. 87-89; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 1 s. 89.

¹⁸⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 247.

¹⁸⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 240.

Tûsî toplum içerisinde tatbik olunacak hükümlerin tayininde vahiyle intihab olunmuş bir kimseye ihtiyaç duyulduğunu iddia ederken İbn Sina çizgisini takip eder. Vahye muhatap olan kişinin diğer kimselere idarede salahiyet vermesinin mümkün olduğunu söyler.¹⁸⁶ Haldun bu noktada Tûsî'den ayrılır. Zira ona göre, hukemânın iddia ettiği gibi hükümlerin uygulanmasında ve saltanatın tamamlanmasında nübüvvete ihtiyaç yoktur. Zira nübüvvet, tabiat-ı insana mahsus bir şey değildir.¹⁸⁷

Ahlâk müellifi hükümdarı, zahirde hiç kimse kendisine iltifat etmese de gerçekte hükümdarlığı/mülkü hak eden kişi olarak tavsif eder.¹⁸⁸ Yani hükümdarlık o kişi için tabii bir süreçtir. Haldun bu minvalde Tûsî'den daha kapsamlı bir nazariye ortaya koyar. Kuzey Afrikalı mütefekkiye göre bir kişi riyasete gelebilmek için asabiyete ihtiyaç duyar. Zira riyasete gelen kişi sahip olduğu asabiyet, etrafındaki kabile yahud devletlerin kendisine itaat etmesini sağlar. Sahip olduğu bu üstünlük sayesinde cemiyet içinde nizamın tesisine ve hükümlerin icrasına muktedir olur.¹⁸⁹

Tûsî, fertler arasında adalete ihtiyaç duyulmasını sevgi yoksunluğuna bağlar. Ona göre şahıslar arasında sevginin hasıl olmasıyla haksızlıklar ortadan kalkar. Zira cemiyet mensupları arasında sevginin hasıl olmasıyla kimse kimseye haksızlık yapmaz, herkesin

¹⁸⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 241.

¹⁸⁷ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 1 s. 339; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 s. -89-90; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 1 s. 92-93.

¹⁸⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 242.

¹⁸⁹ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 s. 488; İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, 5. baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), s. 337-338. Arapça tahkikli neşrin dipnotunda bu bahsin Mısırlı âlim Nasrul Hûrîni tarafından bulunduğu ifade edilir. Fars ve Paris nüshalarında bu bahis yer almaz. Nasrul Hûrîni: “Bu fasıl (Riyâsetin hususî bir ölçekteki asabiyet ehlinde olmasına dair başlıklı fasıl) tedavülde olan nüshalar içinde mevcut değildir. Bu faslı üzerinde ekleme ve çıkarma yapılmayan ilk müellif nüshasından doğru bir şekilde nakledilen bir nüshada buldum.” Şeklinde beyan eder. Bkz. A.g.e, s. 488, 389 no’lu dipnot. Osmanlı Türkçesi tercümesi ile İngilizce tercümesinde bu bahis mevcut değildir.

istediği bir şey mensuplar arasında müşterek ve müsavi olarak pay edilir.¹⁹⁰ Haldun böyle bir siyaset düşüncesine karşı çıkar. Onun nazarında böyle bir idare şekli gerçeklikten uzak ve farazîdir.¹⁹¹

Bunların yanı sıra Roma'lı tarihçi Florus, devletin, doğma, büyüme, çöküş ve yok oluş aşamalarından geçtiği şeklinde bir nazariye ortaya koyar. *Mukaddime* müellifinin Latince bilgisi sayesinde bu tarihçinin görüşlerinden iktibaslar yapar. Ayrıca İbn Kuteybe'nin *Ahbâru Ifrîkıyye*'sinden, Taberî'nin tarihinden, Mes'ûdî'nin *Mürûcu'z-Zeheb*'inden, İbn Hazm'ın *Cemheretü Ensâbi'l-Arab* adlı eserinden faydalanır.¹⁹²

Tüm bu değerlendirmeleri göz önünde bulundurduğumuz takdirde İbn Haldun'un kendinden evvelki ilmî mirasın varisi olduğunu görürüz. Ancak *Mukaddime* müellifinin hem bedevî hayatı hem de hadarî hayatı tecrübe etmesi, nazarî olarak ortaya koyduğu fikirlerini amelî olarak muhtelif devlet kademelerinde tecrübe etme imkânı bulması onun nev'i şahsına münhasır bir mütefekkir olmasının yollarını açar. Evvelki ulemanın izah edemediği noktaları izah eder, noksanlıkları tamamlar ve mensubu olduğu ilmî geleneğe yeni ıstılahlar kazandırır. Mensubu olduğu entelektüel geleneğin dairesi dışına çıkmadan kendi tecrübelerini de ekleyerek yeni bir toplum ve siyaset nazariyesi ortaya koyar. Bu zâviyeden bakıldığında Kuzey Afrikalı mütefekkir, İslam dünyasındaki ilmî geleneğin bir devamıdır.

¹⁹⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 247.

¹⁹¹ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 s. 773-774; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 2, s. 190-191; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. 2, s. 138.

¹⁹² Ebî Abdullah İbn Ezrak, *Bedâ'i'u's-Silk fî Tabâ'i'i-Mülk*, ed. Ali Sami Neşşâr, c. 1 (Kahire: Dâru's-Selâm, 2008), s. 20-21.

İKİNCİ BÖLÜM

2. TARİH USÛLÜNDE İBN HALDUN'UN TAKİPÇİLERİ OLARAK OSMANLI MÜVERRİHLERİ

İbn Haldun'un *Mukaddime* isimle eserinde ortaya koyduğu tarih usulünü, esaslı bir tedkîke tâbi tuttuğumuzda Osmanlı müverrihleri ve mütefekkirleri tarafından takip edildiğini görürüz. Bunlar arasında Kâfiyeci (ö. 1474), Naîmâ (ö. 1716), Mustafa Nûri Paşa (ö. 1890) ve Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1895) gibi mühim müverrih ve mütefekkirler yer alır.

Yukarıda zikrettiğimiz isimleri mevzubahis edinmeden evvel Haldun'un tarih ilmine ve tarihçiliğe dair fikirlerini ele almak mevzuun daha iyi anlaşılması için faydalı olacaktır.

2.1. İBN HALDUN'UN TARİH TASAVVURU VE TARİHÇİLİK NAZARİYESİ:

2.1.1. İbn Haldun'a Kadar Tarihin İlimler Tasnifindeki Yeri:

Aristoteles'in ilimler tasnifinde tarih bir ilim olarak yer almaz.¹⁹³ Çünkü tarih, birçok olayla bağlantılı olan bir zaman aralığı içinde olan biten bütün şeylerle yani tümellerle ilgilenir.¹⁹⁴ Diğer bir ifadeyle Aristoteles'in nazarında tarih tekil hadiselerle ilgilenemez. Zira böyle olursa tarih ancak şiir gibi edebî bir tür olur. Ancak tarih, geçmişteki hangi hukukî formun günümüz için elverişli olduğunun anlaşılmasında yardımcı olur.¹⁹⁵ Fârâbî'nin yapmış olduğu ilim tasnifinde de tarih ilim olarak yer almaz. İbn Nedîm, *Fihrist* adlı eserinde taklîdî ilimler içerisinde *el-ahbâr ve's-siyer* ismiyle bir sınıflandırma yapar.

İbn Hazm ise *Merâtibü'l-Ulûm* isimli eserinde *ilmu'l-ahbâr* isimli bir ilmi ilimler tasnifine dahil eder.¹⁹⁶ Bu tasnife göre ahbâr ilmi şer'î ilimler içerisinde yer almaz. Hazm, ahbâr ilmini müstakil bir ilim olarak ele alır. Ona göre ahbâr ilmi milletten millete değişkenlik arz eder. Bu ilim; ya melikler, ya da seneler üzerine, ya şehirler ya da tabakat veya nesirler üzerine mertebelere taksim olunur.¹⁹⁷ Bu ilme talip olan kişi ancak ve ancak insanların ona bildirdiklerinin doğruluğu ile iştigal etmelidir.¹⁹⁸ Bu ilmin tarih ilmi olduğunu iddia edenler olsa da¹⁹⁹ bu noktada temkinli yaklaşmak icab eder. Zira İbn Hazm'a müracaat ettiğimizde onun tarih ve ahbâr ayrımı yaptığını görürüz. *Merâtib*

¹⁹³ Süleyman El-Hatib, *Fikratü't-Târih Beyne's-Sehâvî ve'l-Kâfîcî* (Mısır: Beytül-Hikme, 1991), s. 50.

¹⁹⁴ Aristotle, "Poetics", *The Complete Works Of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, c. 2 (New Jersey: Princeton University Press, 1996), s. 25.

¹⁹⁵ Aristotle, "Rhetoric: Book I", *The Complete Works Of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, c. 2 (New Jersey: Princeton University Press, 1996), s. 14-15.

¹⁹⁶ İbn Hazm, "Merâtibü'l-Ulûm", *Resâil-ü İbn Hazm el-Endelûsî*, ed. İhsan Abbas, 2. baskı (Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabiyyetu'd-Dirâseti ve'n-Neşri, 1987), s. 78-79; El-Hatib, *Fikratü't-Târih Beyne's-Sehâvî ve'l-Kâfîcî*, s. 51.

¹⁹⁷ Hazm, "Merâtibü'l-Ulûm", s. 78.

¹⁹⁸ Hazm, "Merâtibü'l-Ulûm", s. 80.

¹⁹⁹ Hidayet Peker, "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sayı 1 (2009), s. 324-326.

müellifi Türkler'den bahsederken “onların tarihleri yoktur” şeklinde bir ifade kullanır.²⁰⁰

Bu zaviyeden baktığımızda ahbârı, tarihin malzemesini oluşturan rivayetler ya da nakiller olarak görmemiz mümkündür. Ayrıca *ahbâr* kelimesi ülke, kabile, kavim ya da şahıs hakkında naklolan bilgileri ve rivayetleri ifade eder. Ahbâr, kadim şiirden, emsâl ve ensâba dair bilgilerden ayrı tutulamaz. Eyyâmü'l-Arab'a dair rivayetlerde şiir ile ahbâr iç içe kullanılan ve yek diğerini açıklayan unsurlardır.²⁰¹

Bu kelimenin bir nev'i için maziye aid hatıralar ya da temsili hikâyeler manasına gelen *kıssa* kelimesi de kullanılır.²⁰² Dolayısıyla “ahbâr” kelimesi yahud da ilmi, “tarih” kelimesinden ya da “tarih ilminden” farklılık arz eder. Gazâlî de *İhyâ-ı Ulûmi'd-Dîn* isimli eserinde *ilmu'l-ahbârî ve'l-âsârî* isimli ilmi, *şer'î ilimler* alanında tasnif eder.²⁰³ Her ne kadar bahsi geçen ilimler mevzu itibarıyla tarihe benzeseler de usul itibarıyla çok farklıdır.

Tarihin felsefî ilimler arasında sayılmasının ilk adımları Bîrûnî (ö. 1061) tarafından atılır. Bîrûnî, tarihî bilgi ile tecrübî bilginin ayrımını yapar. Tarihî bilgi, ele aldığı mevzunun, mazî, hal ve istikbâlini aydınlattığı için tecrübî bilgiden üstündür. Bîrûnî'ye göre haber ile şahidlik denk görülemez. Zira haber mazi, hâl ve istikbalde bir hadise yahud da kişi hakkında onun ne olup ne olmadığını tayin etmeye çalışır. Buna

²⁰⁰ Hazm, “Merâtibü'l-Ulûm”, s. 79. “و أخبار الترك و الخزر و سائر أمم الشمال و أمم السودان فلا علوم لهذه الأمم و لا تواريخ.” [Sûdânî (zenci) ve şimâlî milletlerin, Hazar ve Türkler'in ahbârına dair bilgiler yoktur. Bunlara dair telifler ve tarihler de mevcut değildir.]

²⁰¹ Nihad M. Çetin, “Ahbâr”, D.İ.A 1, s. 486.

²⁰² Nihad M. Çetin, “Ahbâr”, D.İ.A 1, s. 488.

²⁰³ El-Hatib, *Fikratü't-Târih Beyne's-Sehâvî ve'l-Kâfîcî*, s. 51-52.

mukabil şahidlik, hadiseyi zamanında ve mekânında değerlendirmeye dayanır. Bu sebeple şahidliğin maksadı anlık varoluşu tespit etmektir.²⁰⁴

2.1.2. İbn Haldun'un Tarih Tasavvuru:

İbn Haldun kendi zamanına kadar ilimler tasnifi içerisinde yer almayan tarih ilmini, müstakil aklî bir ilim olarak tesis etmeye çalışır.²⁰⁵ Kuzey Afrikalı mütefekkirin *Mukaddime*'sini kendinden evvel yazılan İslâmî metinlerin mukaddimelerinden ayıran en büyük fark, onun eserinin mazinin hadiselerini mevzu edinen tarihi, ilmî seviyeye çıkarmaya çalışmasıdır.²⁰⁶ Bu durumu gerçekleştirmenin yolu tarihî hadiseleri, hadiselerin irtibatı bulunduğu cemiyetin değerlerine muvafık kılmaktan geçer.²⁰⁷ İbn Haldun'u kendinden önceki diğer tarihçilerden farklı kılan taraf da budur.

Kuzey Afrikalı mütefekkir kendinden evvelki müelliflerden ayıran bir diğer husus da cemiyeti tabii bir varlık alanı olarak ele alıp incelemesidir.²⁰⁸ Ona göre, kendi zamanına kadar tarihin yardımcı bir ilime ihtiyaç duyduğu diğer tarihçiler tarafından idrak edilemez.²⁰⁹ *Mukaddime* sahibi bu sebeple ictimâî hadiselerin izahında tecrübî bir usulün tatbik edilmesini müdafaa eder. Bunu sağlayacak olan şey ise tarihe yardımcı bir

²⁰⁴ Kasım Şulul, "İbn Haldûn'un (1332-1406) Tarih Görüşü", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 15 (2001) 152-153.

²⁰⁵ Tjitze j. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), s. 244.

²⁰⁶ Şulul, "İbn Haldûn'un (1332-1406) Tarih Görüşü", s. 148.

²⁰⁷ Hüseyin Fırat Şenol, "İbn Haldun'da Tarih-Umrân İlişkisi", *Kutadgubilig*, sayı 19 (2011), s. 441-442.

²⁰⁸ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2012), s. 36-37.

²⁰⁹ Ahmet Arslan, *İbni Haldun*, 2. baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), s. 37.

ilim dalı olan *umrân*'dır. O, tarihin bu ilim sayesinde hikaye anlatımı vasfından tecrid olarak ilmî bir kisveye bürüneceğine inanır.²¹⁰

İbn Haldun'un nazarında tarih bir ilimdir. İnsanlar bu ilim sayesinde mazideki milletlerin ahvâline, nebîlerin siyerlerine ve meliklerin devletleri ile siyasetlerine muttali olurlar. *Mukaddime* müellifinin nazarında tarihî haberlerin rivâyetlerinde sadece nakli dikkate almak müverrihleri hataya düşürür. Birçok müfessir ve tarihçi *umrân*'ın ahvâlini, insan ictimâ'ının tabiatını dikkate almamaları, gâibi şâhide kıyas etmemeleri (yani mazide olup bitenlerin makuliyetini şimdiki hâl ile kıyaslayıp hüküm vermemeleri) sebebiyle hataya düşer ve doğruluktan ayrılır. Bu durumda müverrih ve müfessirler nakledilen rivayetlerin aklen makul olup olmadığına da dikkat etmelidir.²¹¹

Kuzey Afrikalı mütefekkirin yapmaya çalıştığı şey hadis usulünü tarih ilmine tatbik etmektir. Bu zâviyeden bakıldığı takdirde *Mukaddime* müellifinin mensubu bulunduğu ilmî gelenekten hareketle yeni bir ilim tesisine çalıştığı görülür. Zira İbn Haldun'un tarih ilminde kullanmış olduğu usûl, hadis usulüdür. Onun nazarında bir mezhebe yahud da fikre aşırı bağlı kalınmamalıdır. Bu durum rivayet olunan haberin etraflıca tedkîk edilmeden doğru kabul edilmesine yol açar. Bu durumda *ta'dîl* ve *cerh* usulü tatbik edilmelidir. Rivayet olunan haberlerin doğruluğunu tesbit etmek için evvela bunların sahih olanını fâsid olanından ayırmak lazım gelir. Ayrıca haberi nakleden kişinin âdil ve akıllı olmasına dikkat edilir. Bu noktada haberi nakleden ilk kişinin âdil ve âkil olması tek başına kâfi gelmez. Nâkil-i evvelden haberi dinleyenlerin de aynı vasfı hâmil

²¹⁰ Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 37.

²¹¹ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, 1981, c.1, s. 291; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c.1, s. 25; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 1958, c.1, s. 15.

olmalarının yanı sıra hafızalarının da kuvvetli olması lazımdır. Yine haberi nakleden ve zabteden kişilerin gâfil ve habere müteallik olan söz ve fiillerin asıl manasını idraktan âciz olmamaları gerekir.²¹² Şartların bir diğeri de haberi nakledenin *vehm*'den berî olması yani doğru olduğunu zannederek hatalı bir nakil gerçekleştirmemesidir.²¹³

İbn Haldun'un ortaya koymuş olduğu bu kurallar hadis usulünden mülhemdir. Mesela sahih haberlerin fâsid olandan temyizi hadis usulündeki *cerh*'e, nâkilin, âkil ve âdil olması da *ta'dîl*'e dayanır.²¹⁴ Haberi ilk kişiden dinleyenlerin durumu ise *muhâlefetu's-sikât* ve *suu'l-hıfz* ile alakalıdır. Hadis usulündeki bu tenkit noktalarına göre zayıf bir râvînin güvenilir râvîlerden birine muhâlif olarak rivayette bulunması ya da az güvenilir bir râvînin çok güvenilir râvîden muhalif bir rivayette bulunması *muhâlefetu's-sikât* durumunu, unutma neticesinde çok sık hataya düşmesi de *suu'l-hıfz* durumunu meydana getirir.²¹⁵

Mukaddime müellifi hadis usulü muvâcehesinde ortaya koyduğu bu kaidelerin haricinde rivâyet olunan haberlerdeki hadiselerin vukûunun mümkün olması gerektiğini ifade eder. Bu durum *ta'dîl*'den daha mühim ve daha mukaddemdir.²¹⁶

²¹² Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, 1981, c. 1 s. 328-329; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 s. 71-72; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 1958, c. 1 s. 15.

²¹³ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, 1981, c.1, s. 328. Arapça kaynakta "و منها توهم الصدق وهو كثير" (Hataların sebeplerinden biri de (râvînin) haberi doğru zannederek yanlış aktarması durumudur.) şeklinde geçen ibarenin Osmanlı Türkçesi metninde tercümesi mevcut değildir.

²¹⁴ İsmail Lütfi Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadîs Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), s. 79-82; Emin Aşıkkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", D.İ.A 7, s. 394.

²¹⁵ Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadîs Usûlü*, s. 82-83.

²¹⁶ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, 1981, c.1, s. 331. "و أما الأخبار عن الوقائع فلا بد في صدقها و صحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، و صار فيها ذلك أهم من التعديل و مقدما عليه" (Vak'alarla alakalı haberlerin sıhhatli ve doğru olması noktasında haberin vak'aya mutabakatı lazımdır. Bu sebeple vak'anın gerçekleşmesinin imkânına bakmak mecburdur. Bu durumda, vak'anın imkân-ı vukuu *ta'dîl*'den daha mühimdir ve ondan mukaddemdir.) Vurgular ve tercüme tarafımıza aittir.

Tüm bu kâideler nazar-ı dikkate alındığı takdirde tarih müstakil bir ilimdir. Bu ilmin mevzuu ise *umrân*'dır ve buna müteallik olan hallerin beyan edilmesi de tarihin meselesini teşkil eder.²¹⁷ *Mukaddime* müellifi bu kuralların yanı sıra vesika, mektup ve sikke gibi tarihi eserleri, hadiselerin aydınlatılmasına yarayacak bir vasıta olarak görür.²¹⁸

Kuzey Afrikalı tarihçi İslam entelektüel geleneğinin ürünü olan ilmi mirasın bir vârisidir. O hadis ilmine bağlı olarak ortaya çıkan Hadis Usûlü'nün kaidelerini tarihe tatbik etmeye çalışır. Ancak sadece bu ilmin kaideleriyle iktifa etmeyip tarih ilminin mevzuundan hareketle yeni kurallar koyar ve tarihi müstakil bir ilim olarak görür. Böylelikle, kendi zamanına kadar ilimler tasnifinde yer almayan tarihin, ilimler tasnifine dahil olmasının önünü açar.

2.2. İBN HALDUN'UN TAKİPÇİSİ OLARAK OSMANLI MÜVERRHİLERİ:

Kuzey Afrikalı mütefekkirin *Mukaddime* isimli eserinde ortaya koyduğu toplum ve tarih nazariyesi kendinden sonraki nesillerin çalışmalarına öncülük eder. Hususen Osmanlı devlet adamları ve mütefekkirleri tarafından İbn Haldun'un ortaya koyduğu nazariyelerden hareketle çalışmalar yapılır.²¹⁹

²¹⁷ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, 1981, c. 1 s. 231; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 s. 77; Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 1958, c. 1, s. 77.

²¹⁸ Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2. baskı (Leiden: E. J. BRILL, 1968), s. 118-119; Yavuz Yıldırım, "İbn Haldun'un Tarih Metodolojisi", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun: Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u yeniden Okumak* (İstanbul: İsam, 2006), s. 352.

²¹⁹ Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, s. 117.

Bu noktada değerlendirmeye aldığımız çalışmaların *Mukaddime* müellifinin ismini zikredip zikretmemesini nazar-ı dikkate almayacağız. Zira klasik telif geleneği içinde telif sahibinin kaynak ya da isim zikretmesi nadir görülen bir durumdur. Bu sebeple eserde Haldun'un isminin geçip geçmemesinden ziyade fikirlerinin ne derece tesirli olduğunu nazar-ı dikkate almamız lazımdır.

2.2.1. Kâfiyeci (1386-1474):

1386 yılında Bergama'da dünyaya gelen Kâfiyeci'nin asıl adı Muhyiddin Mehmed'dir. Cemâleddin İbnü'l-Hacib'in meşhur Arapça nahiv kitabı *Kâfiye*'siyle fazlaca teşrik-i mesâi eylemesi hasebiyle *Kâfiyeci* nisbesiyle anılır.²²⁰ Abdülvâcid b. Muhammed el-Kütâhî ve Molla Fenârî gibi devrin ileri gelen Osmanlı âlimlerinden ders alır. 1427 senesinde Kahire'ye gelir ve ömrünün sonuna kadar burada kalır. Kâfiyeci'nin, Kahire baş kadılığı vazifesini ifa eden (1384-1406) *Mukaddime* müellifinin eserlerini okumuş olması çok yüksek bir ihtimaldir.

Kelâm, fıkıh usulü, sarf, nahiv, mantık ve felsefe gibi birçok ilmî sahada eser veren Kâfiyeci'nin²²¹ tarih usûlüne dair *el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh* adlı eseri de mevcuttur. Bergama'lı mütefekkir bu eserinde tıpkı İbn Haldun'da olduğu gibi hadis usûlünden hareketle bir tarih metodolojisi ortaya koymaya çalışır.²²²

²²⁰ Hasan Gökbulut, "Kâfiyeci", D.İ.A 24, s. 154.

²²¹ Kasım Şulul, *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), s. 89.

²²² Kasım Şulul, "İslam Düşüncesinde Tarih Felsefesi", *Dîvân* 2, sayı 11 (2001), s. 117.

O, mezkûr eserinde tarihin hem lügavî, hem de örfî ve ıstılâhî tarifini yapar. Buna göre ıstılâhî manada tarih, mazi, hâl ve istikbale mutlak bir vakit ta'yininin nisbet edilmesidir.²²³ Bergamalı alim de tıpkı İbn Haldun gibi tarihi, zamanın, zamanla alakalı ahvâlin ve ahvâle müteallik şeylerin ta'yîn edilip vakitlendirildiği bir ilim olarak görür.²²⁴ Bu ilmin mevzuu sonradan meydana gelip (yani ezeli olmayıp) alelade olmayan ve tahzîr, rağbet ettirme, nasihat verme, ibret alma gibi hallerden ârî olmayan durumlardır. Mezkûr durumların iyi niyetli bir maksatla mahdûd bir şekilde yazılmasına, beyan edilmek üzere kaleme alınmasına ve vakitlendirilmesine dikkat edilir.²²⁵

Muhtasar sahibi, İbn Haldun'un yaptığı gibi hadis râvîsinde aranan şartları müverrihe tatbik eder. Buna göre müverrih, âkil, âdil, zâbit ve Müslüman olmalıdır. Tarihçi bu hasletlere hâiz olduğu takdirde hataya düşmekten berî olur.²²⁶ Müverrih kaleme aldığı tarih kitabında zayıf haberlere de zayıflığını bildirmek şartıyla yer verebilir. Tarihçinin bu haberleri verebilmesi için bir *müstenedi* yani haberlerin dayandığı bir kaynak olması lazımdır. Bu *müstened* yaşlı bir kişiden dinlemek, okumak, icâzet almak, hocanın kendi yazısıyla ya da başkasına yazdırdığı bir hadisi değiştirmeden aktarmak (münâvele), ve nakledilen rivayetin kaynağına dikkat çekmek (vicâde) gibi farklı yollarla elde edilir.²²⁷

²²³ Muhyiddin El-Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh*, ed. Muhammed Kemâleddin İzzeddin (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990), s. 53; Şulul, *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü*, s. 103; Şulul, "İslam Düşüncesinde Tarih Felsefesi", s. 110.

²²⁴ El-Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh*, s. 55.

²²⁵ El-Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh*, s. 65; Şulul, *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü*, s. 110.

²²⁶ El-Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh*, s. 70.

²²⁷ El-Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh*, s. 71-72. *Münâvele* ve *Vicâde* ıstılahlarının izahatını 72. Sahifenin 13 ve 15 no'lu dipnotlarından hareketle verdik. Geniş malumat için bkz. Selahattin Polat, "Münâvele", D.İ.A 31, s. 572; Halit Özkan, "Vicâde", D.İ.A 43, s. 100.

Kâfiyeci'ye göre tarihçinin eserini telif etmesinde iki tür mevcuttur. Bunlardan ilki *maksad-ı aslî* diğeri ise *maksad-ı tâlî*'dir. Müverrihin *maksad-ı aslîsi* ise muteber bir şekilde insanın yapıp ettiklerini kayda almaktır.²²⁸ İnsanlar ise üst, orta ve alt olmak üzere üç tabaka ve mertebeden müteşekkildir. Üst tabakayı nebî ve rasûller, orta tabakayı müctehidler, velîler ve ebrâr (iyi kimseler), üçüncü tabakayı ise ilk iki tabaka haricinde kalanlar teşkil eder.²²⁹

Şayet müverrih bu tabakalardan birisinin tarihini yazmayı murâd ederse ister gerçekleşmiş olsun ister olmasın aklen mümkün olan itibarlar ve hallerle karşılaşır. Müverrihin bunlarla iştigal etmesi şer'an, aklen, örfen ve tabiaten câizdir.²³⁰

Kâfiyeci'nin bu noktadaki yaklaşımı İbn Haldun'un yaklaşımı ile aynı çizgidedir. Her iki mütefekkir de rivayetlerin veya haberlerin aklen mümkün olmasına öncelik verir. Ancak burada Bergama'lı mütefekkirin yaklaşımı biraz daha farklıdır. Zira o, aklen mümkün olan bu hallerin gerçekleşip gerçekleşmediğinin de ortaya çıkarılması için gayret gösterilmesi gerektiğini ifade eder.

Bergamalı mütefekkir tarih yazıcılığını beşe taksim eder. Bunlardan ilki yaşayarak ve görerek yazmaktır. İkincisi *ilme'l-yakîn* yani kesin bir bilgiyle yazmak, üçüncüsü *zann-ı gâlip* üzere yazmak, dördüncüsü teâruz unsurlar arasında (yani hüccet derecesi bakımından muadil bulunan ancak yekdiğeriyle çatışan unsurlar arasında²³¹)

²²⁸ El-Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh*, s. 101-102; Kasım Şulul, *Kâfiyeci'de Tarih Usûlü [el-Muhtasar fî İlmi't-Tarih]* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

²²⁹ El-Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh*, s. 74; Şulul, *Kâfiyeci'de Tarih Usûlü [el-Muhtasar fî İlmi't-Tarih]*, s. 102.

²³⁰ El-Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh*, s. 75; Şulul, *Kâfiyeci'de Tarih Usûlü [el-Muhtasar fî İlmi't-Tarih]*, s. 104.

²³¹ Şükrü Özen, "Teâruz", D.İ.A 40, s. 208.

tercih yapmaksızın her ikisini de yazmak beşincisi ise bu dört yazım tarzı haricinde yazmaktır.²³²

Muhtasar müellifi tarihin ehemmiyetine dair yine *Mukaddime* müellifi ile aynı fikirleri paylaşır. Onun nezdinde tarih *mühim büyük işlerdendir*. Bu ilim sayesinde geçmişe dair eserler ve haberler bizlere ulaşır. Tarih ilminden herkes bir şekilde faydalanır. O, bu noktada İbn Haldun gibi düşünür.

Melikler, vezirler, komutanlar ve bunların haricindeki kimseler tarihe ihtiyaç duyarlar. Meliklere gelince; onlar mazideki devletlerden ve geçmişteki ümmetlerden ibret alırlar. Vezirler ise geçmişte kılıç ve kalemin faziletine sahip olan kimselerin yaptıklarından ibret alırlar. Komutanlar ise harp hilelerine ve düşmanın saldırı durumlarına muttali olurlar. Diğerlerine gelince, onlar da tarihi sohbet tarzında dinlerler. Böylelikle hayırlı işlere teşebbüs etme ve kötü işlerden de sakınma hali hâsıl olur.²³³

Mukaddime müellifinin vefatından yirmi bir sene sonra Kahire'ye yerleşen Kâfiyeci, İbn Haldun'un eserinde ortaya koymaya çalıştığı hadis usulünü tarih ilmine tatbik etme tecrübesini, Kuzey Afrikalı mütefekkirin felsefî yorumlarından tecrid ederek tam manasıyla bir *tarih usulü* ortaya koymaya çalışır. Bu minvalde onun fıkıh usulünden hareketle bir tarih usulü ortaya koymaya çalıştığını söylemek hatalıdır.²³⁴ Zira o, râvîde aranan şartları ve hadis ıstılahlarını aynen kullanır. Bu noktada Haldun'un tarih usulü teşebbüsünü bir ileri noktaya taşır.

²³² El-Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh*, s. 86-87; Şulul, *Kâfiyeci'de Tarih Usûlü [el-Muhtasar fî İlmi't-Tarih]*, s. 107-108.

²³³ El-Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh*, s. 117-118.

²³⁴ Şulul, *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü*, s. 93. Şulul burada Kâfiyeci'nin fıkıh usulünden hareketle bir tarih usulü ortaya koymaya çalıştığını ifade eder.

2.2.2. Mustafa Naîmâ Efendi (1655-1716):

Osmanlı Devleti'nin ilk resmî vak'anüvisi olan Naîmâ, *Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn* adlı eseriyle Osmanlı tarihçiliği içerisinde mümtaz bir mevkie sahiptir. Bu eserin aslı Şârihülmenâr lakabıyla maruf Kadı Mehmet Efendi'nin mahdumu Müderris Ahmed Efendi'nin yazdığı esere dayanır.²³⁵

Naîmâ, eserinin mukaddime kısmını İbn Haldun, Gelibolulu Âlî ve Kâtip Çelebi gibi müelliflerin eserlerinden muhtasar nakiller iktibas ederek ve kendi fikirlerini de ilave ederek hazırlar.²³⁶ *Mukaddime* müellifinin tarih felsefesi sahasında ortaya koyduğu fikirlerinden hareketle Osmanlı Devleti'nde *tenkidî tarih* geleneğini başlatır.²³⁷ Hatta eserinde İbn Haldun'dan ve *Mukaddime*'sinden övgüyle bahseder. Onun nazarında İbn Haldun tüm tarihçilerin üstünde bir tarihçidir. *Mukaddime* ise ilimlerle dolu bulunmaz bir definedir.

Husûsan İbn Haldun-ı Mağribî'nin *Ünvânü'l-İber fî Dîvâni'l-mübtedâ ve'l-Haber nâm Arabî tarihi* ki yalnız mukaddimesi bir kitab ve cevâhir-i ulûm ve nevâdir-i hikem ile memlû bir defîne-i nâ-yâbdır. Mü'ellifi *-lillâhi dürruhu-* cümle-i müverrihine tefevvuk etmiştir. Târihi Mağrib ahvâline müte'alliktir. Lâkin cümle ma'lûmâtını mukaddimeye derç etmiştir.²³⁸

²³⁵ Mehmet İpşirli, "Naîmâ", D.İ.A 32, s. 316.

²³⁶ M. Cavid Baysun, "Naîmâ", İ.A 9, s. 47.

²³⁷ Zeki Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), s. 32.

²³⁸ Mustafa Naîmâ Efendi, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, haz. Mehmet İpşirli, c. 1 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007), s. 4.

Naîmâ'nın nezdinde tarih faziletli bir ilimdir. O, tıpkı İbn Haldun ve Kâfiyeci gibi tarihin *hâdis* yani ezeli olmayan vâkıâtla ilgilendiğine dikkat çeker. Bu ilmin mevzuu ise acayip ve garip hadiselerdir.²³⁹ Mustafa Efendi tarih ilminin tarifini *Mukaddime* müellifinin söylediklerini esas alarak yapar. Ona göre *fenn-i târih şerîfû'l-gâye cemmü'l-fâide bir matlab-ı azîzü'l-mezhebdir*.²⁴⁰

Naîmâ toplumu Kâfiyeci'de olduğu gibi tabakalara ayırır ve tarih ilminin fâidesinin cemiyetin umûmuna şâmil olduğunu beyan eder. Bu ilim sayesinde alimin zekası artar, akıllı kimselerin basiretleri açılır, avâm geçmişteki hadiselerle vâkıf ve havâss da *esrâr-ı hafîyyeye* muttali olur. Bu ilim sayesinde zamanın değişmesiyle devletlerin ne gibi değişikliklere uğradığı hakkında ve geçmişteki toplumların değişimleriyle onların zevâle düşmelerinin sebeplerine dair bilgi sahibi olunur.

Devr-i akdemden bu deme gelince cihânda zuhur eden havâdis ve gayr-i ta'lîm ve ahd-i Âdem'den bu vakte erinde kevn ü mekânda hudûs eyleyen vekâyî'i hayr u şerri tefhîm için mevzu' nef'i amîm bir ilm ü celîl ü azîm olmakla ümem ve düvel beyninde mütenâvil ve tavâ'if ü milel indinde mu'teber u mütedâvil olup dâimâ selâtîn-i iz'âm ve hükkâm-ı kiramın makbul ü mergubu ve fuzalâ-i benâm ve ukalâ-i enâmın mu'tenâvu matlubu olagelmıştır. Nef'i âmmeye âid bir ilm ü kesîrû'l-fevâiddir ki ulemanın hads zekâsını ziyâde ve ukalânın teyakkuz ile dîde-i basiretlerin küşâde edip avâmı ahhâr-ı sâlifeye vâkıf ve havâssı esrâr-ı hafîyyeye ârif eder. Bu bahr-i bî-sâhilin gavrına ıttılâ' hâsıl eden mütebahhir kâmiller cevâhir-i kemâlâta nâ'il ve le'âli-i hakâike vâsıl olup muktezâ-i tahavvül-i edvâr ile ekâlîm ü emsârın tebeddülât-ı etvârı zımında nice esrara mütefattın olup ve düvel-i sâbıkâda ittisâ'-ı nitâk muhâl ve ümem-i mâziyede

²³⁹ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 2-3.

²⁴⁰ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 3. Naîmâ'nın bu tarifi İbn Haldun'dan tercüme ederek yaptığı ziyadesiyle aşîkârdır. Mukaddime sahibi tarihin tarifini şu şekilde yapar: "اعلم أن فن التاريخ فن عزيز مذهب، جم الفوائد، شريف الغاية" (Bilesin ki tarih sanatı, maksadı şerefli, faydası çok ve yolu yüce olan bir sanattır.) bkz. Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 1981, c. 1, s. 291.

tekallübât-ı ahvâl ne veçhile zuhura gelip temeddün-i beşeriyyeye teferruk u zevâl ve devlet-i ictimâ'iyede tatarruk-ı inkızâ vü irthâle bâ'is ü bâdî olan ilel ü mebâdiden habîr bir merd-i rûşen-zamîr olur.²⁴¹

Naîmâ, müverrihlerin *tabiat-i umrân'ın* kıyas sahibi kimseler için haberlerin doğruluğunun tespitinde bir kıyas unsuru olduğunu ifade ederken de *Mukaddime* müellifiyle aynı fikirleri paylaşır. Hatta dikkatli bir okumaya tâbi tuttuğumuz vakit Mustafa Efendi'nin, Kuzey Afrikalı tarihçinin eserinden tercümeler yaparak metin aralarına kendine has üslûbuyla bu tercümeleri serpiştirdiğini görürüz. Ancak Naîmâ, İbn Haldun'un menfî olarak inşa ettiği cümleleri, müsbet bir şekle çevirerek ifade eder. Bu zâviyeden bakıldığında Naîmâ bir bakıma Osmanlı'da *Mukaddime* tercümesini başlatan kişi olarak görülebilir.

Zîra ümrân-ı devlette tabâyi'-i asliyye makâmında ba'zı hâlât-ı garîziyye vardır ki, ahhâr-ı umûr-ı cüz'iyeye ana tâbî' ve fûrû'-ı rivâyât-ı âsâr ol asla râcî'dir. **Tabi'at-i ümrân ve emzice-i büldân hâssa-i hey'et-i ictimâ'iyeye-i insâniyyede mukarrer olan usûl-i âdet ve kavâid-i siyâset târih-şinâs olan ukalâ-i sâhib-kıyâsın yanında mi'yâr u mikyâs mesâbesinde olup her halde ahhâr u vekâyi'den nûkûl-i mücerredeye kânî' olmayıp mugâlata vü hurâfât ve gass u semîn-i hikâyâta fîrîfte olmaz. Gâ'ibi şâhîdden kıyâs ve hâl-i mefkûdu mevcuddan iktibâs edip kesret-i tecârüb ve tûl-i mümâreset ile bir rûtbeye varır ki, mebâdî-i ef'âlden havâtîm-i a'mâlî bilip, sudur-ı umûrdan umûr-ı sudûru idrâk eyler ve mir'ât-ı aklında avâkıb-ı ahvâl mütebeyyin ve süver-i hayr ü şer bedîhî gibi müte'ayyin olur.**²⁴²

²⁴¹ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 2-3.

²⁴² Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 3. Burada Naîmâ Efendi'nin *Mukaddime*'nin *Tarih İlminin Faziletine* dair bahsinden tercüme yoluyla iktibas yaptığını görüyoruz. *Mukaddime* 'ye müracaat ettiğimizde bu durum aşîkârdır.

Haberler için sadece nakle dayanıldığında, siyaset kurallarına, yaşam tarzlarına, umrânın tabiatına ve insan topluluklarının ahvaline göre hüküm verilmediğinde ve gâib şâhide kıyas olunmadığında (müverrih) hataya meyleder.²⁴³

O, tarihî hadiselerin ve haberlerin sıhhatinin tespitinde İbn Haldun'un ortaya koyduğu tenkit usûlünü benimser. İyi bir müverrihin *umrân*'ın tabiatını, beldelerin kendilerine mahsus hususiyetlerini ve insan topluluklarının adetlerini ve siyaset şekillerini göz önünde bulundurması lazım gelir. Tarihçi böyle yaptığı takdirde vâkı'âtı nakillere dayanarak değerlendirmez ve böylelikle hurafelere ve süslü hikayelere aldanmaz. Mustafa Efendi, tıpkı İbn Haldun'da olduğu gibi *gâibin şâhide* kıyasını²⁴⁴ (yani mazideki ahvâl ve vekâyi'in hâle kıyası) ve *hâl-i mefkûdu mevcuddan iktibas* edilmesini²⁴⁵ tarihçinin hataya düşmesine mani olacak usul olarak görür.

Mustafa Naîmâ Efendi, tarih usûlü hususunda bunlarla iktifâ etmez. Kendinden sonra gelecek olan Vak'anüvisler için vak'aların nasıl yazılması gerektiğine dair usûl ve kâideleri tayin eder. Onun bu kâideleri tayin etme noktasındaki dayanağı ise İbn Haldun'un tarihçilerin hataya düşmeleri hususunda zikrettiği sebeplerdir. Bu zâviyeden bakıldığında Naîmâ Efendi, *Mukaddime* müellifinin sebep olarak zikrettiği hususları resmî devlet tarihçilerinin uyması gereken şartlar olarak tayin eder. İbn Haldun'un tarih usûlüne dair fikirlerinin devlet düzeyinde temsil edilmesinin önünü açar.

²⁴³ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, 1981, c. 1, s. 291; "و ینگبان به عن المزلات و المغالط. لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، و لم تُحْكَمْ أصول العادة و قواعد السياسة و طبيعة العمران و الأحوال في الاجتماع الإنساني، و لا قيس الغائب منها بالشاهد..."

²⁴⁴ İbn Haldun'da gâibin şâhide kıyas edilmemesini tarihçilerin hataya düşme sebeplerinden biri olarak görür. "ولا قيس الغائب منها بالشاهد" (Gâibin şâhide kıyas edilmemesi de bu sebeplerdendir.) bkz. Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, 1981, c. 1 s. 291.

²⁴⁵ "و الحاضر بالذاهب" (Mevcut olmayanın (mazinin) şimdiyle kıyaslanmaması). Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, 1981, c. 1 s. 291.

Ona göre ilk olarak vak'aları zabt eden kimse doğru sözlü olup bâtil ve zayıf rivayetleri yazmamalıdır. Şayet bir meselenin künhüne vâkıf değil ise meseleye muttali olan kimselerden iyice araştırmalı, yakîn bilgi hâsıl ettiği hususları yazmalıdır.

İkinci olarak insanlar arasında şuyû' bulan yalan sözlere iltifat etmeyip, vak'ânın aslını yazan ve sözlerine itimat edilen kimselere itibar etmelidir. Çünkü hadiselerin ortaya çıkış sebepleri bu işin ehli tarafından bilinmekte iken, aklen zayıf kimseler bu hususta galat yahud da hiç aslı olmayan sözler yayarlar. Halk arasında şuyû' bulan bu boş sözleri gerçek zannedip, tedkîk etmeden her asırda yazan birçok kişi mevcuttur.

Üçüncü olarak Vak'anüvis, zabtedilecek haberleri sadece nakletmekle iktifâ etmeyip faydalı olabilecek kıssadan hisseleri de derc etmelidir. Bu tarz üzere yazılmayan tarihlerin *Hamza-nâme*'lerden bir farkı ve fâidesi yoktur.

Dördüncü olarak, insanları değerlendirirken insafî olmalıdır. Şayet tanıdığı methedilmeğe layık olmayan kimseleri methedecekse haddinden fazla methetmemelidir. Methedilmeğe layık kimseleri de onlara karşı garezi bulunması hasebiyle zemmetmemelidir. Her hâl ve kârda vaziyet ne ise onu hakkıyla beyan etmelidir.

Beşinci olarak, müşkil ibareleri ve muğlak ıstılahları terk edip kolaylıkla okunabilen, lügate ihtiyaç bıraktırmayan tabirler ve terkiplerle eserini kaleme almalıdır. Zira ağdalı ifadeler, terkipler ve ıstılahlar tarih yazımına münasip değildir.

Altıncı olarak, öğrendiği latifeleri ve fâideli hikayeleri gerektiği yerde nazım ve nesir olarak yazmalıdır.

Son olarak, şayet Vak'anüvis ilm-i ahkâma (yıldız ilmi) vâkıf ise yıldızların birleşmelerini (kırânât), senelerin dönüşümünü (tahvîl-i sinîn), güneş tutulmalarını (küsûfât) ve diğer tulû eden şeyleri usûl-i fen üzere zabt edip, gök cisimlerinin, insanlar üzerindeki ve devlet içinde meydana gelen ahvâl üzerindeki tesirini inceleyip yazmalıdır.

Naîmâ tüm bu şartları zikrettikten sonra “*nitekim târihin muharriri ba'zı mahalde ri'âyet etmiştir.*” Der ve diğer tarihçilerin de bu şartlara uymasının lazım ve mühim olduğunu ifade eder.²⁴⁶

Mustafa Efendi'nin zikrettiği bu şartları göz önünde bulundurduğumuzda onun bazı noktalarda İbn Haldun'dan ayrıldığını görürüz. Mesela o, fâideli hikayelerin ve latifelerin tarih eserine derc edilmesi gerektiğini ifade eder. Bununla da yetinmez hadiselerin yazımının yanı sıra kıssadan hisse tarzında bilgilerin de yazılması gerektiğini söyler. Bu zâviyeden baktığımızda Naîmâ Osmanlı toplumunun mensubu bulunduğu şifâhî kültürü göz ardı etmez. Ümmî bir kişinin dahi meseleyi dinlediği zaman hikâyeler ve kıssadan hisseler üzerinden anlamasını sağlamanın yollarını arar. Mustafa Efendi bir bakıma hikâye, latife ve kıssadan hisselerle zenginleştirilmiş tarih ilmini bir eğitim aracı olarak görür.

Naîmâ'nın böyle bir usûl takip etmesinin bir diğer sebebi de Osmanlı tarih yazıcılığını şekillendiren muharrik unsurlardan olan menkıbevî yapı ile alakalıdır. Bu usûl aynı zamanda, mensubu bulduğumuz kültürde bazı hususları toplumun umumuna teşmil kılmanın bir vasıtasıdır. Osmanlı tarih yazıcılığının menkıbevî bir yapıya sahip olması, tarih yazıcılığının menkıbe kültürünü inşa edecek bir mahiyette olmasını arz eder.

²⁴⁶ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî'l-Hâfıkayn)*, c. 1 2007, s. 4-5.

Halk muhayyilesine tasarruf etme imkânlarından bir olan menkıbevî usûl Osmanlı tarihçileri tarafından da göz ardı edilmez.²⁴⁷

Naîmâ'nın İbn Haldun'dan ayrıldığı bir diğer husus da ilm-i nücûma dair bilgilerin tarihî kayıt olarak tutulmasını şart koşmasıdır. Bu onun, hadiseleri astrolojik bir açıklama ile yorumlamağa çalıştığını gösterir. Mustafa Efendi'nin bu şekilde bir açıklama tarzı getirmesi döneminin şartları ile alakalıdır. Zira yaşadığı devirde Osmanlı toplumunun, hatta padişahlarının dahi ilm-i nücûma rağbeti mevcuttur. Bu durum göz önünde bulundurulduğu takdirde müverrihimizin böyle bir usûl takip etmesi gayet tabî'îdir.²⁴⁸

Naîmâ, iklimin ve mekânın insan topluluklarının mizacı üzerinde müessir unsur olduğunu ifade eder. Ona göre aynı iklimde ve mekanda yaşayan kimseler benzer hasletlere ve mizaca sahip olurlar. O, bu minvalde ikliminin sertliğine binâen Erzurum halkının sert ve haşin olduğunu²⁴⁹, Trabzon halkının kaba ve Lazların şedîd olduğunu, Çorum muhitinin ise âsî yuvası olduğunu beyan eder.²⁵⁰ Kürdistan halkının, Bağdat şehri kimin eline geçerse onun tarafını tuttuğunu, sözlerine itimat etmenin caiz olmadığını ve bunların her daim hain olduğunu söyler. Arnavutlar ise inatçıdır. Moğol ve Tatar ehli kan dökücü, Kazak taifesi *it canlı, inatçı* bir millet olup,²⁵¹ Türkler ise cahil, kavgadan başka bir şey bilmeyen bir toplumdur.²⁵² Araplar ise idare edilmeleri zor ve idarecilikte

²⁴⁷ Fatih M. Şeker, *Osmanlı Entelektüel Geleneği* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), s. 92-93.

²⁴⁸ Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri*, s. 41, 44; Zeki Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı* (İstanbul: Ayışığı Kışapları, 1997), s.58, 60.

²⁴⁹ Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 64.

²⁵⁰ Nejdî Durak ve Bilgehan Bengü Tortuk, "Naîmâ'nın Toplum ve Siyaset Düşüncesi", *I. Türk-İslam Siyaset Düşüncesi* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi, 2015), s. 539.

²⁵¹ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî'l-Hâfıkayn)*, c. 2 2007, s. 544, 579; Ali Coşkun, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi -Naîmâ Örneği-* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), s. 101.

²⁵² Arslantürk, *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 63.

birbiriyle rekabet halinde bulunan bir topluluktur. Çölde deve güderlerken din sayesinde bir devlet tesis edebilirler.²⁵³

Mustafa Efendi cemiyetler hakkında yapmış olduğu bu yorumlarla kan bağına dayalı asabiyei yani nesep asabiyesini izâle etmek ister. Onun nezdinde sebep asabiyesi makbul ve mergûbdur. Bu durumu veraset ile alakalı bahsinde de görürüz.

Verâsetin mevcudiyetini kabul eden Naîmâ, din ü devlete hizmet eylemeleri hasebiyle devşirmeler için idarede verâseti tasvip etmez.²⁵⁴ Onlar devlete hizmet ettikleri için şan ve şöhrat sahibi olurlar. Bu hizmetleri için kendilerine gösterilen itibardan vazgeçildiği vakit “*fukarâ makâmına tenzîl ederler.*”²⁵⁵ Böylelikle o nesep asabiyesi yerine sebep asabiyesini ön plana çıkarır. Sebeup asabiyesinin hâkim olduğu yerde nesebe dayalı asabiyeinin hiçbir ehemmiyeti yoktur.²⁵⁶ Zira devlet, İbn Haldun’un tavrılar nazariyesine göre mülkün nesep asabiyesine dayandığı ilk tavrı geçtiği için artık sultanın etrafında kulların ve hizmetkârların bulunduğu sebep asabiyesi devrindedir.²⁵⁷ Naîmâ bu durumun farkındadır. Çünkü kendinden evvel İbn Haldun’dan bahsetmesine ve onun *umrân*’a dair bazı fikirlerinden yararlanmasına rağmen tavrılar nazariyesini zikretmeyen Kâtip Çelebî’nin aksine o, eserinin mukaddimesinde *Mukaddime* müellifinin tavrılar nazariyesini gündeme getirir. Bu durum onun zamanının şartları ile alakalıdır.

²⁵³ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü’l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî’l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 1-2.

²⁵⁴ Coşkun, *Osmanlı’da Din Sosyolojisi -Naîmâ Örneği-*, s. 100-103.

²⁵⁵ Mustafa Naîmâ Efendi, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü’l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî’l-Hâfikayn)*, haz. Mehmet İpşirli, c. 3 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007), s. 1378-1379.

²⁵⁶ Durak ve Tortuk, “Naîmâ’nın Toplum ve Siyaset Düşüncesi”, s. 540.

²⁵⁷ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 553-554; İbn Haldun, *Mukaddime*: Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 s. 306,343-344.

2.2.2.1. Naîmâ'da Siyâsî Tenkitçilik ve Tavırlar Nazariyesi:

Tarihçilerin mütefekkir, mütefekkirlerin de tarihçi olduğu bir geleneğin²⁵⁸ mensuplarından biri olan, Gelibolulu Mustafa Âlî'nin kaleme aldığı *Künhü'l-Ahbâr* isimli eseriyle nasihatname tarzındaki siyâsî tenkit usûlü başlar. Naîmâ zamanında bu usûl, tarih yazımının aslî unsuru haline gelir ve onun tarih eserinde de yer alır.²⁵⁹ Karlofça sulhunun akabinde Vak'anüvislik vazifesine getirilen (1700) Naîmâ Efendi sulhun yapılması taraftarıdır. O bu durumu *tanzîm-i bilâd ve terfîh-i ibâd için* ifadeleriyle açıklar. Bu minvalde *Hudeybiye sulhunu* emsal gösterir.²⁶⁰

Mustafa Efendi'nin eserinin hemen başında böyle bir meseleyi gündeme getirmesi literatürde iddia edildiği gibi onun vazifesinin propaganda yapmak olduğu manasına gelmez.²⁶¹ Naîmâ'nın yapmaya çalıştığı şey bir propagandadan ziyade mevcut kriz için bir çözüm arayışına girmesidir. Ayrıca o bu *Hudeybiye* misali ile yetinmez. Meseleye tarihî hâdiseden hareketle izah getirir. Bu noktada o, hâl ile mâziyi kıyaslar ve böylelikle tarih usûlü muvacehesinde ortaya koyduğu şartları tatbîk etmeye çalışır.

Tevârihe ittılâ'ı olanlara ma'lûmdur ki selefte niçe mülûk mal kılleti ve vûkelâ ve askerinin adem-i muvâfakatı mahzûrundan silsile-i cihâdı muharrik olmayıp sulh u salâh semtine sâlik oldular. Ba'zılar dahi bu avâriz-ı sı'âb derdinden ehven-i şerreyni

²⁵⁸ Fatih M. Şeker, *Türk Entelektüel Tarihinin Teşekkül Devri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), s. 100.

²⁵⁹ Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âlî*, çev. Ayla Ortaç (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), s. 246.

²⁶⁰ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 10-11.

²⁶¹ Lewis V. Thomas, *A Study of Naima*, ed. Norman Itzkowitz (New York: New York University Press, 1972), s. 67-71. Thomas, Naîmâ'nın propaganda maksatlı olarak Hazret-i Peygamber'in Hudeybiye muahedesini gündeme getirdiğini, Karlofça ile Hudeybiye arasında benzerlik kurduğunu ve Amcazâde'nin de Avrupa'lı güçlerle sulh yapılması hususunda bunu elverişli bir politika olarak uyguladığını iddia eder.

irtikâb edip beliyye-i küffâr isti'âbından memâlikî tahlîs ve ibâdullâhî mûhlike-i telefden hıfz u temhîs niyeti ile niçe mazîk-i mazhûra ubûr edip savn-ı umum için kendilerini lâ-ilâç sihâm-ı levîm ve tesrîbe âmâc etmişlerdir.²⁶²

Bu sözlerinin ardından Naîmâ, İmam Makrîzî'nin eserinden hareketle Mısır sultanı Melik Kâmil'in de Sayda ve Akka'yı işgal eden Frenkler ile sulh akdi yaptığını ve bu minvalde Kudüs'ü Frenklere teslim ettiğini ancak sulh süresinde güçlü bir ordu tesis eden Şam Melîki Nâsır Davûd'un Kudüs'ü Frenklerden geri aldığını beyân eder.²⁶³

Naîmâ'nın ortaya koyduğu çözüm usûlüne Osmanlı'nın kudretten düştüğü zamanlarda da rastlanır. Mesela *kâfir bir devletle* ittifak kapılarının aralanmaya çalışıldığı 1790 Osmanlı-Prusya ittifakında da benzer bir durum mevcuttur. Zira o zamana kadar *kâfir bir devletle* ittifak kurmayan Osmanlı yeni diplomasi arayışlarına girer ve bunun için bir çözüm bulunması şarttır. Bu minvalde Şeyhülislâm Hamîdî-zâde Mustafa Efendi sadrazamın mektubuna yazdığı cevapta “*Hristiyan devletlerle ittifaka girilmesinin câiz olduğu kadar bunun eski örneklerinin de bulunduğunu*” ifade eder ve böylelikle ittifakın yolları açılır.²⁶⁴ Yine bundan evvel devşirme sistemi muvâcehesinde ortaya çıkan tartışmalarda da benzer usûl takip edilmiştir. Osmanlı hâkimiyeti altında yaşayan Hristiyan çocuklarının ordu ya da bürokrasi için devşirilmelerini bürokrasi ehli, şer'î hukukla telif eder. Böylelikle devşirme usulündeki din değiştirme meselesini zoraki din değiştirme olarak görmezler. Çandarlı Kara Halil Paşa, Hazret-i Peygamber'in “*her*

²⁶² Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 31.

²⁶³ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 32.

²⁶⁴ Kemal Beydilli, *1790 Osmanlı-Prusya İttifâkı (Meydana geliş-Tahlili-Tatbiki)* (İstanbul: Güryay Matbaacılık, 1984), s. 57-60.

çocuk İslâm fıtratı üzerine doğar.” hadis-i şerifinden hareketle, babalarının dini ne olursa olsun bülûğ çağına gelene kadar hadis hükmünce bu çocukların Müslüman sayıldığı yönünde fikir beyan eder.²⁶⁵

Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere devlet bürokrasisi bir krizle karşı karşıya kaldığı vakit çözümü mensubu bulunduğu kültür ve medeniyet dairesinin geçmişinde arar. Edille-i şer’iyyeye ve tarihî hâdiselere yeni yorumlamalar getirerek bunları yaşanan krize reçete olarak sunar.

Naîmâ Efendi, devletin insan topluluklarından ibaret olduğunu ifade eder. O, tıpkı İbn Haldun gibi insanın *ömr-i tabî’isinin*, *sinn-i nümuvv*, *sinn-i vukûf* ve *sinn-i inhitât* olmak üzere üç mertebe üzerine olduğunu söyler.²⁶⁶ Ancak ikisi arasında mühim bir fark vardır. *Mukaddime* müellifi insanların ömürlerinin her nesilde yıldız birleşmelerine göre (kırânât) değiştiğini ifade ederken *ilm-i nücûmdan* hareketle bir açıklama yapar.²⁶⁷ Mustafa Efendi ise insanların ömürlerinin bünyelerinin zayıf ya da kuvvetli olmasına bağlı olarak farklılık arz ettiğini²⁶⁸ ifade ederken tıbbî durumu göz önünde bulundurur. Bu zâviyeden bakıldığında Naîmâ, İbn Haldun’a nazaran daha rasyonel bir izah getirir.

İnsanın devletten ibaret olan ictimâ’ hali de *zamân-ı nümuvv*, *zamân-ı vukuf* ve *zamân-ı inhitât* olmak üzere üç mertebedir. Ancak bu durum devletten devlete farklılık arz eder. Kimisi *su-i tedbîr* hasebiyle *zamân-ı vukûfu* geçemeden zevâle uğrar. Bazıları

²⁶⁵ Ufuk Gülsoy, *Cizyeden Vatandaşlığa Osmanlı’nın Gayrimüslim Askerleri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), s. 19-20; Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, haz. Erol Kılıç, Mümin Çevik, c. 1 (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1992), s. 117-118.

²⁶⁶ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü’l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî’l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 21.

²⁶⁷ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 545. "و يختلف العمر في كل جيل بحسب القرانات" (Yıldızların birleşmesiyle alakalı olarak her nesilde ömür farklılık gösterir.)

²⁶⁸ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü’l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî’l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 21. Bu noktada Kâtip Çelebi’yi de bu meyanda değerlendirebiliriz. Zira Naîmâ’nın bu fikirleri Kâtip Çelebi’den mülhemdir.

da Osmanlı Devleti gibi *zaman-ı vukûfu* geç geçer. Ona göre her mertebenin alametleri vardır. Bu sebeple bahsi geçen *ezmine-i selâseden* her birinin meselelerini iyi bilip ona göre ıslahat tedbirleri almak gerekir. Zira *ezmine-i selâseden* her birinin gerektirdikleri farklıdır.²⁶⁹

Naîmâ, cem'iyet içerisinde ziynet ve şöhretin artmasını tıpkı İbn Haldun'da olduğu gibi *inhitât* alâmeti olarak görür. *Mukaddime* müellifine göre devletin kurulma aşamasında *mecd* asabiyet sahipleri arasında müşterektir. Devlet tesis edildikten sonra *mülkte* infırad hali vâki olur ve asabiyet mensupları içinden bir kişi sahip olunan şan ve şerefi tek başına üstlenir. *Mülkün* tabiatı ise refahı muktezi kılar. Gelirler artar, giderler de artar ancak bir noktadan sonra elde edilen gelirler masraflar için kâfi gelmez. Fakir kimseler helak olur iken, zenginlerin masrafları gelirlerinden fazla olur. Sonraki nesillerde ise bu durum daha da kötü bir hal alır. Sultan harpte ve gazada kullanmak maksadıyla ilave vergiler koyar ancak bu da zenginlerin harcamaları için kullanılır. Bu durumda sultan bu kimseleri cezalandırarak ellerindeki mallara el koyar. Sonra devlet adamlarının ve devletin masrafları iyice artar ve askerlerin maaşları ödenemez hale gelir. Bu sebeple askerler azalır ve devlet korumasız hale gelerek zayıflar.²⁷⁰ Kuzey Afrikalı mütefekkirin son söylediği durum Osmanlı'da aksi yönde cereyân eder. Askerin sayısı azalmak yerine daha da artar.²⁷¹ Rahata alışmaları hasebiyle sefere gitmeyen çok olur. Bu zâviyeden bakıldığında Mustafa Efendi mensubu bulunduğu toplumun mevcut problemleri nokta-i nazarından bir yorum getirir. Devlet *zamân-ı vukûfu* geçtikten sonra

²⁶⁹ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî'l-Hâfîkayn)*, c. 1 2007, s. 23-24.

²⁷⁰ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 542-543; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 329-330.

²⁷¹ Kâtip Çelebî, *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*, haz. Tasvîr-i Efkâr Matbaası (İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Matbaası, 1280), s. 127-128.

şan, şöhret, ziynet ve refah artar. Eski usûl terkedilir. Normal insanlar dahi vezirler gibi giyinmeye başlar. Rahata ve refaha alışınca asker de rahat bir hayat sürmeyi sefere gitmeğe tercih eder.

Zaman-ı vukûf inkızâsından sonra ziynet ü refâhiyete i'tinâ artar, vaz'-ı kadîm mehcûr olup herkes tevsî'-i dâire-i şân u unvân etmeğe başlar. Ve gittikçe evâsıt-ı nâs mesken ve libâsında vüzeraya belki mülûke mübâşeret rütbesine karîb olup, infirâd u ictimâ'ın masrafı artıp gittikçe tezâyüd bulmaktan hâli olmaz. Ve arttıkça zevk ve rahat örf ve âdet olmakla ricâl-i harb huzûr-ı hazarı keder-i sefer üzerine tercih ederek müstelzim-i envâ'ı meşakkat olan mücâhedeği hirâset ü himâyette kusûr eder.²⁷²

Naîmâ Efendi'nin İbn Haldun'dan ayrıldığı bir diğer nokta ise *zaman-ı inhitâta* varmış bir devletin *tabîb-i hâzık* makâmında kılıç ehli bir kimsenin *hüsn-i tedbiriyle* felaha erdiği noktasındadır.²⁷³ O bu iddiasını Kuyucu/Koca Murad Paşa (ö. 1020/1611) üzerinden müşahhas kılar.

Eğer bu ceng ü celâdetleri etmese hâr-ı vücûd-ı a'dâ-i devleti tîğ-ı âbdâr ile vech-i arzdan kat' edip tüketmese Anadolu memleketinde bir diyâr ve nâfih-i nâr kalmayacağı ma'lûm-ı sığâr u kibârdır. Lâ-cerem **seyfûddeve ve muhyî's-saltana lakablarına sezâvâr** ve serdarlığa lâyük düstûr-ı âlî-mikdar idi. **Zümre-i eşkıyâyı hüsn-i tedbir ile ele getirip hakkından geldiği** sanâyi'-i hâkimâne derkinde ukûl hayrân olurdu.²⁷⁴

²⁷² Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 24.

²⁷³ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 25.

²⁷⁴ Mustafa Naîmâ Efendi, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî'l-Hâfikayn)*, ed. Mehmet İpşirli, c. 2 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007), s. 352. Vurgular bize ait.

Bu zâviyeden bakıldığında, Naîmâ'ya göre cem'iyeti yahud da devleti mukadder olan ölümden kurtarmak mümkün olmasa da devletin geçirdiği merhalelerin birtakım tedbirlerle uzatılmasının mümkün olduğunu görürüz. Onun bu yönüyle *Mukaddime* müellifinin *tarihî kaderciliğinden* uzaklaşarak *irâdî görüşe taraftar* olduğunu ve böylelikle selefinin nazariyesini bir üst noktaya taşıdığını müşâhede ederiz.²⁷⁵

Mustafa Efendi devletin bekâsının şartı olarak siyaseti görür. Siyaset ise ya *ilm-i siyâset-i mülûk* gibi *aklî siyâset* ya da *kitâbullâh* ya da *sünnet-i Rasûlullah* 'ta olduğu gibi *şer'î siyasettir*. O, tıpkı Haldun gibi²⁷⁶ *şer'î siyâsetin, sa'âdet-i dâreyne* ulaştıracak yegâne unsur olduğunu ve *siyâset-i akliyeden* müstağni olduğunu ifade eder. “*Mülûk-i küffârın bekâ-i devletleri medâr-ı siyâset-i akliyyelerine i'tibârları*” hasebiyledir.²⁷⁷

2.2.2.2. Naîmâ'nın Döneminde Osmanlı Devleti'nin Siyâsî, Mâlî ve Askerî Durumu (1676-1700):

Kâtip Çelebî'de ve daha evvelki *nasihatnâme* müelliflerinde göremediğimiz *Mukaddime* müellifinin *atvâr nazariyesi* Naîmâ'da karşımıza çıkar. Naîmâ'nın böyle bir şeyi zikretmeğe ihtiyaç duyması, eserini kaleme aldığı dönemin siyâsî ve askerî bakımdan

²⁷⁵ Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), s. 69.

²⁷⁶ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 773; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, 2008, c. 1 s. 190-191.

²⁷⁷ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyin fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 25; Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, s. 67-68; Şeker, *Türk Entelektüel Tarihinin Teşekkül Devri*, s. 66-67.

Osmanlı Devleti'nde daha evvel görülmemiş bir çözümlenin başladığı zamana tesadüf etmesi ile alakalıdır. Dönemin siyâsî ve askerî ahvâline göz attığımız vakit, zikrettiğimiz durum daha da âşikâr hale gelir.

1676 senesinde vefat eden Fazıl Ahmet Paşa'nın yerine Merzifonlu Kara Mustafa vezir-i a'zâm olur. Sadarette kalabilmenin selefleri gibi büyük başarılar elde etmeğe bağlı olduğuna inanan paşa bu sebeple savaş yanlısı bir siyaset takip eder. İlk olarak Avusturya'ya karşı isyan eden Tököli İmre'yi destekler. Sonrasında tarafına çekmeyi başardığı Yeniçeri Ağası Tekirdağlı Bekrî Mustafa Paşa vasıtasıyla yeniçerileri sefer yapılması için ayaklandırır. Edirne'de bulunan Avusturya elçisinin sulh için Yanıkkale'yi teslim etmeyi kabul etmemesi üzerine ordu sefere hazırlanır. Sefer sırasında hedefini Viyana'ya doğru yönelten Mustafa Paşa bu çapta bir savaş için gerekli harp levâzımını yanında getirmemesi ve ordudaki diğer paşalarla geçimsizliği gibi muhtelif sebeplerden dolayı 1683 yılında mağlup olur.²⁷⁸

Bundan sonraki süreçte 1684 yılında Avusturya-Lehistan ittifakına Venedik dahil olur. Harbin bitimine yakın bir zamanda 1696 senesinde Rusya'nın da bu ittifaka dahil olması sebebiyle Osmanlı Devleti dört ayrı cephede muharebe etmek mecburiyetinde kalır. Harp esnasında Avusturya cephesindeki ordunun isyan etmesi (1687), Mustafa Paşa'nın ardından onun gibi kudretli bir *serdâr-ı ekrem'in* ordu başına gelmemesi, vezirlerin başkentten serdâr irsal eylemek suretiyle harbi idare etmeye teşebbüs etmeleri

²⁷⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 3 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), s. 435-459; Abdülkadir Özcan, "Merzifonlu Kara Mustafa Paşa," D.İ.A 29, s. 246-248.

gibi sebeplerden dolayı Osmanlı Devleti ağır bir mağlubiyet alarak 1699 yılında Karlofça antlaşmasını imzalamaya mecbur kalır.²⁷⁹

Uzun süre devam eden harplerden dolayı askerlerin cephelerde kalması sebebiyle şehir ve kasabalarda asayişin temin etmek güçleşir. Asker kaçaklarının eşkıyalık yaparak Anadolu’da asayişin daha da bozması sebebiyle devlet cephelere sevk edeceği askerlerin bir kısmını buralara göndermek mecburiyetinde kalır. Eşkîyaların Bolu’ya kadar köy ve kasabaları soymaya başlamaları üzerine 1686 senesinde Cafer Paşa’ya eşkıyaları tenkîl vazifesi tevdi edilir. Cafer Paşa’nın Yadigârîoğlu’nu ve maiyyetini mağlup etmesi, Bölükbaşı Yeğen Osman’ın da Teftişçi Halil Paşa’nın emrindeki hükümet kuvvetlerine teslim olarak Rumeli’ne sevk edilmesi neticesinde Anadolu’da asayiş temin edilir.²⁸⁰

Anadolu’da ahval böyle iken Avusturya cephesinde muharebede bulunan kapıkulu ocakları isyan ederler. Vezîr-i a’zâmın ordudan kaçması üzerine askerler Köprülü damadı Siyavuş Paşa’yı vezîr-i a’zâm yaparak IV. Mehmed’i hal’ etmek üzere İstanbul’a doğru yola koyulurlar. Sultan II. Süleyman’ın tahta geçtiği sıralarda İstanbul’a giren ocaklılar ulûfe bahanesiyle çarşıları tarumar ederek Sultan Ahmed meydanında toplanırlar. Ulûfeleriyle birlikte *terakkî*, *gulâmiyye* ve *velediş* talebinde bulunan *ocaklıların* bu talepleri hazineye para olmaması hasebiyle tam manasıyla karşılanamaz. Vezîr-i a’zâmın cülûs bahşişine mukabil bir miktar zam yapılması teklifini sipahiler kabul etse de yeniçeri zorbaları bunu kabul etmez. Yirmi üç gün zarfında dört defa ayaklanan

²⁷⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 460-481.

²⁸⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 482-484.

isyancıların talepleri yerine getirilir. IV. Mehmed'in hal'ini müteakip başlayan isyan takriben dört ay sonra 1688 tarihinde nihayete erer.²⁸¹

Uzun süren muharebelerin neticesinde hem Maliye Hazinesi'nde hem de Enderun Hazinesi'nde para kalmaması hasebiyle kapıkulu ocaklarının bir senelik maaşı ödenemez. Bu sebeple 1687 senesinde *imdâd-ı seferiyye* namıyla memalik-i Osmâniye'deki zengin kimselerden ve devlet memurlarından para tedarik edilmesine dair fermanlar irsal olunur. Ancak ulemanın karşı çıkması hasebiyle bunlardan i'âne alınmasına dair hatt-ı hümayûnlar geri alınır. Bunun yerine sultanların hasları tamamen hazineye aktarılır.²⁸²

1688 senesinde Sultan II. Süleyman'ın tahta geçmesiyle askerin beş kıst maaş açığının kapatılması ve cülûs bahşîşi için gerekli para temini için hazinedeki altın ve gümüş eşyalar eritilerek nakde çevrilir. Ancak bu kâfi gelmez. Mali durumun bu şartlarından dolayı Yeğen Osman Paşa ve cephelere gitmek üzere İstanbul'a gelen *Saruca* ve *Sekbanlar* peşin altışar aylık ulûfe mukabilinde sefere gitmeyi kabul ederler. Rumeli'ndeki bir kısım yerlerin istîlâya uğraması hasebiyle *mukâtaa*, *cizye* ve *avârz* vergilerinin tahsili mümkün olmaz. Anadolu'da asayişin ortadan kalkması sebebiyle birçok köyün dağılması neticesinde vergi gelirleri düşer. Bu durum hazinenin gelir-gider dengesinin bozulmasına sebep olur. Devlet mali müzayakaya çare bulmak maksadıyla halis bakırdan iki mangırın bir akçeye denk olmasını kararlaştırır. Ancak sonraki aylarda mangıra itibar edildiğini gören devletin bir mangırın bir akçeye alınıp verilmesine dair

²⁸¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 489, 496-499, 505-508.

²⁸² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 486-487.

ferman çıkarmasıyla mangır gözden düşer ve 1692 senesinde tedavülden tamamen kalkar.²⁸³

Naîmâ yukarda zikredilen ahvalin vâkî' olduğu bir zamanda yaşar ve devletin ilk kez toprak kaybettiği bir antlaşmanın akabinde *Vak'anüvislik* vazifesine gelir. Realitenin farkında olan Mustafa Efendi *Mukaddime* müellifinin fikirlerine daha çok ihtimam gösterir. Onun kitabında seleflerinde görmediğimiz *atvâr nazariyesini* zikretmesi yukarda ana hatlarıyla çerçevesini çizdiğimiz siyâsî, ictimâ'î ve malî durumla alakalıdır.

Mustafa Naîmâ Efendi *tavırlar nazariyesinin* tüm devletlerde vâkî olacağına inanır.²⁸⁴ O, bu düşüncesiyle selefi olan *Mukaddime* müellifine yaklaşır. Hatta mezkûr bahsi anlattığı satırlara müracaat ettiğimizde onun Kuzey Afrikalı mütefekkirin eserinden tercümeler yaptığına şâhid oluruz. Ancak Naîmâ Efendi sadece tercüme yapmaz, birtakım izahatlarla İbn Haldun'un fikirlerini şerh eder.

Ma'lûm ola ki âdet-i ilâhiyye ve irâdet-i aliyye bu vechile cârî ola-gelmiştir ki her devlet cem'iyetin hâli dâ'imâ bir karar üzere müstekar ve vefîre-i vâhîde üzere müstemir olmayıp **her bâr etvâr-ı muhtelif ve hâlât-ı müteceddedeye müntakil olmaktadır. Şöyle ki bir vaktin hâli, asr-ı âhara mugâyir ve bir tavrın iktizâsı tavr-ı sâlife muhâlifdir. Ve ebnâ-i asr bulundukları tavrın ahvâliyle mü'telif ve ricâl-i vakt muktezâ-i zamâneleri olan keyfiyet ile mütekeyyif ola-gelmişlerdir. Zîrâ lâzime-i vakte imtisâl ve mümâşât ve mizâc-ı devleti asra ittibâ' ve murâ'ât-ı tıbbâ'-ı mahlûkâtta hüküm-i hafiyeye mebni bir halk-ı cibillîdir. Pes etvâr-ı mütegâyire-i devlet gâlib-i hâlde beş tavrı tecâvüz eylemez.**²⁸⁵

²⁸³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 488.

²⁸⁴ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 26; Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, s. 71.

²⁸⁵ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 26. Vurguladığımız cümleleri Naîmâ *Mukaddime*'den tercüme etmiştir.

Bilesin ki devlet muhtelif tavırlara ve yenilenen hallere intikal eder. Devletle birlikte kâim olan kimseler ise her tavırda o tavrın ahvaline ait olup diğer tavırda benzeri olmayan bazı hasletlere sahip olurlar. Bunun sebebi hasletlerin, içinde bulunulan halin mizacına tabi olmasındandır. Devletin halleri ve tavırları ise çoğunlukla beş tavrı geçmez.²⁸⁶

İlk tavırda asabiyet ehli kendinden evvelki devleti mülkten men eder ve böylelikle nimete sahip olur. Devlet sahibi ise alçak gönüllü, kanaatkâr ve şan, şeref ve ganimetleri paylaşma hususunda diğer asabiyet mensupları ile müşterektir. Ayrıca kendisini yardımcılarında ayrı tutmaz ve onlara müsavi görür.²⁸⁷

Devleti eyâdî-i gayrdan intizâ' ve mülke istîlâ için müdâfa'aları kahr ile bakıyye-i izz ü ni'mete zafer vaktidir. Ve bu tavırda sâhib-i devletin hâli ahlâk-ı hamîde ile ma'rûf ve sıyânet-i a'râz ve hıfz-ı nevâmîs ile mevsûf nakz-ı ahd ve te'azzüzü tekebbürden mütecennib huşunet-i îş ü libâsa kâni' mekârih ü meşâkka sâbır, emrinde mütesallib olup galebe vü şevkete illet olan asabiyete ri'âyet edip **hayr ü şerde kavmi ve askeri ile yekreng ve iktisâb ve iktisâm-ı mecd ü ganâ'imde cümle-i ensâriyle müşterek olup fevâ'idi nefsine tahsîs ile kendüyü a'vânından mümtâz etmemekle müsâvât u müdârâ etmektir.**²⁸⁸

İlk tavır, mülkü müdafaa edenlere karşı mülkü talep, mülkü istila ederek, mülke sahip olan önceki devleti mülkten uzaklaştırma ve zafer tavrıdır.²⁸⁹ Bu tavırda devlet sahibi

²⁸⁶ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 553; و "اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة و حالات متجددة، لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو يكتسب القائمون بها في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر. لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه. و حالات الدولة و أطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار."

²⁸⁷ Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, s. 72.

²⁸⁸ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü 'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 26.

Vurguladığımız kısımlar *Mukaddime*'den tercüme edilmiştir.

²⁸⁹ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 553. و "الطور الأول: طور الظفر بالبغية و غلب المدافع والممانع، و الاستيلاء على الملك و انتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها."

şan kazanmada ve mal tahsil etmede, bölgenin müdafaasında ve himayesinde kavminin mensuplarıyla eşittir. Hiçbir şeyde onlardan ayrı olmaz.²⁹⁰

İkinci tavırda devlet sahibi diğer asabiyet mensuplarını mülkten ve devlet işlerine dahil olmalarından men' eder. Bunları mülkten uzaklaştırmak maksadıyla kendine mahsus bende ve köleler ihdas eder. Bunlarla tesânüd içinde bulunarak asabiyet mensuplarını mülkten uzaklaştırır ve onları te'dîb eder. Etrafında ilk baştaki asabiyetten yani nesep asabiyesinden farklı bir asabiyet kurar. Naîmâ için bu çok mühimdir. Zira Osmanlı Devleti'nin bugünlere gelmesinde böyle bir asabiyet tarzı yani sebep asabiyesine bağlı bir birliktelik tesis ederek *kesret-i şürekâ ve tehâlûf-i ehvâ galebesine* mani olmasının büyük payı mevcuttur. Bazı devletler bunu gerçekleştiremedikleri için Osmanlı Devleti tarafından yağmalanıp talan edilir.²⁹¹ Naîmâ buradaki görüşlerini dile getirirken de *Mukaddime* müellifinden tercümeler yapmaya devam eder.

... Kavmini müşâreketten men' ve avene ve ensârı umura müdâhale ve mu'ârazadan red' edip münferiden mülki tasarruf ile istiklâl vaktidir.²⁹² Bu tavırda Sâhib-i devletin hâli zuhur-ı devletine sebep olan kabîle ve aşîret misillü tâ'ife ki izzetine müşârik ve menâfi'-i devletine mukâsimlerdir, lâ-mehâle vakt-i bedâvette me'lûf oldukları müşâreket garrâlanıp, tetâvül ve istilâ ile nâz u istiğnâya başlasalar gerektir. Dilhâhları üzere metâlib-i mütenevvi'aya râğıp ve mizâc-ı mülke muzırr müştehiyât ve hevâlarını icrâ semtine zâhib olmak için evzâ'-ı kabîha ve harekât-ı şenî'aları sudur ettikde burunlarını kırmak ve gözlerini sındırmak için mahsûs bendeler ve abd-i memlûk misâl ihsan-dîde kimesneler peydâ edip vakt-i ihtiyâcda anlar ile isti'ânet ve ictimâ' ederek eskileri te'dîb ve zabt ve birer mertebe-i mu'ayyene ve nesk-i muntazama rabt eyleyip emrinde

²⁹⁰ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, 1981, s. 554. "فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد و جباية المال و لمدافعة عن الحوزة و الحماية، لا ينفرد دونهم بشيء."

²⁹¹ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü 'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 26-27.

²⁹² Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü 'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 26.

müstakil ve nısâb-ı mülkü kâmil olmakla devleti şürekâdan tahlis ve şerâfet-i mecd ü me'âli ehl-i beytine tahsis etmektir.²⁹³

Hükümdarın kavmini tahakküm altına aldığı ve onlar olmaksızın mülkte inifadı sağladığı, asabiyet kaynağı olan kavminden kimselerin mülke el uzatmasını ve müşarekette bulunmalarını dizginlediği tavidır.²⁹⁴

Bu tavidaki devlet sahibi mülkte kendisinin payı olduğu nisbette payı olanların, nesep bakımından kendisiyle aynı nesebi paylaşan aşiretinin ve asabiyet mensuplarının burunlarını sürtmek maksadıyla adamlar yetiştirir, köleler edinir ve bunları çoğaltır. Onları işten alıkoyar ve gelirlerinden men eder. Kazandığı şöhrette hanedan halkı tek başına sahip olana kadar ve hükümranlıktan karar kılana kadar asabiyet mensuplarını izleri üzeri geri çevirir.²⁹⁵

Üçüncü tavır rahatlık ve dinlenme tavidır. Mülkün semeresine nâil olunması hasebiyle devlet sahibi muazzam sanat eserleri ve yüksek binalar inşa etmeye gayret eder. Askerinin maaşını ve erzakını bol bol verir. Mülk sahipleri için bu tavır istibdâd halinin sonudur. Zira bu tavırların tümünde fikirlerinde müstakildirler. İzzetlerini tesis ederler ve kendilerinden sonra gelen kimselere yol gösterirler. Bu tavidaki devlet sahibi aşirete dayalı asabiye yani nesep asabiyesine ihtiyaç duymaz. Zira nesiller boyunca riyasetlerindeki zayıflık izale olur ve muhkem bir hal alır. Böylelikle asabiye dayalı yardımlaşmaya

²⁹³ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 26-27.

²⁹⁴ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 554. "طور الاستبداد على قومه و الانفراد دونهم بالملك كبحهم عن التطاول للمساهمة ولمشاركة"

²⁹⁵ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 1981, 554. "و يكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيا باصطناع الرجال و اتخاذ الموالى والصنائع، و الاستكثار من ذلك، لجذع أنوف عصبية و عشيرته المقاسمين له في نسبه، الضاربين في الملك بمثل سهمه. فهو يدافعهم عن الأمر، و يصددهم عن موارد، و يرددهم على أعقابهم أن يخلصوا إليه، حتى يُقَرَّ الأمر في نصابه، و يُفَرَّد أهل بيته بما يبني من مجده."

ihtiyaç duyulmaz. Çünkü bu süre içinde insanların zihninde teslimiyet ve bağlılık akidesi kuvvetlenir ve düşmanla harp etmek itikâdî haline gelir.

Ferâğ u râhat ve sükûn ü emniyet vaktidir, bu tavrın hâli mergûb-ı tıbb'-ı beşer olan lezâiz ü müştehiyâtdan kazâ-i vatar etmektir. Bu evkâtta semerât-ı mülk ü mâlî tahsîl ve mehâmid ü hayrâtdan ba'de sît ve tahlîd-i âsâra sa'y-ı cemîl edip zabt-ı îrâd ve nefekâtda iktisâd ile malı tevfir ve mesâni'-i azîme ve emsâr-ı müttesi'âyı ta'mîr eyleyip ve muhtâcîn ü müstahıkkîne ihsân ü ikrâm havâşîyi mâl ü câh ile behre-mend ve vücûh-ı â'yânı menâsıb-ı âliye ile ve tevkîrât-ı lâyika ile ser-bülend edeler. Ve riyâz-ı devletde nevres nihâller perverîş edip, zülâl-i himmet ile dıraht-ı meyvedârlar yetiştirirler. Ya'ni ahlâk-ı mühezzeb niçe mü'eddebleri ileri çekip sıdk u hulûsü mücerreb müsta'id kimseleri ser-kâre getirip menâr-ı izz ü âlâda rûşen çerâğlar peydâ ederler. Ve asâkir ü hüddâmın nefekât u meâciblerini gurre-i şuhûrda ihrâc ve tevzî' ile ma'aşların tevsî' eylerler ki eser-i atâyâ ziyî ü kiyâfetlerinde zâhir ve eyyâm-ı zînet ü a'yâdda melâbis-i fâhire ile mütebahtır olmalarıyla ümem-i müsâlemeye fahr u mübâhât ve fırak-ı muharebeye kahr u nikâyât hâsıl ola. Bu tavırda ashâb-ı devlet bî-münâzi' ü müşârik re'y ü tedbirlerinde müstakil ve isti'dâd-ı tâmm ile tanzim-i kavânîn-i umûrda müştâgil olup vaz' u hareketleri kânun-ı mu'avvel ve ba'dehum gelenlere düstûr ü'l-amel olur.²⁹⁶

İnsanın tabiatında olan mülkün semeresini ve mal-mülk elde etme hasıl olduğu için ve ölümsüz eserler ortaya koyulduğu için bu tavır ferağ ve rahatlama tavidir. Devlet sahibi şöhrete ulaştıktan sonra da vergi toplamada, gelir ve giderlerin zaptını tutmada, nafakaların sayımında ve nafakaların ne maksatla infak edildiğine dair hususlarda genişlemesini sürdürür. Kutlama binaları, azametli sanat eserleri geniş şehirler, yüksek heykeller inşa eder. Bunların yanı sıra kabilesinin önde gelenlerine ve eşraftan kimselere ihsan hususunda cömert davranır. Ehlinde kimselere iyiliğini yayar. Bununla birlikte ülkesindeki sanat eserleri de artar. Yanındaki kimselerin durumları mal ve makam cihetinden genişler. Askerlerine süslü elbiseler, harp malzemeleri ve nişanlar verir. Bununla barış halinde olduğu devletlere karşı iftihar ederken düşman devletlere korku verir. Bu tavır devlet sahibinin istibdâd üzere olduğu son tavidir. Çünkü devlet sahipleri bu tavırların hepsinde fikirlerinde bağımsızdırlar ve izzetlerini inşa ederler. Kendilerinden sonra gelecek kimseler için yol açarlar.²⁹⁷

²⁹⁶ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 27-28.

²⁹⁷ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 554-555. "طور الفراغ الدعة لتحصيل ثمرات الملك بما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال و تخليد الآثار و بعد الصيت فيستغرق وسعه في الجباية و ضبط الدخل و الخرج و إحصاء النفقات و القصد فيها، و تشييد المباني الحافلة و لمصانع العظيمة و الأمصار المتسعة و الهيكل المرتفعة، و إجازة الوفود من أشرف الأمم و وجوه القبائل، و بث المعروف في أهله، هذا مع التوسعة على صنائعه و حاشيته في أحوالهم بالمال و الجاه؛ و اعتراض جنوده و ادرار ملابسهم و شكتهم و شاراتهم يوم الزينة، فيباهي بهم الدول المسالمة، و يرهب الدول المحاربة. و هذا آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة. لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم، بانون لعزهم، موضحون الطرق لمن بعدهم."

Dördüncü tavrı ise kanaat ve müsâleme tavrıdır. Bu tavrın ashâbı seleflerinin kanunlarına ittibâ ederler. Bu tavrıdaki halleri ise maziye taklitten ibarettir. Askerlerin karnı tok, iktidar sahiplerinin serveti boldur. Makam ve mansıplardaki kişiler çok fazla değıştirilmez. Ancak bir müddet sonra aralarındaki hasedten ve rekabetten dolayı nifak tohumları saçılır. Rüşvet alınmaya başlar ve işi ehline verme anlayışı ortadan kalkar. Naîmâ bu noktada *Mukaddime* müellifinden farklı olarak yeni yorumlar getirir. Ona göre bu tavrıda düşmanlardan öc almak maksadıyla ve makam mansıp emeliyle seferler düzenlemek isteyen kişiler peydâ olur. İlk başta seferlerde galip gelirse de daha sonraki zamanlarda seferler sürekli ve zahmetli bir hale geldiği için mal ve asker kaybı yaşanır. Bu durum ise devletin zevâline sebep olur.²⁹⁸

Kana'ât ü müsâleme tavrıdır, bu tavrın ashâbı tavr-ı sâbıkta ve geçenlerin kânunlarına tâbî' ve anların mevzû'ı olan cihâd-ı menâfî'a kâni' olup *huzu 'n-na 'le bi 'n-na 'li* âsâr-ı selefe iktifâ ve nehc-i müstakîm üzre mâzîlere iktidâ ederler. Eslâfa taklîdden nükûl ve tarîka-i sâbıkînden udûl ederlerse fesâd-ı amel emr-i mukarrerdir. İbtidâ mecd ü devleti binâ edenler müte'ahhirînden ziyâde fikr-i sedîd ve akl-ı reşîd sahibleridir.²⁹⁹

Dördüncü tavrı kanaat ve barış tavrıdır. Bu tavrıdaki devlet sahibi seleflerinin yaptıklarına kanaat eder. Mevki bakımından dengi olan meliklerle ve akranlarıyla barış içinde yaşar. Seleflerinin geçmişte yaptıklarını taklit eder ve eserlerine tabi olur. Onların yollarını en güzel usullerle takip eder. Onları taklit etmekten vazgeçmenin işi

²⁹⁸ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî'l-Hâfıkayn)*, c. 1 2007, s. 28-29.

²⁹⁹ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî'l-Hâfıkayn)*, c. 1 2007, s. 28.

fesada uğratacağını, şan ve şerefi tesis eden bu kimselerin daha basiretli olduklarının farkına varır.³⁰⁰

Beşinci tavrıda devlet israfa meyleder. Devlet sahibi ve diğer muvazzaf kimseler seleflerinin biriktirmiş oldukları malları zevk ve eğlence meclislerinde harcarlar. Hain kimseler dahi bir yolunu bulup hazinenin mallarını kendi servetlerine aktararak büyük servetler elde ederler. Bu sebeple memleketin imar edilmesi, hazinelerin biriktirilmesi ve askerlerin teçhizat masraflarının karşılanması gibi mühim maslahatlar ihmal edilir. Miri mallar bir yana etraftan toplanan mahsul vergileri dahi masraflara kafi gelmez. Bu sebeple aşırı derecede mal biriktiren kimselerden istikraz icab eder. Bunun yanı sıra müsadereler artmaya başlar. Bu sebeple sermaye sahipleri muhtelif bahaneler ile başka memleketlere hicret ederler. Naîmâ bu noktada onlara sitemkârdır. Zira onun nazarında sermaye sahibi kimseler, elde ettikleri servetlerini *müstefîd oldukları devlet-i mübârekeye* borçludurlar. Bu çok büyük belaların uzaması birçok problemin şiddetlenmesine sebep olur. *Tarîk-i indifâ'ı bir âkil ü rûşen-zamîrin hüsn-i tedbir ile ibtidâ sefer gâilesini ber-tarafkılıp sonra tanzim-i umura şurû'* eylemesidir.³⁰¹ Naîmâ bu son cümlesiyle İbn Haldun'dan ayrılır. Zira *Mukaddime* müellifine göre bu aşamaya gelen bir devletin artık kurtuluşu yoktur.³⁰² Mustafa Efendi ilk dört tavrı anlattığı kısımlarda yapmış olduğu tercümelerin aksine bu kısımda Kuzey Afrikalı mütefekkirten tercüme yapmaz.

³⁰⁰ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 555. "الطور الرابع: طور القناع و المسالمة. و يكون صاحب الدولة في هذا قانعا بما بنى أولوه، سلما لأنظاره من الملوك و أقتاله، مقلدا للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم خذو النعل بالنعل، و يتقي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، و يرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره و أنهم أبصر بما بنوا من مجده"

³⁰¹ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü 'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 29-30.

³⁰² Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 1981, c. 2 s. 556.

Naîmâ'nın kaleme aldığı bu bahisleri göz önünde bulundurduğumuzda onun çok sıkı bir İbn Haldun takipçisi olduğunu görürüz. Ayrıca o, iklimin insan karakterine tesirine dair değerlendirmelerini, sebep asabiyesini ön plana çıkarma gayretini, Osmanlı tarihini bazı farklılıklarla İbn Haldun'cu bir bakış açısıyla değerlendirir. Bu zaviyeden baktığımız vakit, Naîmâ'nın Osmanlı tarihini ibn Haldun'cu bir gözle okumadığı iddiası³⁰³ geçersiz kalır. Hatta *Mukaddime* müellifinden tercümeler yaparak metin aralarına yerleştirmesini dikkate alırsak onun Osmanlı'da *Mukaddime* tercümesini başlatan kişi olarak görebiliriz.

2.2.3. Atvâr Nazariyesi'nin Osmanlı Entelektüel Geleneği İçerisinde Yaygınlaşması: *Kitâbü's-Siyâse Atvâr-ı Hamse* Risalesi Örneği

Naîmâ'nın tavırlar nazariyesini gündeme getirmesi *atvâr nazariyesinin* hem muasırları tarafından hem de halefleri tarafından nazar-ı dikkate alınmasının önünü açar.

³⁰³ Hüseyin Yılmaz, “Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesine Yaklaşımlar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1, sayı 2 (2003), s. 269.

Literatürde Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi'nin kaleme aldığı iddia edilen³⁰⁴ *Kitâbü's-Siyâse fî Atvâri'l-Hamse* adlı eser bir telif çalışması değildir.³⁰⁵ Zira eseri tedkîk ettiğimiz vakit klasik telif geleneğinde şaşmayan bir usûl olan *besmele*, *hamdele* ve *salvele* ile giriş yapılmadan mevzuya başlandığını görürüz.³⁰⁶ *Tarih-i Naîmâ* ile mukayeseli okuduğumuzda, eserin, *Târih-i Nâimâ*'nın 21-48. sayfeler arasındaki mukaddime kısmında yer alan ifadelerle harf be harf aynı olduğuna şâhid oluruz. Zaten Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi eseri kendisinin yazdığına dair bir işarette bulunmaz. Dolayısıyla *Mukaddime* müterciminin eseri kendisi için istinsah ettiği yahud da ettirdiği kuvvetle muhtemeldir. Bunun dışında Naîmâ'nın, eserinin bu kısmını istinsah edip Pîrîzâde'ye yollamış olması da üçüncü bir ihtimaldir. Klasik telif geleneğinde çok sık görülen şerh usûlünün risalede yer almaması da eserin istinsah edildiği/ettirildiği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Literatür içerisinde esere dair yer alan bilgilerin doğruluğu ziyadesiyle tartışmaya açıktır. Yapmış olduğumuz literatür taramasına göre esere dair malumat veren en eski tarihli araştırma Agâh Sırrı Levend'e aittir. Levend, *Siyaset-Nameler* başlıklı makalesinde eserin hangi Pîrîzâde'ye ait olduğu hususunda temkinli davranır. Tavırlar nazariyesine değindiğinden bahsetmez. Ayrıca bunu müstakil bir telif çalışması olarak

³⁰⁴ Agâh Sırrı Levend, "Siyaset-Nameler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, sayı 217 (1962), s. 187.

http://www.tdk.gov.tr/images/css/TDA/1962/1962_9_Levend.pdf, (erişim 11. 09. 2015); Orhan M.

Çolak, "İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyasetnâmeler Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1, sayı 2 (2003), s. 370,

https://www.academia.edu/4646773/İstanbul_Kütüphanelerinde_Bulunan_Siyasetnâmeler_Bibliyografyası_A_Bibliography_of_Siyasetnâmes_in_Istanbul_Libraries_ORHAN_ÇOLAK, (erişim 12. 05. 2016);

Abdülkadir Özcan, "Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi", *D.İ.A* 34, s. 289.

³⁰⁵ Risalenin transkripsiyonunu tezimizde kullanmak amacıyla yaptık. Ancak Naîmâ'nın *mukaddime* kısmının tamamen aynısı olması ve üzerine hiçbir şey ilave edilmemiş olması sebebiyle tez için kullanımından vazgeçtik. Ancak literatürde risalenin müstakil bir telif olarak ele alınması ve muhtevasına dair verilen malumatlarda bariz hataların olması hasebiyle risaleye dair bu bahsi açtık. Esere ulaşmamızı sağlayan İSAM kütüphanesine medyûn-ı şükranım.

³⁰⁶ Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi, *Kitâbü's-Siyâse Atvâr-ı Hamse*, vr. 2a.

görür. Pîrîzâde'nin Kâtip Çelebî'den faydalandığını iddia eder.³⁰⁷ Burası dolaylı olarak doğru bir tespittir. Zira Naîmâ eserinde Kâtip Çelebî'nin *Düstûrî'l-Amel* isimli eserinden faydalanır.

Esere dair bilgilerin yer aldığı bir diğer çalışma ise Orhan M. Çolak'ın *İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyasetnâmeler Bibliyografyası* başlıklı makalesidir. Çolak bu çalışmasında eseri Pîrîzâde'nin bir risalesi gibi gösterir ve atvâr-ı hamse meselesini çok yanlış değerlendirir. O, Mehmed Sâhib Efendi'nin bu eserinde ahlak, ictimâ'iyât ve siyâsete dair nasihatlerini *atvâr-ı hamse* ismini verdiği beş tavır üzerine tesis ettiğini ifade eder. Bu beş tavır ise harp ve ganimetler, komşu devletlerle sulh, umûr-ı maişet, ictimâ'iyât ve iç yönetimdir.³⁰⁸

Atvâr nazariyesi'nin Çolak'ın bahsettiği meselelerle alakası yoktur. Zira bir önceki kısımda belirttiğimiz üzere *atvâr nazariyesi* İbn Haldun'un devletlerin her tavırda içinde bulunduğu durumundan bahsettiği ve her devlette vâkî olacağına inandığı bir nazariyedir. Naîmâ'da bu maksatla eserinde zikreder. Zaten eser Pîrîzâde'ye ait olmadığı için vermiş olduğu hükümler sâkıt olur.

Bir diğer çalışma ise Abdülkadir Özcan'ın *Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi* başlıklı ansiklopedi maddesidir. Özcan'ın bu çalışmasında Pîrîzâde'nin eserlerinden bahsederken Çolak'ın vermiş olduğu bilgileri tekrarlar.³⁰⁹ Kaynağı görmeden hüküm verir.

³⁰⁷ Levend, "Siyaset-Nameler", s. 187-188.

³⁰⁸ Çolak, "İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyasetnâmeler Bibliyografyası", s. 370.

³⁰⁹ Özcan, "Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi", D.İ.A 34, s. 289.

Risale hakkında bu şekilde yanlış bilgiler verilmesi, esere müracaat edilmeden ya da eserin tamamen tedkîk edilmeden hakkında hüküm verildiği düşüncesini doğuracaktır.

Eser her ne kadar müstakil bir telif çalışması olmasa da Naîmâ tarafından gündeme getirilen *atvâr nazariyesinin* diğer mütefekkirler tarafından da dikkate alınması³¹⁰ İbn Haldun'un fikirlerinin aktüalitesini muhafaza ettiğine işarettir.

2.2.4. Mustafa Nuri Paşa ve Netâyicü'l-Vukûât Eseri (1824-1890):

Memuriyetten başlayarak nazırlığa kadar yükselen Nuri Paşa, Defter-i Hâkânî nazırlığı vazifesi sırasında yazdığı *Netâyicü'l-Vukûât* adlı eseriyle Osmanlı müverrihleri arasında mühim bir mevkie sahip olur. Eserinde her ne kadar Cevdet Paşa ve Ahmet Vefik Paşa'dan faydalansa da onun asıl etkilendiği kişi İbn Haldun'dur.³¹¹ Nazırlık yapması hasebiyle birçok resmî belgeye ulaşır. Kendinden evvelki vak'anüvislerden farklı olarak hadiseleri aktarmak yerine sebepleriyle izah etmeye çalışır.³¹²

Netâyic müellifi, İbn Haldun'un her devletin ömrünün yüz yirmi yıl olduğunu ifade etmesine rağmen onun zamanında Bağdad, Endülüs ve Mısır'da üç-beş asır hükümlanlık süren saltanatlar olduğunu söyler. Nuri Paşa'ya göre *Mukaddime*

³¹⁰ Tavırlar nazariyesi sadece Naîmâ ve Pîrîzâde tarafından gündeme getirilmez. Mustafa Nuri Paşa, Hayrullah Efendi ve Ahmet Cevdet Paşa tarafından da gündeme getirilir. Bkz. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Türkiye'de İbn Haldunizm", içinde 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), s. 160-162.

³¹¹ Tahsin Özcan, "Mustafa Nûri Paşa", D.İ.A 31, s. 342.

³¹² Yılmaz Kurt, "Mustafâ Nûrî", <https://ottomanhistorians.uchicago.edu/>; ed. Cemal Kafadar, Hakan Karateke, ve Cornell Fleischer, (erişim 14-05-2016).

müellifinin bunları bildiği halde böyle bir nazariye ortaya koyar. Bu sebeple onun bu nazariyesi aslında *her üç karnda usûl ve âdât-ı devlet külliyyen mütehavvil ve mütegayyir olur* manasına gelir. *Netâyic* sahibi İbn Haldun'un bu nazariyesinin Osmanlı Devleti'nde de hükmünü icra ettiğini ifade eder.³¹³

Mustafa Nuri Paşa Kuzey Afrikalı mütefekkirin bu nazariyesinden hareketle Osmanlı tarihini altı bâba taksim eder. Bu taksime göre ilk bâb; Osmanlı'nın kuruluşundan 1402 Ankara harbine kadar, İkinci bâb; Çelebî Mehmed'in tahta geçişinden 1512 tarihine kadar, üçüncü bâb; Yavuz Sultan Selim'in cülûsunda 1595 senesine kadar. Dördüncü bâb; III. Mehmed'in cülûsundan 1687 senesine kadar. Beşinci bâb; 1687 tarihinden 1774 Küçük Kaynarca Antlaşmasına kadardır. Son bâb ise 1774'ten sonraki ahvâli beyan eder.³¹⁴ Bu bölümlerin her birini, devletin; kuruluş, takarrür, istilâ ve ikbal, tereddüt ve tevakkuf, ıslahat ve yenilik devirleri olarak değerlendirir.³¹⁵

Netâyic müellifinin yapmış olduğu taksimatın ilk bâbı İbn Haldun'un tavrılar nazariyesinin ilk tavrı olan *zafer tavrına* mukabildir. Zira bu dönemde Ertuğrul Gazi *Rumistan'a çapul edüp emvâl-i ganâyimle muğtenim olur*.³¹⁶ Osman Gazi ise *vâsıl-ı emâret olduktan sonra hayme-i bedeviyyeti kasr-ı hazeriyyete tebdil*³¹⁷ eder. Yani göçebelik çadırından medeniyet sarayına geçilir.

Nuri Paşa'nın bu ifadeleri Kuzey Afrikalı tarihçinin nazariyesini doğrular. Çünkü bu tavrın devlet sahipleri kendilerinden evvel bir kısım topraklara sahip olan hükümdarlar

³¹³ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, haz. Yılmaz Kurt, 2. baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), c. 1, s. 26.

³¹⁴ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 26.

³¹⁵ Tahsin Özcan, "Mustafa Nûri Paşa", D.İ.A 31, s. 342.

³¹⁶ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 29.

³¹⁷ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 29.

ile savaşarak onların ellerinden memleketlerini alır. Bu tavırda padişahlar, şanı, şöhreti ve devlet menfaatlerini kavminin diğer kimseleriyle paylaşır. Mülkte müşareket hali mevcuttur. Riyâset makamındaki kimse kavmini nimetlerden mahrum bırakmadığı için kavmi de onun saltanatının yükselmesi için canla başla savaşır ve ona yardım eder. Mülk sahibi kimse son derece sade bir hayat sürer. Sahip olduğu mal ve mülkü asabiyet mensuplarıyla paylaşır.³¹⁸

Mustafa Nuri Paşa, *zafer tavrına* mukabil bir Osmanlı padişahları portresi çizer. Bu devrin padişahları ve maiyyeti *gazâ ü cihada iltifât ve i'tibârları ber-kemâl* kimselerdir. Ayrıca bu kimselerin evlatları da *fenn-i harb ü kütâlde mahir bahadırlardır*.³¹⁹ Elde edilen gelire nisbetle yapılan harcamalar çok cüz'îdir. Vâridât fazlasıyla cami, medrese, han gibi imarât inşa olunur. Padişahlar ise gayet sade giyinirler ve ihtişamdan uzaktırlar. Elde ettikleri mal ve mülkü yanındaki kimselerle paylaşırlar.

Yıldırım Bayezid Hân zamanına kadar pâdişâhân-ı izâm hazerâtı tezyînât ve ihtişamâtıdan gayet sade olup hatta Osman Gazi'nin muhallefâtı birkaç takım esliha ile beş-on at ve üç-beş sürü koyundan ibâret idüğü tevârihte mastûr olup...³²⁰

³¹⁸ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 553-554; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 343.

³¹⁹ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1, 2014, s. 44.

³²⁰ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 46.

Sultan Murad Hüdâvendigâr, kendisine Gazi Evranos Bey tarafından takdim edilen hediyelerin tamamını Mısır sultanına hediye eder. Mısır sultanından gelen hediyelerin bir tanesini dahi kendi *nefsi için tevkif etmeyip şürefâ ü ulema ve guzât u muvahhidine taksim* eder.³²¹

Netâyic müellifine göre Timur ile yaşanan harp Osmanlı devleti için bir yenilenme sürecidir. Zira Yıldırım Bayezid devrine gelindiğinde vezirler süslü ve lüks elbiseli hizmetkarlar, altın ve gümüş eşyalar kullanmaya başlar. *Kâideten dahi devletin tereffüh ve tene'üm zamanı hulûl* eylemesi hasebiyle de Yıldırım Bayezid dahi kendinden evvelki sultanların aksine altın düğmeli ve altın tel ile dokunmuş elbiseler giyer, altın ve gümüş eşyalar kullanır, ihtişamlı bir hayat sürer. Bu sebeple askeri vazifelerini aksatır.³²²

Nuri Paşa, Ankara muharebesini (1402) devlet için yenilenme imkânı olarak görür. Zira Timur'un Osmanlı'yı mağlup etmesi ülkede birçok muharebenin ve fitnenin yaşanmasına sebep olur.³²³ Ancak Çelebi Mehmed'in tahta geçmesiyle fesad son bulur. Padişah-ı müşârun ileyh *Devlet-i Osmâniye'yi tecdîd* eyler.³²⁴

Nuri Paşa tarih usulünde İbn Haldun'un rivayetlerin aklen ve mantıken münasip olması gerektiği yönündeki nazariyesini amelî bir hale büründürür. Bu durumu Çelebî Mehmed'in vefatına dair meselede açıkça görürüz.

Ber-vech-i meşrûh Çelebî Sultan Mehmed'in Edirne'de vefâtı vukû' buldukda... Büyük şehzade Sultan Murad'a keyfiyyet inhâ ve merhumun vasiyyeti üzere emr-i vefât ihfâ olunarak: *Padişahımızın İzmiroğlu üzerine seferi vardır şâyî'*asıyla mevkib-

³²¹ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 46.

³²² Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 47.

³²³ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 57.

³²⁴ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 59, 85.

i hümâyûnda bulunan askerin bir mikdârı Anadolu tarafına geçirilmiş ise de sipâh ve silâhdâr tâ'ifesi mâdde-i irtihâlî tefattun ile: *Mutlaka padişahımızı görelim* deyu ısrâr eylediler. Vükelâ-yı devlet bu keyfiyetten be-gayet muzdarip oldukları hâlde hekim-başının tertîbi vechile merhumun cesedi elbise-i mülûkâne ile bir karanlık odada taht üzerine oturdulup ve arkasına bir âdem vaz' olunup zâbitândan üç beş kişi içeriye sokuldu. Verâ-yı meyyite mevzû' olan âdem merhûmun ellerini ve başını tahrik eylediğinden ve mehâbet-i hümâyûn ile zulmet-i mevkî', ıttılâ'-ı hakikat-i hâle meydân vermediğinden zâbitân-ı merkûme du'â ederek çıkdılar. **Bu fıkrada müverrihîn müttefikü'l-kelâm olub ancak merhûmun ba'zı eczâ ile tahnîd olduğu derkâr ise de tedbîr-i meşrûhun tamâmıyla akla tevfiğ olunması müşkilcedir.**³²⁵

Paşa yukardaki duruma benzer şekilde vezirlerin maaşlarından bahsederken Lütî Paşa'nın *Asafnâme*'sinde kaleme aldığı maaş bahsini de kendi akıl terazisinde tartar ve gâibi şâhide kıyas ederek neticeye varır.

Sultan Süleyman vüzerasından Lütî Paşa, *Asafnâme* nâmıyla kaleme aldığı risâlesinde: Evân-ı sadâretimde yirmi yük akçelik hâsırlarım olduğundan on iki yükü dâ'irem mesârifine kifâyet edüp beş yükü tasadduk olunur ve beş yükü hazinemde kalur idi deyu bir idâre muvâzenesi gösterir. Ol asrın bir akçesi vaktimizin tamâm bir gurusu vezn ü ayârında olmasına nazaran müşârûn ileyhî dâ'iresi masârifî senevî iki bin kîse demek olup, kendüsü her ne kadar kesret-i hadem ü haşemle meşhûr olanlardan değilse de emsâl ü akrânına ve hükm-i zamâna göre dâ'iresi halkı be-heme-hâl iki bin kişiden eksik olamayacağından mebâliğ-i mezbûre ile idâresi kâbil olmamak iktizâ edeceği bâdî-i nazarda vârid-i hâtır olur.³²⁶

Mustafa Nuri Paşa, beylerbeyi, mütesellim ve voyvoda gibi kimselerin maiyyetlerini ve masraflarını ortaya çıkarmak adına kıyas usûlüne müracaat eder. Bu

³²⁵ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 60.

³²⁶ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 154.

noktada Paşa'nın kıyas ölçüsü orta halli bir vezirin durumudur. Mevcutlar arasında kıyas yaparak bir netice ortaya koymaya çalışır.³²⁷

Vak'anın aklen mümkün olmasını Tepedelenli Ali Paşa ile alakalı bahiste de Paşa meseleye tatbik eder.

Vaktâ ki Ali Paşa'nın kethüdâsı olan Paşo Bey ba'zı esbâb ile müşârün ileyhden havfa düşüp firâren İstanbul'a geldi. Ali paşa bir Arnavud fedâ'isi irsâl edüp mîr-i mûmâ ileyh, Sultan Bayezid civârında sâkin olduğu konağın penceresinde oturur iken kurşun atdirmış olduğundan... **İşbu kurşun atılmak mâddesini ba'zıları Hâlet Efendi'nin tasnî'âtına hamletmişler ise de aklen za'îf görünür.**³²⁸

Netâyic müellifi ikinci kısımda Ankara muharebesinden itibaren 1512 senesine kadar vaki olan hadiseleri ele alır. *Mukaddime* müellifinin *İstibdad ve İnfirad* olarak tesmiye kıldığı ikinci tavrı merkeze alarak hadiseleri değerlendirir. Bu tavırdaki padişah idareyi tek başına ele alarak mülkte infiradı sağlar. Kavmini devlet idaresine iştirak etme teşebbüslerini men eder. Kendisine kölelerden ve devşirmelerden taraftar toplamaya başlar. Böylelikle devletin idaresini, şan ve şerefi kendi ailesine hasreder.³²⁹

Çelebî Mehmed ile başlayan Devlet-i Aliyye'nin *tecdîd* dönemi II. Murad ile devam eder. *Kaviyyü'l-azm ve şedîdü's-siyâse* bir padişah olan sultan Murad-ı sâni

³²⁷ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, haz. Yılmaz Kurt, 2. baskı, c. 3 (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), s. 392-393

³²⁸ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, haz. Yılmaz Kurt, 2. baskı, c. 4 (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), s. 501.

³²⁹ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 554; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 343-344.

zamanında devlet Timur hadisesi sebebiyle kaybettiği serveti yeniden toplamağa muktedir olur.³³⁰

Paşa'ya göre Fatih devrinde mülkte infirad vâkî' olur. Zira bu dönemde doksan yıldır vezaret makamında bulunan Çandarlı ailesi *istiklâl-i saltanata muhâlif* olması sebebiyle görevden uzaklaştırılır.

Bu hânedânın müddet-i vezâretleri doksan sene kadar mümtedd olarak ale't-tevârüs nâil-i makâm-ı vezâret-i uzmâ olageldiklerine mebnî şecere-i saltanatın bir şu'besi hükmünde görüldüklerinden ve bu ise istiklâl-i saltanata muhâlif olduğundan başka Halil Paşa, Fâtih hazretlerinin ibtidâki saltanatlarında hal'ine sebep-i müstakill olub...³³¹

Bu hadiseye benzer bir durum devletin *istilâ* ve *ikbal* döneminde de yaşanır. İbrahim Paşa, Kanûnî'nin şehzadeliliğinden beri iltifata sahip olması ve on üç yıl sadarette bulunması sebebiyle *fevka'l-âde istiklâle mazhar* olur. *Ser-asker-i sultân* lakabını kullanması hasebiyle hasımları tarafından *şirket-i saltanat da'vâsında olmak töhmetiyle* itham edilir ve nihayetinde öldürülür.³³²

Bizans Devleti gitgide zaafa düştükçe devlet içinde *ta'azzumât* ve *tezeyyünât* artar. Kuru bir debdebe ve teşrifât hali mevcut olur. Osmanlı Devleti İstanbul'u

³³⁰ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 70.

³³¹ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 88.

³³² Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 123.

fethedince, Bizans'ın bu mirasına vâris olur.³³³ Bu durum henüz hadariyete mutlak manada vâsıl olmamış bir devlet için gayet tabiidir.³³⁴

Paşa'nın *istilâ ve ikbal* dönemi olarak isimlendirdiği üçüncü kısım Yavuz Sultan Selim'in cülûsundan, Sultan III. Murad'ın vefatına kadar (1595) olan seksen beş senelik dönemdeki hadiseleri ihtiva eder. Mustafa Paşa bu kısımda da Kuzey Afrikalı mütefekkirin *dinlenme ve rahatlık* tavrı olarak adlandırdığı üçüncü tavrı merkeze alarak hadiseleri değerlendirir.

Nuri Paşa için bu devrin *müceddid* padişahı Yavuz Sultan Selim'dir. Zira, Sultan II. Bayezid'in rehavete düşmesi tüm devlet erkânına sirâyet eder. Bu durum, devlete yorgunluk, millete durgunluk getirir. Yavuz Sultan Selim'in tahta geçmesiyle birlikte devlet bir değişim içerisine girer ve düzen yenilenir.

Sultan Bayezid Hân-ı Velî merhûmun mübtelâ olduğu fütur ü rehâvet kâffe-i erkân ü ümerâya dahi sirâyet eylemeklea'sâb-ı devlete yorgunluk ve urûk-ı millete durgunluk gelmiş iken Yavuz Sultan Selim Hân hazretleri revnak-sâz-ı taht-ı Osmânî olduklarında def'aten tebeddül-i etvâr ü efkâr vukû'uyla saltanat-ı seniyye güyâ bir gazanfer-i hâb-alûd imiş de uyanmış veyahûd silâh ü edevâtdan hâlî bir sefîne-i kûh-endâm imiş de donanmış hükmünü hâ'iz olarak **gûlzâr-ı saltanat, müşârûn ileyh hazretlerinin âb ü tâb-ı ikdâm ü satvetiyle tecdîd-i revnâk ü intizâm** eyledi.³³⁵

³³³ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 93.

³³⁴ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 22 1981, s. 566-567; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 2 2008, s. 184-186.

³³⁵ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 148-149.

Devletin bu tavrında şan, şöhrat ve servete kavuşulduğu için hükümdar mesaisini daha çok vergi toplamaya, gelir-gider tesbiti yapmaya ve muazzam binalar inşa etmeye vakfeder. Diğer ülkelerden gelen kimselere güç ve kudretinin alameti olarak ihsanlarda bulunur. Askerlerinin maaşlarını tam öder ve erzaklarını bol bol verir. Bu tavır devlet sahibinin vermiş olduğu hükümlerde tek başına karar aldığı *istibdâd* halinin son tavrıdır. Bu tavra kadar gelen hükümdarlar izzet ve iktidarlarını tesis ederler ve kendilerinden sonra gelenlere yol gösterirler.³³⁶

Kanûnî Sultan Süleyman'ın tahta geçmesinin ardından fetihler devam etse de bir müddet sonra *huzûr ü râhat*³³⁷ tercih edilir. Sefer bayrağını açma hususunda gevşeklik ârız olur.³³⁸ Her ne kadar saltanatının ilk yıllarında atalarının yaptığı gibi seferlere iştirak etse de *devlet ü servet* kemâle ulaştığı için ve saltanat da refah ve nimetle donandığı için artık bu işlere ihtiyaç duymaz. Sultan II. Selim ve III. Murad zamanlarında ziynet ve ihtişam daha da artar. Sefere gitmek bir yana dursun Dîvân-ı hümayûna dahi elçi kabulü ve vazife tevcih edilmesi haricinde gidilmez.

Sultân Selîm-i Sâni ve Murâd Hân-ı Sâlis asırlarında ise umûmen hey'et-i devletde zîb ü ziynet ve dârât ü ihtişam günden güne çoğalub seferberlik ve cefâ-keşlik haslet-i kadîmeleri metrûk olma yolunu tuttu... Sultân Selîm-i Sâni ve Murâd Hân-ı Sâlis asırlarında ise umûmen hey'et-i devletde bir taraftan zîb ü ziynet ve dârât ü ihtişam günden güne çoğalub seferberlik ve cefâ-keşlik haslet-i kadîmeleri gâ'ib ve mesâkin ü melâbisde ve emr-i ta'ayyüşde envâ' tekellûfât hâdis oldu ve padişahların sefere

³³⁶ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 554-555; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 2 2008, s. 344.

³³⁷ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 127.

³³⁸ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 132.

gitmesi şöyle dursun Dîvân-ı hümâyûna gelmeleri bile elçi kabulü ve tavâif-i askeriyye vezâif-i mu'ayyenelerinin i'tâsı günlerine münhasır gibi kalmağla...³³⁹

Kanûnî'den sonra tahta geçen II. Selim ise devlet işlerini Sokollu Mehmed Paşa'ya havale ederek muhtelif mekanlarda musâhibleri ile birlikte vakit geçirir.³⁴⁰

Devletin elde ettiği servet tüm devlet adamlarında ayan beyan görünür. Nuri Paşa bunu daha müşahhas kılmak adına Kanûnî'nin vezirlerinden Ahmed Paşa'nın iki kaftanı olduğunu ve bunlardan birini divanda diğerini evinde giydiği misalini verir. Önceleri elde edilen ganimetlerin bir kısmını göndermek *kâ'ide-i devletten* iken gittikçe *sefer avdeti ve emvâl-i ganâyim kaydı bertaraf olub İstanbul'a gelen vüzerâ ve beylerbeyiler hediye takdîm* ederler.³⁴¹ Vezirlerin ve diğer görevlilerin hediye vermeleri mecbur hale geldiği için *ıydiyye ve nevrûziyye* isimleriyle resmî hediyeler takdim etmek mu'tad bir hal alır. Kanûnî devrinin kudretli sadrazamlarından Rüstem Paşa vefat ettiğinde *üç yüz bin kise akçelik muhallefâtı* kalır.³⁴² Devletin ilk zamanlarında görev yapan *kul taifesi* uzun süre makam ve mansıplarında kalmaları hasebiyle *pek çok âsâr-ı hayriyye ve tanzîmât-ı mülkiyyeye muvaffak* olurlar. Ancak makam ve mansıplardaki değişimin hızlanmasıyla birlikte *ma'mûriyyet-i memâlike noksân gelmeğe* başlar ve *me'mûrîn dahi envâ'ı irtikâbâta mütecâsir* olur.³⁴³

³³⁹ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 150.

³⁴⁰ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 137.

³⁴¹ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 152.

³⁴² Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 153.

³⁴³ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 150, 154.

Yapılan harpler artık eskisi gibi ganimet getirmez. İran seferleri ve askerin çokluğu sebebiyle varidât, masârıfa kâfi gelmez.³⁴⁴ Kanunî devrinde devlet haddinden fazla genişler. Bununla birlikte tezyinât ve ihtişam artar. Topraklar genişlediği için askeri vazifelere olan ihtiyaç da artar. Bütçe ilk defa açık verir. Kanûnî'den sonra II. Selim devrinde Sokollu Mehmed Paşa'nın *hüsn-i idaresi* ile zarar edilmez ancak III. Murad devrinde toprak tevcihatlarında yavaş yavaş bozulmalar başlar. Rüşvet alış-verişi yaygınlaşır. Önceden hak eden kimselere tevcih edilen tımarlar artan masraflara karşılık olması maksadıyla mültezimlere verilir.³⁴⁵

Bunların yanı sıra hadarîliğin alametlerinden olan hendese, mimarlık ve sair ilimlerle alakalı fen erbabı mensubu oldukları sahalarda bir hayli ilerler. Birçok harp aleti imal edilir ve *ebniye-i cesime* inşa edilir. Devlet herhangi bir hususta hârice ihtiyaç duymaz.³⁴⁶ Tüm bunlar hadâretin kemâle erdiğini gösterir. Zira devletteki sanatların ileri mertebelere ulaşması mensubu olunan hadariyetin kemâle ermesiyle mümkündür.³⁴⁷

Paşa, *tereddüd* devri olarak isimlendirdiği dördüncü kısımda 1595-1687 arasındaki hadiseleri *kanaat ve barış* tavrını merkeze alarak yorumlar. Onun nezdinde saltanat-ı seniyyenin bu zamanları *sinn-i vukuf* zamanıdır. Bu zamanın başlangıcında her ne kadar *inhitât-ı hafî* hâkim olsa da sonlarında *inhitât-ı celî* hükmü cârî olur.³⁴⁸

³⁴⁴ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 143.

³⁴⁵ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 186-187.

³⁴⁶ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 1 2014, s. 189-190.

³⁴⁷ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 936-937; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 2 2008, s. 351-352.

³⁴⁸ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, haz. Yılmaz Kurt, 2. baskı, c. 2 (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), s. 285.

Bu tavrın padişahları seleflerini takip ve taklit ederler. Sulh içinde yaşamaya dikkat ederler. Öncekilerin biriktirdiklerine kanaat gösterirler.³⁴⁹ Bu tavır için Naîmâ'nın yaptığı yorumları dikkate aldığımız vakit, Nuri Paşa'nın ortaya koymaya çalıştığı dönemin portresi daha da aşikar hale gelir. Zira Mustafa Efendi, bir taraftan İbn Haldun'dan beslenirken, diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu ahvali de göz önünde bulundurarak bu tavra dair birtakım yeni yorumlamalar getirir. Naîmâ'nın yapmış olduğu bu yorumlamalara göre bu tavırda devlet kademelerinde rüşvet artar, devlet adamları arasında haset ve rekabet hali zuhur eder. Bu tavrın devlet adamları mala meyyâl olurlar ve artık devlete karşı düşmanlık beslerler. Birtakım yalancı kimselerin öncülük etmesiyle askerler isyana teşebbüs eder. Seferlerden elde edilmek istenenler meşakkatli bir hal alır, talep edilene ulaşılsa da fazla zahmetli olduğundan asker ve mal kaybı da fazla olur.³⁵⁰

Nuri Paşa bu dönemde iktidara gelen padişahların devlet meselelerinde tek başına karar vermekten aciz olduğunu vurgular. Sultan I. Ahmed'i örnek gösterir. Devlet işlerinde, azil ve tayinlerde dahli bulunmaması hasebiyle fiili idare Safiye Sultan'ın elinde kalır. Bu sebeple rüşvet aşırı derecede artar.

Şehriyâr-ı mağfur âbid ü zâhid bir pâdişâh-ı kesîrî'l-mehâmid olub fakat kuvve-i müdebbiresi mertebe-i ihtiyâcdan dîn ve vâlideleri Safiyye Sultân'a ta'zîm ü tevkîri hadden efzûn olmağla, **azl ü nasb-ı vükelâ ve hall ü akd-ı mesâlih-i saltanat,**

³⁴⁹ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 555; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 2 2008, s. 345.

³⁵⁰ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbârî'l-Hâfıkayn)*, c. 1 2007, s. 29.

müşârün ileyhânın müselle-i keff-i gayr-ı kâfiyyesi olduğundan revâc-ı irtisâ fevka'l-âde şöret-nümâ idi.³⁵¹

Sultan I. Ahmed'de görülen devlet işlerinde tek başına muktedir olamama hali Sultan I. Mustafa ve Sultan İbrahim dönemi için de geçerlidir.³⁵²

Bu dönemde ortaya çıkan Celâli isyanları ve uzun süren İran seferleri sebebiyle nüfusun çoğunluğu telef olur ve Anadolu'nun geçmişteki mamur hali gerilemeye başlar. Gençlik döneminde devlet o dönemin mazarratına çare bulabilirken aşırı şekilde ihtiyarlığın çökmesi hasebiyle devlet heybet ve azametden düşmeye başlar.

Devletin unfuvân-ı şebâbından kuvve-i neşv ü nemâsı idârece olur-olmaz uygunsuzlukların asâr-ı muzırasını mahv ü izâle eder iken kuvâ-yı meleke şeyb ü herem ârız oldukda cüz'î hatâlar büyük yaralar açmağa sebep olageldiği cihetle bu asrın havâssından olmak üzere idâre-i umûr-ı devlet ehl ü erbâbı eline geçdikce heybet ü azameti dehşet bahşâ-yı yâr ü ağıâr ve sebük magazânın yed-i bî-iktidârına düşdükce envâ' müzâyaka ve müşkilâta giriftâr olmağa başladı.³⁵³

Paşa'nın nazarında bu tavrın *müceddid* kimseleri Köprülü ailesidir. Zira onların döneminde devlet düzene girer. Hatta Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın sadaretine gelindiğinde devlet *asr-ı Süleymânî'de olan revnak ü şevket mertebesine vâsıl* olur.³⁵⁴

³⁵¹ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 2 2014, s. 214.

³⁵² Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 2 2014, s. 230, 254.

³⁵³ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 2 2014, s. 287.

³⁵⁴ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 2 2014, s. 277.

Sultan III. Murad'ın hazineyi lebâleb doldurması sebebiyle devlet Avusturya seferlerinde mali sıkıntılara düşmese de sonrasında sık sık yaşanan taht değişikliklerinde verilen cülûs bahşişleri ve isyanlar sebebiyle hazine açık verir. Bunun yanı sıra devlet yaşını aldıkça câri olan işlerdeki sadelik ortadan kalkar ve bürokrasi genişler. Buna bağlı olarak istihdam artar ve bu da devlet masraflarını menfî yönde etkiler.³⁵⁵

Tevakkuf dönemi olarak adlandırılan beşinci kısım ise devletin israf tavrını merkeze alarak yazılır. Nuri Paşa yine bu kısımda da *Mukaddime* müellifinin söylediklerini göz ardı etmeden Naîmâ'nın bu tavra dair serdettiği fikirlerini de gündemine alarak tarihi hadiseleri değerlendirir. Paşa'nın Naîmâ'yı gündemine aldığını müsaderenin aşırı derecede artmasına yaptığı vurgulardan rahatlıkla anlayabiliriz.

Devletin bu tavırda sahip olunan malı israf ve telef eder. Padişah ve sair devlet kademelerinde bulunan kimseler eğlence meclislerinde imrâr-ı vakt eylerler. Ehil olmayan kimseler iş başına getirilir. Devlet sahibi ordu ile olan irtibatını koparır. Bizzat seferlerin başında bulunmaz. Devlete ihtiyarlık hali ârız olur ve bundan kolay kolay kurtulamaz.³⁵⁶ Vâridât masârîfâta iktifâ edemediğinden devlet yeni gelir kaynakları arar. Devlet kademelerinde muhtelif hizmetlerde bulunarak aşırı miktarda mal biriktiren kimselerden borç alma durumu hasıl olur. Bu gayretler de netice vermeyince bu defa müsadere usûlüne müracaat edilir. Bu durumda sair zengin kimseler çeşitli bahanelerle ülke dışına kaçmağa çalışırlar. Bu durum uzun ve şiddetli sürececek olan sıkıntılara sebep olur.³⁵⁷

³⁵⁵ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü 'l-Vukû'ât*, c. 2 2014, s. 290, 297.

³⁵⁶ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 555; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 2 2008, s. 345.

³⁵⁷ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü 'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 30.

Paşa bu dönemde vâki olan israfa vurgu yapar. 1718 Pasarofça antlaşmasından sonraki iki üç sene zarfında on bin keselik masraf azaltılmasına rağmen hazineye kalan bu paralar *tanzim-i levâzım-ı harbiyye ve tertîb-i mukteziyât-ı mülkiyye*³⁵⁸ yolunda harcanmaktan ziyade *şu'arâ ve nüdemâ ve erbâb-ı zevk ü tarab ile imrâr-ı eyyâm*³⁵⁹ için sarfedilir.

Devlet-i aliyye *inhitât-ı celî* zamanlarını yaşamakta olup maddi ve manevi zayıflığı gitgide artar. Hususen bu dönemde devlet adamları aşırı derecede servet biriktirir. Nevşehirli Damad İbrahim Paşa bunlardan birisidir. Paşa, *şu'arâ ve nüdemâ ve mukarrebînine avuç avuç altın saçub sefâhet uğrunda dahi mâl-ı bî-girân harç eylediği halde* katledildiği vakit iki bin dört yüz kise nakdi ele geçirilir ve hazineye devredilir. Kethüdası Mehmed Paşa'nın ise yirmi üç bin üç yüz dokuz keselik serveti mevcuttur. Bu da hazineye konulur.³⁶⁰

Sultan III. Mustafa'dan sonra padişahlar sefere çıkmaz. Bunun yerine sadrazamların *Serdâr-ı Ekrem* nasb edilerek seferlere gönderilmeleri kâidesi tesis olunur.³⁶¹ Askeri düzen artık eskisi gibi işlemez. 1740 senesinde *Ulûfe* maaşlarının alım-satımına müsaade edilmesiyle *cüyûş-ı Osmâniyyenin olanca kânûn ve kâ'ideleri dahi muhtell ve perişân*³⁶² olur. Müsadere usulü su-i istimal olunur ve çok büyük haksızlıklar yapılır.

³⁵⁸ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 3, 2014, s. 338.

³⁵⁹ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 3, 2014, s. 339.

³⁶⁰ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 3, 2014, s. 408-409.

³⁶¹ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 3, 2014, s. 395.

³⁶² Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 3, 2014, s. 397.

... Şu kadar var ki esâs-ı mâdde vech-i meşrûh üzere olduğu hâlde giderek sû-i isti'mâlâta münkalib olub me'mûrîn ve mülteziminden ve belki devlet işine karışmayub kendü ticâret ve zirâ'atıyla kesb-i servet ü sâ mân iden ağniyâdan vefât edenlerin emvâlî birer nâm ve vesîle ile müsâdere olunmağa başlanıldığından...³⁶³

İlmi hayat giderek zayıflar. Ulemânın ekserîsi şer'î ilimlerle ve edebî sanatlarla alakadar olur. İdarecilerin ekserîsinin de cahil kimselerden müteşekkil olması sebebiyle *idâre-i pergâr-ı devlet merkezini gâ'ib etmeğe* başlar. İş bununla kalmaz baba ve dedelerinin faziletine binaen henüz çocukluklarında iken müderrislik rütbesi verilir. Bu durum *tahsil-i ilm ü kemâlâta ihtiyâc* bırakmaz.³⁶⁴

Her ne kadar Köprülüler *tanzim-i umûr-ı devlet eylediler* ise de bu fayda vermez. Zira zamanın ilerlemesi her şeyi bozar. Sonraki dönemlerde Halil Hamid Paşa ve Şeyhülislam Hamîdîzâde *umûr-ı me'mûrelerini ıslâha teşebbüsleri yolunda kurbân* olurlar. Sultan III. Selim ve Alemdar Mustafa Paşa gibileri de *kantara-i hatara* uğrarlar. Devlete nizam verme yolunda yapılan tüm bu teşebbüsler II. Mahmud'un iktidarı zamanında semeresini verir. Sultan II. Mahmud *ıslâh-ı mizâc-ı devlete muvaffak* olur.³⁶⁵

Nuri Paşa İbn Haldun'dan farklı olarak tavırlar nazariyesine *ıslahat ve teceddüd* tavrını ilave eder. Devlet bu zamanda *zâyi'ât-ı azîmeye mübtelâ* olur.³⁶⁶ Ülkenin muhtelif bölgelerinde yüz seneye yakın bir zamandan beri kesb-i kudret eylemiş ayanlar zuhur

³⁶³ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 3, 2014, s. 302.

³⁶⁴ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 3, 2014, s. 422.

³⁶⁵ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 3, 2014, s. 426.

³⁶⁶ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 4 2014, s. 526.

eder. Ancak Sultan II. Mahmud zamanında büyük kısmı tenkîl ve katledilir. Böylelikle devlet yeniden nizam ve intizama vâsıl olur. Paşanın nazarında bu tavrın *müceddidi* ise Sultan II. Mahmud'dur.

... Vukû'at sırasında mastûr olduğu üzre bunların gayrisi pençe-i satvet-i Mahmûd Hânîde nâbûd olub tavâif-i mülûk rengine girmiş olan memalik-i Devlet-i Aliyye, kuvve-i kâhire-i Pâdişâhî ile hey'et-i muntazama-i sabıkasına ric'at eyledi ve silsile-i inzibâtî karîn-i inhilâl olan nüsha-i küberâ-yı saltanat, şîrâze-i bend-i intizâm oldu.³⁶⁷

Ayanlardan bazıları gücüne güç katarak asabiyet peydâ ederler. Hatta bu durum öyle bir hal alır ki ayan vefat ettiği takdirde yerine ya hanedanından ya da mensuplarından birisi geçer.

İçlerinden liyâkat ü dirâyeti hâ'iz olanlar hem vülâtı ve hem de hükkâmı hoşnûd etmekle **tezyîd-i haşmet ü servet ve te'sîs-i bünyân-ı asabiyet edüp** vefâtları vukû'unda ya hânedânından veyâ mensûbîninden bir muktediri anın makamına kâ'im olur idi.³⁶⁸

Nuri Paşa'nın ortaya koyduğu bu tarih yazımı, Osmanlı tarihçiliği için çok yeni bir durumdur. Bu noktada bizim üzerinde durduğumuz husus onun eserinde ortaya

³⁶⁷ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 4 2014, s. 527.

³⁶⁸ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât*, c. 4 2014, s. 527.

koyduğu değerlendirmelerin doğru ya da yanlış olmasından ziyade İbn Haldun'un tavırlar nazariyesini merkeze alarak bir Osmanlı tarihi yazmaya teşebbüs etmesidir. Bu teşebbüsünde muvaffak olup olmadığı tartışılabilir. Zira nazariyenin amelî bir hale büründürülmesi oldukça zor bir iştir. Bunun örneklerini Batı tarih yazıcılığında da görürüz. Mesela Aydınlanma dönemi düşünürlerinden olan Edward Gibbon (1737-1794) *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyişi ve Çöküşü* adlı eserinde döneminin savunduğu tarih anlayışına mugayir bir açıklama şekli ortaya koyar. Aydınlanma döneminin akılcı tarihçileri, insani güçlere dayanan bir açıklama biçimi ortaya koyarlar. Ancak Gibbon mezkûr eserini insani güçlere dayanmaktan ziyade ahlaki keyfiyette kaleme alır.³⁶⁹ Dolayısıyla nazarî olanla amelî olan aynı olmaz.

Bunun yanı sıra Naîmâ'da şâhid olduğumuz *ilm-i nücûmdan* hareketle tarihi hadiseler izah getirme gibi rasyonel olmayan tarihçilik anlayışını Nuri Paşa'nın eserinde görmeyiz. Bu noktada o daha rasyonel davranır. Böylelikle Osmanlı tarih yazıcılığını daha rasyonel bir seviyeye çıkarır.

Paşa hem Cevdet Paşa'dan etkilenir hem de onu etkiler. *Târih-i Cevdet* müellifinin kullandığı *inhitât-ı celî / hafî* gibi bazı mefhumları Nuri Paşa'da da görürüz. Cevdet Paşa ise Osmanlı tarihini dönemlendirme hususunda *Netâyic* müellifinden etkilenir. Zira *Târih-i Cevdet'in* 1271 (1854) tarihli tab'ına baktığımızda Cevdet Paşa'nın Osmanlı tarihini iki döneme ayırdığını görürüz. *Ma'rûzât* müellifi 1299'dan 1566'ya kadar olan

³⁶⁹ Richard J. Evans, *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu (Ankara: İmge Yayınevi, 1999), s. 23.

devri *büyüme dönemi* olarak ele alırken, 1566'dan sonraki devri *duraklama dönemi* olarak değerlendirir.³⁷⁰

1309 (1891) tarihli Tertîb-i Cedîd tab'ına baktığımız vakit Cevdet Paşa'nın Nuri Paşa'nın eserinde yaptığı gibi Osmanlı tarihini yüz yıllık dönemlere ayırmaya çalıştığını görürüz. Buna göre Devlet-i Aliyye'nin birinci devri Osman Gazi'nin cülûsundan (1299) başlar ve Yıldırım Bayezid'in Timur'a mağlup olduğu dönemde (1402) nihayete erer.³⁷¹ İkinci devre ise Çelebî Mehmed'in câlis-i taht-ı Osmânî olduğu tarihten başlar (1412) ve II. Bayezid'in tahttan inmesiyle (1512) nihayete erer.³⁷² Üçüncü devre ise Yavuz Sultan Selim'in cülûsundan (1512), III. Murad'ın tahttan indiği zamana kadar devam eden dönemdir.³⁷³

Târih-i Cevdet'te yapılan bu dönemlendirmeye ilk olarak Nuri Paşa'nın *Netâyicü'l-Vuku'ât* adlı eserinde rastlarız.³⁷⁴ Eserin bitiş tarihi 1871 senesine tekabül eder. *Târih-i Cevdet*'in tertîb-i cedîd tab'ı ise 1891 senesinde yapılır. Bu durumda Mustafa Nuri Paşa'nın Osmanlı tarihini dönemlendirme hususunda *Tezâkir* müellifini etkilediği ortaya çıkar. Zira Cevdet Paşa, eserinin ilk tab'ında böyle bir dönemlendirme yapmamasına rağmen tertîb-i cedîd tab'ında Nuri Paşa'nın eserinde yaptığı Osmanlı tarihi dönemlendirmesinin aynısını yapar. Bu zaviyeden baktığımız vakit Mustafa Nuri

³⁷⁰ Cristoph K. Neumann, *Amaç Tarih Araç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, çev. Meltem Arun (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), s. 83.

³⁷¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 (İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1309), s. 34.

³⁷² Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1, 1309, s. 38.

³⁷³ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1, 1309, s. 42; Neumann, *Amaç Tarih Araç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, s. 83-84.

³⁷⁴ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vuku'ât*, c. 1, 2014, s. 26.

Paşa'nın hem Cevdet Paşa'dan etkilendiği hem de Paşa'yı etkilediği hükmü kendiliğinden ortaya çıkar.

Netâyic müellifinin Osmanlı tarihini tavırlar nazariyesine göre dönemlendirmesi muasırları arasında kabul gördüğü izahtan varestedir. Zira Ahmed Vefik Paşa'nın *Fezleke-i Târih-i Osmânî* eserine müracaat ettiğimizde de *Fezleke* müellifinin tıpkı Nuri Paşa'da olduğu gibi Osmanlı tarihini tavırlar nazariyesine göre dönemlendirdiğine şahid oluruz.³⁷⁵ Vefik Paşa her devrin sonunda “*Tetimme*” başlığı altında şahsî fikirlerini ihtiva eden bölümler kaleme alır. Paşa'nın yaptığı dönemlendirmeye göre ilk fasıl *binâ-yı devletin te'sîsine*,³⁷⁶ ikinci fasıl ise *tevsî'-i dâire-i memlekete nasıl ikdâm kılındığını*³⁷⁷ ele alır. Üçüncü fasılda *Âl-i Osmânın evc-i a'lâ-yı şân ve azamete terfî* etmesi değerlendirilir³⁷⁸. Dördüncü fasılda *Kavânîn ve nizâmâtın ba'zı mertebe ihlâli*,³⁷⁹ beşinci fasılda *umûr-ı hâriciyyenin mazarratı müstelzim* olması ele alınır.³⁸⁰ Paşa, Nuri ve Cevdet Paşa'larda da gördüğümüz üzere altıncı faslı *tecdîd-i usûl-i hükûmete karar vererek mühr-i saltanatın tekrar kesb-i fûru-şevket eylediğini* şerh ve beyana ayırır.³⁸¹

2.2.5. Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895):

³⁷⁵ Ahmed Vefik Paşa, *Fezleke-i Târih-i Osmânî*, 7. baskı (İstanbul: Dâru't-Tıbâ'atî'l-Âmire, 1290), s. 5.

³⁷⁶ Ahmed Vefik Paşa, *Fezleke-i Târih-i Osmânî*, s. 6-34.

³⁷⁷ Ahmed Vefik Paşa, *Fezleke-i Târih-i Osmânî*, s. 36-76.

³⁷⁸ Ahmed Vefik Paşa, *Fezleke-i Târih-i Osmânî*, s. 78-132.

³⁷⁹ Ahmed Vefik Paşa, *Fezleke-i Târih-i Osmânî*, s. 134-206.

³⁸⁰ Ahmed Vefik Paşa, *Fezleke-i Târih-i Osmânî*, s. 208-278.

³⁸¹ Ahmed Vefik Paşa, *Fezleke-i Târih-i Osmânî*, s. 280-293.

İbn Haldun'un hem mütercimi hem şârihi olan Ahmed Cevdet Paşa, Osmanlı Devleti'nde birçok idari vazifelerde bulunur. 1855 yılında on yıl sürecek olan vak'anüvislik vazifesine getirilir. Bu vazifesi esnasında *Tarih-i Cevdet*'i kaleme alır. *Mukaddime* müellifinin son şakirdi olan Paşa, *Tarih-i Cevdet*'inde Kuzey Afrikalı mütefekkirin tarih telakkîsini benimser.³⁸² Bunu tercüme ettiği *Mukaddime*'nin altıncı faslında bariz bir şekilde ifade eder. Paşa'nın nazarında, *nakl olunan bir maddenin imkân ve istihâlesini temyîz ü tashîh* eylemeyi *nev'i beşerin ictimâ'ı mülâbesesiyle ârız olan ahvâli zabt u ma'rifetten ibâret* olduğunu İbn Haldun ortaya koyar. Cevdet Paşa için *asl-ı mîzân-ı sahîh* olan da budur.³⁸³

2.2.5.1. Tarih ve Tarihçilik Nazariyesi:

Tezâkir müellifine göre, müverrihin kendi asrının tarihini yazarken sübjektif (garazdan âri) bir şekilde hadiseleri yazması ziyadesiyle zor bir durumdur.³⁸⁴ Paşa bunu *Târih-i Cevdet*'in on ikinci cildini bitirmesi üzerine Viyana sefiri Sadullah Paşa'ya yazdığı mektubunda açık bir şekilde ifade eder. İçinde yaşadığı asrın hadiselerini izah etmekte zorlandığını ve işin gittikçe ağırlaştığını söyleyen Paşa, artık bu noktadan sonra hadiselerin yazılması işini halefine bırakmayı *lâzime-i hâlden* görür.³⁸⁵

³⁸² Ahmet Hamdi Tanpınar, *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 4. baskı (İstanbul: Çağlayan Basımevi, 1976), s. 170-172.

³⁸³ İbn Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, ed. Yavuz Yıldırım vd., çev. Ahmed Cevdet Paşa, c. 3 (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), s. 5.

³⁸⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 4.

³⁸⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 40-Tetimme*, haz. Cavid Baysun, 3. baskı, c. IV (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991), s. 218.

Cevdet Paşa, bu endişesinde haklı olduğunu, Vâsıf Efendi'yi tenkit ettiği kısımda gösterir. Sultan I. Abdülhamid döneminin Kaptan-ı Derya'sı olan Hasan Paşa ile alakalı olarak Vasıf Efendi'nin yazdıklarını garazkârane bulur ve onu taraf tutmakla suçlar. Zira *mu'âsırların sözleri ekseriyâ garaz ve müdâhaneden ârî* olmadığı için Cevdet Paşa, meseleye dair kendi görüşlerini tarafsız ve daha sahih bulur.³⁸⁶ Çünkü müverrihlerin ekserîsi yaşadıkları zamanda devletin mühim kademelerinde bulunan kişilere ya şükran duyarlar ya da onlardan nefret ederler. Hal böyle olunca tabii olarak zihinleri bir tarafa meyyâl olur.³⁸⁷ Bu sebepten ötürü tarihî bir hadisenin vak'anüvislerin söylediği gibi otuz sene değil³⁸⁸ en az bir asır sonra ilan edilmesi gerektiği taraftarıdır. Bazı meselelerin ilanında bu iki asra dahi çıkabilir. Bu şekilde yapıldığı takdirde *vekâyi'in hakkıyla ilânı kâbil* olur.³⁸⁹ Cevdet Paşa yazdıklarının bir asrı mütecâviz olmaması hasebiyle yazdıklarının gizli tutulması lazım geldiğini de beyan eder.³⁹⁰

O, her ne kadar hadiseleri tarafsız bir şekilde kaleme almayı müşkil görse de *insaf* ve *bî-taraftî usûlüne ri'âyet* etmeğe gücü yettiğince dikkat ederek tarihini kaleme alır.³⁹¹ Bu hususa riayet ettiği Hammer'in yazdığı takrirde de dile getirilir.³⁹² Paşa'ya göre *müverrihin vazife-i asliyyesi* hadiseleri olduğu gibi doğruca yazmaktır.³⁹³ Paşa bu kâideyi kendi şahsında müşahhas bir kisveye büründürür.

³⁸⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 2 (İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1309), s. 279.

³⁸⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 12 (İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1309), s. 110.

³⁸⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, haz. Yusuf Hallaçoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), s. 27.

³⁸⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 1-12*, haz. Cavid Baysun, c. I (Ankara, 1953), s. 27.

³⁹⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 40-Tetimme*, s. 198; Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 1-12*, s. 27.

³⁹¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 14-15.

³⁹² Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 40-Tetimme*, s. 74. "*mukaddemki cildlerde olduğu gibi kaaide-i bî-taraftî ve bî-garazîye ez-her-cihet ve kemâl derecede ri'âyet kılınmış...*"

³⁹³ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 2 1309, s. 157; Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 3 (İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1309), s. 118.

Mâdem ki herşeyin doğrusunu söylemek iltizâm olundu, artık kendi hâlimi de olduğu gibice arz etmeliyim: Kulları dâima Bâb-ı âlice lâyiha ve mazbata vesâire kaleme almakla meşgul olduğum halde, fazla kalan evkâtımı da te'lîf-i kütüb ü resâile hasr ederdim. Bununla berâber İstanbul'da zevk u safâ rûzgârları esmeğe başlayınca kulları da bütün bütün hâric kalmadım. Şâirlikten fâriğ olmuş iken “*Gümüş-Servi*” mazmûniyle şiir söyleyerek yine şâirlere ve bazan mehtâbcılara karışmakdan gerü durmadım.³⁹⁴

Şayet müverrih bu kâideyi tatbik etmezse haleflerinin hadiselerden ibret alıp hataları tekrar etmemeleri güçleşir.³⁹⁵ Cevdet Paşa bu noktada, kendinden evvelki vak'anüvislerin tarihçiliğini tenkit eder. Çünkü vak'anüvisler tarih ilminin mevzu'unu değiştirirler ve hayaller mecmuasına dönüştürürler.³⁹⁶ Bu sebeple onların yazdıkları tarihleri *sahih tarih şekline koymak hayli tenkîhât ve ta'dîlâta tevakkuf eder.*³⁹⁷ *Târih-i Cevdet* müellifinin vak'anüvisleri tenkit ettiği bir diğer husus da onların *vakâyi'i asriyyenin muhâkemesini asra göre kullanılan lisan her ne ise onunla muvâzene*³⁹⁸ etmeleri sebebiyle yazdıklarının yekdiğerini nakzeder mahiyette olmasıdır. Paşa, bu durum sebebiyle vak'anüvislerin hadiseler hakkındaki şahsî mütalaalarının dahi belli olmadığı fikrindedir. O, bu noktada İbn Haldun'un sadece râvînin rivayetine itimat edilmemesi usulünü benimser. Vak'aların muhakemesinde vak'anüvislerin hükmüne

³⁹⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, s. 9.

³⁹⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 15; Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 3, 1309, s. 118.

³⁹⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 2 1309, s. 279.

³⁹⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 4-5.

³⁹⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 4 (İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1309), s. 275.

itimat olunmayıp hadiselerin gidişatına itimat edilmesi gerektiğini ifade eder.³⁹⁹ Bunun için öne sürdüğü çözüm ise İbn Haldun'da da gördüğümüz *vekâyi'in vâkı'a mutâbakâtının* olmasıdır. *Ma'rûzât* müellifi, *münşiyâne yazılan vekâyi'de* bu duruma dikkat edilmemesini tenkit eder. Bundan dolayı *vekâyi'-i mâziyeye dâir olan kitapların yazılmasında ve okunmasında ibtidâ garaz neydüğü bilinmek lazım gelir*.⁴⁰⁰

Paşa bu fikirlerini Halet Efendi ve Canib Efendi hakkındaki değerlendirmesinde kuvveden fi'le geçirir. Nazarî olarak ifade ettiği fikirlerini amelî olarak tatbîk eder. Bahsi geçen iki isim hakkında Şânîzâde Halet Efendi'nin *seyyatından bahsederken* Canib Efendi'nin *hasenatından* bahseder. *Sefîne-i Rü'esâ* sahibi Fâik Efendi Halet Efendi'yi güzel sıfatlarla tavsif ederken, Canib Efendi'yi *çirkin ta'birât ile tezyîf eder*. Vak'anüvis Esad Efendi ise her ikisi hakkında mutedil sözler sarf eder. Paşa için bu noktada problem, bu üç isimden hangisinin yazdıklarına itimat edilmesi gerektiğidir. Zira bu üç şahıs birbirinin muasıdır.

Bunların üçü de ol asrın ricâlındendir. Şimdi kangısının sözüne i'timâd edelim. Hiç birinin sözüne i'timâd etmeyelim. **Hemen vekâyi'i muvâzene ve muhâkeme ederek eserden mü'essire intikal** yani, Halet Efendi ile Canib Efendi'nin eserleriyle meziyetlerine istidlâl edelim.⁴⁰¹

³⁹⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 4 1309, s. 276.

⁴⁰⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 14.

⁴⁰¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 12 1309, s. 110.

Cevdet Paşa bu ifadeleri serdettikten sonra kavli olarak ifade etiklerini fi'li olarak tatbik eder. Canib Efendi ile Halet Efendi'yi kendi içlerinde ve aralarında kıyaslayarak haklarında yazılanların doğru mu yanlış mı olduğunu isbata çalışır.⁴⁰² *Târih-i Cevdet* sahibinin ortaya koyduğu bu tarihçilik anlayışı aynı zamanda bizlere Osmanlı'daki tarih yazıcılığının geldiği seviyeyi göstermesi bakımından ziyadesiyle mühimdir.

Paşa bunların yanı sıra meseleler hakkında rivayetlere itimat olunmaması gerektiğini söyler. O, bu fikirlerini Tersane Emîni Selim Efendi'nin ve oğlunun katli hadisesinde müşahhas bir kisveye büründürür. Bu iki isim hakkında bazı sebeplerden ötürü Sultan III. Selim'in iğbirarının mevcut olduğu rivayet edilse de Cevdet Paşa bunlara itibar etmez. Çünkü ne tarih kitaplarında ne de evraklarda bu rivayete dair bir senet mevcut değildir. Dolayısıyla *Târih-i Cevdet* müellifinin nazarında, insanlar arasında cereyân eden rivayetten hareketle *hakikat-i hâl* meçhuldür.⁴⁰³ Halil Hamid Paşa'nın azli meselesinde de Paşa için aynı durum geçerlidir.⁴⁰⁴ Cevdet Paşa bu noktada hadiseyi kaleme alan Enverî Efendi'yi katil hadisesini iyi ve kötü taraflarıyla ele almamasını ve sadece hadiseyi rivayet etmekle iktifa etmesini tenkit eder.⁴⁰⁵

Ma'rûzât müellifine göre tarih ilminin maksad-ı aslîsi hadiselerin doğruluğunun ya da yanlışlığının hakikî sebeplerine vâkıf olmaktır. Tarihçi, hadiselerin *esbâb-ı sahîhasını tettebbu'* etmekle mükelleftir. Bunun yanı sıra kaleme alınan tarih eserlerinde *tekellüfât-ı münşiyâne matlub* değildir. Zira tarihin herkes tarafından anlaşılır olması lazımdır. İbn Haldun'da ve Kâfiyeci'de gördüğümüz tarihî hâdiselerin hâdis ve garib yani

⁴⁰² Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 12 1309, s. 111-115.

⁴⁰³ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 4 1309, s. 271.

⁴⁰⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 4 1309, s. 247-248.

⁴⁰⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 4 1309, s. 270.

sonradan meydana gelmesi ve alelade bir hüviyette olmaması şartını Cevdet Paşa da devam ettirir. Bu sebeple Paşa, *vukû'ât-ı âdiye tahrîriyle teksir-i sevâddan mücânebet* olunması lazım geldiği fikrini müdafaa eder.⁴⁰⁶ O, bunlardan hareketle *tarih denilen şeyin vukû'ât-ı külliye ve mühimmeyi alâ vukû'ihâ ifade ve muhakemedan ibaret olduğunu* söyler.⁴⁰⁷

Târih-i Cevdet müellifi, klasik dönem Osmanlı tarihçiliğinden farklı olarak hadiseler arasında sebep-sonuç münasebeti kuran bir tarih anlayışına sahiptir. Çünkü o, içinde bulunulan zamanın hadiselerini, mazide zuhur etmiş olan vak'aların hazırlamış olduğu neticeler silsilesi olarak görür. Bu sebeple 1774'ten itibaren vâkî' olan hadiseleri kaleme almaya başlamadan evvel Osmanlı tarihini başlangıcından 1774 senesine kadar aktarma ihtiyacı hisseder.⁴⁰⁸ Zira *Ma'rûzât* müellifinin nazarında *vukû'âtın esbâbını* beyan etmek *fenn-i târihin vazifesidir*.⁴⁰⁹ Ayrıca Paşa'ya göre *esbâb-ı mûcib beyân olunmaksızın mücerred vukû'âtın hikâyesinden hakikat-i hâl anlaşılamaz*.⁴¹⁰ O, bu yönüyle Osmanlı tarihçiliğinde geleneksel ile modern arasında bir köprü vazifesi görür.⁴¹¹ Bu durum aynı zamanda, Cevdet Paşa'da müşahhas tarih ile tarih felsefesinin iç içe olduğuna delalet eder.⁴¹²

⁴⁰⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 14. Paşa tarih eserlerinin sade bir dille yazılması gerektiğini birçok yerde vurgular ve bu hususta başkalarını da tembihler. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 40-Tetimme*, s. 58.

⁴⁰⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 3 1309, s. 115.

⁴⁰⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 15.

⁴⁰⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 4 1309, s. 88.

⁴¹⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 163.

⁴¹¹ Ercüment Kuran, "Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri*, ed. Mübahat Kütükoğlu (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985), s. 7.

⁴¹² Ümid Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, 2. baskı (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1979), s. 20.

Ahmed Cevdet Paşa'nın fikrî teşekkülünde Kuzey Afrikalı mütefekkirin mühim bir yeri vardır. Hatta Paşa, İbn Haldun'un tavırlar nazariyesini Osmanlı tarihine tatbik etmeye çalışır. O bununla iktifa etmez, asrının meselelerini *Mukaddime* müellifinin ortaya koyduğu prensipler etrafında tartarak makul hükümlere bağlar.⁴¹³

Târih-i Cevdet müellifi tarih ilminin faydasını beyan ettiği satırlarda tıpkı İbn Haldun, Kâifyeci ve Naîmâ'da olduğu gibi toplum içinde avam, havas ve vükela ayrımı yapar. Bunların her biri için tarih ilmi muhtelif faydalar temin eder.⁴¹⁴ Bu sebeple *ilm-i târihin ta'lîm ü ta'allümü derece-i vücûbdadır*.⁴¹⁵

Tezâkir sahibi hadiselerin halefleri tarafından iyi bir şekilde anlaşılması için tabirlerin ve istilahların iyi şekilde kavranması gerektiğini savunur. Paşa, tabirlerin büyük hadiselerden sonra aslî manalarının değiştiğini ve başka manalar kazandığını söyler. Bu sebeple *ta'bîrâtın vaz'-ı hakîkîsi ve suver-i isti'mâliyesi bilinmedikçe ol asrın vekâyi'-i tarihiyyesinden pek çoğu lâyıkiyle anlaşılamaz*.⁴¹⁶

Ahmed Cevdet Paşa tüm bunların yanı sıra mensubu olduğu entelektüel geleneğe ve kültüre mutabık bir şekilde tarihî dönemlendirme yapar. *Târih-i Cevdet* müellifi Avrupa merkezli yapılan tarih dönemlendirmelerini kabul etmez. Zira onlar maarif ve sanayii kemal derecesine ulaştırarak medeniyet yoluna on beşinci asırda girerler.⁴¹⁷ Bu sebeple *târih-i atîk, kurûn-ı vustâ ve târih-i cedîd* dönemlendirmeleri Avrupa'nın

⁴¹³ Bekir Kütükoğlu, "Tarihçi Cevdet Paşa", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri*, ed. Mübahat Kütükoğlu (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985), s. 111.

⁴¹⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1, 1309, s. 15-16; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 3, 2008, s. 5.

⁴¹⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 17; Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, s. 74.

⁴¹⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 40-Tetimme*, s. 130.

⁴¹⁷ Şeker, *Osmanlı Entelektüel Geleneği*, s. 89.

kültürüne daha uygundur. Paşa her ne kadar Roma devletinin inkırazını mühim meselelerden biri olarak addetse de İslam dininin zuhurunu bundan kat be kat mühim bir hadise olarak görür.

Fi'l-vâki' Roma devletinin inkırâzı mesâil-i mühimmeden ise de dîn-i İslâm'ın zamân-ı zuhûru ki dîn-i İseviyye'nin Avrupa memâlikinde tamâmı-i te'sîrâtı dahi ol-vakt husûle gelmiştir. Âlemin bütün bütün başka bir hâl ve hey'ete girmesini mûcib olmuştur. Ve bu hâl ve hey'et her ne kadar pek çok tehavvülât kabul eylemiş ise de ale'l-umûm esâsı hâlâ bâkî ve âsârı cârîdir.⁴¹⁸

Bu durumun ehemmiyetinden ötürü tarihin ikiye taksim edilmesi gerekir. *Devr-i Âdem'den asr-ı sa'âdet-i Muhammediye kadar târîh-i atîk* ve ondan sonrasına *târîh-i cedîd* tesmiyesi Paşa'nın nazarında daha uygun görülür.⁴¹⁹ Paşa böylelikle nübüvvet merkezli bir tarih anlayışı ortaya koyar.⁴²⁰

Târîh-i Cevdet sahibi için bu mesele ziyadesiyle mühimdir. Paşa tarih dönemlendirmesine ve tarih için başlangıç tayin etme meselesine dair fikirlerini *Tezâkir* ve *Takvîmü'l-Edvâr* eserinde de gündeme getirir. *Ma'rûzât* müellifi Avrupalıların nezdinde mîlâdî tarihin *mu'teber* ve *cârî* olması hasebiyle *târîh-i miladî mebde'-i ta'dâd* eylemeye mecbur olduklarını söyler. O halde *bizce dahî târîh-i hicret mebde'-i ta'dâd olmak emr-i tabî'idir*⁴²¹ ve *ânı bırakub da başka mebde' aramak münâsib değildir*.⁴²²

⁴¹⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 213.

⁴¹⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 213.

⁴²⁰ Fatih M. Şeker, *Modernleşme Devrinde İlmiye: Cevdet Paşa-İbnülemin Örneği* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), s. 25; Şeker, *Osmanlı Entelektüel Geleneği*, s. 89; Fatih M. Şeker, *Türk Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), s. 180.

⁴²¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 40-Tetimme*, s. 241.

⁴²² Ahmed Cevdet Paşa, *Takvîmü'l-Edvâr* (İstanbul: Dâru't-Tıbbâ'atî'l-Âmire, 1287), s. 49.

Cevdet Paşa'nın bu iddiası için geçerli sebebi hazırdır. Onun nazarında Roma imparatorluğunun inkırazı Avrupa'ya mahsus bir inkılap olup *ale'l-umûm târih-i âlem için bir mebde'-i tabî'i değildir*.⁴²³

Ahmed Cevdet Paşa'nın bu tutumunu göz önünde bulundurduğumuzda onun batının değer yargılarından hareketle teşkil edilen tarih telakkisine karşı çıktığını görürüz. Bu durum *Târih-i Cevdet* müellifinin, mensubu bulunduğu gelenek içinde zuhur edip şekillenen değerlerden hareketle bir tarih telakkisi teşkil etmeye çalıştığına delalet eder. Paşa bu tavrını *Mecelle*'nin hazırlanması esnasında da devam ettirir.⁴²⁴ *Tezâkir* müellifi Fransız ceza kanunlarının Nizâmiye Mahkemelerinde tatbik edilmesine mani olur. Bu sebeple vükelâ ve ulemâ tarafından kendisine düşmanlık beslenir.⁴²⁵ Tüm bu durumları göz önünde bulundurduğumuz vakit *Ma'rûzât* müellifinin Avrupa medeniyetini merkeze aldığı iddiası⁴²⁶ hükümden sâkıt olur. Zira Cevdet Paşa öncelikli olarak mensubu olduğu kültürel mirası revize ederek dönemine uygun bir hale getirmenin arayışı içindedir.

Tezâkir müellifinin ortaya koyduğu *nübüvvet merkezli* tarih anlayışı muasırı Ahmed Vefik Paşa'da da mevcuttur. *Hikmet-i Târih* müellifi tıpkı Cevdet Paşa gibi İslamiyet'in pek çok değişikliğe sebep olduğu, ilim ve sanatı yeniden canlandırdığı fikrini savunur. Bu sebeple tarihin iki kısma taksim edilmesi gerektiğini ifade eder.

Fıtrat-ı Âdem'den bu güne gelince geçen zamanlar iki cüz'-i azîme bölünerek ve birincisi fitrattan hicrete kadar olan elli altı asrın ve ikincisi hicretten bu güne gelince

⁴²³ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 40-Tetimme*, s. 242.

⁴²⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, s. 199-201.

⁴²⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 40-Tetimme*, s. 95.

⁴²⁶ Neumann, *Amaç Tarih Araç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, s. 174.

cereyân eden on üç asrın havâdisini muhtevî olarak **ezmine-i mütেকaddime ve ezmine-i müteahhire ta'bîr olunmak vukû' ı hâle enseb görülmüştür.**⁴²⁷

Batılılaşmanın kemâl devrine ulaştığı bir zamanda hem devlet ricâli hem de mütefekkir olan bu kimselerin *nübüvvet merkezli* tarih dönemlendirmesi yapmaları, onların mensubu oldukları kültürel mirası da göz ardı etmeden yeni bir ilmî anlayış geliştirmeye çalıştıklarını gösterir. Bu dönemlendirme aynı zamanda Osmanlı tarihçiliği ve tarih yazıcılığı açısından da yenilik arz eder. Zira İbn Haldun'da ve daha evvelki Osmanlı tarihçilerinde bu şekilde bir dönemlendirme anlayışı mevcut değildir.

2.2.5.2. Toplum Nazariyesi ve Siyaset Düşüncesi:

Cevdet Paşa'ya göre toplum farklı derecelerden müteşekkildir. Bu dereceler arasında *hayme-nişîn olan kabâil* toplumun en alt derecesini teşkil eder.⁴²⁸ *Târih-i Cevdet* müellifi yaptığı bu derecelendirme ile İbn Haldun'dan ayrılır. Zira Kuzey Afrikalı mütefekkirin nazarında bedevîlik ile hadarîlik arasında bir fark yoktur. *Mukaddime* müellifi bu iki sınıf arasında bir derece ayrımı yapmaz. Bedevî ve hadarî cemiyetlerin mevcut olmasını gayet tabii bir durum olarak değerlendirir.⁴²⁹

⁴²⁷ Ahmed Vefik Paşa, *Hikmet-i Târih* (İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Gazetesi, 1279), s. 7-8.

⁴²⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 15; Kemal Sözen, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Felsefî Düşüncesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), s. 97.

⁴²⁹ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 467-469; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 2 2008, s. 235-236.

Ma'rûzât müellifi cemiyetin teşekkülünde bedeviliğin temel unsuru teşkil ettiği noktasında *Mukaddime* müellifi ile hemfikirdirler. Ancak toplumun teşekkülünden sonraki sürecin izahında Cevdet Paşa İbn Haldun'dan bir yönüyle ayrılır. Kuzey Afrikalı mütefekkir cemiyetin teşekkülünden sonra insanların yekdiğerine zulmetmesine ve haksızlık yapmasına mani olmak için bir sultanın mevcudiyetini mecbur görür. Ancak Cevdet Paşa bu hususta Rousseau'nun toplum düşüncelerine yakın düşünür. *Tezâkir* sahibi toplum içinde fertlerin haksızlıklara mani olmak maksadıyla zâtî ve umûmî haklarını hükümete tevdi' ettiğini ifade eder.

Def'-i mazarrat ve celb-i menfa'at dâ'iyesi insanda bir emr-i cibillî olup bazen bir maksatta bir nice kimselerin emel ve arzuları müttahid ve müzâhim oldukda başlu başlarına kalsalar yek-diğere gadr etmek istediğinden ve bazen dahî bir maslahat-ı umûmiyede bir cem'iyet ile diğere cem'iyetin beyinde bi't-tab' münâza'ât ve muhârebât vâkî' olageldiğinden **herkes hukûk-ı zâtiye ve umûmiyesini cânib-i hükûmete tevdi' ile ânın hüküm ü himmetine râzı olarak** levâzım-ı kemâlât-ı insâniye tahsiline meydân-ı ferâğât bulurlar.⁴³⁰

Bu yaklaşım tarzı Cevdet Paşa'yı Rousseau'nun toplum nazariyesine yaklaştırsa da o, herhangi bir siyasî rejimin müdafaasını yapmaksızın sadece sosyolojik bir faraziye ortaya koyar.⁴³¹

⁴³⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 16. Rousseau bu durumu şöyle ifade eder: "Özüne bağlı olmayan şeyler bir yana bırakılırsa, toplum sözleşmesi şöyle özetlenebilir: *Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz.*" Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, 9. baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), s. 15.

⁴³¹ Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, s. 28.

Târih-i Cevdet müellifi cemiyete dair hususta Rousseau'ya benzeyen ifadeler serdetse de devlete dair görüşlerinde İbn Haldun gibi düşünür. Medeniyeti ve siyaseti insanın arzularını tahdîd eden unsurlar olarak telakki eder.

Âdâb-ı medeniyye ve kavânîn-i siyâsiyye bu çerâ-gâh-ı âlemde zâten ve tab'an serbest ve mutlaku'l-inân gezmek dâ'iyesinde olan nev'-i beşeri kayd u bend edecek ve hudûd-ı mu'ayyeneyi tecâvüz ve te'addî ettirmeyecek bir takım revâbıt ve kuyûddan ibâret olup, insan ise bir vakitte hakkına râzı olmaz bir hayvan ve bu misillü peyvend-i kuyûd ve şurûtu şikest etmeğe dâima bahâne-cûyân olduğu halde bu usûl ve kavâ'idin bekâsı yalnız hâfız u hâmîsi olan hâkim-i adlin semere-i nezâret ve vikâyesidir.⁴³²

Paşa'nın bu ifadelerini ve cemiyete dair fikirlerini göz önünde bulundurduğumuzda, onun mensubu olduğu entelektüel geleneğe sırtını yaslayarak, yaşadığı asrın ilmî birikimini de göz ardı etmeden nev'i şahsına münhasır ilmî bir terkip teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Cevdet Paşa cemiyetin, *hayme-nişîn* derecesinden toplumun en üst derecesi olan *medeniyet* derecesine yani *devlet ve saltanat mertebesine* geçişini insanın doğup, büyüüp, gelişmesi üzerinden açıklar. Buna göre bir insanın küçükken giyim, yeme ve içme bakımından pek fazla ihtiyacı yokken, yaşlandıkça bu ihtiyaçları artar. Devlet de tıpkı böyledir. *Bidâyet-i zuhûrunda sade ve sebûk-bâr* iken kudreti arttıkça *eski sadeliği kalmayıp meşâgil ve mesârifi ziyâdeleşir*. Paşa bu durumu *sünnetullâhi fi'l-âlem*

⁴³² Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 2 1309, s. 227; Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, s. 27.

mesabesinde görür.⁴³³ Yani tüm bu zikredilenlerin vâki' olması ilâhî nizama bağlıdır. Paşa bu yönüyle İbn Haldun'un atvâr nazariyesi bahsindeki *ilâhî nizam* düşüncesine iştirak eder. Burada nazar-ı dikkati celb eden bir husus Cevdet Paşa'nın *medeniyet* kelimesini kullanması ve *medeniyeti* toplumun en üst derecesi olarak kabul etmesidir. *Tezâkir* müellifinin yapmış olduğu bu tercih Tanzimat ile başlayan batılılaşma sürecinin tesirlerinden kaynaklanır.⁴³⁴ Paşa'nın nazarında medeniyetin menba'ı, aynı zamanda insanın da menşe'i olan Asya'dır. İlim ve irfan buradan batıya yayılır.⁴³⁵ Medeniyetin hasıl olması için yardımlaşma lazım gelir.⁴³⁶ Ticaret, medenileşmenin ve ilerlemenin sebebidir.⁴³⁷ Medeniyetin anası ise *sınâ 'at-ı tab' u temsîldir*.⁴³⁸

Tezâkir müellifi hem *hadariyet* hem de *medeniyet* kelimelerini kullanır. Onun zihin dünyasında medeniyet hem müspet hem de menfî manalara sahiptir. Paşa'nın nazarında *hadariyet* ve *medeniyet* kelimelerinin ifade ettikleri manalar da farklıdır. *Medeniyet* Batı'nın geldiği seviyeyi, *hadariyet* ise medeniyetin batılı hâle ile kaplanmasından evvelki süreci ifade eder.⁴³⁹ *Ma'rûzât* müellifi bu kelimeyi iki farklı şekilde kullanır. Bu minvalde *medeniyet* bir taraftan bütün toplumların idrak ettikleri ya da edecekleri seviyeye işaret ederken diğer taraftan muayyen mahallerde zuhur eden büyük medeniyetleri ifade eder.⁴⁴⁰

⁴³³ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 15-18.

⁴³⁴ Tadaşi Suzuki, "Osmanlılarda Organik Bir Yapı Olarak Toplum Görüşünün Gelişmesi", çev. Ahmet Mete Tuncoku, *ODTÜ Gelişme Dergisi* 14, sayı 4 (1987), s. 394-395.

⁴³⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 2 1309, s. 105.

⁴³⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 205.

⁴³⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 210.

⁴³⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 68.

⁴³⁹ Şeker, *Türk Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi*, s. 73.

⁴⁴⁰ Sözen, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Felsefî Düşüncesi*, s. 99.

Ma'rûzât müellifi devletin bir tavırdan diğer tavra intikalini gayet tabii bir durum olarak görür. Cevdet Paşa, İbn Haldun⁴⁴¹ ve diğer Osmanlı mütefekkirleri gibi devletin ömrünü insan ömrüne benzetir. Aralarındaki fark Cevdet Paşa'nın diğer Osmanlı mütefekkirlerinde de gördüğümüz üzere devletin inkıraz halinden hâkimâne tedbirlerle kurtarılacağı fikridir. Paşa'nın bu noktada seleflerinden farklılık arz ettiği husus ise *teceddüd*, *terakkî* ve *tenezzül* gibi kelimeleri kullanarak insan ve devlet hayatını izaha çalışmasıdır.⁴⁴² Zira bu kelimeler modern dönemin ürünüdür. Dolayısıyla Paşa üzerinde modernleşmenin bir diğer tesiri de bu noktada zuhur eder. O, böylelikle yaşadığı asrın fikrî düşüncesine uygun ıstılahları kullanarak devletin çöküşten kurtarılmasına dair izahlar getirir ve gelenekten kopmadan yenilik arayışına girer.

Kâtip Çelebî ve Naîmâ'da gördüğümüz *anâsır-ı erba'a* diğer ifadeyle *ahlât-ı erba'a* nazariyesi ile siyasetin açıklanması durumuna Cevdet Paşa'da rastlamayız. Ancak Paşa farklı bir *anâsır-ı erba'a* nazariyesini benimser. Devlet bu dört esas üzerine tesis edilir. Şayet bunlardan birisi noksan olursa devletin idaresi mümkün olmaz. Bu dört unsur ise *Millet-i İslâmiye*, *devlet-i Türkiyye*, *selâtîn-i Osmâniyye* ve *pâyitaht-ı İstanbul*'dur. Paşa bu noktada *millet-i hâkime* mevkiinde olan *ehl-i İslâm*'ın gayr-i müslim tebaa ile *müsâvât-ı tâmmе hâline tenezzül* etmesi neticesinde dört esastan birinin yıkılıp yıkılmadığını sorgular.⁴⁴³ Selefleri mevcut durumun ıslah edilerek devletin ömrünün

⁴⁴¹ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 545-546; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 332-333.

⁴⁴² Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 17-18. "Bu âlem-i dünyaya nazar olursa **teceddüdât-ı yevmiyeden** ibâret bir hengâme-i ibret olduğu rû-nümâ olur ve bu **ma'nâ-yı teceddüd cemî'-i a'yân ve a'râzda** bulunur. Bu kabilden olmak üzere şahs-ı vâhid gerek vücudca ve gerek halce bir zaman **terakkîde** ve bir zaman **tenezzülde** olduğu misillü her devlet dahi bu minvâl üzere kâh kuvvet bulur ve kâh za'f ve fütûr hâline gelür."; "Âlem bir inkılâbât ü teceddüdâtтан ve infisâlât ü ittisâlâtтан ibârettir." Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 21-39*, haz. Cavid Baysun, 2. baskı, c. III (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986), s. 227.

⁴⁴³ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 1-12*, s. 85.

uzatılabileceği fikrini savunurken *Târih-i Cevdet* sahibi devletin teceddüd ederek tazeleneyeceği fikrini savunur.⁴⁴⁴

Tezâkir müellifinin kullandığı bu ıstılahlar fikirlerine de akseder. O, *Millet-i İslâmiye* 'nin Türkler vasıtasıyla *tecdîd-i satvet ve kuvvet* eylediğine inanır.⁴⁴⁵ Devlet-i Aliyye-i Osmâniye ise Millet-i İslâmiye'ye hâlet-i asliyesini bulduran *müceddid* devlettir⁴⁴⁶ ve Millet-i İslâmiye onun sayesinde tazelenir.⁴⁴⁷

Târih-i Cevdet sahibi siyaset meselesinde İbn Haldun'dan daha geniş bir siyaset ayrımı yapar. *Mukaddime* müellifi sadece *siyâset-i akliyye* ve *siyâset-i şer'iyye* şeklinde ikili bir ayrıma giderken⁴⁴⁸ Cevdet Paşa *siyâset-i akliyye*yi de kendi içinde kısımlara ayırır. Buna göre Hristiyan devletlerde cârî olan siyaset her ne kadar aklî olsa da hükümetleri ya *hükûmet-i ruhânîye* yani dinî hükümet ya da *hükûmet-i cismâniyye* yani maddî hükûmettir. Dinî hükûmeti papalık teşkil eder ve diğer Hristiyan Katolik ülkelerin tamamında hükmü cârîdir.⁴⁴⁹ Maddi hükûmet ise *hükûmet-i mutlaka*, *hükûmet-i meşrûta* ve *hükûmet-i cumhûriyedir*.⁴⁵⁰

Ma'rûzât müellifi hangi hükümet nev'i olursa olsun hükümdarın her türlü itirazdan masun olması gerektiğini beyan eder. Bu durum *intizâm-ı devlet ve iktidâr-ı hükûmetce gayet mühim bir esastır*. Şayet mevzû-i bahs saltanat ve hilâfeti deruhte eden Osmanlı sultanı ise o vakit devlet ricâli için, sultanı *her nev'i itirâz ve muâhezeden berî*

⁴⁴⁴ Suzuki, "Osmanlılarda Organik Bir Yapı Olarak Toplum Görüşünün Gelişmesi", s. 394.

⁴⁴⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 26.

⁴⁴⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 20.

⁴⁴⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 30.

⁴⁴⁸ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 576-577, 773-774; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 372; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 2 2008, s. 190-191.

⁴⁴⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 18; Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 2 1309, s. 96.

⁴⁵⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 19.

*tutacak yolda olmak farîze-i zimmettir.*⁴⁵¹

Hükümdara karşı bu şekilde bir mesuliyet mevcut olduğu gibi hükümdarın da milletine karşı mesuliyeti mevcuttur. Ahmed Cevdet Paşa bu minvalde siyâsetnamelerdeki *adâlet dairesi* geleneğini devam ettiren bir anlayış içerisinde hareket eder.

el-hâsıl lede'l-icâb çiftçi ve çoban makûlesi bir takım âdemleri toplamakla kuvvet hâsıl olamayıp devletlerin şevket ü bekâsı muntazam ve müretteb ordulara ve bu dahi pek çok masraflara ve bu masrafların tesviyesi dahî ber-vech-i meşrûh mülkûn ve ahâlinin intizâm ve ma'mûriyetine menûttur.⁴⁵²

Târih-i Cevdet sahibi, diğer Osmanlı müverrihlerinde ve siyasetname müelliflerinde olduğu gibi *Mukaddime* müellifinin tavırlar nazariyesinden etkilenir. Paşa, hangi devlet olursa olsun bir tavırdan diğer tavra geçişini gayet tabii bir hal olarak görür. Bu noktada her tavra mahsus şekilde devlet ricâlinin önlem alması ziyadesiyle mühimdir. Şayet devletin içinde bulunduğu tavra mahsus düzenleme yapılmazsa bu durum devletin inkırazını hızlandırır.⁴⁵³ Devletler *tebdil-i atvârda* alışlageldiği hâl üzere *tavr-ı cedîde* girdiklerinde tavr-ı cedîdin hallerine *hâkimâne ve müdakkikâne tevfiik olunmadığı*

⁴⁵¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 40-Tetimme*, s. 270-271.

⁴⁵² Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 2 1309, s. 229. Paşa, padişahın saadet vesilesini de halkın asayiş, refah ve adalet içinde yaşamasına bağlar. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 21-39*, s. 137-138.

⁴⁵³ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 18, 87-88.

takdirde harab olurlar. Cevdet Paşa tıpkı İbn Haldun gibi mezkûr tavır değişimlerinin tüm devletlerde vâkî’ olmasını gerekli görür. Şayet devletin tavır değiştirmesinin önüne geçilmek istenirse bu durumda da devlet izmihlâle uğrar. Zira iki asır evvel konulan kanun zamanı için ne kadar mükemmel olsa da iki asır sonra mükemmelliğini kaybedebilir. Değişimden masun olmak sadece Allah’ın vaz’ ettiği kanunlara mahsus bir haldir. Değişimlerin gerçekleştiği esnada hâricî şartlar da göz önünde bulundurulmalıdır.

İktizâ-yı tebeddülât-ı zamaneye karşı durup da tahavvül etmemeğe sa’y etmek aynıyle bu kabîlden olup o efkârda bulunan erbâb-ı hükûmetin ravza-i devleti pâ-zede-i seylâb-ı izmihlâl etmiş olacakları vâreste-i kayd-ı burhân ve delîldir. **Hâsılı tegayyürden masûn olmak hâssa-i nevâmîs-i ilâhiyye olup kavânîn-i beşeriye hükm-i zaman ile mütegayyir olmağla iki yüz sene evvel pek mükemmel ve hayırlı add olunan bir kânun ve usûl ol-vakitten beri mizâc-ı kavimde ve ahvâl-i âlemde hâdis olan tegayyürât cihetiyle bir işe yaramaz derecesine gelmek emr-i tabî’î olduğundan vükelâ-yı devlet için asıl lazım olacak tekallübât-ı vâkı’ayı mütâla’a ve ihtiyâcât-ı hazırâ-i devleti ve zamanın ahkâmını tedkik ve muhâkeme ile idareyi ona uydurmak ve nizâmât-ı mevcûdeyi pîş-nazar-ı dakika-dânîlerinde olan ahvâle tatbik eylemek kazıyyeleridir.**⁴⁵⁴

Tezâkir müellifi tavırlar nazariyesini Osmanlı tarihine de tatbik etmeye çalışır. Bu dönemlendirme daha evvel de zikrettiğimiz üzere Mustafa Nuri Paşa’nın yaptığı dönemlendirme ile aynıdır. Paşa, Osmanlı Devleti’nin birinci devrini *gaza ve cihad* dönemi olarak isimlendirir.⁴⁵⁵ Bu devrin padişahları bedeviyetin tüm hususiyetlerini

⁴⁵⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 88; Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 40-Tetimme*, s. 129. Cevdet Paşa Boşnak’lara karşı yaptığı bir konuşmasında da bu hususu vurgular. “*El-hâsıl sizler yine üç dört yüz sene evvelki Boşnakların evlâd u ahfâdı ve hayrî’ l-haleflerisiniz. Fakat tebeddül-i etvar ve ahvâl hasebiyle her millette umûr-ı tabî’iyyeden olduğu üzere zuhûra gelen inkılâbât-ı zamânîyyeden nâşî burasının dahi sûret-i idâre ve hey’et-i müctemi’asına ba’zı tegayyürât âriz olarak şîrâzesi bozulmuş bir kitaba müşâbih olmuştur.*” Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 21-39*, s. 69.

⁴⁵⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 33.

deruhte ederler. Harbe dair hareket ve tavırlarda bulunduklarından gayet sade giyinirler. Cevdet Paşa bu noktada Vezir-i azam Ahmed Paşa'nın sade giyinmesini emsal gösterir. Bu dönemin padişahları aynı zamanda *meşâgil-i hadariyetten âzâde* bir hayat sürerler ve gelirleri masraflarından fazladır.⁴⁵⁶ Gerek milletin gerekse devletin askerlikle iştiğal etmeleri sefahate meyletmelerine mani olur.⁴⁵⁷ *Ma'rûzât* müellifinin nazarında medeniyet sefahati beraberinde getirdiğinden devletin de yıkılışına sebep olur. Bu sebeple Kanunî Sultan Süleyman'ın devri hem kemal hem de zeval devridir.⁴⁵⁸ Bu durum Roma İmparatorluğu için de geçerlidir.⁴⁵⁹

İkinci devir ise Devlet-i Aliyye'nin *ikbal ve terakkî* devridir. *Ma'rûzât* müellifi burada İbn Haldun'un devletlerin ömrünün yüz yirmi yıl olduğuna dair görüşünü⁴⁶⁰ ta'dil ederek Osmanlı Devleti'ne tatbik eder. *Mukaddime* müellifinin bu görüşünü, *Târih-i Cevdet* sahibi yüz senenin insan ömrü için uzun bir zaman olsa da devletler için bunun bir devre tekabül ettiği şeklinde yorumlar. Nasıl ki ihtiyarlık zamanlarında insana za'f hali çöküyor ise devletlerin üzerine de her dönemin sonuna yaklaşıldığında yorgunluk çökmesi emr-i tabi'idir. Paşa bu noktada ilk devrin yorgunluk zamanlarının bu devrin son padişahı olan Yıldırım Bayezid dönemine, ikinci devrin ise II. Bayezid dönemine denk düştüğünü ifade eder.⁴⁶¹ Dolayısıyla her devrin başında devlet yenilenip tazelenir. Üçüncü devir ise *vüs'at ve kemâl* devridir. Bu devir de III. Mehmed'in tahta geçişine

⁴⁵⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 105-106.

⁴⁵⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 88.

⁴⁵⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 42, 93.

⁴⁵⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 171.

⁴⁶⁰ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 547; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 333.

⁴⁶¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 38.

kadar devam eder. Bu devrin sonu devletin bozulmaya başladığı zamanlara tekabül eder.⁴⁶²

Cevdet Paşa yapmış olduğu bu dönemlendirmenin yanı sıra kanunlara ve teşkilatlanmaya dayalı bir dönemlendirme daha yapar. Buna göre devletin kanunları Kanunî zamanına kadar bedâvete yakındır. Ondan sonra ise kanunlar hadariyete daha yakın hale gelir.⁴⁶³ Bu minvalde Devlet-i Aliyye'nin teceddüd zamanlarını da Kanuni ve Sultan II. Mahmud olarak tayin eder.⁴⁶⁴

Tezâkir müellifi bundan sonra 1271 tab'ında olduğu şekliyle Osmanlı tarihini anlatmaya devam eder. İlk üç dönemlendirmede olduğu gibi hadiseleri yüz yıllık dönemlere ayırmaz.⁴⁶⁵

Cevdet Paşa bundan sonra zâhiren bir dönemlendirme yapmasa da III. Murad'dan sonraki devri anlattığı kısımda ve Köprülüler bahsinde dördüncü devri anlattığı aşîkârdır. Zira bu dönemi ana hatlarıyla hülâsa ederken Naîmâ'nın dördüncü tavrıda Osmanlı'yı merkeze alarak getirdiği yorumları kendisi de zikreder. III. Mehmed'in tahta geçtiği sırada *âsâr-ı inhizâm rû-nümâ* olur. Ayrıca makam ve mevkiler nâ-chiller elinde kalır, rüşvet kapıları açılır, makamlar para ile alınıp satılmaya başlanır. Seferler uzar ve ganimet elde edilemez. *Tedâbir-i hâkimâne ve harekât-ı dilîrâne ile Köprülüler devlet işlerini tanzim ederler ve böylece mizâc-ı devlet kesb-i sıhhat eyler.*⁴⁶⁶

⁴⁶² Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 42.

⁴⁶³ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 87.

⁴⁶⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 86-87.

⁴⁶⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 42-68; Neumann, *Amaç Tarih Araç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, s. 181.

⁴⁶⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 46-51.

Ma'rûzât müellifi Kuzey Afrikalı tarihçinin görüşlerinden hareketle etrafında olan bitenleri izaha çalışır. Mehmed Ali Paşa'nın fart-ı ikbâlinden söz ederken *İbn Haldun'daki kavâ'id-i hikemiyyeden* hareketle onun yakın zamanda ikbâlini kaybedeceğini ifade eder ve bu düşüncesinde haklı çıkar.⁴⁶⁷

2.2.5.3. Asabiyet Düşüncesi:

Mukaddime müellifinin ortaya koyduğu *asabiye* kavramı Cevdet Paşa'nın fikir dünyasında mühim bir yere sahiptir. Paşa'nın nazarında Devlet-i Aliyye'de *asabiye* yani aslî unsur Türkler teşkil eder. Bu sebeple onların za'fa düşürülmemesi gerekir.⁴⁶⁸ Osmanlı'nın teşekkül zamanında *hamur-mâye-i aslîsi* bir kavimden ibarettir. Ancak Selçuklu'nun inkırazından sonra Anadolu'daki Türkler birleşerek Osmanlı'ya iştirakiyle *bir devlet-i cesîme-i Türkiye* olur. Sonradan ihtida eden diğer kavimlerin de iştirakiyle *bir devlet-i azîme* haline gelir.⁴⁶⁹ Dolayısıyla devlet kendisine katılan her kavimle birlikte asabiyet tazeler.

Târih-i Cevdet sahibi, asabiyet unsuru olan aslî unsur üzerinden devletin fetih politikasını ve buralarda tutunamama sebeplerini açıklar. Ona göre Osmanlı'nın Macaristan ve diğer Hristiyan unsurların kesîf oldukları memleketlerde tutunamamasının sebebi aslî unsurun bu bölgelerde zayıf kalmasıdır.

⁴⁶⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, s. 34.

⁴⁶⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, s. 44, 115.

⁴⁶⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 39.

Hayli müddet Macaristan tarafıyla uğraşıldı. Vâkı'â Dvelet-i Aliyyece dahilî ve haricî pek çok şanlı işler görüldü. Nice memâlik-i cedîde feth olunarak hudûd-ı Devlet-i Aliyye tevsî' eyledi. **Lâkin anâsır-ı asliyyenin bu memâlik-i cedîdeyi ihâta ve muhâfaza tahammülü olmadığı cihetle sonra az vakit zarfında cümlesi elden giderek Devlet-i Aliyye dâire-i asliyesine yani Yavuz Sultan Selim'in asrında kesb eylemiş olduğu kuvvet ve cesâmeti dairesine ric'at eyledi.**⁴⁷⁰

Tezâkir müellifinin bu ifadelerini göz önünde bulundurduğumuz takdirde onun nazarında Türklük ve Müslümanlığın asabiyetin kaynağı olduğunu ve aslî unsuru teşkil ettiğini görürüz. Cevdet Paşa'nın bu ifadelerini teemmül ettiğimiz vakit onun bu noktada hadiseleri İbn Haldun merkezli bir yaklaşımla değerlendirdiğine şahid oluruz. Zira *Mukaddime* müellifi bir devletin fethettiği bölgede hâkim hale gelmesini, devletin asabiyet unsurlarının çok olmasına bağlar. Şayet fethedilen bölgedeki asabiyet unsurları, fethi gerçekleştiren devletin asabiyet unsurundan fazla olursa devletin o topraklarda tutunması çok zor olur ve kısa bir müddet sonra mezkûr bölgeler elinden çıkar. Aslî merkezine geri çekilir. Bunun aksi olarak devletin asabiyeden hâlî olan bölgelerde hüküm tesis etmesi ise çok kolaydır.⁴⁷¹ Cevdet Paşa'nın fikrî alt yapısında, Kuzey Afrikalı mütefekkirin bu nazariyesi yer alır. Macaristan ve havâlisinde Hristiyan asabiyet unsurlarının fazla olması Devlet-i Aliyye'nin hakimiyet tesis edememesine sebep olur. *Târih-i Cevdet* müellifi nüfus ile alakalı meselede de Kuzey Afrikalı mütefekkirin nazariyesini merkeze alır. Çukurova'nın harap bir halde olmasını nüfustan hâlî olmasına bağlar. Kâmil imar ve ihya olması için çok nüfusa ihtiyaç olduğunu ifade ederken *fi'l-*

⁴⁷⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 41.

⁴⁷¹ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 534-538; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 321-324.

*vâki' İbn Haldun'un tahkîkâtı dahi bunu mü'eyyedir*⁴⁷² der. Böylelikle yapmış olduğu müşahedeye *Mukaddime* müellifi üzerinden nazarî bir çerçeve çizer. *Târih-i Cevdet* sahibinin bu düşüncesine Amerika'nın mamur hale gelmesindeki hususu zikrettiği satırlarda da rastlarız.⁴⁷³

Tezâkir müellifi dinî davetin gerçekleştirilebilmesi için de asabiyeti gerekli görür. Paşa bu hususta da İbn Haldun gibi düşünür. Vehhâbîlik bahsini ele aldığı kısımda Muhammed b. Abdülvehhab'ın asabiyet ehlinden olmamasına vurgu yapar. Mezheb-i bâtilasını yaymak için asabiye ihtiyacı olan Abdülvehhâb asabiyet ehlinden değildir. Ancak o, Der'iyye şeyhi Muhammed b. Suud'un asabiyetinden faydalanarak efkâr-ı fâsidesini yayma imkânı bulur.⁴⁷⁴

Paşa'nın bu yaklaşımı da yine İbn Haldun'dan mülhemdir. Kuzey Afrikalı mütefekkir emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker davasıyla yola çıkan fukaha ve ulemanın asabiyesinin olmaması hasebiyle kısa zamanda mensuplarının dağıldığını ve helake uğradığını ifade eder. Ayrıca bazı kötü niyetli şeyh taifesinin de emr-i bi'l-ma'ruf iddiasını kullanarak etrafında adamlar toplayıp devlete isyan ettiğini ancak devletin bünyesinin sağlam olması hasebiyle zararın yine kendilerine döndüğünü söyler.⁴⁷⁵

Cevdet Paşa'nın üzerinde durduğu diğer bir husus da *din* mefhumudur. Paşa bu noktada Kuzey Afrikalı tarihçinin nazariyesine uygun bir Osmanlı portresi çizer. Osmanlı

⁴⁷² Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, s. 182.

⁴⁷³ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 2 1309, s. 265. "İngiltere'de ihtilâf-ı mezhepten dolayı vukû'a gelen ta'addiyâtın isri olmak üzere pek çok kimseler muhâceret ederek ve Avrupa'nın sâir mahallerinden dahî âdemler nakl eyleyerek kesb-i ma'mûriyet eylemiştir."

⁴⁷⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 2 1309, s. 74.

⁴⁷⁵ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 528-531; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 314-315.

ilk zamanlarında küçük bir devlet olmasına rağmen *şecâ'at ile dîni cem'* eder.⁴⁷⁶ Devlet-i Aliyye böylelikle *saltanat ve hilâfeti cem'* ederek kısa sürede topraklar fetheder ve geniş bir sahada hüküm sürer. *Ma'rûzât* müellifi bu nazariyeyi Kutsal Roma-Cermen imparatorluğu üzerinde de tatbik eder. Tıpkı Osmanlı Devleti'nin yaptığı gibi Şarlman'da *hilâfete müşâbih olan bir riyâset-i ruhâniyeyi hükûmet-i cismaniye ile mezc ederek* büyük hudutlara sahip olur.⁴⁷⁷ Cevdet Paşa Arapların din sayesinde devlet tesis ederek fetihler gerçekleştirdiğini ifade ederken⁴⁷⁸ İbn Haldun⁴⁷⁹ ve Naîmâ⁴⁸⁰ ile aynı görüşü paylaşır.

Tezâkir müellifi tıpkı *hadariyet* ve *medeniyet* kelimelerinde olduğu gibi *asabiyet* kelimesinin yanı sıra *kavmiyet* kelimesini de kullanır.⁴⁸¹ Bu minvalde *Hadariyet* ve *medeniyet* kelimelerinin ifade ettikleri manalardan hareketle *asabiyet* ve *kavmiyet* kelimelerinin de iki farklı manaya delalet ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre *asabiyet* Fransız ihtilalinden evvelki süreci ifade ederken, *kavmiyet* Fransız ihtilâlinden sonraki süreci ifade eder. Bu satırların yazarına göre Cevdet Paşa'nın *hadariyet/medeniyet*, *asabiyet/kavmiyet* kelimelerini kullanmasının ardında kendi nazariyesi mevcuttur. Zira o, zamanın mürûru ile sadece ahvâl ve eyyâmın değişmediğini bunlarla beraber *vukû'ât-ı cesîme* neticesinde lisanın ve kullanılan tabirlerin de değiştiğini savunur.⁴⁸² Paşa'nın bu görüşü, kullanmış olduğu bu kavramlarla doğrudan alakalıdır. *Ma'rûzât* müellifinin

⁴⁷⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 29. “İşbu Devlet-i Aliyye bidâyet hâlinde eğerçi bir küçük hükûmet şeklinde idi. Lâkin **Türklüğe mahsûs olan sıfat-ı sâbite-i memdûha ile şecâ'at ve diyânet-i Arabiye'yi cem' etmiş** bir cem'iyet-i cemîle olduğundan...”

⁴⁷⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 187.

⁴⁷⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 2 1309, s. 302.

⁴⁷⁹ Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 516; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 298.

⁴⁸⁰ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, c. 1 2007, s. 2.

⁴⁸¹ Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, s. 83; Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 13-20*, haz. Cavid Baysun, c. II (Ankara, 1960), s. 195, 223; Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 21-39*, s. 142.

⁴⁸² Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 21-39*, s. 129-130.

nazarında on beşinci asır Avrupa için büyük değişimlerin yaşandığı bir zaman dilimi olup onlar mezkûr asırda medeniyet dairesine girerler. *Tezâkir* sahibi bunu göz önünde bulundurarak *medeniyet* ve *hadariyet* kelimelerini mahalline masruf olarak kullanır. Osmanlı'dan bahsederken *hadariyet* kelimesini kullanan Paşa⁴⁸³ mevzu Avrupa olduğu vakit *medeniyet* kelimesini kullanır.⁴⁸⁴ Aynı durum *asabiyet* ve *kavmiyet* kelimeleri için de geçerlidir. Fransız ihtilali *asabiyet/kavmiyet* tabirlerinde değişimi sağlayan *vak'a-i cesîmdir*.

Zikretmiş olduğumuz durumlar zâviyesinden Cevdet Paşa'yı değerlendirdiğimiz vakit onun, gelenek ile irtibatını koparmadan yaşadığı zamanı da göz önünde bulundurarak ilmî mirasını mensubu bulunduğu toplumun realitesine uygun bir şekilde tatbik etmeye çalıştığını görürüz. Onun bu noktada değerlendirme ölçüsü Osmanlı'dır. Böylece o, mensubu olduğumuz kültürel ve ilmî mirasın nasıl aktüel kılınabileceğinin yollarını açar. Kısacası *Târih-i Cevdet* müellifi ortaya atılan her fikir ve düşüncenin üzerinde yaşadığı topraklar açısından neye tekabül ettiğini gözden kaçırmaz.⁴⁸⁵

Tezâkir müellifi ortaya koyduğu tarih usûlü ve felsefesiyle İbn Haldun'un da sıkı bir takipçisi olduğunu ilan eder. Paşa'yı sadece Osmanlı tarihini dönemlendirme ve *bedâvete rücû'* meselesi üzerinden değerlendirerek onun İbn Haldun'un takipçisi olmadığı iddiası zayıf bir iddiadır.⁴⁸⁶

⁴⁸³ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 1 1309, s. 106.

⁴⁸⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, c. 7 (İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1309), s. 85-86; Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir: 40-Tetimme*, s. 242.

⁴⁸⁵ Şeker, *Türk Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi*, s. 180.

⁴⁸⁶ Neumann, *Amaç Tarih Araç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, s. 179-180.

Ma'rûzât müellifi, İbn Haldun'un tarih ve toplum nazariyelerini merkeze alarak Osmanlı tarihini ve tarihî hadiseleri açıklamaya çalışır. Bunu yaparken de yukarda da örneklerle açıkladığımız üzere tutarlılık içinde hareket eder. İbn Haldun'un ortaya koyduğu devletlerin ömrü nazariyesi ve hilafet meselesi gibi hususlarda Paşa'nın Kuzey Afrikalı mütefekkiye iştirak etmemesi gayet tabî'î bir durumdur. Zira *Mukaddime* müellifi kendi çağının ahvâl ve şartlarından hareketle devletlerin ömrüne dair bir nazariye geliştirir. Oysa ki Cevdet Paşa'nın da ifadesiyle *mürur-ı zamân ile kanunlar* değişir. Ayrıca *Tezâkir* müellifi İbn Haldun'un bu nazariyesini reddetmez. Sadece yeni bir yorum getirerek Osmanlı ölçeğinde tatbik etmeye çalışır. Dolayısıyla husûsî ölçekte Paşa'nın umûmî ölçekte ise Osmanlı'nın Kuzey Afrikalı tarihçinin fikirlerini bağlamından kopuk bir şekilde, yekdiğeriyle rabitası olmadan değerlendirdiğini söylemek⁴⁸⁷ bizce zayıf ve hatalı bir iddiadır.

⁴⁸⁷ Cristoph K. Neumann, "Paradigmalar Arasında: Ahmed Cevdet ve Aidiyet", *Düşünen Siyaset*, sayı Ağustos-Eylül (1999), s. 229; Neumann, *Amaç Tarih Araç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, s. 180. Üstelik Neumann bu hükmünü Cevdet Paşa'nın diğer eserlerini mukayeseli bir okumaya tabi tutmadan verir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. OSMANLI SİYÂSETNÂMELERİNDE İBN HALDUN'CU

YAKLAŞIMLAR

Klasik dönem Osmanlı Devleti'nin iki temel unsuru olan kapıkulu ve tımar sistemlerinde XVI. yüzyıla girildiğinde hızlı bir bozulma baş gösterir. Devletin bu durumunu *tegayyür* ve *fesad* olarak tavsif eden Osmanlı mütefekkirleri değişen şartları göz önünde bulundurmaksızın *kânun-ı kadîm*'in ihya edilmesiyle devletin eski ihtişamına kavuşacağını iddia ederler. Çare olarak hükümdarın mutlak otoritesini eline almasını öne sürseler de bu durum söylem olmaktan öteye gitmez. XVII. yüzyıl Osmanlı mütefekkirleri bu noktada seleflerinden daha geniş yorumlar getirirler. İbn Haldun'un nazariyesinden etkilenmiş olan bu dönemin düşünürleri inhitâtın önüne geçilemeyeceğini ancak uzatılabileceği görüşünü savunurlar.⁴⁸⁸

Ayrıca bu dönemde Celâlî isyanlarının artması, Anadolu'da asayişin bozulması, rüşvetin yaygınlaşması, makam ve mansıpların eskisi gibi liyakat ehline verilmemesi gibi durumlar da Osmanlı siyasetname müelliflerini daha köklü çözüm bulma arayışlarına yönlendirir. Devletin içinde bulunduğu bu siyasî ve iktisadî ahval dönem müelliflerinin fikrî teşekkülünde mühim bir rol oynar.

⁴⁸⁸ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), s. 52-53.

3.1. Kâtip Çelebî (1609-1657):

Osmanlı siyasetname müellifleri tarafından kaleme alınan eserlerde Kanunî Sultan Süleyman devri hem kemal hem de zeval devrinin yaşandığı bir zaman olarak görülür. Bu durum III. Murad zamanında askerî, idarî ve birçok sahada daha aşîkar bir hal alır. XVII. yüzyıl Osmanlı mütefekkirlerinden olan Kâtip Çelebî de Devlet-i Aliyye'nin içinde bulunduğu inkıraz halinden nasıl kurtulabileceğini göstermek maksadıyla ıslahat layihaları kaleme alır.

Muhtelif yönlerden İbn Haldun'un mühim bir takipçisi olan Hacı Halife *Keşfü'z-Zünûn* ve *Düstûrû'l-Amel* isimli eserlerinde *Mukaddime* müellifinin fikirlerinden faydalanır.⁴⁸⁹

Onun *Keşfü'z-Zünûn* eserine müracaat ettiğimiz vakit *Mukaddime*'yi çok iyi okuduğunu ve İbn Haldun'un takipçisi olduğunu görürüz. *Mukaddime* müellifinin kitabı için “*bu kitap çok yararlı ve faydalı büyük bir kitaptır*” ifadelerini kullanır⁴⁹⁰ İlimler bahsinde de birçok noktada “*İbn Haldun Mukaddime'de şöyle dedi*” şeklinde ifadelerine rastlarız. Tartışma ilmini ele aldığı kısımda *Mukaddime* müellifinden hareketle bir tarif yapar.⁴⁹¹ Hadis ilmini aktardığı kısımda Buhârî'nin hususiyetlerini aktarırken yine Kuzey Afrikalı mütefekkiye atıf yapar.⁴⁹² Nakli ilimlerin Osmanlı Devleti'nde giderek

⁴⁸⁹ Orhan Şaik Gökyay, “Kâtip Çelebi”, DİA 25, s. 38..

⁴⁹⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an-Esâmi'il-Kütübi ve'l-Fünûn*, çev. Rüştü Balcı, c. I (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), s. 262.

⁴⁹¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an-Esâmi'il-Kütübi ve'l-Fünûn*, çev. Ruşen Balcı, c. II (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), s. 490.

⁴⁹² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an-Esâmi'il-Kütübi ve'l-Fünûn*, c. II 2007, s. 536.

zayıflamasını *İbn Haldun'un da anlattığı gibi bu durum devletin çöküşünün belirtilerindendir* diyerek izah eder.⁴⁹³ Hacı Halife bu kısımların haricinde harf ve isim ilmi ile alakalı bahiste⁴⁹⁴ “Görüş ayrılığı ilminde”⁴⁹⁵ ve “Zâyirce” ilmi bahsinde⁴⁹⁶ *Mukaddime* müellifine atıflar yapar. Bu zâviyeden baktığımız vakit Kâtip Çelebi’nin İbn Haldun’un Osmanlı’daki şakirtlerinden bir olduğunu görürüz.

Mukaddime müellifinin felsefesini benimseyen Hacı Halife⁴⁹⁷ için *temeddün* hali bozulma sebebidir. O, Devlet-i Aliyye’nin mizacında inhiraftın vukû’a gelmesini *muktezâ-yı ilâhiyyeye ve tabi’at-i temeddün’e* bağlar.⁴⁹⁸ *Düstûr* müellifi bu noktada Kuzey Afrikalı mütefekkirin düşüncelerini Osmanlı üzerinden gündeme getirir. Bedâvet halinde iken harpten geri durmayan mülk sahipleri ganimet elde eder ve evlâd u ahfâdı kendi zamanlarında büyük bir servete malik olurlar. Bu durum onların harpten el etek çekmelerine ve ayş u işrete dalarak tembelleşmelerine sebep olur. Refah hali onların şecaatlerini yok eder. Devleti idare etmekte zayıf kalırlar ve malik olduğu toprakların düşmana karşı muhafazasında acziyete düşerler.⁴⁹⁹

Fezleke müellifi devleti insana benzetir ve tıpkı insanlarda olduğu gibi devletin de *sinn-i nümuvv*, *sinn-i vukuf* ve *sinn-i inhitât* dönemlerinin olduğunu ifade eder. Ancak Kuzey Afrikalı mütefekkir gibi devletin mutlak surette zevâle uğrayacağı fikrine iştirak

⁴⁹³ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn an-Esâmi’il-Kütübi ve’l-Fünûn*, c. II 2007, s. 566-568.

⁴⁹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn an-Esâmi’il-Kütübi ve’l-Fünûn*, c. II 2007, s. 543.

⁴⁹⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn an-Esâmi’il-Kütübi ve’l-Fünûn*, c. II 2007, s. 598.

⁴⁹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn an-Esâmi’il-Kütübi ve’l-Fünûn*, c. II 2007, s. 765.

⁴⁹⁷ Hilmi Ziya Ülken, “Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız”, *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957), s. 181.

⁴⁹⁸ Kâtip Çelebi, *Düstûru’l-Amel li-İslâhi’l-Halel*, s. 119.

⁴⁹⁹ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 542-545; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 329-331.

etmez. Zira ona göre nasıl ki fertlere ârız olan hastalık doğru ilaçlarla tedavi edilebiliyorsa devlete ârız olan illet de *mehere-i müdebbirin* vasıtasıyla izale edilir.⁵⁰⁰

Hacı Halife'nin nazarında toplum alim, asker, tüccar ve re'âyadan müteşekkildir. Bunlar ahlât-ı erba'a gibidirler. İtidal üzere olmaları vaciptir. Şayet birisi fâsîd ya da diğer unsurlara gâlip olursa nizama hâlel gelir.⁵⁰¹ Bunların tamamının itidal üzere olması lazımdır.⁵⁰² Sultan şayet hazinenin boş kalmasını istemiyorsa re'âyayı zulümden himâye ve adalete ihtimam göstermek mecburiyetindedir. Kâtip Çelebî adaletin hususen re'âya için olması gerektiğini düşünür. Şayet adalet üzere olunursa sevda makamında olan re'âya mide makamında olan hazineye gelir getirir. Ancak re'âya zulümden korunamadığı için Celâlî isyanları zamanında köy ve kasabalardan firar eder.⁵⁰³

Düstûr müellifinin bu görüşlerinin arka planında İbn Haldun'un *umrân ve zulüm* münasebeti yer alır. Re'âya üzerinde zulmün peydâ olması onların çalışıp para kazanma şevklerini kırar. Zira ellerindeki malların gasp edileceğini ve kendilerinde kalmayacağını bilirler. Bu sebeple çarşı ve pazarlarda alış-veriş azalır. Zulme uğrayan re'âya rızkını aramak için başka bölgelere gider. Terk ettikleri yerlerde ziraat yapılmaz ve bu bölgeler harap olur.⁵⁰⁴

Kâtip Çelebî, Devlet-i Aliyye içinde on iki yıl süren seyahatinin neticesinde birçok köy ve kasabanın harap olduğunu Hemedan ve Tebriz gibi Acem Şahı'nın topraklarındaki kasabalarda ise on beş yirmi menzilde harap karye görmenin mümkün

⁵⁰⁰ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*, s. 122-123.

⁵⁰¹ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*, s. 124-126.

⁵⁰² Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*, s. 129.

⁵⁰³ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*, s. 126-127.

⁵⁰⁴ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 741-742; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 2 2008, s. 158.

olmadığını beyan eder. Zira Acem devleti henüz sinn-i vukufunun son demlerinde olup sinn-i inhitâta geçmemiştir. Osmanlı Devleti'nde ise yirmi yıla yakın bir süredir köylerin harap olduğu *hadd-i tevatüre* erer. Bunun vâki' olmasının ardında yatan sebeplerden biri re'âyadan, haddinden fazla kat be kat vergi alınmasıdır.⁵⁰⁵ Kâtip Çelebi her ne kadar zahiren devletin *inhitâta* uğradığını ifade etmese de Acem devleti ile yaptığı kıyaslamada bunu ihsas ettirir. Hacı Halife'nin bu ifadelerini İbn Haldun ile mukayeseli okuduğumuz vakit, onun kaleme aldığı bu mevzuların felsefî arka planını Kuzey Afrikalı mütefekkirin nazariyesinin olduğu gerçeği zuhur eder.

Mukaddime müellifinin nazarında bir devletin *tavr-ı bedâvetten tavr-ı hadârete* geçmesi bu hâle gelmesinin en büyük sebebidir. Devlet ilk zamanlarında bedâvet hâli üzere olduğu için vâridâtı mesârifinden fazladır. Sade bir hayat hakim olduğu için harcamalar az olur. Devlet kademelerinde fazla istihdam olmaz. Ancak devlet *hadariyet* kisvesine büründüğünde refah hali vâki' olur. Buna bağlı olarak padişahın ve devlet ricâlinin harcamaları artar. Devlet eskisi gibi vergiyi muntazam bir şekilde toplayamaz. Bu sebeple gelirler giderleri karşılamaz. Askerlerin de artmasıyla harcamalar da ziyadeleşir.⁵⁰⁶ Padişah bu masrafları karşılamak maksadıyla yeni vergiler ihdâs eder. Pazarda alınıp satılan mallara yeni vergiler getirir. Bu durum bolluğa alışmış olan re'âyanın çalışma ve teşebbüs şevkini kırar. Bu ise *umrân*'ın ihtilâline sebep olur.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*, s. 127-128.

⁵⁰⁶ Kâtip Çelebi'nin masraflar hususunda en çok vurgu yaptığı nokta da burasıdır. Tafsilatlı bir şekilde Kanuni ve III. Murad dönemlerini mukayese eder. Bkz. Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*, s. 129-133.

⁵⁰⁷ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 732-733; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 2 2008, s. 148-149.

Kâtip Çelebî zamanının toplumunu saçlı sakalı ağarmış bir pîr-i fâniye teşbih kılar. *Fezleke* müellifinin nazarında (haleflerinde de görüldüğü üzere) sefahat ve refah hali bozulmanın ve inhitatın sebebidir. Hacı Halife, *cümleden mukaddem halkı Hakk'a münkâd ettirecek bir sâhib-i seyfin* mevcudiyetini bu durumun çaresi olarak görür.⁵⁰⁸ Çünkü toplum, atalarının sahip olduğu bedâvet halinden uzaktır. O, savunduğu bu görüşüyle İbn Haldun'un fikirlerini bir kez daha aktüel kılar. Mukaddime müellifi bu durumu üç nesil nazariyesi üzerinden izah eder. Buna göre üçüncü neslin üzerinde ilk neslin çekmiş olduğu sıkıntılardan eser yoktur. Nâil oldukları türlü nimetler sebebiyle refahta zirveye ulaşırlar. İlk neslin hususiyetlerinden olan şecaat ve muharip olma hali bunlarda görülmez. Müdafaaya muhtaç kadın ve çocuk mesabesine tenzil ederler. Tüm bunların sebebi devlet idaresinde *sultan-ı kâhir*'in mevcut olmamasıdır.⁵⁰⁹

Düstûr müellifinin yazdıklarını göz önünde bulundurduğumuzda onun gündeme getirmiş olduğu meselelerin arka planında İbn Haldun'un devlet ve toplum nazariyesinin yer aldığını görürüz. Hacı Halife, *Mukaddime* vasıtasıyla şakirdi olduğu Kuzey Afrikalı mütefekkirin görüşlerinden hareketle Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya kaldığı krizlere çareler arar. Devlet-i Aliyye'nin her ne kadar *sinn-i inhitât* devrinde olduğunu ihsas ettirse de⁵¹⁰ kabiliyetli idareciler ve bâ-husus *sultan-ı kâhir* vasıtasıyla krizlerin aşılabileceğini ve devletin ömrünün uzatılabileceğini müdafaa eder. Bunları söylemesi gayet tabii bir durumdur. Zira imparatorluk devletinde yaşamış olmanın sebep olduğu psikolojik hissiyat ağır basar. *Devlet-i ebed-müddet*'in izmihlale uğrayacağı fikrini gündemine

⁵⁰⁸ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*, s. 134, 136.

⁵⁰⁹ Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 546; Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, c. 1 2008, s. 333-334.

⁵¹⁰ Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*, s. 127.

getirmez. Siyasî çalkantıların henüz peydâ olduğu bir dönemde yaşaması hasebiyle her ne kadar İbn Haldun'u gündemine alsada tavrılar nazariyesini görmezden gelir. Ancak yarım asır kendinden yarım asır sonra Vak'anüvislik vazifesine gelen Naîmâ tavrılar nazariyesini gündemine alır. Osmanlı Devleti'ne uygun şekilde *atvâr nazariyesi* portresi çizer.

3.2. İbrahim Müteferrika (1674-1747):

Osmanlı'da ilk Türk matbaasının kurucusu olan İbrahim Müteferrika Kâtip Çelebî'nin ehemmiyetini ilk defa fark eden kimselerden biridir. Zira neşrettiği eserleri tetkik ettiğimiz vakit sadece Kâtip Çelebî'nin üç eserini tab' ettiğine şâhid oluruz.⁵¹¹ Bu durum Müteferrika'nın her ne kadar kendisi zikretmese de Kâtip Çelebî üzerinden İbn Haldun'u tanıdığına işarettir.

Seleflerinden farklı olarak yapılacak olan ıslahatlarda Batı'nın askerî ve teknik ilerlemesinin göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade eden Müteferrika⁵¹² bu yönüyle onlardan ayrılır. Zira onun zamanına kadar kaleme alınan siyasetnamelerde meseleler kendi hudutlarımız içinde ele alınıp Kanûnî devrine dönüş dile getirilir. Ancak *Risâle-i İslâmiyye* müellifi seleflerinin aksine meselelerin halli için daha kapsamlı yorumlar getirir. Getirmiş olduğu bu yorumlarda İbn Haldun'u kaynak olarak kullanır.⁵¹³

⁵¹¹ Bilal Yurtoğlu, *Katip Çelebi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2009), s. 37-38.

⁵¹² Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyâset-Nâmeleri* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), s. 60, 125.

⁵¹³ Adil Şen, *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), s. 70, 77.

İdarî ve siyasî bakımdan fikir öncülüğü yapmış olan *Usûlü'l-Hikem* müellifi ilk defa *nizâm-ı cedîd* tabirini zikreder.⁵¹⁴

İbrahim Müteferrika'nın nazarında *nizâm-ı âlem ve tanzîm-ı umûr-ı benî-âdem* irade-i ilâhiyyeye bağlıdır. Onun takdiriyle vukû' bulan değişiklikler din ü devletin hükümlerinin tecdidi, saltanatın kuvvetlenmesi, şerî'at kurallarının tahkim kılınması, devlet işlerinin ve milletin düzeninin sağlanması, re'âyanın refaha kavuşması ve nebevî sünnetin ihya edilmesi gibi neticelere vesile olur.⁵¹⁵

Usûlü'l-Hikem müellifi tıpkı İbn Haldun gibi insanın toplum içinde yaşamasını mecburi görür. Zira hemcinsleriyle yardımlaşmadan insanın maişetini temin etmesi imkansızdır.⁵¹⁶ İnsan, cemiyet içinde yaşamaya başladıktan sonra aralarında güçlünün zayıfa zarar vermesine ve haksızlıklara mani olacak hakime ihtiyaç duyar.⁵¹⁷ Bu hakimlerin kimi *hakan*, kimi *sultan*, kimi *şehinşah*, kimi *padişah*, kimi *melik* ve kimi de *kayser* ünvanını kullanır. Bu durum bölgeye ve lisana göre değişkenlik arz eder.⁵¹⁸

Risâle-i İslâmiyye müellifi devletlerin ya aklî ya da şer'î siyaset ile idare edildiklerini ifade ederken *Mukaddime* müellifinin yaptığı gibi ikili siyaset ayrımı yapar. Hristiyan devletlerin semavî kitaplarında toplumlarını idare edecek kanunlar olmadığı için aklî kanunlar vaz ederek toplumu ve ordularını tanzim ederler.⁵¹⁹

⁵¹⁴ Erhan Afyoncu, "İbrahim müteferrika", DİA 21, s. 327; Şen, *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*, s. 45.

⁵¹⁵ İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem* (İstanbul: Dâru't-Tıbâ'ati'l-Âmire, 1144), vr. 2a, 3a-3b; Şen, *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*, s. 45.

⁵¹⁶ İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*, vr. 5b, 6b.

⁵¹⁷ İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*, vr. 5b, 6a, 8b.

⁵¹⁸ İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*, vr. 8a. İbn Haldun'da İslam topraklarının genişlemesiyle idarecinin *halife*, *imam* ve *sultan* gibi isimler aldığına işaret eder. Bkz. Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, c. 2 1981, s. 578-579.

⁵¹⁹ İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*, vr. 6b, 30a, 33b.

Devletler ve devlet görevlileri kendilerinden evvelki milletlerden haberdar olabilmek için *bir ilm-i refi'ü'l-kadr ve celîlü'l-i'tibâr* olan tarih ilmini bilmek mecburiyetindedir.⁵²⁰ Bu ilim sayesinde devlet sahipleri için selefleri olan milletlerden, harplerden, fitnelerden ve nüfusun yok olmasından haberdar olmak zor olmaz.⁵²¹

İnsanlar arasında nasıl ki yekdiğerinin elindekini gasp edip alma meylî mevcut ise devletler arasında da aynı durum mevcuttur. Bu sebeple hükümdarın toplumun nizamını sağlaması, hudutlarını ve re'âyasını düşman saldırılarından muhafaza etmesi için bir ordu tesis etmesi lazım gelir.⁵²² Şayet ordu nizam üzere olursa *hüsn-i tedbir* ile idare etmek mümkündür. Ancak değilse *hikmet-i Eflâtun ve tedbir-i Aristo nâfız ve cârî* değildir.⁵²³ Bu durumda tek çare za'f hali üzere bulunduğu için *hâkim-i kâhir ve âdil* bir sultan lazımdır.⁵²⁴

İbrahim Müteferrika bunların yanı sıra Kâtip Çelebî'nin yapmış olduğu toplum sınıflandırmasını da benimser. Buna göre toplum *ashâb-ı seyf, ashâb-ı kalem, ashâb-ı hirfet ve ticaret ve ashâb-ı ziraat*'ten müteşekkildir. Bunların itidal üzere ve iplerinin Sultanın elinde olması lazım gelir. Hükümdarın ulema ve hükemânın re'y ü tedbirine müracaat ederek mezkûr sınıfların tamamını zabt u rabt altına alması gerekir.⁵²⁵

Usûlü'l-Hikem müellifi seleflerinden farklı olarak *tecdîd* ve *nizâm-ı cedîd* kelimelerini kullanır. Onun aradığı çözüm arayışı Batı'dadır. Şayet Devlet-i Aliyye'nin orduları *nizâm-ı cedîd* üzere tertip edilirse devlet eskiden olduğu gibi düşmanlarına karşı

⁵²⁰ İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*, vr. 26a.

⁵²¹ İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*, vr. 8b.

⁵²² İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*, vr. 8a.

⁵²³ İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*, vr. 16a.

⁵²⁴ İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*, vr. 6a-6b.

⁵²⁵ İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*, vr. 22a, 22b.

muzaffer olur. İbrahim Mûteferrika'nın seleflerinden bir diğerk farkı da Avrupa'daki askerî ve siyasî teşekkülleri iyi takip etmesi ve haklarında ziyadesiyle malumat sahibi olmasıdır. O, devletin ve toplumun teşekkülünü açıklarken İbn Haldun çizgisinden gider. *Mukaddime* müellifinden farklı olarak *Monarkiya*, *Aristokrasiya* ve *Demokrasiya* isminde üç yönetim şeklinden bahseder ve bunların diğerk milletlerde ve dinlerde cereyan ettiğini ifade eder. *Risâle-i İslâmiyye* müellifinin bu yaklaşımı İbn Haldun'un son şakirdi olan Cevdet Paşa'da da görülür.



SONUÇ

İbn Haldun, İslam dünyasında kendinden önce mevcut olan ilmî geleneği tevâris ederek zamanının şartları muvacehesinde yeniden yorumlar. Selefî olan ulemanın kavramsallaştıramadığı hususları kavramsal bir çerçeveye girdirir. Hem bedevî hayatı hem de hadarî hayatı tecrübe etmesi hasebiyle Turtûşî, Tûsî, İbnü'l-Mukaffa' gibi İslâm mütefekkirlerinin hadarî cepheden değerlendirdikleri toplum ve devlet nazariyelerini daha geniş bir perspektifle ele alır. Yapmış olduğu ictimâ'î müşahedeleri nazarî olarak ortaya koyar. Nazarî olarak ortaya koyduğu hususları devlet kademelerindeki vazifeleri esnasında amelî olarak tecrübe etme imkânı bulur. Bu sebeple *umrân* ilmi ismini verdiği toplum ve devlet nazariyesi hemen hemen bütün toplumlar için genel-geçer kaideler silsilesini teşkil eder. İbn Haldun'un realiteyi de göz önünde bulundurarak ortaya koyduğu yaklaşımlar onun günümüz araştırmacıları tarafından *laik, darwinist, sosyalist* gibi ıstılahlarla tavsif edilmesinin önünü açar. *Mukaddime* müellifi en nihayetinde modern olmayan bir zamanın mütefekkiridir. Dolayısıyla onun modern zamanın ürünü olan ıstılahlarla tavsif edilmesi çok yanlış bir durumdur.

İslam dünyasında tarih, İbn Haldun'un *Mukaddime* eseri ile ilk defa müstakil bir ilim olarak ele alınır. Kuzey Afrikalı tarihçi tarih ilmini sadece müstakil bir ilim olarak ele almakla yetinmez, bu ilme felsefî ve metodolojik bir mahiyet kazandırır. Kaynaklara inilmeden *Mukaddime* müellifinin ortaya koyduğu bu ilmî usulün halefleri tarafından takip edilmediğini iddia etmek bizce oldukça sathî kalmaktadır. Zira kaynaklara inerek mukayeseli bir okumaya tabi tuttuğumuzda bu iddianın geçersiz olduğu kendiliğinden

ortaya çıkar. Kâfiyeci, Naîmâ, Mustafa Nuri Paşa ve Cevdet Paşa gibi Osmanlı mütefekkirleri tarafından tarih ilmine dair ortaya koyduğu hususlar dikkate alınır. Hatta Naîmâ'nın resmî devlet tarihçisi olduğu halde İbn Haldun'un tenkidî tarih telakkisini gündemine alması *Mukaddime* müellifinin fikirlerinin devlet düzeyinde temsil edilmesinin önünü açar. *Tarih-i Naîmâ* müellifinin muasırı Pîrîzâde tarafından da *Mukaddime*'nin tercüme edilmesi, tavırlar nazariyesinin sürekli gündemde olması bu iddiamızı doğrulayan deliller olarak karşımıza çıkar. Mustafa Nuri Paşa ile Osmanlı tarihi dönemlendirmesi tavırlar nazariyesi merkezli ele alınır. Burada Nuri Paşa'nın Kuzey Afrikalı mütefekkirin tarih telakkisini, eserinde kâmil manada tatbik edip etmediği tartışmamızın dışındadır. Bizim için asıl mühim olan Paşa'nın böyle bir teşebbüste bulunmasıdır. Bu satırların yazarına göre *Netâyic* müellifi birçok noktada İbn Haldun'un tarih felsefesini eserine aksettirmeyi başarır. Bu durum Ahmed Cevdet Paşa ile kemâle erer. Cevdet Paşa birçok hususta *Mukaddime* müellifinin tarih yazımı telakkisini tatbik etmekle kalmaz onun dile getirdiği birçok hususu da ta'dil eder.

Osmanlı tarih yazıcılığının tekâmül sürecini bu zâviyeden değerlendirdiğimiz vakit Osmanlı tarih müelliflerinin İbn Haldun'un tarih telakkisini merkeze alarak tarih yazıcılığı usûlü ve felsefesi geliştirmeye çalıştıklarını görürüz. Bu noktada Batı'dan mücerred bir tarih felsefesinden bahsetmenin mümkün olmayacağı yönünde tenkitler olabilir. Bizim burada üzerinde durduğumuz husus Osmanlı tarih müverrihlerinin mensubu oldukları ilmî geleneği göz önünde bulundurarak bir tarih yazıcılığı gerçekleştirmeye çalışmalarıdır. Nitekim Cevdet Paşa'nın tarih dönemlendirmesi bahsinde vurguladığı üzere Roma'nın inkırazı Batı için mühim bir mesele olabilir ancak *ale'l-umûm târîh-i âlem için bir mebde'-i tabî'i değildir. Tarih-i Cevdet* müellifinin bu

ifadesinden hareketle Batı'nın tarih yazıcılığı ve felsefesi süreci kendi değerleri içinde pekala anlamlı olabilir. Ancak bu durum diğer toplumlar için Batı endeksli bir tarih yazımı ve felsefesi geliştirmeleri hususunda bir bağlayıcılık arz etmez. Diğer bir ifadeyle, Batı tarzı tarih yazıcılığı ve felsefesini kıyas ölçüsü kabul ederek bu tarz bir tarih yazımının ve felsefesinin mevcut olmadığı toplumlarda tarih felsefesinin mevcut olmadığını ya da gelişmediğini söylemek pek de makul olmaz. Bu minvalde kıyas noktası Batı merkezli olmamalıdır. Her toplumun kendi ilmî, fikrî ve entelektüel geleneğinin kıyas noktasının merkezini teşkil etmesi gerekir.

Osmanlı siyasetname müellifleri ise İbn Haldun'u çöküşün reçetesi olarak görürler. *Mukaddime* müellifinin tavrılar nazariyesi ile devletlerin ömrüne dair nazariyelerini inkâr etmemekle birlikte birtakım ıslahatlar ve *sahibü's-seyf* vasıtasıyla devletin ömrünün uzatılacağı fikrini savunurlar. Hatta Naîmâ Osmanlı'yı merkeze alarak dördüncü ve beşinci tavrıları kaleme alır. Pîrîzâde devletlerin ömrüne dair bahiste meseleye şerh düşer ve Osmanlı'nın 400 senedir hüküm sürdüğüne dikkati çeker. Pîrîzâde'nin selefleri Nuri Paşa, Ahmet Vefik Paşa ve Cevdet Paşa *Mukaddime* müellifinin bu görüşünü yeniden yorumlarlar ve Devlet-i Aliyye'nin şartlarına uygun bir kisveye büründürürler. Buna göre devlet her üç nesilde bir (takriben 120 yıl) tavrı değiştirir ve yenilenme sürecine girer. Devletin ömrünün üç nesil olmadığını sadece geçirdiği bir tavrın süresinin 120 sene olduğunu iddia ederler. Bu durum aslında uzun ömürlü bir İmparatorluk ülkesinde yaşamayan İbn Haldun'un görüşlerinin tadil edilerek daha da tatbik edilebilir hale getirilmesinden başka bir şey değildir.

Osmanlıların bu yaklaşım tarzı, onların Kuzey Afrikalı mütefekkirin fikirlerini işlerine geldikleri gibi kullandıkları manasına gelmez. Onlar, İbn Haldun'un kısa ömürlü

devletlerin hakim olduğu ve siyasi kaosun yaşandığı bir döneme uygun olarak gündeme getirdiği nazariyesini yalnızca uzun ömürlü bir imparatorluğun şartlarına uygun hale getirmeye çalışırlar. Kendi iç dinamikleri çerçevesinde (şerh-haşıye mentalitesi gibi) değerlendirildiğinde bu durum son derece tutarlı bir yaklaşımdır.



KAYNAKÇA

Adıvar, Adnan. “İbn Haldun”. İA 5/1.

Afyoncu, Erhan. “İbrahim müteferrika”. DİA 21.

Ahmed Cevdet Paşa. *Ma'rûzât*. Hazırlayan Yusuf Hallaçoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

———. *Takvîmü'l-Edvâr*. İstanbul: Dâru't-Tıbâ'ati'l-Âmire, 1287.

———. *Târih-i Cevdet*. C. 1. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1309.

———. *Târih-i Cevdet*. C. 2. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1309.

———. *Târih-i Cevdet*. C. 3. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1309.

———. *Târih-i Cevdet*. C. 4. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1309.

———. *Târih-i Cevdet*. C. 7. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1309.

———. *Târih-i Cevdet*. C. 12. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1309.

———. *Tezâkir: 1-12*. Hazırlayan Cavid Baysun. C. I. Ankara, 1953.

———. *Tezâkir: 13-20*. Hazırlayan Cavid Baysun. C. II. Ankara, 1960.

———. *Tezâkir: 21-39*. Hazırlayan Cavid Baysun. 2. baskı. C. III. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.

———. *Tezâkir: 40-Tetimme*. Hazırlayan Cavid Baysun. 3. baskı. C. IV. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.

Ahmed Vefik Paşa. *Fezleke-i Târih-i Osmânî*. 7. baskı. İstanbul: Dâru't-Tıbâ'ati'l-Âmire, 1290.

———. *Hikmet-i Târih*. İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Gazetesi, 1279.

Ali Çelebi, Kınalı-zâde. *Ahlâk-ı Alâ'î*. Hazırlayan Fahri Unan. Ankara, 2014.

Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

———. *Politika*. Çeviren Mete Tunçay. 2. baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.

Aristotle. "Poetics". *The Complete Works Of Aristotle*, editör Jonathan Barnes, C. 2. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

———. "Rhetoric: Book I". *The Complete Works Of Aristotle*, editör Jonathan Barnes, C. 2. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

Arslan, Ahmet. *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

———. *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

———. *İbni Haldun*. 2. baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Arslantürk, Zeki. *Naîmâ'ya Göre Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

———. *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*. İstanbul: Ayışığı Kışapları, 1997.

Aşıkkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dîl". DİA 7.

Baysun, M. Cavid. "Naîmâ". İA 9.

Bedevî, Abdurrahman. *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*. Çeviren Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Beydilli, Kemal. *1790 Osmanlı-Prusya İttifâkı (Meydana gelişi-Tahlili-Tatbiki)*. İstanbul: Güryay Matbaacılık, 1984.

Boer, Tjitze j. de. *İslâm'da Felsefe Tarihi*. Çeviren Yaşar Kutluay. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.

Cerîr et-Taberî, Muhammed b. *Câmi' u'l-Beyân an-Tefsîri âyi'l-Kurân*. Editör Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. C. 16. Kahire: Merkezu'lBuhûsi ve'd-Dirâseti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2001.

Coşkun, Ali. *Osmanlı'da Din Sosyolojisi -Naîmâ Örneği-*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Çakan, İsmail Lütfi. *Şekil ve Örneklerle Hadîs Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.

Çetin, Nihad M. “Ahbâr”. DİA 1.

Çiftçi Ali, Nihat Yılmaz. “İbn Haldun’un Siyaset Teorisi ve Siyasal Sistem Sınıflandırması”. *Turkish Studies* 8, sayı 7 (2013).
http://www.turkishstudies.net/Makaleler/1908227020_06Çiftçi Ali-83-93.pdf.

Çolak, Orhan M. “İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyasetnâmeler Bibliyografyası”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1, sayı 2 (2003).

Dale, Stephen Frederic. “İbn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian”. *International Journal of Middle East Studies* 38, sayı 3 (2006).
<http://www.jstor.org/stable/3879761>.

Durak, Nejdet, ve Bilgehan Bengü Tortuk. “Naîmâ’nın Toplum ve Siyaset Düşüncesi”. *I. Türk-İslam Siyaset Düşüncesi*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi, 2015.

Durmuş, İsmail. “İbnü'l-Mukaffa”. DİA 21, y.y.

E. Peters, F. *Greek Philosophical Terms A Historical Lexicon*. London: New York University Press, 1967.

El-Câbirî, Muhammed Âbid. *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*. Beyrut: Beytü'n-Nahda, 2009.

———. “Niçin İbn Haldun”. Çeviren Harun Yılmaz. *Divan* 21, sayı 2 (2006).

El-Hatib, Süleyman. *Fikratü't-Târîh Beyne's-Sehâvî ve'l-Kâfîcî*. Mısır: Beytü'l-Hikme, 1991.

El-Husrî, Sâtî'. "Mukaddimetu İbn-i Haldun Evvelu Kitâbin fî İlmi'l-İctimâ'i Kable 'Vico ve Komt'". *Arabî*, sayı 8 (1959).

El-Kâfiyeci, Muhyiddin. *el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh*. Hazırlayan Muhammed Kemâleddin İzzeddin. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.

El-Turtûşî, Muhammed B. Velid. *Sirâcu'l-Mülûk*. Hazırlayan Muhammed Fethî Ebûbekir. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 1994.

El-Yâfi, Abdülkerim. "İbn Haldûn ve Menhecü'l-İlmiyyi fî'l-Bahsi Me'a Ba'di'l-Mukâreneti bi'l-Muverrihi'l-Ferensiyyi'l-Hadîsi Fernand Braudel". *et-Turâsü'l-Arabî*, sayı 48 (y.y.).

Er-Râzî, Muhammed b. Bekrî. *Tefsîru'l-Kebîr*. Hazırlayan Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. C. 11. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

Es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed. *el-Keşfu ve'l-Beyân*. Hazırlayan Ebî Muhammed b. Âşûr. C. 6. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 2002.

Evans, Richard J. *Tarihin Savunusu*. Çeviren Uygur Kocabaşoğlu. Ankara: İmge Yayınevi, 1999.

Ezrak, Ebî Abdullah İbn. *Bedâ'i'u's-Silk fî Tabâ'i'i-Mülk*. Hazırlayan Ali Sami Neşşâr. C. 1. Kahire: Dâru's-Selâm, 2008.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. "İbn Haldun'da İctimâiyât". *Mihrâb* 1, sayı 17-18 (1924).

———. "Türkiye'de İbn Haldunizm". 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.

Fleischer, Cornell. "Royal Authority, Dynastic Cyclism and 'Ibn Khaldûnism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters". *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, editör Bruce B. Lawrance. Leiden: E. J. BRILL, 1984.

Gökbulut, Hasan. "Kâfiyeci". DİA 24.

Gökyay, Orhan Şaik. "Kâtib Çelebi". DİA 25.

Gumplowicz, Ludwig. "İbn Haldun ve İctimâiyatı". *Hukuk Fakültesi Mecmuası* 6, sayı 2-3 (1940).

Gülsoy, Ufuk. *Cizyeden Vatandaşlığa Osmanlı'nın Gayrimüslim Askerleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

H. Fleischer, Cornell. *Tarihçi Mustafa Ali*. Çeviren Ayla Ortaç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Haldun, İbn. *Lübâbu'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn*. Hazırlayan Refik El-Acem. Beyrut: Mektebetu's-Şarkıyye, 1995.

———. *Lübâbu'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn*. Hazırlayan Abbas Muhammed Hasan Süleyman. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996.
<http://abdelmagidzarrouki.com/2013-05-06-14-45-36/finish/347-/5222-/0>.

———. *Mukaddime*. Hazırlayan Süleyman Uludağ. 5. baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.

———. *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*. Hazırlayan Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan, ve M. Cüneyt Kaya. Çeviren Mehmed Sâhib Pîrîzâde. C. 1. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

———. *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*. Hazırlayan Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan, ve M. Cüneyt Kaya. Çeviren Pîrîzâde Mehmed Sâhib. C. 2. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

———. *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*. Hazırlayan Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan, ve M. Cüneyt Kaya. Çeviren Ahmed Cevdet Paşa. C. 3. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

———. *Mukaddimetu İbn Haldun*. Hazırlayan Ali Abdulvâhid Vâfi. 3. baskı. C. 1. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1981.

———. *Mukaddimetu İbn Haldun*. Hazırlayan Ali Abdülvâhid Vâfî. 3. baskı. C. 2. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1981.

———. *Mukaddimetu İbn-i Haldûn*. Hazırlayan Matbû'atu'l-Edebiyye. 3. baskı. Beyrut: Matbû'atu'l-Edebiyye, 1900.

Hassan, Ümit. *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*. 2. baskı. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

Hazm, İbn. “Merâtibü'l-Ulûm”. *Resâil-ü İbn Hazm el-Endelûsî*, Hazırlayan İhsan Abbas, 2. baskı. Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabiyyetu'd-Dirâseti ve'n-Neşri, 1987.

Hitti, Philipp K. *History of the Arabs*. 10. baskı. London: Macmilan Education Ltd., 1970.

İbn-i Âşur, Muhammed Fâzıl. “İbn Haldûn: Evvelu Müessisun li-İlmi'l-İctimâ”. *el-Hayâtü's-Sakâfiyyetu*, sayı 176 (2006).

İbnü'l-Mukaffa. “İslâm Siyaset Üslubu”. *el-Edebü's-Sağîr*, çeviren Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

İbnü'l-Mukaffa'. “Âsâru İbni'l-Mukaffa”. *el-Edebü'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.

———. “İslâm Siyaset Üslubu”. *el-Edebü'l-Kebîr*, çeviren Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

İbrahim es-Semerkandî, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-Ulûm*. Hazırlayan Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcûd, ve Zekeriya Abdülmecid En-Nevtî. C. 2. Beyrut: Câmi'atu Ezher, 1993.

İbrahim Müteferrika. *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*. İstanbul: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, 1144.

İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*. Çeviren Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.

İpşirli, Mehmet. “Naîmâ”. DİA 32.

Kâtip Çelebi. *Düstûru'l-Amel li-Islâhi'l-Halel*. Hazırlayan Tasvîr-i Efkâr Matbaası. İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Matbaası, 1280.

———. *Keşfü'z-Zünûn an-Esâmi'il-Kütübi ve'l-Fünûn*. Çeviren Rüştü Balcı. C. I. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.

———. *Keşfü'z-Zünûn an-Esâmi'il-Kütübi ve'l-Fünûn*. Çeviren Ruşen Balcı. C. II. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.

Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

Khaldun, Ibn. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Çeviren Franz Rosenthal. C. 1. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1958.

———. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Çeviren Franz Rosenthal. C. 2. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1958.

Kılıç, Muharrem. “Turtûşî”. DİA 41.

Kuran, Ercüment. “Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri”. *Ahmet Cevdet Paşa Semineri*, editör Mübahat Kütükoğlu. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.

Kurt, Yılmaz. “Mustafâ Nûrî”. Editör Cemal Kafadar, Hakan Karateke, ve Cornell Fleischer. <https://ottomanhistorians.uchicago.edu>, 2016. <https://ottomanhistorians.uchicago.edu>.

Kütükoğlu, Bekir. “Tarihçi Cevdet Paşa”. *Ahmet Cevdet Paşa Semineri*, editör Mübahat Kütükoğlu. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.

Lacoste, Yves. *Ibn Khaldun the Birth of History and the Past of Third World*. London: Verso Editions, 1984.

Levend, Agâh Sırrı. “Siyaset-Nameler”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, sayı 217 (1962). http://www.tdk.gov.tr/images/css/TDA/1962/1962_9_Levend.pdf.

Meriç, Ümid. *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*. 2. baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1979.

Mertoğlu, Mehmet Suat. “Sa’lebî”. *DİA* 36.

Muhammad, Mi’raj. “Ibn Khaldûn and Vico: A comparative study”. *Islamic Studies* 19, sayı 3 (y.y.). <http://www.jstor.org/stable/20847143>.

Muhammed bin Cerîr et-Taberî, Ebû Cafer. *Târîhu'r-Rusuli ve'l-Mülûki*. Hazırlayan Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1964.

Mukaffa', İbnu'l-. “Âsâru İbni'l-Mukaffa'”. *el-edebu's-Sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.

Mustafa Nuri Paşa. *Netâyicü'l-Vukû'ât*. Hazırlayan Yılmaz Kurt. 2. baskı. C. 1. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.

———. *Netâyicü'l-Vukû'ât*. Hazırlayan Yılmaz Kurt. 2. baskı. C. 3. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.

———. *Netâyicü'l-Vukû'ât*. Hazırlayan Yılmaz Kurt. 2. baskı. C. 4. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.

———. *Netâyicü'l-Vukû'ât*. Hazırlayan Yılmaz Kurt. 2. baskı. C. 2. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.

Naîmâ, Mustafa Efendi. *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*. Hazırlayan İpşirli Mehmet. C. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.

———. *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*. Hazırlayan Mehmet İpşirli. C. 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.

———. *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*. Hazırlayan Mehmet İpşirli. C. 3. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.

Neumann, Cristoph K. *Amaç Tarih Araç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*. Çeviren Meltem Arun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

———. “Paradigmalar Arasında: Ahmed Cevdet ve Aidiyet”. *Düşünen Siyaset*, sayı Ağustos-Eylül (1999).

Okumuş, Ejder. “İbn Haldun’un Osmanlı Düşüncesine Etkisi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 15 (2006): 141–85.

———. *Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldun*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.

Ömer el-Zemahşerî el-Hârizmî, Mahmud b. *Tefsîrû’l-Keşşâf*. Hazırlayan Halil Me’mûn Şeyhâ. 3. baskı. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2009.

Özcan, Abdülkadir. “Merzifonlu Kara Mustafa Paşa”. DİA 29.

———. “Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi”. DİA 34.

Özcan, Tahsin. “Mustafa Nûri Paşa”. DİA 31.

Özen, Şükrü. “Teâruz”. DİA 40.

Özkan, Halit. “Vicâde”. DİA 43.

Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2012.

Peker, Hidayet. “İbn Hazm’ın İlimler Tasnifi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sayı 1 (2009).

Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi. *Kitâbü’s-Siyâse Atvâr-ı Hamse*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Ty. No. 2698, y.y.

Polat, Selahattin. “Münâvele”. DİA 31.

Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. 2. baskı. Leiden: E. J. BRILL, 1968.

Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. Çeviren Vedat Günyol. 9. baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Sözen, Kemal. *Ahmed Cevdet Paşa'nın Felsefî Düşüncesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Suzuki, Tadaşi. "Osmanlılarda Organik Bir Yapı Olarak Toplum Görüşünün Gelişmesi". Çeviren Ahmet Mete Tuncoku. *ODTÜ Gelişme Dergisi* 14, sayı 4 (1987).

Süleyman, Mukâtil b. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Hazırlayan Abdullah Mahmud Şahane. C. 3. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.

Şeker, Fatih M. *Modernleşme Devrinde İlmîye: Cevdet Paşa-İbnülemin Örneği*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

———. *Osmanlı Entelektüel Geleneği*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

———. *Osmanlı İslâm Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

———. *Türk Entelektüel Tarihinin Teşekkül Devri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

———. *Türk Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Şen, Adil. *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Şenol, Hüseyin Fırat. "İbn Haldun'da Tarih-Umran İlişkisi". *Kutadgubilig*, sayı 19 (2011).

Şulul, Kasım. "İbn Haldûn'un (1332-1406) Tarih Görüşü". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 15 (2001).

———. "İslam Düşüncesinde Tarih Felsefesi". *Dîvân* 2, sayı 11 (2001).

———. *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

———. *Kâfiyeci'de Tarih Usûlü [el-Muhtasar fî İlmi't-Tarih]*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. 4. baskı. İstanbul: Çağlayan Basımevi, 1976.

Taştan, Vahap. “Nasîreddin Tusî: Hayatı, Eserleri, Din ve Toplum Görüşü”. *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2001.

Turtûşî, Muhammed B. *Sirâcu'l-Mülûk - Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair-*. Çeviren Said Aykut. 2. baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Tûsî, Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. Çeviren Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

Türker, Ömer. “Mukâtil b. Süleyman”. DİA 31.

Uğur, Ahmet. *Osmanlı Siyâset-Nâmeleri*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. C. 3. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Ülken, Hilmi Ziya. *İctimâî Doktrinler Tarihi*. İstanbul: Yenidevir Basımevi, 1941.

———. “Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız”. *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957.

———. *Türk Tefekkürü Tarihi*. 6. baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

Ülken, Hilmi Ziya, ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu. *İbn Haldun*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.

V. Thomas, Lewis. *A Study of Naima*. Hazırlayan Norman Itzkowitz. New York: New

York University Press, 1972.

Vehbî, Muhammed. “İbn Haldûn Ebu’l-İctimâ”. *el-Edîb*, sayı 11 (1948).

———. “İbn-i Haldûn ve mâ Edâhu ilâ Dirâseti’t-Târîh”. *el-Edîb*, sayı 8 (1948).

Von Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr. *Büyük Osmanlı Tarihi*. Hazırlayan Erol Kılıç, Mümin Çevik. c. 1 İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1992.

Yazıcı, İshak. “Ebu’l-Leys Semerkandî”. DİA 36.

Yıldırım, Yavuz. “İbn Haldun’un Tarih Metodolojisi”. *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun: Vefatının 600. Yılında İbn Haldun’u yeniden Okumak*. İstanbul: İsam, 2006.

Yılmaz, Hüseyin. “Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesine Yaklaşımlar”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1, sayı 2 (2003).

Yurtoğlu, Bilal. *Katip Çelebi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2009.

Zerûnî, İsmail. “ed-Devletu ve Darûratu’t-Tanzîmî'l-İctimâ’î İnde İbn Haldun”. *İbdâ’*, sayı 12 (2000).

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Muhammet Emin		ÜNAL
Doğum Yeri ve Yılı	01.01.1992		ADANA
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce / İyi		Arapça / İyi
ve Düzeyi			
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2005	2009	Tepebağ Lisesi
Lisans	2009	2014	Marmara Üniversitesi
Yüksek Lisans	2014	2016	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	mhmmmdeminunal@gmail.com		
Tarih		12/07/2016	
İmza			
Adı Soyadı		Muhammet Emin ÜNAL	

