



Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of International Social Research

Cilt: 6 Sayı: 27 Volume: 6 Issue: 27

Yaz 2013 Summer 2013

www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

16. VE 17. YÜZYIL OSMANLI SİYASETNÂME VE AHLÂKNÂMELERİNDE İBN HALDÛNİZM: KINALİZÂDE ALİ EFENDİ, KÂTİP ÇELEBİ VE NA'İMÂ ÖRNEKLERİ
IBN KHALDÛNISM IN THE 16TH AND 17TH CENTURY OTTOMAN LETTERS AND ETHIC BOOKS: EXAMPLES OF KINALİZÂDE ALİ EFFENDİ, KÂTİP ÇELEBİ AND NA'İMÂ

Cem DOĞAN*

Öz

İbn Haldûn, toplumu yaşayan bir organizmaya benzeten görüşün İslâm dünyasındaki en önemli temsilcisi kabul edilir. Ona göre toplumlar da tıpkı canlı birer organizma gibi doğar, gelişir ve belirli bir olgunluğa erişince gelişmeleri durur. Bu aşamadan sonra, toplum yavaş yavaş gerilemeye başlar ve nihai son olan ölüme tâbi olur. Kâtip Çelebi, Mustafa Na'îmâ ve Kınalızâde Ali Efendi ise Osmanlı siyasi düşüncesinin İbn Haldun'dan etkilenen önemli kuramcılarındandır. Bu üç düşünür, yazmış oldukları eserler çerçevesinde İbn Haldûncu olarak nitelendirilebilecek birtakım görüşlere başvurmuşlar; toplumsal yapıyı oluşturan temel unsurları ve yönetici ile yönetilen arasındaki ilişkiyi bu kuramla açıklamaya çalışmışlardır. Bu çalışmada, Osmanlı siyasi düşüncesinde önemli bir yeri olan İbn Haldûncu görüşler bağlamında Kâtip Çelebi, Mustafa Na'îmâ ve Kınalızâde Ali Efendi'nin siyaset ve toplum teorileri tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Organizmacı Toplum Anlayışı, Osmanlı Siyasi Düşüncesi, Kâtip Çelebi, Na'îmâ, Kınalızâde Ali Efendi.

Abstract

Ibn Khaldûn is regarded as the most important representative of the view that compared the society with a living organism in Islamic world. According to him, societies are born, develop and when they reach to a stable point, their developments stop. After this phase, the society begins to regress slowly and become a subject to the death as an eventual end. Kâtip Çelebi, Mustafa Na'îmâ and Kınalızâde Ali Effendi are the important theorists of the Ottoman political thought who are highly affected from Ibn Khaldûn. These three thinkers resort to some views which are qualified as Ibn Khaldûnist in the framework of their works. They tried to explain the essential elements of the society and the relation between ruler and and being ruled by this theory. In this work, Kâtip Çelebi, Mustafa Na'îmâ and Kınalızâde Ali Effendi's political and social theories shall be debated in the context of Ibn Khaldûnist opinions which are important for the Ottoman political thought.

Keywords: Ibn Khaldûn, Notion of Organic Society, Ottoman Political Thought, Kâtip Çelebi, Na'îmâ, Kınalızâde Ali Effendi.

* Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bölümü Doktora Öğrencisi.

“Adldir mûcib-i salah-ı cihan, cihan bir bağıdır
duvari devlet, devletin nâzımı şerattir, seriata hâris
olamaz illa mülk, melik zapt eyleyemez illa leşker,
leşkeri cem’ edemez illa mal, malı cem’ eyleyen
reâyâdır, reâyâyı kul eder pâdişah-ı âleme adl”.

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu, on üçüncü yüzyıl sonlarında küçük bir beylik olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı Beyliği, Anadolu Selçuklu Devleti’nin gücünün ve siyasi otoritesinin ortadan kalktığı ve Moğol istilası altındaki Anadolu toprakları üzerinde hüküm süren erk boşluğunun bir sonucu olarak, bağımsız birçok küçük beyliğin vücuda geldiği bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu küçük Beylik, kısa süre içerisinde güçlenip genişleyerek diğer beyliklerle olan mücadelesinde galebe çalmış ve Selçuklu Devleti’nin sosyo-ekonomik, askeri ve kültürel mirası üzerinde hızla yükselmiştir.¹ Osmanlıların seleflerinden devralarak üzerinde yükseldikleri siyasi gelenek ise, İslâm’ın klasik yönetim ilkeleri, örgütlenmesi ve siyasi düsturlarına dayandırılmıştır.² Diğer bir deyişle, Osmanlılar, özellikle Hint-İran yönetim ve siyaset geleneğinin tesirinde kalan Selçuklu siyaset teamülünün bir sürdürücüsü konumunda olmuşlardır. Bununla birlikte, değişen sosyal ve ekonomik şartlar Osmanlı yöneticilerini yeni birtakım uygulamalara yönlendirmiştir. Ancak Osmanlı yönetim şekli incelendiğinde, temelde şer’i hükümler çerçevesinde biçimlenen ve hükümdara örfi hukuk kuralları çerçevesinde de belirli oranda özgürlük alanı bırakan bir yönetim modeli ile karşılaşılır. Devletin gücünün gittikçe artması ve elde ettiği toprakların genişlemesi, Osmanlı yöneticilerini fethedilen yörelerde yerel halkın hoşnutsuzluğunu üzerlerine çekmeyecek bir yönetim şekli benimsemeye itmiş olmalıdır. Zira Osmanlı sınırları kısa süre içerisinde, birçok farklı etnik unsur ve dini kavmin yaşadığı bölgelere ulaşmıştır. Durum böyle olunca, merkezi iktidarın yetkilerine ve otoritesine karşı herhangi bir iç tehdide mahal vermemek ve fethedilen yöre halk(lar)ıyla ya da dini gruplarla merkezin ilişkilerini canlı ve uyumlu tutmak üzere, fethedilen yerlerde yaşayan halka hiçbir baskı yapılmamış; bilakis ticari, dini ve vicdani özgürlükler konusunda son derece hassas ve özgürlükçü bir tutum benimsenmiştir. Bu şekilde örgütlenen ve nüfuz alanını gittikçe genişleten devletin yönetici kesiminden birtakım kimseler, devlet düzeninin korunması ya da bozulma dönemlerinde ıslah için gerekenlerin ne olduğu konusunda risaleler kaleme almışlardır. Gerçekten de, Kanuni döneminden itibaren üst düzey siyasi ve idari yetkililerin klasik yönetime uygun olarak padişaha sunulmak üzere kaleme alınan övgü metinlerinden ziyade, devletin sosyal ve ekonomik sorunlarını ve bu sorunların çözümü için başvurulması gereken yöntemleri dile getiren metinlerine sık sık rastlanmaktadır. O dönemde basın ve iletişim araçlarının icat edilmediği de göz önünde bulundurulduğunda kamuoyu oluşturmanın birer aracı gibi görünen bu metinler, padişaha birer uyarı niteliği de taşımaktaydılar.

Öte yandan, çoğu zaman şer’i hükümler çerçevesinde işleyen devlet mekanizmasının zembereğini teşkil eden klasik İslâm siyasi üslubuna ilişkin ilkelerin, günün şartları doğrultusunda bu metinlerde de işlendiğini görmekteyiz. Bu bakımdan Osmanlı siyaset düşüncesini, daha çok çeşitli İslâm siyasi yazılarından beslenen bir siyaset geleneği oluşturma çabasının ürünü olarak görmek de mümkündür. Son derece pragmatik bir temel üzerinde işleyen Osmanlı yönetim dizgesi, bu yönüyle sürekli değişen ve yeni şartlara kendisini başarıyla adapte edebilen bir organizma gibidir. Ancak bu durum daha çok İmparatorluğun güçlü olduğu ve yönetimin sorunsuz işlediği dönemler için geçerlidir.

¹Kınalızâde (1832). *Ahlâk-ı Alâî* (cilt: 3), Kâhire: Bulak Matbaası, ss. 49.

²Osmanlı İmparatorluğu’nun kuruluşuna ilişkin tartışmaları içeren oldukça kapsamlı bir literatür olmakla beraber, biz burada sayın Halil İnalıcık’ın *The Question of the Emergence of the Ottoman State* adlı ufuk açıcı çalışmasını önermekle yetineceğiz. Bkz. Halil İnalıcık (1980). “The Question of the Emergence of the Ottoman State” *International Journal of Turkish Studies*, cilt: 2, sayı: 2, ss. 71-79.

³İslâm devletinde, daha önceki devletlerde olduğu üzere, tüm toplumsal sınıflar ve zenginlik kaynaklarına yöneticinin gücünü korumak ve yükseltmek zorunda oldukları gözüyle bakılıyordu. Bu nedenle, tüm siyasal ve sosyal kurumlar ile tüm ekonomik faaliyetler, bu amaca yönelik olmak üzere devlet tarafından düzenlenmekteydi. Bkz. Halil İnalıcık (1969). “Capital Formation in the Ottoman Empire” *The Journal of Economic History*, vol: 29, no: 1, ss. 97.

On altıncı yüzyılın ortalarından itibaren, Osmanlı İmparatorluğu'nda ciddi ekonomik ve toplumsal buhranlar belirmişti. Osmanlı ülkesi, topraklarından geçen ticaret yollarının elden çıkmasıyla uluslar arası bir ticaret merkezi olma özelliğini yitirdi. Ganimetlerdeki düşüş ve Batı'daki keşifler sonucunda ticaret yollarının da değişmesiyle, devlet yöneticileri gelir gider dengesindeki bozukluğu düzeltebilmek için halka yeni vergiler yüklediler. Bir başka olumsuz durum da tımar sisteminin bozuluydu. Tımarların verasetle babadan oğla aktarımı konusunda çok hassas davranılmasına karşın, bunların çoğu yine de belirli bir oranda babadan oğla intikal eder hale getirildi. Osmanlı tımar sistemi, kollarını sıkı bir şebeke halinde ülkenin en küçük köylerine kadar uzatmış köklü bir siyasi-içtimaî nizam teşkil ediyordu; bütün bu nizamı, merkezlerinde defterlerinde tutan, bunlara meşru ve mer'î mahiyetini kazandıran merkezî otorite idi.³ Bu bağlamda, XVII. yüzyılın başlarında İmparatorluğun çöküşünü haber veren Osmanlı siyâset-nüvislerinin, bilhassa tımar sistemi üzerinde durmaları da sebepsiz değildir.^{4/5}

Sistemi tehdit eden iç unsurların ciddiyet kazanması⁶ ve halkın huzursuzluğu karşısında, Osmanlı ileri gelenlerinden bazıları devletin içinde bulunduğu durumun düzeltilmesi için girişilmesi gereken ıslahatların izahına dair risaleler kaleme almışlar ve bunları yaşadıkları dönemin padişahına sunmuşlardır. Bu risalelerin amacı, gerekli reformların yapılması hususunda dönemin padişahının uyarmak ve devleti, Sultan Süleyman devrindeki ihtişamlı günlerine yeniden kavuşturmaktır.⁷ İslâm siyaset geleneğine⁸ dayanarak verilen bu eserlerde, sorunların çözümüne ilişkin öneriler kadar dikkati çeken bir nokta da çözüm üretenlerin, İbn Haldun'un ortaya attığı, hemen tüm İslâm siyaset düşünürlerini etkileyen organizmacı devlet teorisine sıklıkla başvurmaları ve eserlerinde savundukları nazariyelerini çoğunlukla bu fikir üzerinden kurgulamalarıdır. Bu bakımdan, genel olarak Osmanlı siyaset geleneğinde ve özel olarak da on altıncı yüzyıl Osmanlı siyasi referans risalelerinde yoğun bir İbn Haldûn etkisi gözlemlenir. Böylece bu risalelerin, klasik İslâm siyaset geleneğinin İbn

³Padişahın eyaletlerde idareyi kontrol gücü şu veya bu sebeple gevşediği zamanlarda ehl-i örf otoriteyi kötüye kullanmaya eğilim gösterir. Ya da ehl-i örfün içinde bulunduğu kötü şartlar onu bu yöne sürükler. Evvela ehl-i örf reayadan, kanunun gösterdiğinden ziyade vergi almaya çalışır. Ortadoğu devletinde idari-malî sistem bunun için kapıları açık bırakmıştır. Evvela bu sistemde merkezî hazine adına vergileri toplayan kapıkulları, eminler veya mültezimlerin suiistimalleri mâlumdur. Fakat aynı zamanda dirlik-tımar sisteminin uygulanması sonucu olarak on binlerce dirlik sahibi, kendilerine ayrılmış olan vergileri doğrudan doğruya reayadan tahsil etme yetkisini haiz olduklarından, bu gibi suiistimallerin alanı çok genişlemiştir. Halil İnalçık (1965). "Adâletnâmeler" *Belgeler*, II/3-4, Ankara, 1965, ss. 52.

⁴Halil İnalçık (1996). *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*, (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1996), ss. 114.

⁵On altıncı yüzyıl sonlarından başlayarak Osmanlı toplum düzeninin esasını teşkil eden miri arazi rejimi, kısaca, çıplak mülkiyeti devlete ve istifadesi şahıslara ait olan arazi sistemi bozulmaya başlamıştır. Sosyal, ekonomik, tarihi ve askeri sebeplerden doğurduğu bu sistem, uzun müddet Osmanlı Devleti'nin temel dayanaklarından biri olmuş, üretim artmış, toplum-birey çıkar dengesi sağlanmıştır. Askeri yönetim düzeni ile toprak düzeni arasındaki bağı meydana getiren ve miri arazi rejiminin ana unsurlarından biri olan tımar sisteminin değişmeye ve bozulmaya başlaması sonuçta, idari, siyasi ve ekonomik yapının giderek çökmesinde ana faktör olacaktır. Bkz. Mehmet Ali Erdem (2009). *Osmanlı Düzeninde Reform Arayışları ve Kâtip Çelebi*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, ss. 51.

⁶Örneğin, Osmanlı otoritesinin zirvesinde olduğu 16. yüzyıl boyunca, Osmanlı hâkimiyetindeki Arap memleketleri, sultanın gücüne boyun eğmek zorunda kalmışlardır. Ancak yüzyılın ilerleyen dönemlerinde, zayıflama belirtileri gözle görülür hale geldikçe, Arap bölgelerinde Osmanlı otoritesine karşı meydan okumalar belirdi. Bu meydan okumalar, en başta yönetim kademesinden geliyordu. Daha sonra yeniçeriler de, paranın değerindeki düşüşün maaşlarına yansyan olumsuz etkilerine, Yemen gibi Arap topraklarının periferisi sayılan bir yerde gerçekleştirdikleri birtakım silahlı isyanlarla karşılık verdiler. Bkz. Abdul-Karim Rafeq (1977). "Changes in the Relationship Between the Ottoman Central Administration and the Syrian Provinces From the Sixteenth to the Eighteenth Centuries" *Studies in Eighteenth Century Islamic History, Papers on Islamic History*, volume: 4, ed. Thomas Naff and Roger Owen, Carbondale: Southern Illinois University Press, ss. 53.

⁷A. H. Hourani (1966). "The Political and Social Background in the Eighteenth Century (The Fertile Crescent in the Eighteenth Century)", *The Economic History of the Middle East 1800-1914* (ed: Charles Issawi), Chicago and London: The University of Chicago Press, ss. 24.

⁸Bursalı Mehmed Tahir, *Siyâsete Müteallik Âsâr-ı İslâmiyye* adlı eserinde, İslâm düşünür ve kuramcıları tarafından kaleme alınan 170 adet eseri künyeleriyle birlikte vermektedir. Bu konuda bkz. Bursalı Mehmed Tahir (1332). *Siyâsete Müteallik Âsâr-ı İslâmiyye*, İstanbul: Kader Matbaası, 1332, ss. 7-23.

Haldûn'un organik toplumbilimsel yöntemiyle sentezlenerek sonuca yönelik pratik reçeteler halinde ortaya konulduğu iddia edilebilir.⁹

Aşağıda öncelikle izleri Antik Yunan'a dek sürülebilecek bir teori olan organizmacı toplum modelinin temellerini irdeleyecek; daha sonra klasik İslâm siyaset teorisine ilişkin kısa bilgiler ışığında İbn Haldun'un organizmacı toplum kuramını ele alarak bu kuramın Osmanlı'daki takipçilerinden Kâtip Çelebi, Mustafa Na'îmâ ve Kınalızâde Ali Efendi'nin görüşlerini, yine onların eserleri üzerinden analiz edeceğiz. Bu analiz neticesinde elde edilecek olan verilerin, Osmanlı siyaset düşüncesini inceleyecek diğer çalışmalara kaynaklık edeceği gibi, son yıllara kadar genellikle ihmal edilmiş bir alan olarak duran Osmanlı sosyal ve siyasal tarihine ilişkin literatüre de önemli bir katkıda bulunacağı kanaatindeyiz.

1. Antik Yunan'dan İslam Düşüncesine Organizmacı Toplum ve Siyaset Telakkisi

İnsanın kendi bedeninden yola çıkarak içerisinde yaşadığı toplumu anlamlandırması ve toplumu yaşayan bir organizmaya (*living organism*) veya kendi bedenine benzetmesi geleneği, Antik Yunan'dan günümüze, oldukça uzun bir geçmişe ve bu görüşü açıklayan ya da savunan birçok temsilciye dayanmaktadır. Buna göre, bireyin içinde yaşadığını sürdürdüğü toplumsal yapı ve bu toplumsal yapıyı geniş ölçüde kucaklayan devlet, bir insanın vücudunda yer alan organlara ve bu vücudun iç-dış uzuvlarına karşılık gelmektedir.

Bu şekilde ortaya konan birtakım metaforlar aracılığıyla, belirli toplumsal katmanlarda yer alan sade vatandaşlardan din adamlarına, zanaatkârlardan askerlere ve yöneticilere varana dek toplumsal ve geniş anlamıyla yönetsel organizasyonda kimin nerede olduğu ya da olması gerektiğine yönelik normatif birtakım açıklamalarda bulunulmuştur. Organizmacı toplum ve siyaset anlayışı, toplumsal yapıda yer alan her ögeyi vücudun organlarına benzer bir biçimde, hiyerarşik bir düzen içerisine konumlandırır. Örneğin, organizmacı toplumsal yapıyı betimleyen birtakım çalışmalarda, yönetici olarak belirlenen kişi vücuttaki kalp ya da beyin yerine konulur.

Vücuttaki fonksiyonları düzenleyen ana organ olarak kalbin ya da beynin belirlenmesiyle, ona yakın olanlardan başlayarak daha uzak organlara doğru sistematik bir düzen tasarlanmaktadır. Bu anlamda kalp ya da beyin yöneticilik görevini üstlenirken, böbrek, karaciğerler vb. organlar da, kalbe/beyine yani yöneticiye yakınlıklarına ve uzaklıklarına göre ikincil birtakım görevleri ifa ederler. Tüm bu hiyerarşik sınıflandırmaların, toplumu ve devleti sistematik bir biçimde açıklamak ve tahayyül sınırlarını zorlayacak derecede geniş bir yapıya sahip olan bu ikiliyi, daha somut bir örnek üzerinden izah etmek amacıyla yönelindiği kolaylıkla gözlemlenebilir.¹⁰

⁹Yıldırım'ın da belirttiği üzere, Mukaddime, tarih, toplum, bilim, ekonomi ve siyaset konularındaki sistemli analizleri sebebiyle Osmanlı ilim ve siyaset dünyasında çokça okunan kitaplardan biriydi. *Mukaddime*'de yönetici sınıfı yakından ilgilendiren konular devletlerin aşamaları, toplum tipleri, yönetim biçimleri, ekonomi ve bunların birbirleriyle karşılıklı ilişkisi konularıdır. Ulema sınıfını doğrudan alakadar eden konular eğitim, bilim tarihi, literatür ve İbn Haldun'un bunlarla ilgili düşünceleridir. Tarihçiler için ise yukarıda saydığımız unsurlar, tarihi yapan etkenler olarak önem taşımaktadır. Bu sebeplerle İbn Haldun'un görüşleri Osmanlı tarihçileri, toplum ve siyaset düşünürleri arasında pek çok takipçi bulmuştur. Bunlar arasında Taşköprüzade, Kâtip Çelebi, Naimâ, Müneccimbaşı, Pirizâde Mehmet Sâhib Efendi, Hayrullah Efendi, Ahmet Cevdet Paşa bulunmaktadır. Osmanlı düşünürleri arasında bir "İbn Haldun ekolü"nden söz edilmektedir. Bkz. Yavuz Yıldırım (2006). "Mukaddime'nin Osmanlı Dönemi Türkçe Tercümesi" *Dvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, yıl: 11, sayı: 21, ss. 17. Ancak biz çalışmamız bağlamında, yukarıda sıralanan Osmanlı devlet adamları ve düşünürleri kategorisine, Kınalızâde Ali Efendi'yi de dâhil edeceğiz.

¹⁰İslam siyasal düşüncesinde olduğu gibi Batı siyaset anlayışında da birçok örneğini bulabileceğimiz organizmacı teori, özellikle son dönemlerde birtakım akademik çalışmalarda üzerinde önemle durulan bir konu olmuştur. Bununla beraber, Osmanlı-Türk siyasal düşüncesinin daha sağlıklı bir analizinin yapılabilmesi adına bu tür çalışmaların nicel bakımdan olduğu kadar nitel bakımdan da gelişerek artması gerekmektedir. Biz burada, konuyla direkt ilgili olan ya da özellikle İslam'da siyasal düşüncenin uğraklarını daha yakından takip edebilmek için ulaşılabildiğimiz çalışmalarla ilgili literatürü kısaca şöyle sıralayabiliriz: Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005; Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce* (çev: Hakan Köni), İstanbul: Kapı Yayınları, 2007; Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abdüh'a Siyasi Düşünce* (çev: Vecdi Akyüz), İstanbul: İz Yayıncılık, 2005; İbnü'l-Mukaffa, *İslam Siyaset Üslubu* (çev: Vecdi Akyüz), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004; İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler* (çev: Osman Arpaçukuru), İstanbul: İlke Yayıncılık, 2008; Şeyzerî, *Yöneticinin Nitelikleri* (çev: Osman Arpaçukuru), İstanbul:

Bu görüşü savunan düşünürler, vücudun en önemlisinden önemsizine varıncaya kadar herhangi bir yerinde meydana gelecek aksamanın diğer organlara da yansıtacağını; böylece vücudun düzeninin bozulacağını belirtmişlerdir. Diğer bir deyişle, yaşayan bir organizma olan toplumu oluşturan unsurlardan her birinin sağlığı, refahı, mutluluğu ve istikrarı, toplumun diğer katmanlarında yer alan unsurlara da sırayet edecektir. Bu anlamda, daha önce de belirtildiği gibi toplum ya da onu geniş ölçekte içeren bir yapı olarak devlet olabilmek, salt belirli bir kişiyi yönetici olarak seçmek ve ona itaat etmekten ibaret bir yapı olmaktan sıyrılmakta, unsurlar arası bir uyum ve dayanışmayı da gerektirmektedir.

Devleti ve toplumu yaşayan bir organizma metaforuyla açıklama çabalarının izi ise Antik Yunan'a kadar sürülebilir. Bu teoriye göre, canlı bir organizma olan toplumu oluşturan unsurlar su, hava, toprak ve ateş elementleriyle betimlenmiştir. Bu düşüncenin köklerini, ilk olarak pre-Sokratik dönem filozoflarından Empedokles'te bulmaktayız. Empedokles'in benzetimine göre, tanrıça Nestis *suyu*, gökyüzünün tanrısı Zeus *havayı*, tanrıça Hera *toprağı* ve Hades ise *ateş* elementini temsil etmekteydi.¹¹ Ateş, su, hava ve topraktan her birinin bir toplumsal sınıfa denk düştüğünü belirten bu teoriye göre, insan vücudunun dengesinin korunabilmesi için ne gerekiyorsa toplumsal düzenin sağlanması ve uzun vadede korunabilmesi adına da yine aynı şey gerekmektedir. İnsan vücudunun itidali nasıl ki yukarıda sıraladığımız dört temel unsurun dengelenmesi ile mümkün oluyor ise, toplumun sağlığı da aynı şekilde gerçekleşebilir. Unsurlar arasındaki bu denge bozulursa, toplum kargaşa içine düşecektir.¹²

Anasır-ı erba (su, ateş, hava, toprak), âlemin yaratılışı gibi klasik Yunan Felsefesi'nin izlerini taşıyan konular bazı Osmanlı siyasetnâmelerinin de ilgisini çekmiştir. Bu siyasetnâmelerdeki mezkûr şekil ve içerik benzerliklerine rağmen; eserlerin yazıldığı dönemin

İlke Yayıncılık, 2008; Tursun Bey, Tarih-i Ebü'l-Feth (haz: Mertol Tulum), İstanbul: Baha Matbaası, 1977; Turan Dursun ve Ümit Hassan, İbn Haldun'da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2008; Mâverdi, Yönetimin Esasları (çev: Mehmet Ali Kara), İstanbul: İlke Yayıncılık, 2008; Ebu'l-Hasan Habib el-Mâverdi, el-Ahkâmü's-Sultâniye (çev: Ali Şafak), İstanbul: Bedir Yayınları, 1994; Hilmi Ziya Ülken, Türk Tefekkürü Tarihi, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007; Fuat Andıç, Süphan Andıç ve Mustafa Koçak, İbni Haldun Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler, Ankara: Kadim Yayınları, 2010; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Düşüncesi, İstanbul: Ülken Yayınları, 2005; Ahmet Arslan, İbn-i Haldun, Ankara: Vadi Yayınları, 1997; M. M. Şerif, Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000; Ejder Okumuş, Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008; Sâti el-Husri, İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar (çev: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001; Oktay Uygun, İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2008; Zerrin Kurtoğlu, İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007; Julius Wellhausen, İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri, (çev: Fikret İşıltan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996; Nevin Abdülhâlık Mustafa, İslâm Düşüncesinde Muhalefet (çev: Vecdi Akyüz), İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001; W. Montgomery Watt, İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu Hz. Muhammed'den Günümüze İslâm'ın Siyasetteki Rolü (Ulvi Murat Kılavuz), İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001; Mehmet Öz, Kanun-ı Kadîmin Peşinde Osmanlı'da "Çözümle" ve Geleneği Yorumcuları, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010; Bayraktar Bayraklı, Fârâbî'de Devlet Felsefesi, İstanbul: Doğuş Yayınları, 1983; Fârâbî, İdeal Devlet "El-Medinetü'l Fâzıla" (çev: Ahmet Arslan), Ankara: Divan Kitap, 2011; Ümit Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998; Fahri Unan, İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar, Ankara: Lotus Yayınevi 2004; Ayşe Sıdika Oktay, Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, (haz: Hüseyin Algül), İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, yayın yılı yok; Tadaşi Suzuki, "Osmanlılarda Organik Bir Yapı Olarak Toplum Görüşünün Gelişmesi: Osmanlı Sosyal Düşünce Tarihinin Bir Yönü" ODTÜ Gelişme Dergisi, cilt: 14/4, 1987, ss. 373-396; Vezir Lütfi Paşa, Âsâfnâme (Devlet Adamlarına Öğütler). Ankara: Yurdoçağı Yayınları, 1977; Uludağ, Süleyman, Mukaddime (2 cilt). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007; Muhsin Mahdi, İbn Khaldûn's Philosophy of History A Study In The Philosophic Foundation of The Science of Culture. London: George Allen and Unwin Ltd, 1964; Mehmet Öz, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasal Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler" İslami Araştırmalar Dergisi, cilt: 12, sayı: 1, ss. 27-33, 1999; Kınalızâde, Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî (3 cilt). Kâhire: Bulak Matbaası, 1832; Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "İbn Khaldûnism" in Sixteenth-Century Ottoman Letters" Journal of Asian and African Studies, cilt: 18, sayı: 3-4. Canada: E. J. Brill Publishers, ss. 198-220, 1983; Mustafa Naima, Tarih-i Naima. İstanbul: Maba'a-i A'mire, 13 Rebiülevvel 1281 (16 Ağustos 1864); Kâtip Çelebi, Bozuklukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar (Düstûr'ül-amel li-İslahî'l- halel). (Haz: Ali Can). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 497, 1982; Devvânî, Celâleddin, Ahlâk-ı Celâli. Leknev, 1898; İbn Haldun, Mukaddime, 3 cilt (çev: Zakir Kadiri Urgan). İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları, 1954.

¹¹Robin Waterfield (2000). *The First Philosophers The Presocratics and Sophists*, New York: Oxford University Press, 2000, ss. 135.

¹²Tadaşi Suzuki (1987). "Osmanlılarda Organik Bir Yapı Olarak Toplum Görüşünün Gelişmesi: Osmanlı Sosyal Düşünce Tarihinin Bir Yönü" *ODTÜ Gelişme Dergisi*, Ankara, cilt: 14/4, ss. 373-396.

siyasi, sosyal ve ekonomik şartlarının ve dini düşüncelerinin de üslûp ve muhtevayı etkilediği gözlenmektedir.¹³ İslâm orta çağında, öteden beri, ilim ve fikir adamlarınca birtakım ahlak ve siyaset kitaplarının telif edilerek hükümdarlara ve umumiyetle devlet ricaline memleket idaresinde yol gösterilmek istendiği malumdur.¹⁴ Öte yandan, her ne kadar *organik toplum* düşüncesinin kökleri Empedokles'e mal edilebilse de, Empedokles'in, kuramını geniş anlamda *kozmosu* açıklamakta bir araç olarak kullandığını biliyoruz. Pre-Sokratik ve Sokrates sonrası dönemlerde etkisini oldukça gösteren bu kuram, neo-Platonist akım çerçevesinde Eski Yunan düşüncesinden İslam düşüncesine de aktarılmış ve İslami usuller çerçevesinde, *siyasetnâme* adı altında işlenmiştir.¹⁵ Ancak kuram, sadece Arap dünyasıyla sınırlı kalmamış, Osmanlı siyaset düşünürlerince de ele alınmış ve Osmanlı toplumsal yapısına uygun bir hale getirilerek ifade edilmiştir. İslam dünyasına *erkân-ı erbaa* olarak aktarılan bu kurama, devlet-toplum, yönetici-yönetilen konularında sıkça başvurulmuştur. Öz'ün de belirttiği gibi *erkân-ı erbaa* (bazen *anasır-ı erbaa*), klasik İslâm siyaset felsefesinin anahtar kavramlarından birisi olan ve toplumu oluşturduğu varsayılan dört ana sınıfın temel fonksiyonlarını ve bunların birbirleri ile münasebetini izah eden bir kavramdır.¹⁶ Bu toplum düşüncesi her sınıfın kendi mevkiinde tutulmasını, herkesin kendi işiyle meşgul olup başkasının alanına geçmemesini gerektiriyordu; herhangi bir meslek gurubuna kanuna aykırı bir şekilde hariçten ecnebi girmesi nizâm-ı âlemin bozulmasının sebepleri arasında sayılıyordu.¹⁷

2. İbn Haldun: Siyaset Felsefesinden Siyaset Bilimine Uzanan Yolda Organik Devlet ve Toplum Anlayışı

Organik devlet anlayışının en önemli temsilcisi şüphesiz İbn Haldun'dur. Ebu Zeyd Abdurrahman Veliyyüddin İbn Haldun, Endülüs'ten Tunus'a göç etmiş, aslen Yemenli bir Arap ailenin çocuğudur.¹⁸ İbn Haldun, toplumbilimin babası ve İslam siyaset düşüncesinde normatif siyaset felsefesinden sıyrılarak pozitif bir devlet ve siyaset telakkisine doğru giden ilk düşünür olması bakımından da ayrıca bir önem arz eder. İbn Haldun'a göre, toplumlar özleri itibarıyla canlı organizmalar gibi dinamiklerdir.¹⁹ Onlar da, aynı insanlar gibi, doğar, büyür, yaşlanır ve ölürlür.²⁰ Bu anlamda toplumlar da canlı organizmaların sahip olduğu yaşamsal fonksiyonlara benzer birtakım özelliklere sahiptirler ve belirli bir ömürleri vardır. Toplumların temel yapı taşı ise *asabiyye* (*asabiyyet*)dir. İbn Haldun'a göre asabiyyetin iki şekli vardır. Bunlardan ilki, nesep, şecere (soy) asabiyyeti; ikincisi ise sebep (*mükteseb*) asabiyyetidir. Evvelkisi bir batından gelme efrâd arasındaki uzvî bağlılıktır. Fakat bunun yanında muhtelif vesile ve suretlerle kandaş çevreye girmiş uzuvların da arz ettiği bir asabiyyet vardır. Her iki şekli ile asabiyyet, mücadele mecburiyetinde kalan insan zümreleri için bereketli bir enerji kaynağıdır. Devlet bu enerji ile kurulacaktır.²¹ Ona göre, insanların toplum halinde bir arada yaşamaları zorunludur. Filozoflar insanın tabiatı gereği "medeni" bir varlık olduğunu söylerlerken bu noktaya işaret etmek

¹³Ahmet Altay (2011). "Klasik Dönem Osmanlı Siyasetnâme Geleneğine Genel Bir Bakış" *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume: 6/3, ss. 1806.

¹⁴M. Tayyib Gökbilgin (1991). "XVII. Asırda Osmanlı Devleti'nde İslahât İhtiyaç ve Temayülleri ve Kâtip Çelebi" *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, ss. 198.

¹⁵Levend'in de belirttiği gibi, Siyasetnâmeler, esas karakter bakımından ahlaki eserler arasında yer alır ve bu türün önemli dallarından sayılırlar. İlk ve Orta Çağlarda ahlakın temeli din olduğuna göre, siyasetnâmeler de dinî esaslara dayandırılmıştır. Bu metinlerde, Kur'an'dan ve hadislerden tanıklar getirilir; tarihten örnekler verilir. Geçmişteki olayları, zalim ve adil hükümdarlarla devlet ve şeriat adamlarının bu konudaki tutumlarını belirten hikâyeler ve fıkralar anlatılır. Ağâh Sırrı Levend (1963). "Siyasetnâmeler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, ss. 171.

¹⁶Mehmet Öz (1999). "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler" *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt: 12, sayı: 1, ss. 27-33.

¹⁷Almula Gökçe Özcan (2008). *Kâtip Çelebi'nin Düstürü'l-Amel Li-İslâhi'l-Halel ve Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Nesâiyihü'l-üzerâ Ve'l-Ümerâ Adlı Eserlerine Göre Osmanlı Yönetim Anlayışı ve Toplum Düzeni*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, ss. 68.

¹⁸Neşet Toku (2005). *Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, ss. 99.

¹⁹M. Said Şeyh (1982). "İbn Khaldun", *Islamic Philosophy*, Londra: Otagon Press, ss. 145.

²⁰Haroon Khan Sherwani (1985). *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, Lahore: Ashraf Printing Press, ss. 199.

²¹Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1939). "İbni Haldun'un Hukuka Ait Fikirleri ve Tesiri", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* (Cilt 5'ten Ayrı Bası), ss. 146.

istemişlerdir. Yani insanın bir toplum içinde olmaksızın hayatını sürdürmesinin imkânsız olduğunu belirtmek istemişlerdir.²²

İbn Haldûn, insanın bir toplum içinde yaşamasının sebebini şöylece izah etmektedir:

“Her noksandan münezzeh bulunan Allah, insanları, hayatlarını idame ettirebilmeleri için besine muhtaç olarak yaratmış olduğundan insan münferit bir halde yaşayamaz. Münferit haldeyken silah yapmaktan yoksun olduğundan; insan kendisini koruyamaz ve vahşi hayvanatın yemi olur. Yaşamı boyunca, helâk olur, felâketlere uğrar ve bu sebeple de insan türü yok olur. Teavün sayesinde insan yiyeceğini ve silahını temin edebildiğinden, Allah'ın insanın bekasını ve türünü koruma altına almasını temin etmesinin hikmeti bilinir. Öyleyse insan türü için toplu halde yaşamak bir zorunluluktur”.²³

Böylece İbn Haldûn, bir yandan filozofların “insan tabiatı gereği politiktir” sözüyle kastettikleri şeyi “açıklama”yı amaçlarken, gerçekten topluluğun gerçek hayat için ve insanın varlığını idamesi için zorunlu bir şart olduğu tezini savunan insanın hayvani tabiatının özellikleri üzerinde durmaktadır.²⁴ İbn Haldûn'u diğer İslam siyasi düşünürlerinden ayıran en önemli özelliklerinden birisi de, kendisinin keşfettiğini söylediği ve İlm-i Umrân adını verdiği yeni bir bilimsel disiplin oluşturma girişiminde olmasıdır. Umrân kavramını geniş ölçekte düşünen İbn Haldûn, bu kavramı ‘ilkel kültür’ (*bedevi umrân*) ve ‘medeni kültür’ (*hadârî umrân*) ya da medeniyet (*hadâra*) olarak ikiye ayırır.²⁵ İbn Haldûn'a göre toplumlar gibi devletler de birbirini izleyen dönemler geçirirler. Devlet İbn Haldûn'a göre, uygarlığın zorunlu bir ürünüdür ve uygarlık ise yerleşik hayat tarzıyla ortaya çıkar.²⁶ O'na göre, bir devlet kurulduktan sonra “büyüme, olgunlaşma ve yıkılma”nın doğal ve zorunlu yasasına tabi olur.²⁷ İbn Haldûn'un, devletlerin geçmesini zorunlu gördüğü üç temel aşamayı içeren postülasını şöylece sıralayabiliriz:

- 1) Zafer dönemi
- 2) İstibdat dönemi,
- 3) Ferağ (duraklama) dönemi,
- 4) Müsalemet (barış) dönemi
- 5) İsrâf dönemi.^{28/29}

3. 16. ve 17. Yüzyıl Osmanlı Siyasetnâme ve Ahlâknâmelerinde İbn Haldûnizm

İbn Haldûn'un siyaset ve toplum teorisi, kendisinden sonra gelen birçok düşünürü etkilemiş görünmektedir. Bilhassa devletlerin insan ömrü gibi belirli bir ömre sahip oldukları fikrinin ya da ülkenin unsurlarını doğadaki elementlere benzeten görüşün, Osmanlı siyaset düşünürlerince de kullanıldığını görmekteyiz. Aşağıda, bu görüşe yaklaşan başlıca üç düşünürü değinilecektir.

²²Ahmet Arslan (1997). *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara: Vadi Yayınları, ss. 98.

²³Abdurrahman İbn Haldun (2005). *el-Mukaddime*, (1. Cilt), Dârü'l- Beyzâ: Beytü'l-Fünûn ve'l-Ulûm ve'l-Âdâb, ss. 68.

²⁴Muhsin Mehdi (2000). “İbn Haldun I” (çev: Mustafa Armağan), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, ss. 402-403.

²⁵Muhsin Mehdi (1964). *İbn Khaldûn's Philosophy of History A Study In The Philosophic Foundation of The Science of Culture*, London: George Allen and Unwin Ltd, ss. 193.

²⁶Ümit Hassan (1998). *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, ss. 287.

²⁷Mustafa Yıldız (2010). “İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı” *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sayı: 10, ss. 42.

²⁸Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1940). *İbni Haldun*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, ss. 67-68.

²⁹İbn Haldûn'un geliştirdiği ve devletlerin genel itibarla geçirdikleri aşamaları içeren teori noktasında ya üç ya da beş aşamadan söz edilir. Bunların pratikte birbirlerinden bir farklı olmamakla birlikte, üç aşama halinde verildiğinde, bu üç aşama hali hazırda birbirlerinden ayrıştırılabilecek beş aşamayı içerir. Örneğin Cabirî, bu aşamaları üç başlık altında şöylece toplar: a) Kuruluş Devri, b) Büyüme ve Refah Devri ve c) Yaşlılık ve Yıkılış Devri. Bkz. Muhammed Abid Cabirî (1984). *Fikru İbn Haldun el-Asabiyye ve'd-Devole*, Dârü'l-Beyzâ: Dârü'n-Neşri'l-Magribiyye, ss. 338-351.

3.1. Kınalızâde Ali Efendi³⁰

Aynî'nin belirttiğine göre Kınalızâde Ali Efendi 1511 tarihinde Isparta'da doğmuş, 1572 yılında vefat etmiştir ve babası Emrullah Efendi kadılık etmiş, dedesi Abdülkadir Hamidî ise bir aralık Fatih Sultan Mehmet'e hocalık etmiştir.³¹ Yani Kınalızâde, hem itibar ve hem de ilim bakımından önemli sayılabilecek bir soydan gelmektedir. Yavuz ve Kanuni zamanlarında yaşayan Kınalızâde Ali Efendi, Nasireddin Tusî ve Celaleddin Devvanî'nin Aristocu, Gazalî'nin tasavvufçu olan ahlakından tercüme ve telifler yapmak suretiyle Türkçe bir *Ahlak* vücuda getirmiştir.³² Kınalızâde, *Ahlâk-ı Âlâî* adını taşıyan ve 1564'te Suriye Beylerbeyi olan Ali Paşa'ya ithaf ettiği³³ bu eserinde, Nasireddin Tusî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinden, Devvanî'nin *Ahlâk-ı Celalî*'sinden ve kısmen de Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eserinden etkilenmiştir. Diğer taraftan, İbn Haldûn'un siyaset kuramı da Kınalızâde üzerinde ciddi bir tesir bırakmışa benzer.

Kınalızâde, İbn Haldûn'un görüşlerine paralel bir biçimde, insanların bir arada yaşamasının en önemli sebebi olarak, birbirlerinin yardımına muhtaç olmalarını verir. Ona göre insan sosyal bir varlıktır ve *insanın temeddüne ihtiyacı* başlığında da ifade ettiği gibi, insan bir cemiyet içinde yaşamak zorundadır.³⁴ Kendi ifadesiyle:

“Nev’i-i insân medenî bî’t-tâbdır. Ya’ni tabîat-ı muktezîdir ki ma’aş-ı ebnâ-yı nev’iyle ihtilât ve muâşeret ve ba’zı efrâdı umûrunda ba’zına îânet ve müzâmeret itmeyince hâsıl ve kâmil olmaz”.³⁵

Kınalızâde'nin, siyaset üslubu ve devlet ahlakıyla ilgili açıklamalarını beyan ettiği bölüm, *Ahlak-ı Âlâî*'nin ikinci cildinin dördüncü bölümü olan ve *Tedbîr-i müdûn zabt-ı memâlik ve kavâid-i şâhî ve nevâmîs-i ilâhî beyanındadır* başlığını taşıyan bölümdür. Kınalızâde Ali Efendi, sosyal yaşamın elzem olduğu noktasındaki açıklamasında, insanların tek başlarına karşılayamadıkları ihtiyaçlarından ötürü bir arada yaşadıklarını belirtir. Bu görüşü hasebiyle de İbn Haldûn ile birleşmektedir. Öte yandan O, insanların bir araya gelerek bir toplum oluşturmasının, kötülüklerden tamamen uzak kalmaya yetmeyeceğini de şu sözlerle ifade eder:

“Mutlaka fesâdı def’ ve salâhı müştemil değildir...Ya’ni her kişinin bir matlûbu ve murâdı var ve nefis murâdını elbette ne tarikle olursa olsun almak ister”.³⁶

Kınalızâde'ye göre, halkın istekleri kötülük emaresi taşımaktadır. İki insan aynı şeyi arzulayıp almak istese aralarında bir tartışma ve çekişme meydana gelir. Çünkü her biri diğerini bertaraf edip kendi arzusuna kavuşmak istemektedir. Bu mücadele ileri gittiğinde kavga çıkar.³⁷ Bu noktada, bu ayrılığı ve kavgayı önleyerek taraflara kendi üstünlüğünü kabul ettirecek ve toplumsal kargaşayı önleyerek düzeni sağlayacak bir güç devreye girmelidir ki bu güç *hükümdardır*. Adaleti tesis etmek ve korumak konusunda Devvanî'nin *Ahlâk-ı Celalî*'sini takip eden Kınalızâde, bu düzenleyici üst otoriteye “*siyâset-i uz mâ*” yani en büyük siyaset anlamını

³⁰Düstûr’ül-Amel li-İslahî'l-Halel, Târih-i Na’imâ ve Ahlâk-ı Alâî’den yapılan alıntılar, bu eserleri günümüz Türkçesine aktaran ya da doğrudan Latin harfleriyle transkripsiyonlarını veren derlemelerden yola çıkılmaktansa eserlerin Osmanlıca orijinal metinlerinden hareket edilerek belirlenmiştir. Bu durum, bu metinlerin günümüz Türkçesine ya da Latin harfleriyle basılı Osmanlıca haline getirilirken görülen birtakım transkripsiyon hatalarından kaynaklanmaktadır. Örnek vermek gerekirse, Mehmet İpşirli tarafından hazırlanan 4 ciltlik Na’imâ Tarihi'nin birinci cildinin 26. sayfasında geçen ve İpşirli tarafından “âhara” olarak transkribe edilen sözcük “ahre”; “ittibâ” olarak çevrilen sözcük de “itba”dır. Benzer biçimde, Mustafa Koç tarafından yayına hazırlanan *Ahlâk-ı Alâî*'de de çeviri hatalarına rastlamak mümkündür. Örneğin, Koç tarafından yapılan çeviride toplumun kısımlarını sıralayan Kınalızâde, üçüncü gruptan bahsederken “...herkes kend veya vatanında iken vâsıl olur” demektedir. Oysa Koç bunu “...herkes kendiye vatanında iken vâsıl olur” şeklinde tercüme etmiştir. Bu nedenle biz, burada bizzat yazarların kaleme aldıkları orijinal metinlerden faydalanma yoluna gittik. Karşılaştırma için bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, cilt: 3, Kâhire: Bulak Matbaası, 1832, ss. 7-8 ve Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî* (haz: Mustafa Koç), İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, ss. 479; Mustafa Na’imâ, *Tarih-i Na’imâ*, cilt: 1, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 13 Rebiülevvel 1281/16 Ağustos 1864, ss. 33-34 ve Na’imâ, *Tarih-i Na’imâ*, cilt: 1 (haz: Mehmet İpşirli), Ankara: TTK Yayınları, 2007, ss. 26.

³¹Mehmet Ali Aynî (1993). *Türk Ahlakçıları*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, ss. 79.

³²Hilmi Ziya Ülken (2009). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, ss. 139.

³³Kınalızâde Ali Efendi (2010). *Devlet ve Aile Ahlakı*, İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayınları, ss. 8.

³⁴Ayşe Sıdika Oktay (2011). *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul: İz Yayıncılık, ss. 429.

³⁵Kınalızâde Ali Efendi (1832). *Ahlâk-ı Alâî* (cilt: 1), Kâhire: Bulak Matbaası, 1832, ss. 76.

³⁶Kınalızâde, a.g.e., II, ss. 73.

³⁷Oktay, a.g.e., ss. 429.

verir.³⁸ Bu sistem içerisinde, *güç* ve *adalet* bir ikilik (*dichotomy*) olarak değil, bilakis birbirleriyle bütünleşik esaslar olarak değerlendirilir. Güç adalet için ve adalet de güç içindir. Keyfi güç kullanımı, adaletsizliği doğurur. Hükümdarın nihai amacı adaleti tesis etmektir ve gücü takviye eden de bizatihi adalettir.³⁹

Kınalızâde de, kendisinden önceki *erkân-ı erbâa* geleneğini takip ederek toplumu belirli kısımlara ayırmıştır. Buna göre toplum şu unsurlardan oluşmaktadır:

“Evvel ehl-i kalem ki ulema ve kuzât (kadılar) ve küttab ve hüssâb ve etebbâ (tabipler) ve şuarâ (şairler) ve müneccim ve mühendisler ve bunlar ab menzilesindedir (derecesindedir). İkincisi ehl-i şimşirdir ki ümera ve bahadurlar ve sipahilerdir ki, darb-ı şimşir istimal-i keman ve fırla saha-yı mülk ve din-i âdâdı küfr-kiş ve bid’at-ı ayineden hıfz ve harâset ve sagûr-u etraf-ı memleketi müt’e addiyyan-ı bi-insafdan zabt ve himâyet iderler. Eğer bu ta’ifenin leme’ân-ı şimşiri olmıya. Üçüncü ta’ife tüccar ve müstecliba-ı bezâi ve erbâb-ı hiref-i sanâidir ki, intizâm-ı maaş için tüccar mesafe-i bâideden esfâr-ı şâkkayla celb-i bezai iderler ve erbâb-ı hiref leylen ve nehârân tahsil-i mühimmat-ı sanai iderler. Ve hâcât-ı halkı hasl ve muradât-ı herkes kend veya vatanında iken vasıl olur. Ve bu ta’ife hava gibidir ki hareketinden terevvüh-ü erbâh ve serahat-i eşbâh hâsıl olur. Dördüncü ta’ife ziraatgirler ve ekincilerdir ki, hafır ve hars erâni-i mezrâı diyâi ve inşâ-yı cenât...ve kâsib-i hakiki bunlardır ki sarf-ı evkât idüb hâk-ı siyahdan tahsil-i akvât iderler. Ve bu ta’ife türâb gibidir ki menâi-i cümle bunlardan hâdıl olub ve nâbit olduğundan gayri her kişi bunların yuzini basub bunlara daima üzerine anlar kâim ve sâbittir”⁴⁰

Kınalızâde, teorisinde yer alan ve yukarıda sıralanan unsurlar arasındaki uyum ve bağa da ayrı bir önem atfeder. Zira Ona göre, devletin kuruluşuna aracılık eden bu birlik duygusudur. Kınalızâde’nin bu noktaya yaptığı vurgu, İbn Haldûn’unla İslâm siyaset teorisyenlerinin kelime dağarcığına giren *asabiyyeti* hem kelime ve hem de anlam bakımından oldukça çağrıştırmaktadır. Kınalızâde, bu hususa şöyle dikkat çeker:

“...Kâim olub evvel ülfetin lâzımı olan galebe ve istilâ dahi dâim olur. Zira mukarrerdir ki her devletin ibtidâsı bir tayfa ittifâk idüb tezâhür ve teâvünde yedin ve ahdin izâsı ve cesed-i mu’ayyenin eczâsı gibi olmağla olur”⁴¹

Kınalızâde, ayrıca İbni Haldûn’dan mülhem olarak izlediği organik toplum anlayışı kapsamında, halkı bedene ve yöneticiyi de bu halkın sağlığından sorumlu olan bir doktora benzetmektedir. Buna göre, bir beden olan halkta meydana gelecek bir aksama ya da hastalık çok daha kötü sonuçlara yol açmadan, doktor yani yönetici bu durumu araştırmalı ve gerekli tedaviyi uygulamalıdır. Bu anlamda padişah, eski Türk geleneğinde olduğu gibi milletin her türlü ihtiyacını karşılamakla sorumlu bir baba gibi de düşünülebilir. Dolayısıyla devlet başkanı, halkından kopuk değil aksine onların içindedir.⁴² Kınalızâde’nin doktor-hasta metaforu, bu açıdan oldukça önem arz eder:

“Pâdişâh kâmil tabîb-i hâzık gibidir ve reâya cesed gibidir ve tabîbe lazımdır ki emrâz-ı beden kâçdır ve alâmâtı ve esbâbındır. Ve ilâcâtı nice olur bile. Kezâlik pâdişâha dahi lazımdır ki mizâc-ı memleketin sıhhati ki hadd-ı itidâlde olmasından ibâretdir nedir ve marazî ki itidâlden itilâle ve insilâhdan ihtilâle hurûc itmekdir ne ile olur ve yine itidâl-i asl ve insilâh-ı hakikîsine ne tedbirle rücû’ ider mâ’lumu ola ve bu tebsilatının cüz-ü ilmîsidir bundan sonra himmet ve immetle ilmîni amele getürüb memleketde nizâm-ı mevcûd ve salâh-ı hâsıl ibkâ ve itâle ve ihtilâl-i arz ve itilâl-i târi vücûd-u memleketete gelmiş ise anı efnâ ve izâle eyleye ki padişâh-ı kâmil halife-i ilm ve âmil dimek ana sâdik ola”⁴³

Kanunî devri gibi, görkemli bir dönem⁴⁴ olduğu konusunda üzerinde ortakkanı bulunan bir dönemde yaşayan Kınalızâde, bir yandan Osmanlı Devleti’nin siyasal ve kurumsal

³⁸Kınalızâde, *a.g.e.*, II, ss. 73.

³⁹Halil İnalçık (1993). “State and Ideology under Sultan Süleyman I” *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington: Indiana University Turkish Studies, ss. 71.

⁴⁰Kınalızâde, *a.g.e.*, III, ss. 7-8.

⁴¹Kınalızâde, *a.g.e.*, III, ss. 2.

⁴²Sâmi Şener (1990). *Osmanlı’da Siyâsî Çözülme*, İstanbul: İnkilâb Yayınları, 1990, ss. 46.

⁴³Kınalızâde, *a.g.e.*, III, ss. 2.

⁴⁴Her ne kadar Kanuni devri, Osmanlı İmparatorluğu’nun en parlak devri olarak görülse de, Akdağ’ın da belirttiği üzere, aslında Kanuni tahta geçtiği zaman devletin hazinesi boş gibi bir şeydi. Bu sebeple genç padişah, tasarladığı geniş çaplı seferler için gereken büyük çaplı harcamaları karşılayacak parayı kendisi bulmak zorundaydı. Bu durumda, hazine

büyümesini incelemiş, diğer yandan da ortaya ideal bir sosyal kimlikle birlikte kendi devrinde gördüğü sorunların sebeplerini de koymak ve bunların çözümü hususunda pratik bir kılavuz oluşturmak istemiştir.⁴⁵ Böylelikle O, Ahlâk-ı Alâî'sinde hem kişisel ve ailevî ahlâka ilişkin genel birtakım açıklamalar getirmiş ve hem de siyaset bakımından, yaşadığı devirde Osmanlı Devleti'nin genel bir panoramasını çizme ve devletin içinde bulunduğu sorunlara çözüm getirme noktasında bir danışma kitabı meydana getirmek uğraşı içinde olmuştur.⁴⁶

Esasen Kınalızâde, Kâtip Çelebi ve Na'îmâ'ya göre daha şanslıdır. Çünkü O, devletin güç bakımından halen zirvede olduğu bir dönemde yaşamıştı. Ancak Kâtip Çelebi ve Na'îmâ'nın yaşadığı dönemler, devletin duraklamaya başladığı zaman dilimlerine denk düşüyordu. Bu bağlamda, bu iki yazar, Kınalızâde'den ayrılarak devletin ilerlemesi konusunda bir ümitsizlik belirtisi gösterir ve *kanun-ı kadîme* döneminin, devletin ve toplumun sorunlarını çözeceğine özel bir vurgu yaparlar. Buradan olmak üzere, Çelebi ve Na'îmâ'nın siyaset ve toplum teorileri, İbn Haldûn'la daha çok kesişmektedir. Zira İbn Haldûn da, bir on dördüncü yüzyıl insanı olarak, duraklamaya başlayan bir toplumda yaşamıştı. Bu nedenle, O'nun için de başarı ve kümülatif gelişmeden meydana gelen modern bir ilerleme kavramını düşünmek imkânsızdı.⁴⁷

Son olarak vurgulanması gereken husus ise, Kınalızâde'nin, İbn Haldûn'un ileri sürdüğü ve Kâtip Çelebi ile Na'îmâ tarafından benzer şekilde tekrarlanan tavırlar nazariyesini benimsemeyerek; bu noktada İbn Haldûn ve onun Osmanlıdaki takipçilerinden ayrılmış olmasıdır. Bu bağlamda O, siyaset bilimi düzleminden saparak Fârâbî'nin El-Medinetü'l Fâzıla'sına, yani bir anlamda siyaset felsefesine doğru kayar ve ortaya *medîne-i câhile*, *medîne-i fâsika* ve *medîne-i dâlle* olmak üzere üç kategori atar. Ona göre, Allah'ın bir olması veya doğru yolun bir olması gibi erdemli ülke de (*medîne-i fâzıla*) de bir tanedir ve daha fazla olamaz.⁴⁸

3.2. Kâtip Çelebi

Kâtip Çelebi 17. yüzyılda Osmanlı'da yetişmiş ender bilgin ve devlet adamlarından birisidir. Hacı Halife olarak da bilinen Kâtip Çelebi, yaşadığı zaman diliminde toplumun ve devletin kötü gidişatına dur demek ve ülkede hüküm süren keşmekeşe bir çözüm getirmek amacıyla *Düstur ül-Amel li-İslah ül-Halel* adlı eserini kaleme almıştır. Siyâsetnâmelerde sıkça vurgu yapılan "daire-i adliye"nin toplumsal barış açısından önemine Kâtip Çelebi de değinmektedir. Türk siyasi tarihinde, 11. yüzyılda kaleme alınan Kutadgu Bilig'den 1839 Gülhane Hattına kadar tekrarlanan bu formül, pratik devlet adamlığının bir hülasasıydı ve 17. yüzyılda, Kâtip Çelebi padişahın formüldeki merkezî konumuna özellikle dikkat çekiyordu.⁴⁹ İslahatnâme/layiha türüne iyi bir örnek olarak gösterilen *Düstürü'l-Amel*'de, inhitat, idarî, malî ve ahlakî boyutlarıyla ele alınmakta, bu bütünlük içerisinde çözüm üretilmeye çalışılmaktadır.⁵⁰

gelirlerini artıracak tek çare, illere "il yazıcıları" çıkarıp vergileri yeni baştan düzenlemekten ibaret görünüyordu. Özellikle mülkiyeti devlete ait olan tarım topraklarını yeni baştan yazdırmak, bu suretle de çiftçinin ödemekte bulunduğu vergileri "zevâyid" bulma biçiminde artırmak mümkündü. Bu konuda daha detaylı bir tartışma için bkz. Mustafa Akdağ (1974). *Türkiye'nin İktisadî ve İctimai Tarihi 1453-1559* (cilt: 2), İstanbul: Cem Yayınevi, ss. 472-474.

⁴⁵Cornell Fleischer (1983). "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldûnism" in Sixteenth-Century Ottoman Letters" *Journal of Asian and African Studies*, cilt: 18, sayı: 3-4, Canada: E. J. Brill Publishers, ss. 198-220.

⁴⁶Bu konuda, İnalçık'ın Selânikî'den yaptığı aktarım oldukça değerlidir. Zira Kanuni döneminde yetişmiş tarih yazarı Selânikî, devlet yönetimindeki hiyerarşinin ve toplumsal birliğin bozulmasıyla beliren itaatsizliğe dikkat çekerek şöyle diyordu: "Reâyâ padişahın buyruklarına artık itaat etmiyor, askerler sultana karşı geliyordu. Yetkililer hiç saygı görmüyor ve sözlerin değil yumrukların hedefi oluyordu. Herkes keyfince hareket ediyordu. İstibdat ve adaletsizlik artarken eyaletlerdeki halk İstanbul'a akın etmeye başladı. Eski düzen ve uyum yok oldu. Bunlar yıkılınca arkadan felâketin geleceği kesindir". Bkz. Halil İnalçık (2004). *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ 1300-1600* (gev: Ruşen Sezer), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 51.

⁴⁷Yves Lacoste (1984). *Ibn Khaldun: The Birth of History and The Past of The Third World*, London: Verso Editions, ss. 96.

⁴⁸Oktay, a.g.e., ss. 447.

⁴⁹Halil İnalçık (1969). "Political Modernization in Turkey" *Political Modernization in Turkey and Japan*, ed: Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, Princeton: Princeton University Press, ss. 124.

⁵⁰Coşkun Yılmaz (1999). "Siyasetnâmeler ve Osmanlılarda Sosyal Tabakalaşma" *Osmanlı*, cilt: 4/Toplum, ed: Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss. 72.

Bu küçük kitap, aslında saf bilimsel bir ilgiden kaynaklanarak değil, ülkede genelde görülen gerileme belirli olmaya başlayınca, kargaşaya, özellikle de mali kargaşaya son vermek ve pratik çözümler getirmek amacıyla yazılmıştır.⁵¹ Kâtip Çelebi’de, toplumu organik bir yapıyla kıyaslayan ve açıklayan İbn Haldûncü görüşlerin tesirlerini görmek mümkündür. İnsanın tabii ömrünün gelişme, duraklama ve gerileme (nümuvv, vukuf ve inhitat) dönemleri olarak üç merteye üzere takdir olunduğunu belirten Kâtip Çelebi, bu dönemlerin sürelerinin, kişilerin bünyelerine göre farklılıklar arz ettiğine dikkat çeker.⁵² Buna ilaveten, Çelebi, bu dönemlerin sürelerinin bilgi ve basiretin derecesine, ferde ve cemiyete tatbik edilecek tedbirlere de bağlı olduğunu belirtir. Ona göre, bu tedbirlerin vaktinde alınması suretiyle fertlerin veya cemiyetlerin geçmeleri zaruri olan bu devreler uzatılabilir. Yani Kâtip Çelebi nazarında, cemiyetleri mukadder akıbetleri olan ihtiyarlık ve ölümden kurtarmak kabil değilse de ömürlerini uzatmak, geçtikleri safhaları daha iyi ve ahenkli geçirmelerini temin etmek kabildir.⁵³ İbn Haldûn da, bu görüşe benzer bir biçimde, bir devletin sınırlarının evvela ulaşabileceği en uç noktaya kadar genişleyeceğini; ancak zamanla bu sınırların daralacağını ve devletin yaşlanmasıyla birlikte sınırlarının da iyice daralarak en sonunda devletin yıkılacağını belirtiyordu.⁵⁴ Ayrıca Çelebi, *erkân-ı erbaa* yani klasik İslâm siyasetnâme geleneğinde yer alan ve İbn Haldûn’da da bulunan temel bir öğeyi de ödünç alır. Çelebi, İbn Haldûn’un nazariyesinden ilhamla cemiyeti insan vücuduna benzetir:⁵⁵

“Cümleden evvel, insanın ömr-ü tabiisi üç merteye üzere takdir olunub (sinn-i nümuvv ve sinn-i vukûf ve sinn-i inhitât) bu üç merâtib evkât-ı efrâdda gerçi ta’yin olunmuşdur. Lâkin kuvvet ve zaif te’lif ve terkib sebeble tezâvât üzere olub, şahs-ı zaif’ül-beniyyenin sinn-i inhitâtı kavî-yi tertib kimesneden mukaddem olagelmıştır. Piş-i insanın devletden ibâret olan ictimâî hali dahi üç merteye üzeredir. Zamân-ı nümuvv ve zamân-ı vukûf ve zamân-ı inhitât. Bu üç merteye-i kezâlik tefâvüt üzeredir. Evvel-i ecelden selefde ba’zı cemiyetler, çok geçmeyüb zamân-ı inhitâta vardı. Ve nicesi dahi, âfete uğrayan yiğitler gibi sû-i tedbîr âfeti ile zamân-ı vukûfda gitti. Ve ba’zısı bu devlet-i âliyye gibi kaviyy’ül-bünyân ve rash’ül-erkân olmağla imtidâd bulub, zamân-ı vukûfda geç geçdi”.⁵⁶

Yukarıdaki alıntıda da anlaşılabilirliği gibi, Çelebi, devletleri İbn Haldûncü bir bakış açısıyla değerlendirmekte; onların *sinn-i nümuvv*, *sinn-i vukûf* ve *sinn-i inhitât* olmak üzere üç aşamadan geçtiklerini ifade etmektedir. Buna göre, geçmişte kurulan birçok devlet, kuruluşlarından kısa bir süre sonra çökmüşler; bazıları da tedbirsizliklerinden ötürü duraklama devresini yaşamaktaydılar. Fakat bu devletlerden farklı olarak Osmanlı Devleti’nin sağlam bir bünyeye sahip olduğundan, tarihte görülen birçok zayıf bünyeli devletle aynı akıbeti paylaşmamış; yani daha sağlam temeller üzerinde yükseldiğinden diğer devletlere nazaran duraklamaya daha geç girmişti.

Çelebi, devletlerin de aynı insanlar gibi doğduklarını, büyüdüklerini ve belirli bir yaşa gelince gelişmelerinin durduğunu belirttikten sonra, İslâm siyaset teorisyenleri tarafından sıklıkla başvurulan bir kavram olan *erkân-ı erbâa* üzerinde durur. Ona göre, bir devletin ve toplumun temelini oluşturan dört sınıf vardır. Bunlar, ulemâ, asker, tüccâr ve reayâdır. Ulemâ sınıfı, bilgisiyle halkı aydınlatmakta, böylece vücuttaki kanla eşdeğer bir görev üstlenmektedir. Bu sıralamaya devam eden Çelebi, daha sonra askeri balgama, tüccarı safraya ve reayâyı da sevdaya benzetir:

“Pes-i heykel-i mahsûs-u insânî anâsır-ı erbâa tabâyî’nde olan ahlât-ı erbâadan te’lif ve terkib olub havass ve kuvâ vâsitasile zimâm-ı tedbîr ve tasarruf-u nefsi nâtukanın kefi kifâyetine virilmiştir. Kezâlik hey’et-i ictimâiyye-i beşeriyye dahi erkân-ı erbâadan te’lif ve terkib olub havas ve kuvâya nâzır

⁵¹Suzuki, *a.g.m.*, ss. 378.

⁵²Mehmet Öz (2010). *Kanun-ı Kâdimin Peşinde Osmanlı’da “Çözülme” ve Gelenekçi Yorumcuları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, ss. 99.

⁵³Hilmi Ziya Ülken (1991). “Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız” *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, ss. 181.

⁵⁴Ebû Haldun Satî el-Husrî (1953). *Dirasatu an Mukaddîmeti İbn Haldûn*, Dârü’l-Maârif, ss. 364.

⁵⁵Ahmet Çamalan (2006). *Osmanlı Siyâsetnâmelerine Göre Sonun Başlangıcı Sebepler ve Çözüm Önerileri*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, ss. 33.

⁵⁶Kâtip Çelebi (1602). “Düstûr’ül-Amel li-İslahî’l-Halel” *Kavânin-i Âli’ Osman*, Tertip: Aynî Ali Efendi, ss. 122.

olan âyân-ı devlet nezâyeti ile zimâm-ı tedbîr ve tasarruf-u nefis-i nâtika makamında olan Sultan âli-şânın kefi kifâyetine vâbeste kılınmıştır. Erkân-ı erbâa didiğimiz ulemâ ve asker ve tüccâr ve reyâdair. Zümre-i celîle-i ulemâ, bedende halat-ı mahmûd olan deme mûmâsil olub kalb ki menbâa-ı rûh-u hayvaniyedir ve rûh-u hayvânî ve cevher-i latîfdır ki gâyet letâfetden bedende bi'l-zât ceryan idemeyüb, dem ânı hâmil olub urûkdan etrâf-ı âmâk-ı bedene alur gider ve cümle âzâ ve civârha i'sâl ider. Lâ-cerem beden anımla hayât bulub müntefî' olduğu gibi, ulemâ-yı şeriât ve hakikat dahi rûh-u hayvânî mesâbesinde olan ilm-i şerîf-i mebde-i feyyâzdan bi'l-zât ya bi'l-vâsita hâmil olub, etrâf-ı beden makâmında olan ümmilere ve avâma irşâd yerüb beden-i rûh-u hayvâniyyeden müntefî' olduğu gibi, anlar dahi ulemâdan müntefî' olurlar. Rûh-u hayvânî kıvâm-ı devâm-ı bedene sebep olduğu gibi, ilm dahi kıvâm-ı devâm-ı cem'iyyete sebebidir".⁵⁷

Çelebi'ye göre, bu dört temel sınıf birbirleriyle eşgüdümlü olarak görevlerini ifa etmektedirler. Ancak ne zaman ki birisi diğerlerine baskın çıkmaya kalkarsa, işte o zaman aynı vücudun yapısının bozulması ve çökmesi gibi devlet ve toplumun da düzeni bozulacak; önce duraklama ve gerileme başlayacak, son olarak da çöküş kaçınılmaz olacaktır:

"Bu ahlât-ı erbâa kesr ve inkisâr ile biri birinden müntefî' olub mizâc-ı beden sıhhat bulduğu gibi esnâf-ı erbâa dahi müddet-i bi't-tabi olmak hasebile biri birinden müntefî' olub, nizâm-ı cem'iyyet ve mizâc-ı devlet sıhhat bulmuştur. Ve ahlât-ı erbâa i'tidâl üzere olmak vâcibdir tâ ki mizâc-ı beden muhtel olmıya. Eğer kemiyet veya keyfiyet cihetinden biri redâet peydâ idüb fâsıd veyâ gâlib olur ise ihrâc ve teskîn ile tedârik lâzım gelür".⁵⁸

Oldukça açık bir surette görünmektedir ki, Kâtip Çelebi, yalnızca klasik İslâm siyasî üslubunu benimsemekle kalmamış; aynı zamanda neredeyse İbn Haldûn'un görüşleriyle tamamen örtüşen bir siyaset teorisini benimsemiştir. Öte yandan, Çelebi'ye özgünlüğünü asıl veren siyasete İbn Haldûncu yaklaşımı değil, yaşadığı dönemin devlet ve toplumunu ustaca gözlemleyerek yorumuna aktarabilmiş olmasıdır. Çelebi, devletin güç bakımından üst seviyelerde bulunduğu bir dönemin arkasından beliren durgunluk ortamından oldukça etkilenmişe benzer. Bu bakımdan O, yöneticileri devletin gidişatı hakkında uyarmak ve gerekli önlemlerin alınmasına vesile olmak ya da bu konuda yöneticilere fikirlerini sunmak için bahsedilen eserini kaleme almıştır. Bunu yaparken de, Osmanlı entelektüelleri üzerinde ciddi etkileri olan İbn Haldûn'un görüşlerini kendine temel almıştır. Gerçekten de Çelebi, yaşadığı dönem Anadolu'sunda baş gösteren birçok ekonomik ve sosyal karmaşanın tanığı olmuştur ki bu da O'nu çözüme yönelik düşünmeye itmiş olmalıdır. Çelebi'nin eserine *Düstur ül-Amel li-İslah ül-Halel* yani Bozuklukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar adını vermiş olması da bunun bir göstergesi olsa gerektir. Buraya kadar, Kınalızâde ve Kâtip Çelebi ile İbn Haldûn'un siyaset teorilerine ilişkin temel uğrak noktalarının paralelliklerini ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda ele alınacak son teorisyen ise Mustafa Nâ'imâ olacaktır.

3.3. Mustafa Na'imâ

Mustafa Na'imâ (1655-1716), vakanüvis yani Osmanlı tarihinin bütününe ya da belirli dönemlerini kayıt altına alan resmi bir tarihçi olarak çalışmıştır. Na'imâ'nın düşüncesinde toplum, nefis-i natika olan Sultan ile insan bedenindeki *havass* ve *kuvâ'*ya karşılık olan kurumlardan meydana gelen fonksiyonel bir sisteme sahip olup, gene insan bedenindeki dört ahlâtın karşılığı olan dört sınıftan ibaret olan organik bir yapıdır.⁵⁹ Ona göre, toplumlar ve onların temsilcileri olan devletler de doğar, büyür, gelişir, duraklar ve ölürler. Her an muhtelif şekiller alır, bir taraftan diğer tarafa geçerler. Tarih ezeli bir akıştır ve her devrin kendine göre kanunları ve icapları vardır. Devlet adamları da buldukları asrın icaplarına göre hareket ederler.⁶⁰

"(Mesela) insan hâl-i sagırde peder ve mâder terbiyelerine muhtâc olduğu gibi her devletin kıyâm ve zuhûru taassub ve teavün-ü ricâledir. Ba'de herkes imâl-i fikr ve rey' ile esbâb-ı meâşe-i dest-res bulduğu gibi her devletin nizâmı dahi kânun-ı adl ile celb olunân heza'in ve emval ile muntazam'ül hal

⁵⁷Çelebi, *a.g.e.*, ss. 124-125.

⁵⁸Çelebi, *a.g.e.*, ss. 125-126.

⁵⁹Suzuki, *a.g.m.*, ss. 389.

⁶⁰Zeki Arslantürk (1989). *Nâimâ'ya Göre Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, ss. 61.

olur. Ve her insanın sinn-i numuvvda nice terakkiden hâli olmazsa her devletin evail-i evâsıtında karîb zamâna deġin mal ve ricâl ve Őevket ve ikbâl cihetinden yevmen fe yevmen neŐv-ü nemâdadır. Her Şahs sinn-i vukûffda kemâlin bulub nice bir hâl üzere durursa her cem'iyet evâsıtında zamân-ı medîd bir kararda olur ve bir vefk (hayr el-umûr evsâtuhâ) hakka kâ'il ve adle mûmâsil mülûk her devletde bu halâle düşer ve her insan sinn-i vukûfdan geçüb sinn-i inhitâta vardıkda, havâss ve kuvâ aġâz idüb gitdikce za'if piri nice galib olursa her kavmin ictimai hali evâsıtından evâhire varınca zamân-ı inhitât da tamam bu minval üzere olur ya'ni menŐe'-i havâss ve kuvâ olan harâret ve rutûbet-i garîziye-i noksâna teveccüh itmekle za'if-i hazm ve kusûr-u tegaddiyye-i bedenden anâsıra ve hin ve kuvâya fûtûr geldiġi gibi, harâret ve rutûbet-i garîziye makâmında olan vûkelâ-yı devlet ve sâir kuvâ-yı bedeniyyeye müŐâyâ olan erkân hadme-i saltanât tagyîr-i keyfiyet cihetinden noksana yüz tutmaġla kusûr re'y ve su-i tedbîrden ahlât-ı erbâaya teŐbiye olunan asnâf-ı çârgânenin hâli muhtel olub redâ'et-i keyfiyyet tezyâidi Őiddet-i ihtilâle âlet olagelmiŐdir ve her Őahsın alâmet-i Őeyhû hatta sâç ve sakâl aklıġı oldıġı gibi hey'et-i ictimaiyye de zînet-i zuhûr-u niŐâne-i inhitâtdır".⁶¹

Pasajda da görülebileceġi üzere Na'imâ, devletin kuruluş devrini bir çocuġun yetiŐme çaġına benzetmekte ve nasıl ki bir çocuk yetiŐme çaġında anne-babasının vereceġi terbiyeye muhtaçsa, devletin de kurulma aŐamasında devlet ricalinin yardımlaŐması ve rekabetinden güç alarak yükseleceġini belirtmektedir. Na'imâ, İbn Haldûn'la paralel bir devlet ve toplum teorisi kurgulamaktadır. Buna göre, nasıl ki bir insan gelişme çaġından sonra belli bir süreliġine aynı durumda kalırsa devlet ve toplum da bir noktadan sonra belli bir olgunluġa eriŐerek uzun süre bu durumda kalabilir. Ayrıca nasıl her insan belli bir süre sonra içinde bulunduġu duraklama devrini aŐarak gerilemeye baŐlarsa, devlet de belli bir süre sonra, bir süreliġine sabit kalmıŐ olduġu bu durumu aŐarak gerilemeye ve çökmeye başlar. Na'imâ, bir devrin toplum ve devlet yapısının diġer bir devirle uyulaŐmayacaġını da sözlerine Şöyle eklemektedir:

"Ma'lûm ola ki âdet-i ilâhiyye ve irâdet-i aliyye bu vechle câri olagelmiŐdir ki her devlet ve cem'iyetin hâli dâ'imâ bir karar üzere müstekar ve vetîre-i vâhîde üzere müstemirr olmayub her bâr etvâr-ı muhtelif ve hâlât-ı müteceddideye müntakil olmaktadır. Şöyle ki, bir vaktin hâli asr-ı ahre muġâyir ve bir tavrın iktizâsı tavr-ı sâlîfe muhâlifdir ve ebnâ-yı asr bulundıkları tavrın ahvâliyle mute'lif ve ricâl-i vakt-i muktezâ-yı zamâneleri olan keyfiyyet ile mütekeyyif olagelmiŐlerdir. Zirâ lâzımâ-i vakte imtisâl ve mûmâŐat ve mizâc-ı devlet-i asra itbâ' ve mürâât-ı tebâ mahlûkatda hük-m-ü hafiyeye mebni bir halk cibillidir. Pes-i etvâr-ı müteġâyire-i devlet gâlib halde pes-i tavr-ı tecâvüz eyleme (Tavr-ı evvel) devleti eyâdi-gayrdan intizâ' ve mülke istilâ için müdâfâları kahr ile bakiyye-i izz ve nî'mete zafer vaktidir ve bu tavrda sâhib-i devletin hâli ahlâk-ı hamîde ile ma'rûf ve siyânet-i a'râz ve hıfz-ı nevâmis ile mevsûf nakz-ı ahid ve taazzüz ve tekebbürden müctenib huŐûnet-i ayŐ ve libasa kâni'-i mekâre ve meŐâkke-i sâbir-i emrinde muksalib olub galebe ve Őevkete illet olan asabiyyete riâyet idüb hayy ve Őerrde kavmî ve müskerî ile yekrenk ve iktisâb ve iktisâm-ı müceddid ve ganâimde cümle ensârile müŐterek olub fevâid-i nefsine tahsis ile kendü-yi a'vânından mümtâz itmakla müvâsât ve müdârâ itmekdir".⁶²

Öncelikle belirtmek gerekir ki Na'imâ'nın devletin yaŐam sürecine ilişkin dönemlemesi, İbn Haldun'un öne sürdüġü beş aşamalı doġuŐ, yükseliŐ, refah, gerileme ve yıkılma dönemlerinden ilham alınarak ortaya konulmuŐtur. Nâimâ'nın tavr-ı evvel dediġi ilk dönem, devletin kurulma aşamasıdır. Bu dönemde söz konusu olan temel nokta, asabiyet ile baġlanmış küçük ve çevik bir nüvenin askeri baŐarılarıdır. Bu devirde halk, yiyecek ve giyecek sıkıntısı çekmez, gerektiġi gibi donatılır.

"(Tavr-ı sâni) maksûd-u aslı ve e'azz ve âlet-i metâlib-i insânî olan mülk ve devlete zuhûr-u müyesser olduktan sonra kavmini müŐâreketden men' ve avene ve ensârını emvâra müdâhale ve muârızadan red' idüb münferide-i mülkü tasarruf ile istiklâl vaktidir. Bu tavrda, sâhib-i devletin hâli zuhûr-u devlete sebep olan kabîle ve aŐret misillu tâ'ife ki izzetine müşârik ve münâfi'-i devlete mekâsımlardır. Lâ mehâli-i vakt-i bedâvette me'lûf oldukları müŐâreketeye gar'ül-nevb teâtûv ve istilâ ile nâz ve istignâ'ya baŐlasalar gerektir".⁶³

Tavr-ı sâni yani ikinci dönem ise, devlet yöneticisinin otoritesini tahkîm ettiġi ve halkını da fakirlikten koruduġu gibi, kendisine yöneltilecek ve otoritesini zayıflatma ihtimali taşıyan

⁶¹Mustafa Na'imâ (1864). *Tarih-i Na'imâ*, cilt: 1, İstanbul: Matbaa-i Âmiri, ss. 31-32.

⁶²Na'imâ, a.g.e., ss. 33-34.

⁶³Na'imâ, a.g.e., ss. 34-35.

sesleri bastırır. Bu tavır, şahsî mülke sahip olma ve bağımsız hareket etme tavrıdır. Yine bu tavırda, kabile ve aşiret gibi devletin temel yapıtaşlarını oluşturan unsurların devlete olan desteği elde edilmiştir. Ancak bu dönemde, bu unsurların devleti beğenmeleri ve ellerindekilere de kanaat etmeleri beklenir.

“(Tavr-ı sâlis) Ferağ ve rahat ve sükûn ve emniyet vaktidir. Bu tavrın hâli, mergûb-u tebâ-yı beşer olan lezâiz ve müştehiyyâtdan kazâ-yi vatar itmektir. Bu evkâtda semerrât-ı mülk ve malı tahsil ve muhâmed ve hayrâtdan ba’dü’s-sayf ve tahlid-i âsâra sa’y-yı cemil idüb, zabt-ı irâd ve nafakatda iktisâd ile malı tevfir ve müsânni’-i azîme ve emsâr-ı müttesiayı ta’mîr eyleyüb muhtâcın ve müstahkine ihsân ve ikrâm hevâşi-yi mâl ve câh ile behreminde ve vücûh-âyâna münâsib-i âliyye ve tevkirât- lâyike ile serbülend ideler ve riyâz-ı devletde nev-res-i nihâller perveriş idüb zülâl-i himmet ile dirâht-ı meyvedârlar yetiştirirler. Ya’ni ahlâk-ı muhazzeb nice müeddibleri ilerü çeküb sıdk ve huluvv mu mucerreb-i müsta’idd kimseleri serkâre getirüb münâriz ve alâda revşen çırâğlar peydâ iderler ve asker ve hüddâmın nafakât ve mevâciblerini gur-re-i şühûrda ihrâc ve tevzî’ ile ma’aşların tevsiî eylerler ki eser-i atâ’ya zî ve kıyâfetlerinde zâhir ve eyyâm-ı ziyet ve iyâdda mülâbis-i fâhire ile müftehîr olmalarile emâm-ı müsâlemeye fahr ve mübâhât ve fark-ı muhârebeye kahr ve nikâyât-ı hâsıl-ı evvele bu tavrda ahsâb-ı devlet bi-münâzaa ve müşârik-i re’y ve tedbirlerinde müstakil ve istibdâd-ı tâm ile tanzîm-i kavânin-i umûra müştegil olub vaz’ ve hareketleri kânun-u maâvil ve ba’de-hüm gelenlere destûr’ül-amel olur. Bu tavrda olan esâs devlet müşeyyed ve binâ-yı saltanât mümehhid olmağla aşiret ve asabiyet lüzûmundan müstağni olur”⁶⁴.

Na’imâ, devletin geçirdiği üçüncü aşamayı bir gönenç ve huzur devri olarak tarif etmektedir. Buna göre, devlet ve toplum bu aşamaya ulaştığında, artık onlar için ne iç ya da dış güvenlik bakımından ne de maddi refah seviyesi bakımından endişelenecek herhangi husus kalmamıştır. Yine bu aşama, herkesin mesleğinde profesyonelleştiği ve iktisadi bakımdan kalkınarak zenginlerin, mali bakımdan yardıma muhtaç kimse bırakmayacak biçimde, fakirleri doyurup giydirdikleri bir tavrıdır. Bu devirde, devlet askerî bakımdan da oldukça güçlenmiştir. Öyle ki tanzim edilen kanunlar, muntazaman işlemekte; bu durum da doğal olarak devlet kademeleriyle birlikte iç düzenin ve asayişin de sağlanmasını getirmektedir. Diğer taraftan, Na’imâ’nın anlatımına bakılacak olursa, bu devirde aşiret ve asabiyet bağları da devletin her bakımdan refaha eriştiği bu andan itibaren senkronize bir biçimde yok çözülmeye başlamaktadır. Sanırız bu noktada Na’imâ, genel itibarla İbn Haldûn’un siyaset teorisiyle benzeştirdiği düşüncelerini, Onun siyaset kuramına daha da yaklaştırmaktadır.

“(Tavr-ı râbî) Kanaât ve müsâleme tavrıdır. Bu tavrın ashâbı tavr-ı sâbıkda geçenlerin kânunlarına tabî ve onların mevzûu olan cihât-ı münâfâ’ kâni olub (hazv’ül-na’l bi’l-na’l) âsâr-ı selefe iktifâ nehc-i mustakîm üzere mâzilere iktidâ’ iderler. Aslâfa taklidden nükûl ve tarika-i sâbıkadan udûl iderlerse, fesâd-ı amel-i emr mukarrerdir. İbtidâ’-i müceddid ve devleti binâ idenler müteahhirinden ziyâde fikr-i sedîd ve akl-ı reşîd sâhibleridir. Te’sîs itdikleri maslahata mugayeret-ı rehâvet binâ-yı izzete aletdir. Bu tavrda, vükelânın kuvvetleri kâmil ve azîmenin servetleri nisâb-ı kemâle vâsıl olub askerinin bütünü şa’bân-ı neam-ı rahât ile müreffeh ve batarân herkes bir rütbe-i muayyeniyeye bâliğ ve meşâgil-i müteayyineden hâli ve fariğ olurlar...”⁶⁵

Bu dönem, yöneticilerin ve halkın durumlarından memnun oldukları bir kanaat ve barış dönemine işaret eder. Bu devirde devleti tehdit edebilecek iç ve dış unsurlar bulunmadığından ya da bunlar kontrol altına alındığından, devlet yöneticileri ve halk geçmişte yaşamış atalarının zamanlarını düşünmeye başlarlar. Ancak bu tefekküre çok dalarak *de facto* realiteleri ötelemeleri durumunda da, devletin fesada düşmesi muhtemeldir. Diğer taraftan, bu devir devleti kurmuş olanların Na’imâ’nın tabiriyle *fikr-i sedîd* ve *akl-ı reşîd* olmaları bakımından tam bir sulh ve bereket aşamasıdır. Bu devirde, bakanlar kuvvetli, elitler oldukça zengin olup askerler genç ve müreffeh bir hayat sürerler. İlâveten, boş gezen kimse yoktur. Herkese bir rütbe ve kendisini meşgul ederek devlete ve topluma katkıda bulunmasını sağlayacak bir iş verilmiştir. Her ne kadar bu devir bir refah ve bolluk zamanı ise de, aynı anda yıkılışın tohumlarını da içinde taşır. Zira İbn Haldûn’un da vurguladığı gibi, bu aşamada refaha, sanata, mimariye ve sefahate gereğinden fazla düşkünlük gösteren idareciler ve halk arasındaki asabiyet bağları kopar.

⁶⁴Na’imâ, a.g.e., ss. 36-37.

⁶⁵Na’imâ, a.g.e., ss. 37.

Aşamanın son dönemlerinde de, yönetim bozulduğu gibi sosyal adalet de körelir ki bu da devletin yaşlanma dönemine girmesinin ve son aşama olan beşinci tavrıda da yıkılmasının yolunu açar.

“(Tavr-ı hâmis) Tebzîr ve isrâf ve izâat ve itlâf tavrıdır. Bu tavrıda, kurenâ’-i sû-i zuhûru ile bilâ-istihkâk bezl ve infâk olunur. Bu tavrın ashâbı, aslâfa muğâyir kavânin ve tesvî’-i müsâkin ve mülâbisde ihtîşâm nâm-ı nâmına tedbî’-i mâle bâ’is ziyetler peydâ idüb (şerâr-el emr-i muhaddesâtuhâ) fehvâsı üzere acaib ve garib ebniyeler ihdâs iderler. Hazâin-i mecmua-i nisvân ve sâ’ir müştehiyât-ı matbuânın zebeb ve ziyeti misillü isrâfât-ı gayr-ı meşruâyâ sarf olunmağla havne dahi fırsat ve ruhsat bulub müstelizât-ı nefâsâniyyeye müteallik vesâvis-i şeytâniyye tedâriği ile harîm-i devlete yol bulub birer hile ile cihât-ı münâfî’-i istilâ ve emvâl-i azîme idhâr ve iktinâ’ iderek emvâl-i mevcûde telef olub vâcibât-ı din ve devletden olan sedd sağûr ve tâ’mir-i memleket ve tevfir-i hazâ’in ve techîz-i asâkir maslahatları muhmel kalur. Mühimmât-ı devleti cebr için mâle ihtiyâc zuhûr idüb emvâl-i mîriyeden gayrı etraftan müctem’ olan budd ve tekâlif-i mahsulleri bile musârıfa kifâyet itmez olur”.⁶⁶

Bu devir, saçıp savurma ve müsriflik devridir. Devlet hazinesi artık bolca ve gereksiz işler için harcanmaya ve hak etsin ya da etmesin, salt gösteriş için herkese ihsanlarda bulunulmaya başlanmıştır. Bu tavrın insanları, ihtîşâm adına garip ziyet eşyaları ve binalar inşa etmeye başlarlar. Artık kadınlar için pahalı ve özel süs eşyaları üretilmeye başlanır ve en aşağı seviyedeki devlet memurlarından en üst seviyedekilere varana dek herkeste bir lüks düşkünlüğü başlar. Bu düşkünlük ve gösteriş meraklılığı, tüm topluma yayılır ve devlet hazinesi faydalı işler ve askerî gerekler yerine sırf bu amaçla harcanır. Böylece, hem dinin hem de devlet olmanın gereklerinden sapılır, askeriye ihmal edilir. Öyle ki, yapılan masraflara devletin iyeliğindeki mirî mallardan elde edilen gelirler ve halktan toplanan vergiler bile yetişmez olur. İbn Haldûn’un *israf tavrı* adını verdiği bu aşama, devlette, orduda ve lükse aşırı meyletme sonucunda halkta beliren yozlaşma sonucunda yıkılışı da beraberinde getirir. Alıntılanan pasajlardan da açıkça anlaşılabilceği gibi, Na’imâ, bir devletin ömrü boyunca geçirdiği aşamaları İbn Haldûn’un teorisine oldukça paralel bir biçimde birbiri ardına sıralamıştır. O da, aynı İbn Haldûn gibi, devletlerin tek bir hal üzere olmadıklarını, zaman içerisinde evrimleştiklerini öne sürmüştür. Ona göre, bir devrin gerekleri ve devlet ricali ile daha sonraki bir devrin gerekleri birbirlerini tutmaz. Bu nedenle de, devlet zorunlu bir değişim sürecine girer. Çünkü her asrın devletinde ve halkında, değişimin cevheri gizlidir. Böylece asabiyet bağlarına dayanılarak kurulan devlet, beş aşamalı bir süreç sonunda, yine bu bağların kopuşuyla yıkılır.

Elbette Na’imâ yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal şartlarının tesirinde kalmıştı. Gerçekten de, Na’imâ’nın yaşadığı zaman diliminde Osmanlı İmparatorluğu çalkantılı bir dönemden geçmekteydi ve ordunun savaş gücünde ciddi düşüşler ve disiplinde de bozulmalar göze çarpmaktaydı. Bunun yegâne örneği olarak 1683 II. Viyana Kuşatması’nın büyük bir hezimetle sonuçlanmış olması gösterilebilir. Mustafa Nuri Paşa, bu konunun üzerinde çokça durur ve *Netayic ül-Vukuat* adlı eserinde yenilgini nedenlerini sıralar.⁶⁷ Bunun yanı sıra, 16. yüzyıl sonlarından itibaren zirâî ve sınaî yapısı değişmeye başlayan Avrupa dünyasının, Osmanlı İmparatorluğu’nun içtimaî, ekonomik bünyesi üzerinde sarsıcı tesirler yarattığını, bilinen bazı sebeplerden; yani nüfus artışı, topraksızlık, fütuhatin durması ve enflasyondan dolayı Anadolu kıtasında tımarlı sipahilerin, vakıf mütevellilerinin ve benzer yöneticilerin toprak gaspına yöneldiklerini, idarenin bozulduğunu ve köylü isyanlarının çıktığını da biliyoruz.⁶⁸ Celalî İsyancılar olarak adlandırılan bu türden hareketler, Anadolu topraklarını uzunca bir süre kasıp kavurdu ve güç kaybetmeye başlayan devlete ayrı bir darbe daha indirdi. Ayrıca Viyana üzerine oldukça kalabalık bir kuvvetle gidilmesi ve buna rağmen istenilen neticenin alınmaması da askerî müessesenin bozulduğunun en önemli işareti idi.⁶⁹ İbn

⁶⁶Na’imâ, *a.g.e.*, ss. 39.

⁶⁷Bkz. Mustafa Nuri Paşa (1979). *Netayic ül-Vukuat Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi Cilt: I-II* (haz: Neşet Çağatay), Ankara: TTK Yayınları, ss. 283 v.d.

⁶⁸İlber Ortaylı (2008). *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, Ankara: Cedit Neşriyat, ss. 366.

⁶⁹Mustafa Turan (1998). “II. Viyana Muhararası: Osmanlı Devleti’nde Siyasi, İdari ve Askeri Çözüm” *OTAM*, sayı: 9, ss. 419.

Haldûn'la Na'îmâ arasında, yaşadıkları devir ve meslekleri itibariyle büyük benzerlikler vardır. Özellikle her ikisi de tarihçidirler. Bir şartla ki Na'îmâ bu görevi resmen (vak'anüvis olarak) yüklendiği halde İbn Haldûn'un böyle bir görevi yoktu. Diğer taraftan her ikisi de birer bunalım çağı düşünürü idiler. Bu sebeple, her ikisi de yaşadıkları çağın bunalımlarını tarihin verilerine dayanarak açıklamak istemişlerdir.⁷⁰ Bu da onları birleştiren en temel noktalardan biri olmuştur.

Sonuç

Osmanlı siyasal düşüncesinde önemli bir yeri olan siyasetnâme/nasihâtname ve ahlâk türü eserlerin, devlet yönetimi düşüncesine ilişkin bir siyasal kuram geleneğinin oluşmasında önemli etkileri olduğu iddia edilebilir. Zira İnalçık'ın da vurguladığı gibi, bu tür eserler sadece hükümdarları aydınlatmakla kalmamış, aynı zamanda bürokratlara ve devlet adamlarına da kamu idaresinde yol göstermişlerdir.⁷¹ Öte yandan, Osmanlı siyasî düşüncesinin, eski Türk, Hint, Fars, Yunan ve İslâmî siyaset teorilerinden derlenen bir arka plana sahip olduğu da unutulmamalıdır.^{72/73} Gerçekten de, yazıldıkları döneme ilişkin ciddi siyasal ve toplumsal bilgiler içeren ve dönemin sorunlarına dikkat çeken bu eserler, bu yönleriyle yukarıda anılan klasik siyaset eserlerinin birer derlemesi durumundadırlar. Ancak derleme olmaları, bunların basit birer tavsiye/uyarı mektubundan farklılıktıkları gerçeğini göz ardı etmemize yol açmamalıdır. Zira bunlar, öz itibariyle değişik kültürlerde gözlemlenen siyaset geleneklerine ilişkin eserlere atıfla kaleme alınsalar da, Osmanlı İmparatorluğu'nun özgül şartları bağlamında tekrardan işlenmişlerdir. Osmanlı siyasî düşüncesi üzerine yazanların, eserlerini belirli ideolojik ve meslekî kaygılardan arınmış olarak yazmadıkları, genellikle devletin belirli bir kademesinde, resmî bir görevle bulunan yazarların, doğal olarak buldukları mevkiinin gerektirdiği bir yazım biçimi ve üslubu benimsedikleri de açıktır.⁷⁴

15. yüzyılda, Osmanlı Devleti'nde bilhassa tarihi şartların bir neticesi olarak mutlak, bölünmez bir hâkimiyet telakkisinin yerleşmiş olduğunu biliyoruz.⁷⁵ Ancak Osmanlı Devlet nizamının bozulmaya başladığı geç Kanuni dönemi siyasetnâmelerine baktığımızda, bu hâkimiyet telakkisinin yerini *kanun-ı kadim* olarak adlandırılan eski düzene dönme çabalarının almaya başladığına da tanık oluyoruz. Bu anlamda, 16. yüzyıldan sonraki gerileme dönemini idrâk eden ıslahatçılar kuşağının, açıkça Kanuni Sultan Süleyman'ın "altın çağ"ını yeniden canlandırmanın yollarını aradıkları belirtilebilir.⁷⁶ Osmanlı siyasal düşünürlerinin ve yazarlarının üzerinde uzlaşmaya sahip oldukları bir nokta olarak *kanun-ı kadime* dönüş, devletin kurtuluşu için başat yol olarak görülmekteydi.

Özellikle de 16. yüzyılın sonlarında toplumun ahlakî bakımdan çöküşünden ve devlet işleyişindeki aksaklıklardan rahatsız olan yüksek tabaka aydınları tarafından padişaha yönelik yazılan siyasetnâme, ıslahat risâlesi ve layihâların, klasik İslâm siyaset geleneğine ait çerçeveyi

⁷⁰Zeki Arslantürk (1997). *Nâimâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, ss. 45.

⁷¹Halil İnalçık (1998). "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet" *İslâmiyât: Üç Aylık Araştırma Dergisi*, cilt: 1, sayı: 4, ss. 142.

⁷²Ahmet Yaşar Ocak (2002). "Ottoman Intellectual Life in the classical Period" *The Turks*, vol: 3, ed: Hasan Celâl Güzel, C. Cem Oğuz ve Osman Karatay, Ankara: Yeni Türkiye Publications, ss. 745.

⁷³İslâm dünyasında VIII. yüzyılın ortalarından itibaren yazılmaya başlanan Siyasetnâmelerin ilk kaynaklarını önceki kültür ve medeniyetlere dair eserler ile yönetim sanatına dair tecrübeler oluşturmaktadır. Tarih ve Siyasetnâme yazarları, başta Fars tarih ve siyaset geleneği olmak üzere, Hint hikmetinden ve Yunan filozoflarının ideal devlet düşüncesinden esinlendiler. Siyasetnâmelerin klasik kaynaklarını; İran krallarının hayat hikâyelerini anlatan Hudaynâme ve Âyinnâme gibi eserlerle, Abbâsîlerin ilk devirlerinde idarecilik görevi yapan Bermekiler ve İbnü'l-Mukaffa gibi Fars kökenli devlet adamlarının eserleri; Hint filozof ve krallarının siyasi kuralları ve ahlakî uygulamaları; Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozoflarının ideal devlet kuramına dair görüş ve sözleri; İslam öncesi Arap krallarının hikâyeleri ve siyasi tecrübeleri ile Uzak Doğu Çin kültürüne mensup filozof ve kralların siyaset sanatına dair bilgi ve tecrübeleri oluşturmaktadır. O devirde mevcut olan bu malzemeler, Müslüman bilginler tarafından İslami anlayışla sentezlenerek Siyasetnâme türü eserlerin ilk kaynaklarını oluşturmuşlardır. Bkz. Hasan Hüseyin Adalıoğlu (2004). "Siyasetnâmeler'in Klasik Kaynakları" *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 5, sayı: 2, ss. 1. Adalıoğlu'nun bu çalışması, Siyasetnâme geleneğini oluşturan temel kaynakları irdelemesi bakımından oldukça ufuk açıcı görünüyör.

⁷⁴Öz, a.g.e., ss. 33.

⁷⁵Halil İnalçık (1959). "Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi" *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, cilt: XIV, no: 1, ss. 94.

⁷⁶Halil İnalçık (1990). "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi" *Türkiye Günlüğü*, sayı: 11, ss. 30.

kullanmakla beraber, bu tür eserlerden ayrıldığı söylenebilir.⁷⁷ Gerçekten de, siyâsetnâme türünde yazılan ve siyasi/idarî öğütlerin yanı sıra ahlakî birtakım amaçların yöneticiye iletilmesi amacını da güden bu eserler, her ne kadar İslâmî geleneğin öngördüğü temel kuramsal çerçevede kaleme alınmışlarsa da; bir o kadar da yazıldıkları dönemin Osmanlı devlet ve toplum yapısının karakteristik özelliklerinden türemişlerdir. Bu da, bu eserlere belli bir özgünlük kazandırmakta ve bunları kendilerinden önce üretilen eserlerden bir ölçüde ayırmaktadır. Öte yandan, Turan'ın da belirttiği gibi, Osmanlı tarih ve siyaset nazariyecilerinin, İmparatorluğun "devlet-i ebed müddet" bulunduğu inancını onları İbn Haldûn'un görüşlerinden bir nebze de olsa uzaklaştırmış gibidir.⁷⁸ Zira bu kişilerin devletin herhangi bir şekilde yok olacağı düşüncesini kabullenmeleri oldukça zor olmuştur ki bu da bu yazar ve düşünürlerin, çözüme belirtileri karşısında sürekli olarak *kanun-u kadim'e* dönmenin gerekliliğini vurgulamalarına yol açmış görünmektedir.

İbn Haldûn gibi, Osmanlı siyaset anlayışına fazlaca katkıda bulunmuş bir düşünürün görüşlerinin benimsenmesi pek de şaşırtıcı görülmesi gerek. Gerçekten de, İbn Haldûn, İslâm'ın siyasal belleğinde siyaseti bir felsefe mekanizmasına yakınlaştırılmaktan kurtararak, onu daha ayakları üzerine basan ve seküler bir hale getirmeyi başarmakla yalnızca çağının ve daha sonraki zamanın Arap siyaset teorisyenlerini etkilemekle kalmayarak, Osmanlı siyaset teorisyenleri üzerinde de derin tesirler bırakmıştır. Yukarıda görüşlerini ele aldığımız ve birbirlerine oldukça yakın zaman aralıklarında yaşayan ve yazan Kâtip Çelebi, Mustafa Na'îmâ ve Kınalızâde Ali Efendi gibi üç düşünür de bu dairenin şüphe götürmeyecek derecede içindedirler. Onlar, İbn Haldûn'dan ilham alarak, yaşadıkları çağın toplumsal ve siyasal sorunlarına ilgi göstermiş; bunlara ilişkin çözümleri yine İbn Haldûn'un siyaset kuramı üzerinden sunmaya çalışmışlardır. Yaşadıkları toplumun ve siyaset biçiminin İbn Haldûn'un zamanındaki biçimden farklılaşması da, bu üç düşünürün siyaset kuramına *sui generis* bir özellik katmıştır.

KAYNAKÇA

- ADALIOĞLU, Hasan Hüseyin, "Siyâsetnâmeler'in Klasik Kaynakları" Osmangazi Üniversitesi sosyal Bilimler Dergisi, cilt: 5, sayı: 2, Eskişehir: Aralık 2004.
- Ali Efendi, Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî* (3 cilt), Kâhire: Bulak Matbaası, 1832.
- Ali Efendi, Kınalızâde, *Devlet ve Aile Ahlakı*, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2010.
- ALTAŞ, Eşref, *Kâtip Çelebi'de İslahat Düşüncesi*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, 2002.
- ALTAY, Ahmet, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasetnâme Geleneğine Genel Bir Bakış" *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, vol: 6/3 Summer 2011.
- ARSLAN, Ahmet, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- ARSLANTÜRK, Zeki, *Nâimâ'ya Göre Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- ARSLANTÜRK, Zeki, *Nâimâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1997.
- AYNÎ, Mehmet Ali, *Türk Ahlakçıları*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1993.
- CABİRÎ, Muhammed Abid, *Fikru İbn Haldun el-Asabiyye ve'd-Deve*, Dârü'l-Beyzâ: Dârü'n-Neşri'l-Magribiyye, 1984.
- ÇAMALAN, Ahmet, *Osmanlı Siyâsetnâmelerine Göre Sonun Başlangıcı Sebepleri ve Çözüm Önerileri*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, 2006.
- ÇELEBİ, Kâtip, "Düstür'ül-Amel li-İslahî'l-Halel" *Kavânin-i Âl-i 'Osman*, tertip: Aynî Ali Efendi, 1018/1602.
- El-Husrî, Ebû Haldun Sattî, *Dirasatu an Mukaddimeti İbn Haldûn*, Dârü'l-Maârif, 1953.
- Findikoğlu, Ziyaeddin Fahri, "İbni Haldun'un Hukuka Ait Fikirleri ve Tesiri", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* (Cilt 5'ten Ayrı Bası), 1939.
- FLEİSCHER, Cornell, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldûnism" in Sixteenth-Century Ottoman Letters" *Journal of Asian and African Studies*, cilt: 18, sayı: 3-4, Canada: E. J. Brill Publishers, 1983.
- GÖKBİLGİN, M. Tayyib, "XVII. Asırda Osmanlı Devleti'nde İslahât İhtiyaç ve Temayülleri ve Kâtip Çelebi" *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- HALDÛN, Abdurrahman İbn, *el-Mukaddime* (5 cilt), Dârü'l- Beyzâ: Beytü'l-Fünûn ve'l-Ulûm ve'l-Âdâb, 2005.
- HASSAN, Ümit, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- HOURANİ, A. H., "The Political and Social Background in the Eighteenth Century", *The Economic History of the Middle East 1800-1914*, ed: Charles Issawi, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1966.

⁷⁷Eşref Altaş (2002). *Kâtip Çelebi'de İslahat Düşüncesi*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, ss. 109.

⁷⁸Osman Turan (1979). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Cilt I-II*, İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1979, ss. 56.

- İNALCIK, Halil "Capital Formation in the Ottoman Empire" *The Journal of Economic History*, vol: 29, no: 1, 1969.
- İNALCIK, Halil, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi" *Türkiye Günlüğü*, sayı: 11, Yaz 1990.
- İNALCIK, Halil, "Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi" *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, cilt: XIV, no:1, 1959.
- İNALCIK, Halil, "Political Modernization in Turkey" *Political Modernization in Turkey and Japan*, ed: Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, Princeton: Princeton University Press, 1969.
- İNALCIK, Halil, "State and Ideology under Sultan Süleyman I" *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1993.
- İNALCIK, Halil, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet" *İslâmîyât: Üç Aylık Araştırma Dergisi*, cilt: 1, sayı: 4, 1998.
- İNALCIK, Halil, "The Question of the Emergence of the Ottoman State" *International Journal of Turkish Studies*, cilt: 2, sayı: 2, 1980.
- İNALCIK, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ 1300-1600*, çev: Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İNALCIK, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1996.
- İNALCIK, İnalçık, "Adâletnâmeler" *Belgeler*, II/3-4, Ankara, 1965.
- Lacoste, Yves, *Ibn Khaldun: The Birth of History and The Past of The Third World*, London: Verso Editions, 1984.
- LEVEND, Agâh Sırrı, "Siyasetnâmeler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963.
- MAHDÎ, Muhsin, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History A Study In The Philosophic Foundation of The Science of Culture*, London: George Allen and Unwin Ltd, 1964.
- MEHDÎ, Muhsin, "İbn Haldun I", çev: Mustafa Armağan, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- ERDEM, Mehmet Ali, *Osmanlı Düzeninde Reform Arayışları ve Kâtip Çelebi*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, 2009.
- Na'imâ, Mustafa, *Tarih-i Na'imâ*, cilt: 1, İstanbul: Matbaa-i Âmirî, 13 Rebiülevvel 1281/16 Ağustos 1864.
- OCAK, Ahmet Yaşar, "Ottoman Intellectual Life in the classical Period" *The Turks*, vol: 3, ed: Hasan Celâl Güzel, C. Cem Oğuz ve Osman Karatay, Ankara: Yeni Türkiye Publications, 2002.
- OKTAY, Ayşe Sıdika, Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- ORTAYLI, İlber, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, Ankara: Cedit Neşriyat, 2008.
- ÖZ, Mehmet, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler" *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt: 12, sayı: 1, 1999.
- ÖZ, Mehmet, *Kanun-ı Kâdimin Peşinde Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- ÖZCAN, Almıla Gökçe, *Kâtip Çelebi'nin Düstûrü'l-Amel Li-İslâhi'l-Halel ve Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Nesâyihü'l-vizêrâ Ve'l-Ümerâ Adlı Eserlerine Göre Osmanlı Yönetim Anlayışı ve Toplum Düzeni*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, 2008.
- RAFEQ, Abdul-Karim, "Changes in the Relationship Between the Ottoman Central Administration and the Syrian Provinces From the Sixteenth to the Eighteenth Centuries" *Studies in Eighteenth Century Islamic History, Papers on Islamic History*, volume: 4, ed. Thomas Naff and Roger Owen, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1977.
- Sherwani, Haroon Khan, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, Lahore: Ashraf Printing Press, 1985.
- SUZUKİ, Tadaşi, "Osmanlılarda Organik Bir Yapı Olarak Toplum Görüşünün Gelişmesi: Osmanlı Sosyal Düşünce Tarihinin Bir Yönü" *ODTÜ Gelişme Dergisi*, Ankara, cilt: 14/4, 1987.
- ŞENER, Sâmî, *Osmanlı'da Siyâsî Çözülme*, İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1990.
- ŞEYH, M. Said, "İbn Khaldun", *Islamic Philosophy*, Londra: Octagon Press, 1982.
- TAHİR, Bursalı Mehmed, *Siyâsete Mûteallik Âsâr-ı İslâmiyye*, İstanbul: Kader Matbaası, 1332.
- TOKU, Neşet, *Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- TURAN, Mustafa, "II. Viyana Muhasarası: Osmanlı Devleti'nde Siyasi, İdari ve Askeri Çözülme" *OTAM*, sayı: 9, 1998, s. 389-429.
- TURAN, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Cilt I-II*, İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1979.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İbni Haldun*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız" *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- WATERFIELD, Robin, *The First Philosophers The Presocratics and Sophists*, New York: Oxford University Press, 2000.
- YILDIRIM, Yavuz, "Mukaddime'nin Osmanlı Dönemi Türkçe Tercümesi" *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, yıl: 11, sayı: 21, 2006/2.
- YILDIZ, Mustafa, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı" *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sayı: 10, 2010.
- YILMAZ, Coşkun, "Siyasetnâmeler ve Osmanlılarda Sosyal Tabakalaşma", *Osmanlı*, cilt: 4/Toplum, ed: Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.