

İbn Haldun ve Osmanlı'da çöküş tartışmaları

Ejder OKUMUŞ

Giriş

Osmanlı Devleti'nin gerileme sürecine girmesiyle birlikte

Osmanlı devlet adamları, ulema, düşünür ve tarihçileri, bu gerilemenin sebepleri üzerin-

de yoğunlaşmış, gerilemenin çöküşle noktalanmamasının mümkün yollarını düşünüp araştırmışlardır. Bu çerçevede ulema, tarihçi ve düşünürlerin, fikirlerinden etkilendikleri, yararlandıkları, hatta çöküşle ilgili teorilerini Osmanlı Devleti'ne -bazı değişikliklerle de olsa- uyarlamaya çalıştıkları bir ilim adamı, bir tarih felsefecisi, bir sosyolog karşımıza çıkmaktadır: İbn Haldun. Bir *çöküş teorisyeni* olan İbn Haldun'un tarih ve toplum görüşü, Osmanlı Devleti'nin gerileme ve çöküşten nasıl kurtarılacağını düşünenler için temel bir başvuru kaynağı idi.¹ İbn Haldun'un görüşlerine olan bu ilgi, İbn Haldunculuk'tan söz ettirecek noktaya gelmişti.² Bu bağlamda İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini Taşköprüzâde, Kâtip Çelebi, Naîmâ gibi düşünürlerin kaynak olarak kullandıklarını söylemeliyiz. Hatta Naîmâ İbn Haldun'u bir üstad bilmiştir. *Mukaddime*, Arapça olmayan bir dile ilk kez Osmanlı uleması tarafından çevrilmiştir.³ Bilindiği gibi *Mukaddime*'nin büyük bir kısmını 18. yüzyılda Şeyhülislam Pirizâde Muhammed Sahib Efendi (Ö. 1749), ondan kalan bir kısmını da 19. yüzyıl ortasında Cevdet Paşa (1822-1895) Türkçe'ye çevirmiştir.⁴ İbn Haldun'un görüşlerinden etkilenen ve yararlananlardan Cevdet Paşa'nın,⁵ Meclis-i Vâlâ Reisi Kâmil Paşa ile arasında ge-

1 Bkz. J. Obert Voll, *İslam, Süreklilik ve Değişim I*, Çev. C. Aydın-C. Şişman-M. Demirhan, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, ss. 59-60; Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Tarih ve Toplum Görüşü*, 3. bs., İnsan Yay., İstanbul 1992, ss. 20-21; Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, Haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980, ss. 34, 182; Süleyman Uludağ, "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime", *Mukaddime*, (Haz. Süleyman Uludağ), c. 1, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988, ss. 116-117

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

3 *A.e.*, s. 7

4 Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, 4.bs., Enderun Kitabevi, İstanbul 1985, s. 158; S. Uludağ, "a.g.m.", ss. 175-181

5 Ü. M. Yazan, *a.g.e.*, ss. 20-21, 27-28

çen şu konuşma ve olay, gerileme ve çöküş dönemi Osmanlı Devleti'nde İbn Haldun'un etkisine işaret etse gerekir: "Mehmed Ali Paşa'nın fart-ı ikbalinden bahs ettiği sırada, 'ben anın karîben ikbalden düşeceğine muntazırım' dedim ve Mukaddime-i İbn Haldun'daki kavâid-i hikemiyeyi serd eyledim. Muahharen Mehmed Ali Paşa ikbalinden düşüdüde Kâmil Paşa, kullarını görüp 'hakkın var imiş' dedi."⁶ Bir yönetici seçkinin siyasi geleceğinin nasıl olacağı konusunun dahi İbn Haldun'un çöküşle ilgili görüşlerinden yola çıkılarak izah edilmeye çalışılması, İbn Haldun'un Osmanlı ulema ve tarihçileri üzerindeki etkisini orta yere koymaktadır.

Biz bu çalışmada yukarıda işaret ettiğimiz Osmanlı düşünür ve çöküş teorisyenlerinden Kınalızâde Âli Efendi (1510-1572), Kâtib Çelebi, Mustafa Naîmâ Efendi (1655-1716) ve Ahmet Cevdet Paşa'nın çöküş teorilerini ele almayı amaçlamaktayız. Fakat yukarıda değinilen etkisine binaen ve mukayese imkanı vermesi bakımından öncelikle *Mukaddimesi'nde* çöküş sosyolojisi (the sociology of decline) ve çöküş etiolojisi⁷ (the etiology of decline) yapan İbn Haldun'un devletlerin çöküşüne ilişkin teorisini ve bu teori içerisinde dine verdiği yeri geniş bir şekilde ele almakta fayda görmekteyiz.

1. İbn Haldun'un Çöküş Teorisi

Çağdaş anlamda tarih, tarih felsefesi, sosyoloji ve iktisat gibi bilim dallarının mübeşşirlerinden biri olarak kabul edilen İbn Haldun'un⁸ sosyal değişime ilişkin görüşü, sosyolojide büyük boy toplumsal değişme kuramlarından biri olan yükseliş ve çöküş teorileri kapsamında ele alınabilir. Bilindiği gibi yükseliş ve çöküş kuramları, devlet, toplum ve medeniyetleri insan organizmasını esas alarak izah etmeye çalıştıkları, devlet, toplum ve medeniyetlerin insan organizması gibi doğma, büyüme, gerileme ve çöküş aşamalarından geçtiklerini savundukları için organizmacı (uzviyetçi) modeller (organic approach); tarihin hareketinin çevrimsel bir hareket olduğunu, toplumların yükseliş ve çöküşlerinin sürekli çevrimsel bir hareket izlediğini, öncelikle zorunlu olarak yükseldiğini ve sonra da zorunlu olarak çöküş sürecine girdiğini ileri sürdükleri için de çevrimsel (devrevî-devrî) yaklaşımlar (cyclical approach) adını almaktadırlar. Bu kuramlar, diğer bazı yaklaşımlar gibi sosyal ve tarihî değişimi hep ilerleyen doğrusal bir çizgi halinde tek bi-

6 Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, Haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980, s. 34
7 Bkz. Cevâd Tabatabayî, *İbn Haldûn ve Ulûm-i İctimâî*, Tarh-ı Nov, Tahran 1374, ss. 85, 145, 318

8 A. Arslan, *a.g.e.*, ss. 16-17 vd.; C. Tabatabaî, *a.g.e.*, ss. 179, 181, 327; Ümit Hasan, *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi*, 2. bs., Ankara Üniv. Siyasal Bilgiler Fak. Yay., Ankara 1982, ss. 5-29; Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, Çev. Ünsal Oskay, 4. bs., Bilgi Yay., Ankara 1990, s. 20; Hilmi Ziya Ülken, *İctimâî Doktrinler Tarihi*, İstanbul Üniv. Yay., İstanbul 1941, ss. 36, 42-43; Zeki Arslantürk, *Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, Ayışığı kitapları, İstanbul 1997, s. 36

çimli yönde görmezler.⁹ Bu özellikler, genel çerçevesi içerisinde İbn Haldun'un görüşlerini de içermektedir.

İbn Haldun, öncelikle insanların cemiyet halinde yaşamalarının zorunlu olduğunu anlatır.¹⁰

Mukaddime'de ele aldığı konuları ayet ve hadislerle delillendirmeyi ilke edinen İbn Haldun, çöküş olgusunu tahlil etmeye çalışırken öncelikle genel bir esas olarak toplumsal değişimin önemine değinir. Ona göre çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin durumlarının da değişmesi kaçınılmazdır. Milletlerin ve alemin halleri, cemiyetlerin adetleri ve dindarlıkları bir tek vetire ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu cihet zaman geçtikçe meydana gelen bir değişiklik ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir. Bu husus şahıs, vakit, şehir, bölge, zaman ve devletlerde de böyledir. Kulları arasında *Allah'ın geçerli sünneti ve kanunu* budur.¹¹

Devlet ve hükümdarlığı insanlar için tabii bir özellik olarak ele alan İbn Haldun,¹² ayrıca toplumsal değişimde devlet ve hükümdara özel bir önem atfeder. Ona göre sosyal hal ve an'anelerin değişmesinin yaygın sebebi, her neslin adetlerinin kendi hükümdarının an'anesine tâbi olmasıdır. Nitekim "halk, hükümdarının dini üzerine bulunur" hikmetli söz ve vecizesi bunu açıklar. *Kıyas* ve *taklit* insanların bir özelliği olduğundan, sosyal gelişmeler halkın ilim ve siyaset adamlarını taklit ve takip etmeleri neticesinde vukua gelir.¹³ İbn Haldun'a göre sultan ve devletin halinin bozulmasıyla yerleşim merkezleri de bozulur. Çünkü sultan ve devletin hali *umramın* bir *süreti*dir. *Umranın maddesinin ve iktisadi yapısının* bozulmasıyla zorunlu olarak *süreti* de bozulur.¹⁴ Devletin halka yaptığı *zulüm* umranı tahrip eder, mamur yerleri harabeye çevirir. Umrandaki meydana gelen bozulma ve olumsuzluk ise hanedanlığı *olumsuz* yönde etkiler ve *çöküş sürecine* sokar. Kısaca devletin yaptığı zulüm, devletin kendisini ve umranı yok eder.¹⁵ İbn Haldun, devletin, halkın malına; kanlarına, mahremiyetlerine ve ırzlarına tecavüz etmek suretiyle bedavadan el koymasının devletin çöküşüne ve yıkılmasına sebep olacağını ileri sürer.

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

10 İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988, c. 1, s. 271-272, 273 vd.

11 *A.e.*, c. 1, s. 241

12 *A.e.*, c. 1, ss. 273-274,

13 *A.e.*, c. 1, ss. 242-243, 466 vd.

14 *A.e.*, c. 1, s. 711

15 *A.e.*, c. 1, ss. 712-716

Bir çok konuda olduğu gibi¹⁶ devletlerin çöküşleri konusunda da kendisinden sonraki pek çok düşünür ve ilim adamını etkilediği belirtilen İbn Haldun'un, devletlerin çöküşünde *determinist bir tutum*¹⁷ ve anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Toplum ve devlet bazında meydana gelen değişimleri *Sünnetullah'a*, bir çok *ayet* ve *hadise* göre izah etmeye çalışan İbn Haldun'un yaklaşımında devletler bir organizma gibi doğar, büyür, gelişir ve ölürlür. *Mukaddime* yazarı İbn Haldun, devletlerin bu şekilde çöküşüne giden yolu *tavırlar nazariyesi*yle izah etmeye çalışır. Onun tavırlar teorisine göre genellikle devletin beş tavrı bulunmaktadır: *Birinci tavr*, zafer, başarı, galibiyet ve istila; *ikinci tavr*, istibdat, nesep asabiyetini dışlama ve tekbaşınalık; *üçüncü tavr* ferağ ve rahatlık; *dördüncü tavr* kanaat, hoşgörü, barış ve nihayet *beşinci tavr* israf aşamasıdır. Son tavrda devlette, ihtiyarlık tabiatı hasıl olur. Serveti çarçup edip *asabiyeti* bozduğu, dinî renginden uzaklaştığı, taşıması gereken ahlakî özelliklerini yitirdiği, vergi aşırı biçimde arttırıldığı, zulüm yapıldığı için kolay kolay kurtulamayacağı ve çökünceye kadar şifa bulamayacağı *müzmin bir hastalık* devleti kuşatır ve sonunda devlet yıkılıp *çöker*.¹⁸ Bu tavırları bir başka şekilde şöyle de ifade etmek mümkündür: Birinci tavr, devletin oluşumu; ikinci tavr güçlenmesi; üçüncü tavr gelişip yükselmesi, dördüncü tavr duraklaması ve beşinci tavr gerileyip çökmesidir. İbn Haldun'a göre devlet, bu tavırların her birinde o tavra özgü bir takım hallerden geçer. Devleti ellerinde tutanlar, her tavrda o tavrın hallerinden bir takım huy ve karakterler kazanırlar. Her tavrın kendine özgü halleri, devleti biçimlendirir. Çünkü karakterdeki hususiyet, tabiatıyla içinde bulunduğu halin *mizacına* bağlıdır.

Esasen İbn Haldun, *devletin çöküşüne ilişkin işaretlerin*, devletin zirveye çıkmaya başladığı daha ikinci tavrda belirlediğini söylemektedir. İkinci tavrda hükümdar, kendi nesep asabiyetini, yani akrabasını ve kavmini çevresinden uzaklaştırarak *sebep asabiyeti* edinir, yani kendi nesil ve nesebinden olmayan başka bir takım taraftar ve yardımcıları edinir. Onlara çevresinde görevler verir, makam ve mevkiler verir. Artık kendi kavmi ve asabesi hükümdara ve devlete düşman hale gelirler ve hükümdara karşı bir fırsat kollamaya başlarlar. Hükümdar, etrafına topladığı taraftarları, vezirlik, komutanlık ve vergi toplama gibi devlete ait makam ve mevkilere tayin eder. Şahsına mahsus olan ve kavmine değil sadece kendi zatına inhisar eden memleket ve mülkle ilgili unvanları da bunlara dağıtır. İşte bu durum devletin artık *hastalandığının*, yıkılma sürecine girdiğinin işareti olmaktadır. İbn Haldun bu teorisini *Emevi ve Abbasi devletlerine* uygulayarak tezlerini *deneyisel planda* ispatlama yoluna başvurmuştur.¹⁹

16 Bkz. Ü. Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Ü. Yay., Kayseri 1993s. 80

17 Satı el-Husrî, "İbn Haldun Sosyolojisi", Çev. Mehmet Bayyigit, *SÜİFD.*, Sayı: 4, Konya 1994, s. 230

18 İbn Haldun, *a.g.e.*, c. 1, ss. 514-516, 529-531, 699-701 vd.

19 *A.e.*, c. 1, ss. 530-531

İslam toplumunun çöküş sosyolojisini yapan İbn Haldun'un²⁰ çöküş teorisinde; devlet ve hanedanlıklar, bütün bu tavırları şahısların tabii ölümleri olan yüzyirmi yılda ya da her biri bir şahsın ortalama ömründen ibaret olan kırk yıllık üç kuşakta kateder²¹ ve bu süre sonunda geline beşinci tavırda, lüks, israf, ekonomik dengesizlik ve toplumun dayandığı asabiyyetin bozulması gibi çeşitli nedenlerle belli bir süreç izleyerek *Sünnetullah gereği* çökerler.²²

İbn Haldun, devletin beş tavrını bir başka biçimde iki tavırda ele almaktadır. Buna göre hanedanlıkların *bedevilik* ve *hadarilik* diye iki tavrı bulunmaktadır. Bedevilik devletin ilk tavrı olurken, hadarilik son tavrı olmaktadır. Bu tavırlar devletler ve hanedanlar için tabiidir. Devlet, bedevilikte sahip olduğu güçlü asabiyyet ve metaneti, tabiatı gereği hadarilikte mülkle birlikte gelen refah, lüks ve rahat nedeniyle kaybetmeye başlar. Sonunda devlet, ihtiyarlamaya ve çökmeye yüz tutar.²³ Bu verilerden İbn Haldun'a göre devletlerin, şahıslar gibi tabii ömürlerinin bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Devletler, üç kuşaktan, yani yaklaşık yüzyirmi yıldan ibaret olan bu ömürlerini, yukarıda kısaca ifade etmeye çalıştığımız beş tavidan geçerek bedeviliklerini unutmalarının, *izzetin zevkini ve asabiyyeti* kaybetmelerinin sonucu -Allah'ın izniyle *ecelleri* geldiği için- tamamlarlar. Görüldüğü gibi İbn Haldun bu görüşleriyle devletlerin çöküşlerini sebepleriyle birlikte ele almaktadır.

İbn Haldun, *devletlerin tabii sınırları* olduğunu ve bu tabii sınırlardan fazlasını elde edemeyeceğini belirterek *merkez ve çevre* ilişkileri üzerinde durmakta ve bu bağlamda çöküş olayını değerlendirirken devleti ve hanedanlığı ihtiyarlık ve zaafiyet yakaladı mı çevreden eksileceğini, merkezin ise hakimiyetin tümünden inkırazını Allah'ın haber vermesi ve ilan etmesi zamanına kadar mahfuz kalmaya devam edeceğini ve ancak o zaman merkezin inkıraza uğrayacağını ileri sürmektedir. Tersine bir devletin önce merkezi mağlub edilirse, çevresinin ve sahasının var olmaya devam etmesinin ona bir faydası olmaz ve devlet derhal *izmihlale* uğrar. Çünkü merkez kendisinden ruhun ve canın çevreye yayıldığı kalp gibidir. Kalp mağlup edilir ve ona malik olunursa bütün çevre ve uç noktalar *hezimete* uğrar.²⁴ Bu noktaya bağlı olarak ayrıca İbn Haldun, devletin sınırlarının önce son haddine kadar genişleyeceğini ve sonra yok olma ve çökme vaktine kadar *tavır tavır daralacağı* ileri sürerek bunun Allah'ın hanedanlıklar hakkındaki sünneti olduğunu belirtir.²⁵

20 C. Tabatabayî, *a.g.e.*, ss. 167, 183, 185 vd.

21 İ. Haldun, *a.g.e.*, c. 1, ss. 505-518

22 *A.e.*, c. 1, ss. 530-531, 507 vd.

23 *A.e.*, c. 1, ss. 509-514

24 *A.e.*, Haz. S. Uludağ, c.1, s. 493

25 *A.e.*, c. 1, ss. 728-731

İbn Haldun'a göre devlet, ihtiyarladığı zaman bir daha o ihtiyarlık hali ondan kalkmaz. Çünkü ihtiyarlık, devlet veya hanedanlığa tabii olarak arız olur. Devletin ihtiyarlaması tabii olunca tıpkı canlıların mizacında ve bünyesinde görülen *ihtiyarlık* olayı gibi o ihtiyarlığın gerçekleşmesi de tabii şeylerin meydana gelmesi mesabesinde olur. İhtiyarlık, tedavisi veya ortadan kalkması mümkün olmayan müzmin hastalıklardandır; çünkü tabii bir şeydir ve tabii olan şeyler değişmezler. Devletin son günlerinde devlet için bir kuvvet meydana gelebilir. Ancak buna aldanmamak gerek. Zira bu geçici bir şeydir ve ihtiyarlıkla çöküşü ortadan kaldırmaz.²⁶ Çünkü "*her vâde için bir yazı vardır*" (13/Ra'd, 38). Görüldüğü gibi İbn Haldun organik ve determinist bir tutum ve yaklaşım sergilemektedir.

İbn Haldun, refah, rahat ve sükunun, mülkün tabiatından olduğunu, mülk elde edildiğinde insanların rahat, refah, lüks ve huzuru tercih edeceklerini ve bunun da devletin ihtiyarlaması ve çöküşüne etki eden faktörlerden olduğunu ileri sürmektedir.²⁷

İbn Haldun'a göre aslında bir devletin çöküşüne iç sebep ve etkenler, yani iktidarın kendisi neden olur, fakat çökme zemini oluşan devleti ya komşu devletler, ya da kendi yönetimi altındaki asabe veya kabileler yıkp yok ederler.²⁸ İbn Haldun'un bu görüşünün A. Toynbee'nin *iç proletarya* ve *dış proletarya* teorisini hatırlattığını söyleyebiliriz.

İlm-i umran'ın kurucusu olan,²⁹ siyasetle yakından ilgilenen³⁰ ve bu nedenle de *siyaset sosyolojisi*'nin öncüsü olarak kabul edilebilecek olan İbn Haldun'un devletlerin çöküşüne ilişkin görüşünün tam olarak anlaşılabilmesi için onun en temel anahtar kavramlarından olan *asabiyet*, *iktisat*, *din* ve *Sünnetullah* üzerinde konumuzun sınırlarını aşmadan biraz durmakta yarar bulunmaktadır.

Mukaddime'sinin asıl konusu devlet, hazariyet ve *umramn* tahavvül, tadvur ve inhitatı olan İbn Haldun'da *asabiyet*'in, toplumların bedevilikten hazariliğe doğru geçerken ve devletlerin *tavırlarını* sürdürürken yaşadıkları değişim ve dönüşümle ilgili temel kavramlardan biri olarak kullanıldığını görmekteyiz. Öyle görülmektedir ki devletlerin değişimindeki muharrik etken, asabiyetlerdeki değişimdir. O yüzden asabiyetin ne anlama geldiği hususu, *çöküşün* anlaşılmasında ayrı bir önem kazanmaktadır.

İbn Haldun'un *Mukaddime*'sindeki bazı ifadelerinden, *asabiyet*'i, insanın tabiatında mevcut olan asi olma, zulüm ve itaatsizlik gibi şer yönünü oluş-

26 A.e., c. 1, ss. 721-723

27 A.e., c.1, ss. 500-505

28 A.e., c.1, ss. 503, 732, 733

29 A.e., c. 1, ss. 260-267, 273, c. 2, s. 1429. Yorum ve değerlendirme için bkz. S. Uludağ, "a.g.m.", c. 1, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1988, c. 1, ss. 143-147, 74, 110-111, 114 vd.; C. Tabatabayî, *a.g.e.*, ss. 54, 72, 104, 110-117, 174-176 vd.; A. Arslan, *İbn-i Haldun*, ss. 78,185

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

turan haline karşı sanki bir panzehir olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre insanın tabiatında isyankarlık, zulüm, saldırma ve itaatsizlik gibi huylar vardır. Bu huylar savaşarak, mücadele ederek zararsız hale getirilir. Savaşmak için de asabiyetin mevcudiyeti şarttır. Ancak İbn Haldun asabiyetin de insanın tabiatının bir gereği olduğunu özellikle belirtmektedir. Ona göre her insan, kendi asabesinden ve nesebinden olan kimselerden imdat ister, buna daha çok önem verir. Asabesinden gelen feryat kişiyi galeyana getirir. Allah'ın kullarının kalbinde yarattığı dar ve sıkışık zamanlarda hısım ve akrabasının imdadına koşma ve onlara karşı şefkatli olma duygusu insan tabiatında mevcuttur. Yardımlaşma ve dayanışmaya vesile olan bu duygu olduğu gibi düşmanlarına daha çok korku salmalarının sebebi de budur.³¹

Burada İbn Haldun'un asabiyetten neyi kastettiğine dair önemli ipuçları bulunmaktadır. Asabiyetin akrabaları birbirlerine karşı yardımlaşma ve gayrete gelerek imdada, yardıma yetişme hissine sevkeden bir dayanışma gücü olduğu anlaşılmaktadır.³² Ancak hemen bu tanımla yetinmeyelim ve biraz daha ilerleyerek asabiyetin daha net ortaya çıkmasını sağlamaya çalışalım.

İbn Haldun'a göre asabiyet, sadece nesep birliğinden doğmaz. Nesep birliği çok önemlidir. Devletin kurulması ve devletin başında bulunanların hakimiyet sağlaması, sadece kavmi ile gerçekleşir. Devlete arka çıkan ve asabesini teşkil edenler kavmidir çünkü. Ancak nesep birliğinin yerini tutacak veya nesep birliğinin gördüğü işlevi görecektir başka bir şey de asabiyetin meydana çıkmasını sağlayabilir. Bu durumdan asabiyetle ilgili bir genelleme yapma imkanı da nisbeten ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi din, dini çağrı, inanç, ideoloji, komşuluk, ordu, devşirme, taraftarlık, dostluk, ittifak ve kölelik gibi unsurlar sebebiyle de kaynaşma ve dolayısıyla asabiyet veya asabiyetin işlevi hasıl olabilir.³³ Mesela İbn Haldun'un Araplarla ilgili bir fasılda belirttiği ifadelerden dinin de bazı toplumlarda çok güçlü bir asabiyet oluşturabileceğini anlayabiliriz. Çünkü orada İbn Haldun, Peygamberliğe ve velillığe dayanan dinin, onları kaynaştırıcı bir unsur, kötü huylardan vazgeçirici bir olgu olduğunu, Arapların ictimalarını peygamber ve velinin tamamladığını, Arapların galibiyet ve mülkü de din vasıtasıyla elde ettiklerini belirtmektedir.³⁴ Başka bir yerde İbn Haldun bir liderin halkı etrafında din yardımıyla birleştirip zayıflamış olan bir devlete saldırarak kendi devletini kurabileceğini ileri sürmekte³⁵ ve böylece dinin müstakilen aktivasyon kazandırıcı, kaynaştırıcı ve bütünleştirici özelliklere sahip olduğunu belirtmiş olmaktadır. Dolayısıyla asabiyeti illaki bir kan bağıyla izah etmek İbn Hal-

31 İ. Haldun, *a.g.e.*, c. 1, ss. 430, 431

32 *A.e.*, c. 1, ss. 432, 440

33 *A.e.*, c. 1, ss. 431-432, 443-445, 481, 484-485, 504, 529-531, 732 vd. Bkz. Z. V. Togan, *a.g.e.*, ss. 160-162; E. I. J. Rosenthal, *a.g.e.*, s. 129; S. Uludağ, "a.g.m.", ss. 125-128

34 İ. Haldun, *a.g.e.*, c. 1, ss. 472-473

35 *A.e.*, c. 1, s. 732

dun'un kendi izahına ters düşer. Öyle ise asabiyeti, hangi öğeye dayanırsa dayansın sosyal ve siyasi hareket kabiliyeti kazandıran ve toplumsal dayanışmayı sağlayan muharrik güç olarak anlamak mümkündür.

İbn Haldun asabiyet üzerinde dururken bizzat asabiyetten ziyade asabiye-tin işlevine, yani kaynaşma ve bütünleşmeye, başka bir ifadeyle asabiyetin gerisinde yatan asıl unsura vurgu yapmaktadır. O, bu nedenle azatlıların, devşirmelerin, dostların ve taraftarların da asabiyet oluşturabileceklerini, hem de taraftarların dostluğu, eskilere, mülk elde edilmeden önceki zamanlara dayanırsa, dostluğun (velayet) daha sağlam bir kökünün olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla mülk, riyaset veya devlet oluşmadan önce edinilen taraftarlar ve kazanılan kişilerle bunları kazanan ve taraftar edinen zat veya devlet arasındaki kaynaşmanın daha sağlam ve yakınlığın daha fazla olduğunu ileri sürmektedir. İbn Haldun'a göre her ne kadar nesep tabii bir şeyse de sonuçta o da vehmî ve itibarîdir. Şu halde önemli olan nesepten ziyade sosyal zorunluluklar, kader birliği ve kaynaşmadır. Asabiyeti oluşturan asıl unsur işte budur. Yani asabiyetin asıl işlevi sosyal kaynaşmayı sağlamasında yatmaktadır. Kaynaşmayı meydana getiren asıl unsur ise birarada yaşama, yekdiğerini savunma, uzun süren mümarese, birlikte yetişmenin, süt emme durumunun, dostluk ve taraftarlığın meydana getirdiği bağ ile hayat ve ölümle ilgili olan diğer hallerden ibarettir. Bu şekilde kazanılan dostluk ve birliklilik devlet içinde nesep, yakın akraba ve asabe düzeyinde bulunur. Devletin kazandığı insanlarla olan ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan duruma göre İbn Haldun bu kazanılan kimselere dostlar (evliya), taraftarlar vb. isimler verirken, devletin daha sonraki dönemlerinde bunları uzaklaştırıp yeni edindiği taraftarlara ise hizmetçi ve yardımcı adını vermekte³⁶ ve böylece bir tipoloji örneği vermektedir.

Bu önemli hususlardan sonra başka bir önemli hususa geçiyoruz: İbn Haldun'a göre yalnızca mücadele ve galibiyet ile ortaya çıkan riyasetin (liderlik) muhtaç olduğu bu galibiyet, sadece asabiyet ile vücuda gelir.³⁷

İbn Haldun'a göre bir toplum içinde çeşitli asabiyetler bulunur, fakat en güçlü asabiyet toplum üzerinde liderlik (riyaset) yapacak olan kimselerinkidir. Devletin halkı yönetimi altına alabilmesi için bunun böyle olması şarttır. Aksi takdirde yönetimin tam olarak gerçekleşmesi mümkün değildir. Riyaset, asabiyeti daha aşağı seviyede olanlara verilirse, toplumun liderliği tam gerçekleşmez. O halde liderlik de güçlü asabiyet sahiplerine geçer. Bunun sebebi İbn Haldun'a göre, toplum ve asabiyetin, oluşma durumundaki bir şeyin mizacı mesabesinde olmasıdır. Oluşma halindeki bir şeyde mevcut olan unsurlar kuvvet ve üstünlük bakımından birbirine denk olsalar, mizaç o şeyin vücuda gelmesini sağlamaz. Şu halde unsurlardan birinin kesinlikle öbürlerine galip gelmesi gerekir. Yoksa oluşum gerçekleşmez. Dolayısıyla liderlik sadece galibiyet ile, galibiyet ise ancak asabiyetle meydana gelir.³⁸

36 *A.e.*, c. 1, ss. 531-533

37 *A.e.*, c. 1, s. 436 vd.

38 *A.e.*, c. 1, ss. 435-437, 499-500

İbn Haldun'a göre "himaye, müdafaa ve hak arama asabiyet sayesinde mümkün olur. Yapılması için biraraya gelinen her içtimaî faaliyet için de durum budur. Ademoğlu, insani tabiatın gereği olarak her içtimada, insanların birbirine olan tecavüzlerini menedecek bir yasakçıya ve hakime muhtaçtır. O halde yasakçı ve hakim olan şahsın sözkonusu asabiyetle ötekilere galib gelmesi ve mütegalip olması şarttır. Bu tagallüb mülktür. İbn Haldun'un devlet anlayışında mülk riyasetten daha öte bir şeydir. Liderlik beylikten ibarettir ve riyaset sahibi, kendine tabi olunandır; verdiği hükümleri kendisine tabi olanlara zorla tatbik edemez, onlara baskı yapamaz. Fakat asabiyetin giderek ulaştığı nihai gaye olan mülk, liderlikten daha öte bir şeydir. Mülk, riyasetin aksine tagallüb ve zorla hükmetmektir, yani zora ve baskıya dayanan bir idare şeklidir. Asabiyeti güçlü olan riyaset sahibi, "asabiyet sahibi, bir rütbe ve kademeye ulaşınca, onun üstündekini ister" hükmü gereği mülkü isteyecek ve mülk sahibi olacaktır. Asabiyet, gayesine, yani mülke ulaştığı vakit, içinde bulunulan zamanın verdiği imkan ve şartların müsadeseine göre ya istibdat ve istiklal veya müzaheret ve destek verme yolu ile kabile için mülk hasıl olur. Eğer asabiyeti ve bunun sahibi olan kabileyi bir takım engeller amaca varmaktan alıkoyarsa, durumu hakkında Allah hükmünü verinceye kadar yerinde durur.³⁹

İbn Haldun, bir devletin çatısı altında bulunan, gücü, galibiyeti ve devlete verdiği destek ölçüsünde nimet ve refahtan yararlanan kabile mensuplarının refaha ve nimetlere garkolmalarının, asabiyetlerinin yıkılışına neden olduğunu ve sonuçta mülk elde etmelerine engel teşkil ettiği gibi yok olmalarına sebep olan hususlardan olduğunu ileri sürmektedir. Refah asabiyeti zayıflatır ve asabiyet zayıfladığı zaman da mülke ulaşmak mümkün olmaz.⁴⁰

İbn Haldun'a göre düşmanların saldırısından korunmak, saldıranlara müdafaa ve taarruzda bulunmak, istilalar yapmak, menfaat ve itibar için hareket geçmek *asabiyet* sayesinde mümkün olur. Asabiyeti olmayanların, bahiskonusu hususların tümünde acz ve zaafa düşecekleri kesindir. Bu durum her ictimai faaliyet için geçerlidir. Yönetici de yönetimini asabiyeti vasıtasıyla gerçekleştirir.⁴¹

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

39 *A.e.*, c.1, ss. 450-452

40 *A.e.*, c.1, ss. 453-454

41 *A.e.*, c.1, ss. 450, 455-456; İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadirî Ugan, MEBY., İstanbul 1989, c. 1, ss. 352-353, 360

haricinden olan ama velayetlerine dahil bulunan asabiyetler ve asabelerle ve yabancı ırktan kabilelerle malik olurlar. Hatta İbn Haldun bazı durum ve şartlarda asabiyyete hiç ihtiyaç göstermeden dahi devlet kurulabileceğini özellikle belirtir.⁴²

İbn Haldun, devletlerin ömrünün her ne kadar yüzyirmi yıldan ibaret olduğunu söylemişse de aslında o bir yerde devletlerin ömrünün illa da bu yaşla sınırlı olmadığını ima etmektedir. Çünkü ona göre devletlerin büyüklüğü, gücü, sahasının genişliği ve ömrünün uzunluğu, asabiyetin azlığı, çokluğu, gücü ve zayıflığı nispetinde olur. Bunun sebebi şudur: Mülk sadece asabiyetle olur, asabiyet sahipleri gittikleri ve aralarında bölüştükleri hanedanlığa ait memleketlerde ve bölgelerde devletin hamisidirler. Bir hanedanlığın kabileleri ve asabe sahipleri ne kadar çoksa o devlet o nisbette kuvvetli, sahip olduğu topraklar o derece fazla olur. Bunun için de daha geniş mülkü bulunur. Mülkün başlangıcında devletin genişliği ve kuvveti mütegalipelerin adedlerindeki bu nisbete göre olur. Devletin uzun ömrü olması da yine o nisbete göredir. Çünkü *hâdis* bir şeyin ömrü, *mizac*andaki kuvvete göredir. *Devletin mizacı* (iç yapısı ve bünyesi) ise sadece *asabiyyetten* oluşur. Asabiyet kuvvetli olursa, mizac da ona tabi olur ve ömrünün süresi de uzun olur. *Asabiyyet ise sayı çokluğundan ve fazlalığından ibarettir*. Ömürleri itibariyle hanedanlıkların nispetleri onu ayakta tutanların nisbetine göredir. Allah'ın kulları içinde cari olan sünneti budur. İbn Haldun bu söylediklerini delillendirmek için de tarihi örneklerle başurmakta ve 280 veya 270 yıl ömür süren devletleri zikretmektedir.⁴³ Buradan da anlamaktayız ki İbn Haldun'a göre devletlerin ömrü mutlaka 120 yıllla sınırlı değil. Ortalama 120 yıl, ama bu süreyi aşan veya bu süreyi elde edemeyen devletler de var olabilir.

İbn Haldun asabiyetin nasıl vücuda geldiğini açıklarken mülkün sadece asabiyetle vücuda geldiğini belirtir. Ona göre asabiyet ise bir çok asabelerin birleşmesinden ve kaynaşmasından oluşur. Bu asabelerden bir tanesi diğer tüm asabelerden daha kuvvetli olduğundan onlara galip gelir, onları istila eder, nihayet kendi bünyesinde ve çevresinde toplanmış bir hale getirir. İçtima da halka ve devletlere karşı galip gelmek de bu suretle husule gelir.⁴⁴

İbn Haldun'un ifadelerinden asabiyet kavramı, sosyal ve siyasi bir güç oluşturan ortak bilinç veya kolektif dayanışmayı sağlayan muharrik güç şeklinde anlaşılabilir. Devlet bağlamında asabiyet ise devletin başındaki hükümdarın mülkü elinde tutabilmesi için taşıması gerekli bir özellik olarak görülebilir. Bu çerçevede asabiyetin kolektif aksiyon gücü olarak devlet kurmanın minimum şartı olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁵

42 İ. Haldun, *Mukaddime*, Haz. S. Uludağ, c. 1, ss. 484-485

43 *A.e.*, c. 1, ss. 495-496

44 *A.e.*, c. 1, s. 499

45 Sadettin Elibol, *İnsanlığın Tarihi Üzerine Bir Giriş Denemesi*, Akçağ Yay., Ankara 1989, s. 18

İbn Haldun'un değişim ve tabiatıyla çöküş teorisini ahlakın dışında değerlendirmek mümkün görünmemektedir: O, toplum ve devletlerin çöküşünü ele alırken ahlaka özel bir önem verir. Yukarıda belirtildiği gibi İbn Haldun'a göre mülk tabiatı gereği rahat, yerleşiklik, sükun, refah ve lüks getirir. Refah, lüks gibi şeyler ise ahlakı ifsad eder. Çünkü nefiste çeşitli şerhlerin, süflü duyguların ve onlarla ilgili adet ve alışkanlıkların husule gelmesine sebep olur. Bundan dolayı ise mülkün alameti ve delili bulunan hayırlı ve iyi özellikler onlardan zail olmuş bulunur, bunun zıddı olan kötü huylar onların vasfı haline gelir. Bu ise bedbahtlığın ve inkırazın işaretidir. Çünkü *Allah'ın tatbik ettiği ve hakim kıldığı kanun bunu gerektirir*. Bu durumda ki devlet, mahvolma ilkelerine göre hareket eder, ahvali perişan olur, işi bitirilene dek devam eden müzmin bir ihtiyarlık hastalığına yakalanır.⁴⁶

İbn Haldun, bazı ifadelerinde devletlerin çöküş sürecinin, bir nevi *aş* yoluyla uzatılabileceğine işaret etmektedir: Nice kereler refah, rahat ve lüks sebebiyle kendini gösteren ihtiyarlık devletin kapısını çalınca, devlet ve mülk sahibi zatın, kendi soyundan gelmeyen bir takım taraftar ve yardımcıları edinmesi ve sertliği alışkanlık haline getirmiş olan bu kimselerden bir ordu kurmasıyla devletin ömrü biraz uzatılabilir. Çünkü böyle bir ordu savaşta daha sabırlı, açlığa ve sıkıntılara katlanma bakımından daha güçlü olur. Bu durum, devletin kapısını çalması muhtemel olan ihtiyarlığa karşı hancedanlık için bir deva (bir aşı) olur. Allah'ın o husustaki emrini ilan etmesine kadar böyle sürüp gider.⁴⁷

İbn Haldun insan ve toplumların iklimle yakın bir ilişki içerisinde bulunduğu görüşünü taşıyan bir ilim adamı olarak dinin ve ahlakın da iklimlerden etkilendiğini, sıcak ve mutedil iklimlerde din ve ahlakın daha iyi olduğunu, hatta nübüvvetin de mutedil iklim bölgelerinde gerçekleştiğini savunmaktadır.⁴⁸

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

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

46 İ. Haldun, *a.g.e.*, c.1, s. 503-504

47 *A.e.*, c.1, ss. 504-505

48 *A.e.*, c. 1, ss. 331-338, 340-341

(yabancılaşma) gerçekleşmiş ve hayvan konumuna dönüşmüştür. Böyle insanlar topluluğunun devleti de çöküşle yüzyüzedir.⁴⁹ Aslında İbn Haldun'un görüşünde hadaret safhası, devlet ve umran için duraklama dönemidir. Hadaret safhasının zirvesinde devlet aynı zamanda çöküşünü de beraberinde getirmektedir.⁵⁰

İbn Haldun'a göre insanların tabiatında asi olma, itaat etmeme ve zulüm yapma hali mevcuttur. Dolayısıyla insanlar birbirlerine karşı zulmedebilir, isyana kalkabilirler. Bu durumun izale edilmesi, yani insanların birbirlerine zulüm yapmalarının önlenmesi, bedevî hayatla hazerî hayatta farklı olmaktadır. Bedevî hayatta, yani badiyetdeki aşiretlerin hayatında insanların birbirlerine zulmü önlemeleri, saldırılardan korunmaları, aşiretlerini tehlikelere karşı savunmaları doğrudan doğruya yardımlaşma ve dayanışmaya vesile olan şefkat duygusunun oluşturduğu asabiyetle gerçekleşirken, şehir ve kasabalarda insanların birbirlerinin hak ve hukukuna tecavüz etmelerine hakim, vali ve devlet engel olur.⁵¹

İbn Haldun her ne kadar devletlerin çöküşünde asabiye önemli bir mevkie vermişse de dini dışarda bırakmamıştır. İlk etapta asabiyeti, hatta ekonomiyi vb. olguları dinden bağımsız olarak ele alıyormuş gibi gözükse de esasen *Mukaddime* dikkatli bir gözle bir bütün halinde okunduğunda dine fert ve toplum hayatını izahta büyük bir yer verdiği görülebilecektir, hatta asabiyeti dahi dinle, ayet ve hadislerden hareketle dinin sınırları içerisinde izah etmeye çalıştığı anlaşılabilir.

İbn Haldun, genel söylemi itibariyle bedevî hayatı ve toplumu, ahlak, din, insani haslet ve tabiiyet bakımından hadarilikten daha iyi bir konuma yerleştirir. Hadari topluma bir çok olumsuz özelliklerin arız olacağını ve sonunda hazerî toplumun çökeceğini vurgular. Ona göre hadarilikte yapaylık söz konusudur, oysa bedevilikte tabiiyet geçerlidir. Hadari toplumda dini duygular zayıflar, insanlar kanuni müeyyidelerle hareket etmeye başlar, şeriat talim ve tedible öğrenilen bir ilim ve sanat haline gelir, insanlar kanunlara boyun eğmez ve kanunlarla idare olunurlar. Bu ise insanlardaki metanetin müessiriyetini bozar. Dolayısıyla hükümet tarafından tatbik edilen kanunlar ve talimi hükümler metaneti bozar. Çünkü bu kanunlardaki müeyyide haricidir, insanın tabiatına yabancıdır. Bu yüzden insanın dayanma ve direnme güçlerini tahrip ederler. Şer'î kanunlar ise metanet ve mukavemeti bozmaz. Çünkü bu radaki müeyyide tabii ve zatîdir.⁵²

Mukaddime'si bir bakıma Kur'an'ın siyasi, sosyal, ekonomik, tarihi vb. açılardan tefsiri olma niteliği taşıyan, dolayısıyla görüş ve tezlerini ayet ve hadisler merkezinde delillendirme gayreti içerisine giren İbn Haldun'un din hakkındaki görüşlerinin temelinde insan tabiatını izah ederken dine verdiği

49 A.e., c. 2, ss. 870-871

50 A.e., c. 2, s. 882

51 A.e., c. 1, ss. 429-430

52 A.e., c. 1, ss. 425-428

önem yer almaktadır: Ona göre Allah insanların tabiatlarına hem hayrı hem de şerri yerleştirmiştir. (90/Beled, 10; 91/Şems, 28). Şayet dine tâbi olup kendini düzeltmez, hayır yönüne eğilmez, itiyatlarının merasında ihmal edilir ve başıboş bırakılırsa, o zaman insan daha çok kötü ve şer yönüne kayar, daha çok kötü huylara yakın olur.⁵³

İbn Haldun'un asabiyet görüşünü anlamak için mutlaka onun din hakkındaki görüşlerini bilmek ve dikkatlice anlamak gerekmektedir. Aksi halde çelişkili durumlara düşülebilir. Bir defa İbn Haldun, genel bir ilke olarak insanın ve toplumun iyi ve sağlıklı olmasının yolunun dinden geçtiğine inanır. Ona göre din insanları düzeltir, din toplumsal dayanışma, kaynaşma ve bütünleşmeyi sağlar. Aynı zamanda din büyük devletlerin kurulmasına da vesile olur. Bu yüzden İbn Haldun'un siyasi görüşünde sahası geniş ve egemenliği büyük olan hanedanlıklar din esasına dayanır. Din ise nübüvvet veya Hakk'a davet şeklinde olur. Ona göre bunun sebebi şudur: Mülk sadece tagallüble gerçekleşir. Tagallüb ise yalnızca asabiyete ve arzuların mutalebe (hak isteme) üzerinde birleşmesine dayanır. Kalpleri bir noktada toplama ve kaynaştırma sadece dinini tesis hususunda Allah'tan gelen bir yardımla mümkün olur. Hakk Teala "*Onların kalplerini kaynaştıran Allah'tır, yeryüzündeki her şeyi barçamış olsaydın, yine de kalplerini telif edemez, kaynaştıramazdın*" (8/Enfal, 63) buyurmuştur. Bunun sırrı ve hikmeti şudur: Kalpler batıl heva ve heveslere, dünya meyline çağrılırsa rekabet hasil olur, ihtilaflar yaygınlaşır. Hakk'a döndürülür, batılı ve dünyayı reddeder ve Allah'a yönelirse, cihetleri ve gayeleri birleşir, rekabet ortadan kalkar, ihtilaflar azalır, yardımlaşma ve dayanışmanın güzel bir şekli ortaya çıkar, bu husustaki kelimenin ve işbirliğinin sahası genişler, bu suretle devlet büyümüş olur. Dini renk, asabiyet sahipleri arasındaki rekabet ve hasedi ortadan kaldırır, yönleri sadece hakk'a çevirir. Bu durumda böyle bir devlet tek hedefe sahip insanları bünyesinde barındırdığı için karşılarındaki devlet ve güçleri kendilerinden kat kat fazla dahi olsalar yenerler. Ayrıca din ve dini ictima (religious organization) ölümü seve seve göze alma ve firaset sahibi olma imkanı vermek suretiyle bunların asabiyetle ilgili kuvvetlerine kuvvet katar. Bu yüzden böyle bir devlete kimse dayanamaz. İbn Haldun bu durumları sözgelimi Araplar, Muvahhidler gibi devletleri de örnekler vererek açıklama yoluna gitmekte ve böylece her zaman olduğu gibi teorilerini deneysel yolla ispat etmektedir.

İbn Haldun böylece dini fonksiyonel olarak izah ettikten sonra tersi bir durumu, yani dini rengin değişip bozulduğu zamanı da ele almaktadır. Ona göre dini renk bozulduğunda devletin hakimiyeti çözümlür, devlet galibiyetini sadece asabiyet nisbetinde gerçekleştirir. Böylece dinin getirdiği ek kuvvetten mahrum kalmış olur. Bu durumda asabiyete ek olarak dini ictimasi ve dini daveti olan başka bir topluluk veya devlet ona galip gelip onu hegemonyası altına alabilir. Asabiyeti ve bedevilîği çok güçlü olan devlet veya toplumlar, asabiyeti zayıf olan, ancak dine davet boyası ile boyanarak bu za-

yıf asabiyetlerini kat kat artırarak güçlenen devlet veya topluluk karşısında mağlup olmaya mahkumdurlar.⁵⁴

İbn Haldun, dinin devlet ve asabiyetle ilişkisi çerçevesinde din tarafından olaya böyle bakarak dine büyük bir mevkii verirken, öbür yandan bir de olaya asabiyet açısından bakmakta ve dini davetin de asabiyete dayanmadan tamamlanamayacağını vurgulamaktadır. O, bunun sebebinin şöyle izah etmektedir: “Şevket ve asabiyet olmadan ne dinî bir davet ve hareket ne de mülkle ilgili davet başarıya ulaşamaz. Din ve mülkle ilgili bir davetin muvaffak olması için, bu husustaki Allah’ın emri ve hükmü gerçekleşene kadar, asabiyete dayanan bir şevketin ona arka çıkması ve bunu oradan uzaklaştıracak olanlara karşı onu müdafaa etmesi şarttır”.⁵⁵ “Halkın ve umumun sevk edildiği (siyasi) her hususta mutlaka asabiyete ihtiyaç vardır... Bir hadiste: “Allah, kavminin himayesine ve desteğine sahip olmayan bir peygamber göndermemiştir.” buyurulmuştur. Harikulade hallere sahip olma en çok kendilerine yaraşan peygamberler için bile bu durum sözkonusu olursa (zafer için) kendilerine harikulade haller verilmeyen kimselerin asabiyet olmadan nasıl galip gelecekleri düşünölmeye değer bir husustur.”⁵⁶ “Aşiretlere ve asabelere dayanarak halkı Allah’a davet eden Peygamberlerin davetteki hali böyle idi. Üstelik Nebiler, Allah’tan her şeyle te’yid olunmuş ve desteklenmişlerdi, yeter ki, O dilesin, (her şey olur). Lakin o her şeyi istikrar bulan ve yerleşen bir adete göre icra eder, başka türlü değil, (âdetullah, sünnetullah). Allah hakîmdir, alîmdir.

Şu halde, asabiyetten kopmuş olduğu için yalnız bir halde bulunan bir kimse (dinî ıslahat için) böyle bir yol tutsa, bu yolda haklı da olsa, kendisini helak ve felaket uçurumuna yuvarlamış olur”.⁵⁷

Buradaki ifadelerden İbn Haldun’un asabiyeti dahi aslında dinin bizzat kendisiyle izah etmeye çalıştığını anlamaktayız. Daha önce de belirttiğimiz gibi Nübüvvetin dahi asabiyete ihtiyaç duyduğunu söylerken İbn Haldun, doğal bir durumdan söz etmektedir. Yani o asabiyeti çok geniş bir anlamda kullanarak Peygamberin veya devletin etrafında insanları birleştirecek, motive ettirecek, onlarda birlik, bağlılık ve dayanışma gücünü sağlayacak bir gücün, asabiyetin gerekliliğini vurgulamaktadır. Ayrıca İbn Haldun, asabiyetin doğru ve yanlış olanını ise bizzat İslam’a başvurarak ayırdetmekte ve asabiyeti kötüye kullanmaktan uzak durmak gerektiğini, ama İslam’ın yücelmesi, Şer’î ahkâmın ayakta kalabilmesi için de hak ve doğru olan asabiyetin mutlaka gerekli olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁸

İbn Haldun’un bu noktada dinle asabiyetin karşılıklı olarak birbirlerine muhtaç olduklarını ifade etmek istediğini söyleyebiliriz. Fakat onun ifadele-

54 *A.e.*, c. 1, ss. 485-487

55 *A.e.*, c. 1, s. 776

56 *A.e.*, c. 1, s. 488

57 *A.e.*, c. 1, s. 489

58 *A.e.*, c. 1, ss. 567-568

rinden dine daha bir ağırlık verdiği de gözden kaçmamaktadır. Onun asabiyet ve dinle ilgili görüşleri bir bütün içerisinde ele alındığında bu durum anlaşılacaktır. Zira o dine sosyal ve siyasi hayatta büyük bir önem vermektedir. Asabiyete de büyük bir önem vermektedir. Fakat asabiyetin kaynaklarını hesaba kattığımızda dinin asabiyetten daha önemli olduğu görülmektedir. Çünkü dinin bizzat kendisinin veya dine davetin, asabiyeti oluşturması mümkündür. Bunu İbn Haldun'un ifadelerinden çıkarmak imkan haricinde değildir. Akraba, aşiret olmadan da farklı birliktelik, taraftarlık, dostluk, dayanışma ve bağlılık vesilesi olabilecek, birbirine nesil yönünden uzak insanların biraraya gelmelerini sağlayabilecek bir asabiyet mümkün olabilir. Bunu en iyi yapabilecek olan da saydığı özellikleri dikkate alınırsa din veya dini mesajdır. Hatta bir yerde İbn Haldun, ihtiyarlamış ve çöküş sürecine girmiş bulunan bir devletin, komşu millet veya kabilelerden bir şahsın kendisine saldırıp harekete geçerken bütün ahaliyi üzerinde topladığı dine ve dini davete veya kavmi içinde büyük bir asabiyete ve şevkete dayanacağını söyleyerek⁵⁹ asabiyet için ortaya koyduğu özellikleri dine vermektedir. Özetle sosyolojik olarak asabiyet dine, din de asabiyete muhtaçtır, ancak dinin de asabiyet kaynağı olabileceği dikkate alındığında ve İbn Haldun'un din-devlet ve din-asabiyet ilişkisinde dine yüklediği işlev gözönünde bulundurulduğunda dinin öneminin birinci planda gözüktüğünü söylemek mümkün olabilir.

İbn Haldun'un devlete bakışının iyi anlaşılması için mülk ve din ilişkisine yaklaşım tarzına da bakmak gerekmektedir. İbn Haldun mülkün toplumsal değişim sonucu tabii ve zorunlu olarak elde edildiğini ve bundan kaçışın mümkün olmadığını ileri sürer gibidir. Ona göre esasen İslam, mülkü zemmetmemiştir. İslam, israf ve dünyevî hazlardan bol bol faydalanma, aşırı israf ve Allah'ın yolundan sapma gibi halleri itibarıyla mülkü ve mülk sahiplerini zemmetmiş; ancak mülkün hak ile galebe çalma, bütün ahaliyi kahren ve cebren din üzere bulundurma ve bir takım maslahatlar gözeterek hareket etme şeklini yermemiştir. Yani İbn Haldun'a göre mülk ve saltanat İslam'a aykırı unsurlar içermediği sürece o mülk ve saltanat kötülenmez.⁶⁰

İbn Haldun'un devlet, mülk ve asabiyete yaklaşımının tam olarak anlaşılması, onun bu olgularla para ve ekonomi arasındaki ilişkiye nasıl baktığının anlaşılmasına bağlıdır. İbn Haldun'a göre mülk iki esas üzerine bina edilmiştir. Bir mülkte bu iki esasın varlığı zorunludur: Birincisi asker ve ordu tabir edilen *asabiyet* ve şevkettir. İkincisi bu ordunun ayakta durabilmesi ve mülkün ihtiyaç duyduğu ahvalin ve devletin temel masraflarının görülebilmesi için gerekli olan *mal ve paradır*. Aksaklık hanedanlığın kapısını çalınca bozulma önce bu iki esasa arız olur. Gerek asabiyetteki ve gerekse mal ve para siyasetindeki bozulmalar, devletin çöküşünü sağlayan olumsuzluklardır.⁶¹

Devlet, lüksle rahat hayata götüren bir genişlik ve refah döneminden sonra kaçınılmaz olarak içine düştüğü gerileme sürecinde halkla arasını açacak

59 A.e., c. 1, s. 732

60 A.e., c. 1, ss. 567-569

61 A.e., c. 1, ss. 723-728

şekilde ekonomi politikası güder. Sözelimi vergileri arttırır, ücret ve aylıkları düşürür, kendi harcamalarında israf ve lükse düşer vs. Bütün bunlar devletin çöküşünde önemli etkenlerdir.

Görüldüğü gibi İbn Haldun siyaset veya devletle ekonomi arasında büyük ilişkiler kurmaktadır.⁶² Ancak unutulmamalıdır ki o ekonomiyi tek başına ele almamaktadır. Onun teorisinde ekonomi, asabiyet, devlet, ahlak ve din hep içiçedir. Bunları birbirinden bağımsız ele almak yanlış sonuçlara götürecektir. Bizce bütün bu etkenler arasında en önemlisi dindir. İbn Haldun'un bakış açısının temelinde İslam dini; ayet ve hadisler yatmaktadır.

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

İbn Haldun'un devletlerin çöküşüne ilişkin görüşleri, özellikle de katı determinist ve fatalist bakış açısıyla devletlerin belli bir çizgiyi izleyerek, yani devrevî (çevrimsel-döngüsel) bir tarihi süreçten geçerek sonunda tıpkı insan organizması gibi ortadan kalkacaklarına dair iddiaları, eleştiriyi hak edecek ölçüdedir. Bu görüşler belki bir dönemin gerçekliğine uygun düşebilir, ama bütün zaman ve toplumlar için bu görüşlerin kabulü imkansız gibi görünmektedir. Bugün artık bu türden yaklaşımlar indirgemecilik olarak değerlendirilmektedir. İnsan organizmasıyla toplum veya devletin yapısı arasında ayniyet kurulamayacağı, sosyologlarca genellikle vurgulanmaktadır. İnsan organizması yapısı gereği ihtiyarladığı zaman bir daha gençleşmez. Ancak devletler, yaşlandıklarında veya gerilemeyle yüzyüze geldiklerinde, çeşitli çaba ve önlemlerle çöküşten kurtarılabilirler.⁶³ Ayrıca devletlerin mutlaka kaçınılmaz bir yok oluşla karşı karşıya kalacakları gibi bir anlayış, insanların ve toplumların iradelerini ortadan kaldırması açısından kabul edilebilir gözükmemektedir. Tam bir fatalizm ve katı bir determinizmin olduğu yerde insan iradesi veya hürriyetinden bahsetmenin mümkün olamayacağı açıktır. Kaldı

62 E. I.J. Rosenthal, *a.g.e.*, ss. 134, 136

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

ki tarihte tam bir çevrimsellikten de söz etmek oldukça güçtür. Tarihteki çevrimsel süreç, başladığı noktaya dönen ve bu haliyle de metafizik soyutlamaya imkan veren tekdüze bir gelgit hareketinden ibaret olmasa gerekir. Her çevrim periyodu başladığı noktaya dönerken kazandığı yeni içerik artışı ve zenginleşmesiyle daha farklı bir seviyeye ulaşacaktır. Dolayısıyla tam çevrimsel bir tarihi modelin kendi içinde kapalı, başlangıçla sonucu aynı noktada buluşturan, tarihi kısır döngüye sokan ve dikey perspektiften yoksun bir çevrime mahkum eden zaman ve mekan formuna karşın helezonik bir çevrimsel yaklaşım, hem tarihi, doğrusal bir modelin katı determinist baskıcılığından, hem de salt çevrimsel modelin kendine kapalı ve dikey perspektiften yoksun durağanlığından uzak bir tarihsel izaha imkan vermektedir.⁶⁴

2. Osmanlı Çöküş Teorisyenleri

İbn Haldun'un konumuzla ilgili görüşlerine bu şekilde nispeten genişçe yer verdikten sonra şimdi daha önce de belirttiğimiz gibi ondan etkilenecek Osmanlı'nın gerileme ve çöküş sürecini yorumlayan Osmanlı çöküş teorisyenlerinin çöküş teorilerine geçebiliriz. Bu teorileri ele almaya tarihi kronoloji itibarıyla öncelikle Kınalızâde Âlî Efendi ile başlayabiliriz.

2.1. Kınalızâde Âlî Efendi

İbn Haldun'un görüşlerine paralel görüşleri olan Kınalızâde Âlî, organik toplum görüşüne sahip bir düşünür olarak toplumu bir insan bedeni gibi ele almıştır. Âlî Efendi'nin devlet ve toplum nazariyesinde âdil padişahın riayet etmesi gereken kanunlardan birincisi bütün halkı eşit tutmasıdır. Zira halklar âleme nispet dört unsur gibidir. İnsan vücudunu meydana getiren *anâsır-ı erbaa* (su, ateş, hava, toprak), toplumun tabakalarını teşkil eden dört taifeye tekabül etmektedir. Ulema, kadılar, katipler, muhasebeciler, tabibler, şairler, müneccim ve mühendislerden oluşan *Ehl-i Kalem*, dört unsurdan *su* konumundadır. İlim tıpkı suyun insan vücudu için elzem olduğu gibi ruhların hayatları için olmazsa olmaz bir unsurdur.

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

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

Dördüncü taifeyi teşkil eden ziraatçı ve ekinciler, yani *çiftçiler ve köylüler*, dört unsurdan *toprağa* tekabül etmektedir. Bu sınıf, tıpkı toprak gibidir.

64 Bkz. Ümit Aktaş, "Tarihin Anlamı ve Modernizm", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 9 (Kış 1995), ss. 92-93, 94. Krş. Mircea Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kit., Ankara 1994, ss. 21-154; Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim Anlayışı*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 39-61

Toplumun tümünün menfaati bunlardan sağlanır.

Ali Efendi'nin toplum kuramında insan vücudunun sağlığının, dört temel unsurun dengesine bağlı olması gibi toplumun sağlığı da sözkonusu dört tâifenin fonksiyonlarını yerine getirerek kurdukları dengeye bağlıdır. *Sağlıklı toplum*, dört unsur arasındaki *denge*nin varlığıyla mümkündür. Dört sınıf arasındaki denge bozulursa, toplumda kargaşa çıkar, sağlıklı toplum yerini *sağlıksız/hastalıklı topluma* bırakır.⁶⁵

Ali Efendi'ye göre toplumsal denge dört unsurun dengesine rağmen bozulabilir. Bu durumda *siyaset* devreye girmektedir. Siyaset, insan sağlığını temin eden *tıp ilmi* gibi toplumsal dengeyi koruyarak huzuru sağlar. Siyasetin bu görevini gerçekleştirmesinde toplum için siyaset yapan hükümdara büyük iş düşmektedir. Ali Efendi, Farabî gibi⁶⁶ yöneticiyi doktora benzetir. Ali Efendi'nin düşüncesinde mükemmel Padişah usta doktor gibi, toplum ise insan bedeni gibidir. Usta doktorun nasıl tıp ilmini bilmesi ve hastalıkları iyileştirme yollarını bilmesi gerekiyorsa, Padişahın da siyaset ilmini ve toplumun sağlığını koruma yollarını bilmesi gerek.⁶⁷

Toplumu ve toplumsal dengeyi bu şekilde organizmacı bir yaklaşımla ele alan Kınalızâde Âlî, devletin çöküşü konusunda sanki organik bakış açısını terketmiş gibidir. O, devletin doğuş ve çöküşünü insan bedeninin doğuş ve ölümüne tekabül ettirmemektedir.⁶⁸ Ona göre devlet tedbirler alınırsa çöküşten kurtarılabilir. Bu yönüyle Âlî Efendi'nin İbn Haldun'dan ayrıldığı açıktır.

2.2. Kâtib Çelebi

Osmanlı Çöküş Teorisyeni olarak ele alacağımız ikinci düşünür Katip Çelebi'dir.

Katip Çelebi, *Düsturu'l-Amel liIslâhi'l-Halel* adlı eserinde organik toplum görüşünü ortaya koyar. Ona göre insanın toplumsal hali, ferdin haline benzer. Bu nedenle beşerî toplumun bir türü olan devlet de fertlerle karşılaştırılarak daha iyi anlaşılabilir.⁶⁹

Kâtip Çelebi'nin toplum teorisinde de toplum, Âlî Efendi'nin görüşüne paralel gibidir. Çelebi'ye göre toplum, ahlât-ı erbaadan (dört karışım) mey-

65 Kınalızâde Âlî, *Ahlâk-ı 'Alâî*, Bulak h. 1248, c. 3, ss. 7-8. Krş. Farabî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, Çev. Nafiz Danışman, MEBY., İstanbul 1990; *Farabî, Fusu-lü'l-Medenî*, Giriş ve Notlarla Neşreden: D. M. Dunlop, Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Ü. Yay., İzmir 1987; Erich Fromm, *Salıklı Toplum*, Çev. Yurdanur Salman-Zeynep Tanrısever, 2. bs., Payel Yay., İstanbul 1990

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

67 Kınalızâde Âlî, c. 3, s. 2

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

69 Kâtib Çelebi, *Düsturu'l-Amel liIslâhi'l-Halel*, İstanbul h. 1280, s. 122 (*Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar*, Haz. Ali Can, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982)

dana gelmiş olan fert gibi dört rükundan (erkân-ı erbaa) oluşur. Bu dört rükun, Ulema, asker, tüccar ve reayadır. Toplumunu oluşturan bu dört temel sınıf, insan vücudunda bulunan dört karışımın (kan, balgam, safra, sevdada) mukabili olarak görülebilir.

Ulema zümresi kana, asker balgama, tüccar safraya, reaya sevdaya karşılık gelir.⁷⁰

Kâtip Çelebi'ye göre nasıl ki insana özgü vücut dört unsur mahiyetinde olan dört karışımın (hılt) meydana gelmiş olup havas ve kuvâ vasıtasıyla tedbir ve idarenin yuları, nefis-i natikanın (akılla düşünen ruhun) yararlı eline verilmişse, aynı şekilde heyet-i ictimâyye-i beşerîyye dahi dört rükundan oluşmuş olup havas (hisler) ve kuvâyâ (kuvvetler) bakan büyük devlet adamları vasıtasıyla tedbir ve idarenin yuları nefis-i natika makamında olan Sultan-ı Alışan'ın yararlı ellerine verilmiştir.⁷¹

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

Yani Kâtip Çelebi, Âlî Efendi gibi toplumun dengesini dört sınıfın dengesine bağlamaktadır.⁷²

Kâtip Çelebi'ye göre insanın devletten ibaret olan ictimâî hali, insanın tabii ömrünü oluşturan *üç aşamadan* geçer: Gelişme zamanı (zemân-i nümuvv), duraklama zamanı (zemân-i vukûf) ve çöküş zamanı (zemân-i inhitat). Bu üç aşamadan her birinin kendine özgü belirtileri mevcuttur.

Toplum da fert gibi doğar, büyür, gelişir ve ölür. Fertlerin ölümünde farklılıklar görülmesi gibi toplumların ölümünde de farklılıklar göze çarpar. Kimi toplumlar genç ölürken, kimileri yaşlı ölürler. Yani kimileri az yaşarlar, kimileri çok yaşarlar.⁷³

İbn Haldun'dan etkilendiği anlaşılan Kâtip Çelebi, İbn Haldun'un görüşünün aksine kötüye giden toplumun ömrünün bir takım tedbirlerle uzatılabileceği görüşündedir.⁷⁴

Osmanlı Devleti'nin, devletlerin son aşaması olan sinn-i inhitât veya zemân-i inhitâtı yaşadığını düşünen Kâtip Çelebi, çöküş aşamasında yönetici seçkinlerin israfâ düştüklerini, reayânın ise zayıfladığını ileri sürer.⁷⁵ Ona göre bu durumda iyice sağlıksızlaşan toplumun çöküşten kurtarılması, ömrünün uzatılması için halkı hakka bağlayan bir *kılıç sahibi* gerek. Âlî Efendi'de bu, usta doktordu. Bu kurtarıcının arkasında devlet erkânı Allah'a ina-

70 A.e., ss. 124-126

71 A.e., s. 124

72 A.e., ss. 125-126

73 A.e., ss. 122-123

74 A.e., ss. 123, 139. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, TTKY., Ankara 1957, ss. 181-182

75 A.e., ss. 134-135, 128, 126, 127

nıp bağlanarak dürüst hareket etmeli askerle ittifak yapmalı, devletin lüzumsuz masrafları azaltılmalı, ağır vergiler ve memuriyetlerin parayla satılması yüzünden büyük sıkıntılar çeken reaya kurtarılmalı, zalimler cezalandırılmalıdır.⁷⁶ Böylece adâlet ve iktidar yeniden kurulacak ve toplumun sağlığı düzelecektir.⁷⁷

2.3. Mustafa Naîmâ

Kâtip Çelebi'nin çöküşle ilgili nazariyesini ana hatlarıyla bu şekilde ele aldıktan sonra Mustafa Naîma'nın çöküş teorisine geçebiliriz. Devletin mülk ve saltanat manasına geldiğini ve bir nevi âyin üzere insan topluluklarından olduğunu söyleyen Naîma, Kâtip Çelebi'nin görüşlerini bazı değişiklik ve ilavelerle aktararak Osmanlı siyasî bunalımının sebeplerini bulmaya çalışmış ve Osmanlı Devleti'nin çöküşle sonuçlanabilecek olumsuz siyasî değişimden nasıl kurtulabileceği konusunda öneriler sunmuş bir siyasî tarihçidir. O, devletlerin çöküşü konusunda aslında İbn Haldun'un görüşlerini büyük bir çoğunlukla paylaşmaktadır.⁷⁸ Onun yaptığı şey, İbn Haldun'un çöküş teorisini ve tavırlar nazariyesini Osmanlı Devleti'ne uyarlamak⁷⁹ ve İbn Haldun'dan farklı olarak yaşanan ve çöküş sürecine girmiş olan devletin, büyük adamların öncülüğünde bir takım müdahale ve gayretlerle kurtarılabileceğini ileri sürmektir.⁸⁰ İbn Haldun devletleri doğup büyüdükten sonra ölüme bırakırken Naîma, beş tavidan sonra çökme aşamasına gelmiş bulunan devletlerin, büyük adamların kudretli iradeleriyle ölümden kurtarılabilceğini savunur.⁸¹ Naîma sosyal değişimde ve siyasî hayatta -bugün büyük adam sosyolojisinin konusunu teşkil eden- büyük adamların önemli rol ve fonksiyonlarının olduğunu savunur.⁸²

İbn Haldun gibi organizmacı bir toplum ve devlet görüşüne sahip olan Naîma,⁸³ aslında devletlerin çöküşünü, özetle takip ettikleri siyasetin içeriğine, yani adil olup olmamalarına bağlamaktadır. Ona göre her devletin bekasının şartı siyasettir. Bu ya hikmet-i ameliyeden bir kısım olan ilm-i siyaset-i müluk gibi *aklı* olur ya da Kitabullah ve Sünnet-i Rasulullah'da varid olan ahkâm-i

76 *A.e.*, ss. 136-138

77 T. Suzuki, "a.g.m.", s. 388

78 Mustafa Naîma, *Târîh-i Naîmâ*, 3. bs., Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283, c. 1, ss. 27-33

79 Bkz. *a.e.*, c. 1, ss. 33-38

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

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

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

83 Bkz. M. Naîma, *a.g.e.*, c. 1, ss. 27-31 vd.

ilahiye gibi *şer'î* olur. *Şer'î siyaset aklî siyasetten* üstün olmakla İslam Padişahları için düsturulameldir. Her basiretli padişah ve uyanık vezir onunla amel ederek iki cihan saadetine ermişlerdir. İslam hükümdarları, *şer'î* ahkama göre hareket ederler ve devletlerini *şer'î* nizama göre idare ederler. Bu, onların müslümanlıklarının gereğidir. Şeriat adalet demek olduğundan İslam yöneticilerinin Şeriaten yüz çevirmeleri, devletlerinin yok olmasına neden olur. Kafir devletlerin varlıklarını sürdürmelerinin temelinde ise onların aklî siyasetlerine itibar etmeleri yatmaktadır. Dünya küfr ile yıkılmaz, zulüm ile yıkılır sözü bu husustan kaynaklanmaktadır. *Şer'î* kanunların ve aklın sınırlarından çıkan her vaz' u hareket kesinlikle zeval ve ihtilale yol açmıştır.⁸⁴

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

Naîma, kana benzettiği Ulemâ'ya devlet ve cemiyet içinde büyük roller verir, cemiyetin devamında büyük bir işlev yükler. O da Kâtip Çelebi gibi, toplumu, tıbbî analogi yoluyla insan vücudundaki dört unsura (kan, balgam, safra ve sevda) benzeterek erkan-ı erbaa dediği Ulema, Asker, Tüccar ve Reaya ile izah eder ve bu dört sınıfı bedenin dört salgısına,⁸⁵ yani Ulema'yı *kana*, Askeri *balgama*, Tüccarı *safraya* ve Reayayı *sevdaya* tekabül ettirir. Naîma devletin sağlıklı olması için bu dört rükun veya sınıfın uyumlu bir şekilde fonksiyonlarını icra etmeleri gerektiğini savunur.⁸⁶ Bu düşüncesi, onun, bir bütünü meydana getiren ve farklı işlevler gören unsurlar arasındaki ilişkilerin karşılıklı etkileşim halinde incelenmesine imkan veren sistem teorisi⁸⁷ ile fonksiyonalist bir bakış açısıyla toplumu ele aldığını göstermektedir.⁸⁸ Ancak Naîma bu dört sınıf içinden kana benzettiği Ulema'ya, devletin ve cemiyetin varlığını devam ettirmesi noktasında daha büyük bir yer verir. Ona göre ruh nasıl vücudun ayakta durmasına sebep olursa, Ule-

84 *A.e.*, c. 1, s. 33. Yorum için bkz. Z. Arslantürk, *a.g.e.*, ss. 66-67

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

86 M. Naîma, *a.g.e.*, c. 1, ss. 27-31

87 Davut Dursun, *Yönetim -Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, 2.bs., İşaret Yay., İstanbul 1989, s. 26

88 Z. Arslantürk, *a.g.e.*, ss. 68, 99

ma'nın topluma aktardığı ilim de cemiyetlerin ve dolayısıyla devletlerin devamına sebep olur.⁸⁹ Ayrıca Naîma, siyaset ipini elinde tutanlar arasında müftiye de yer vererek dini devlet içinde önemli bir mevkiye değerlendirmiştir. Ona göre padişah, vezir ve müfti (şeyhülislam), Osmanlı Devleti'nin beynini meydana getirirler.⁹⁰ Naîma'ya göre Ulema zümresi, "eşraf-i tabakât-i nâs"dır.⁹¹

Sosyal olayları bio-organik bakış açısıyla ele alan⁹² Naîma'ya göre 17. yüzyılda Osmanlı Devleti beşinci tavrı, yani yaşlılık dönemini yaşamaktadır. Bu tavrın alametleri her şeyiyle ortadadır.⁹³ Ancak Osmanlı Devleti çökmeyebilir ve ömrü uzatılabilir. Bunu sağlayacak olan ise adalete dönüşür.⁹⁴ Buna vesile olacak olanlar da büyük adamlardır.

Naîma'ya göre Osmanlı Devleti şer'î bir devlettir. İslam hükümdarları ilahi ahkama göre hareket ederler. Osmanlı Devleti için, onyedinci yüzyıl devşirmeler çağıdır. Devşirmeler, Osmanlı Devleti'ni idare eden Osmanlı sülalesinin asabiyetinin yerine geçmiş ve bu sülaleyi etkileri altına almışlardır. Bu ise devletin geleceğini olumsuz yönde etkilemiştir. Fakat Naîma'ya göre eski asabiyete dönmek devleti ölümden kurtarmak için gereksizdir. Şeriatı ve onun gereği olan adaleti gerçekleştirmek kafidir. Zulmü ortadan kaldırarak adaleti sağlayacak bir âkilin hüsn-i tedbiri devleti rahatlıkla çöküşten kurtarabilir.⁹⁵

2.4. Cevdet Paşa

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

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

Evrimin ezeli ve ebedi bir toplum yasası olmadığına inanan, yani çevrimselci bir tarih ve değişim anlayışına sahip olan ve hal ve zamanın yaptığını kimsenin yapamayacağını söyleyen Cevdet Paşa, devletlerin insan organizması gibi doğma, büyüme-gelişme ve ölme dönemlerinden geçtiklerini, her şahısta *sinn-i nümâ*, *sinn-i vukûf* ve *sinn-inhibitat* olduğu gibi devletler de bu

89 M. Naîma, *a.g.e.*, c. 1, ss. 27-31

90 *A.e.*, c. 1, ss. 30-31

91 *A.e.*, c. 3, s. 331

92 Zeki Arslantürk-Tayfun Amman, *Sosyoloji -Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler-*, İFAV Yay., İstanbul 1999, s. 100

93 *A.e.*, c. 6, s. 46

94 Z. Arslantürk, *Naîma'ya göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, s. 77

95 *A.e.*, s. 98

üç aşamaya sahip olup insanlar sıhhatlerini muhafaza etmek için sinnine göre davrandıkları gibi devletlerin de insanî cisim düzeyinde oldukları için her tavır ve aşamada o tavır ve aşamanın kendine özgü kanun ve gereklerine göre hareket etmeleri gerektiğini ileri sürer.⁹⁶

Osmanlı'nın hemen hemen en buhranlı dönemlerinde yaşamış olan Cevdet Paşa, devletlerin hayatının düz bir çizgi izlemediğini, tıpkı bir şahsın gerek vücutça gerekse halce bir zaman terakkide ve bir zaman tenez-zülde olduğu gibi kah kuvvet bulacağını ve kah fütür haline geleceğini söyler.⁹⁷

Cevdet Paşa'ya göre de İbn Haldun'un ileri sürdüğü gibi devletin kuruluşunda başlıca etken asabiyettir. Ama devlet kurulduktan bir süre sonra kan bağı gücünü kaybeder. Devlet asabiyetten doğar, ama asabiyetin enkazı üzerinde yükselir. Cemiyetlerin gelişimine bağlı olarak kabile veya nesep asabiyetinin yerini *dinî asabiyet* alır. Paşa'nın siyaset teorisinde Osmanlı Devleti için de bunlar geçerlidir. Cevdet Paşa esasen asabiyet ve dini ele alırken ikisini birbirinden ayrı kategorilermiş ve ayrı birer gerçeklermiş gibi de düşünmez. Başka bir ifadeyle asabiyeti dinin dışında müstakil bir olgu olarak görmez. Hatta Paşa'ya göre Osmanlı Devleti'ni Osmanlı Devleti yapan öğe İslamiyettir. Dinî asabiyet ilâ-yi kelimetullah için gaza sayesinde kendini en mükemmel şekilde ifade eder. Bu, bütün inananları kardeş sayan bir inançtır. Bütün bir İslam dünyasını tek merkezde toplayan bu inanç birliğini kurma amacı devletin ana siyaseti iken Osmanlı Devleti en güçlü dönemini yaşamıştır.⁹⁸

Cevdet Paşa da Naîma gibi bazen bünyesinde ziyadesiyle inhitat ü fütür emareleri zuhur etmiş olan bir devletin, hakîmane tedbirlerle tazelenip yeniden diriltilebileceğine inanır. Ancak bu çok zor olduğundan bunun gerçekleşmesi de çok zordur. Gerçekleşse bile vukûât-i cesîme ve inkilâbât-ı azîme ile hasıl olabilir.⁹⁹

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

Bu düşüncelerden anlaşıldığına göre Cevdet Paşa, mutlak ve katı bir determinizmden yana değildir. O, devletin mutlaka çökeceğini iddia etmemektedir. Tersine hakîmane tedbirler alınması durumunda Osmanlı Devleti'nin çöküş tehlikesinden kurtarılabilceğini belirtmektedir ki bu ancak yumuşak bir determinizmle izah edilebilir.¹⁰⁰ Ayrıca o, fatalist bir toplum, tarih ve çöküş görüşüne de sahip değildir. Aksine o devletteki gerileme ve

96 Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 2.bs., Matbaa-i Osmâniyye, Dersâdet 1309, c. 1, s. 18. Bkz. Ü. M. Yazan, *a.g.e.*, ss. 52-53

97 C. Paşa, *a.g.e.*, c. 1, ss. 17-18

98 Ü. M. Yazan, *a.g.e.*, ss. 46-52

99 C. Paşa, *a.g.e.*, c. 1, s. 18

çöküş emareleri ortaya çıktığında devlet adamına sorumluluk yüklemekte, olgun ve tecrübeli devlet adamlarının devletlerin tarihini değiştirebileceğini vurgulamaktadır.¹⁰¹

Cevdet Paşa da diğer Osmanlı Uleması, düşünür ve tarihçilerinin çizgisine uygun olarak Devlet içinde ilmi teşkilata, yani Ulema sınıfına özel bir önem atfetmektedir. Hem hoca, hem devlet adamı, hem de insanlar arasında adalet ile hükme memur olan Ulema, gerçekten de Osmanlı'nın yükseliş dönemlerinde her türlü ikram ve ihtirama mazhardı. Kadrükıymetleri büyüktü.¹⁰² Bütün önemli işlerde onların görüşleri alınır. Yalnız şer'î ve aklî ilimlerde değil, mülkî ve merkezî konularda da kemal sahibidirlere.¹⁰³ Ne var ki gerileme ve buhran dönemlerinde bu durum değişmiş, Ulema da bu gerilemeden payına düşeni alarak yozlaşma içerisine girmiştir. Cevdet Paşa bu temiz ve mazbut tarikin¹⁰⁴ bozulmasını tek başına ele almaz; onunla diğer kurumların çözülmesi ve çökmesi arasında ilişkiler kurar, devletin çöküş sebeplerini bütüncül bir yaklaşımla ele alır. Doğrusu da budur esasen. Çünkü Osmanlı Devleti'nde din ve devlet kurumları birbirinden ayrı ve bağımsız olmadığından devletin kabul ve istihdam ettiği Ulema da devletten bağımsız değildir. "Resmî Ulema" devletin kurumlarında görevli insanlardır. Bu yüzden Osmanlı Devleti'ndeki gerileme ve çöküş, otomatikmen Ulema sınıfına da sirayet etmiştir. Çünkü Ulema'nın bağlı bulunduğu dinî-ilmî bürokrasi Devlet'in bir parçasıdır. Dolayısıyla mülkî ve askeri düzenin bozulması ve gerilemesiyle *ilmi düzen* de bozulmaya uğramış, ilim, maarif ve Ulema doğal olarak gerilemeye ve çökmeye yüz tutmuştur.¹⁰⁵ Devlet'in kurumları çözülme ve çöküşle yüzyüze geldiğinde İlm-i tarîk, daha önceleri alimlerin en değerlileri ve ehil olanlarına mahsus iken, artık rüşvet, torpil vb. yollarla ehil ve erbabı olmayan kimselerin kuşattığı bir kurum haline gelmiş,¹⁰⁶ Tarîk-i Ulema cühela ile dolmuştur.¹⁰⁷ Devlete bir sistem anlayışı içinde bütüncül olarak bakan Cevdet Paşa'ya¹⁰⁸ göre Devlet'in genel çöküşü, *ilmîye'nin de çöküşünü* ve bozulmasını beraberinde getirmiştir.

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

100 Bkz. Ü. M. Yazan, *a.g.e.*, s. 56

101 C. Paşa, *a.g.e.*, c. 1, s. 71. Bkz. Ü. M. Yazan, *a.g.e.*, ss. 55-56

102 C. Paşa, *a.g.e.*, c. 1, ss. 72, 88, 90

103 *A.e.*, c. 4, s. 215

104 *A.e.*, c. 1, s. 90

105 *A.e.*, c. 1, s. 87, 93, c. 4, s. 236, c. 7, s. 123

106 *A.e.*, c. 4, s. 215

107 *A.e.*, c. 1, ss. 90-91

108 *A.e.*, c. 6, s. 6

3. Adâlet Dairesi

Osmanlı çöküş teorisyenlerinin görüşlerini ele alırken üzerinde durmamız gereken bir konu da “*adalet dairesi*” (the Circle of Equity) teorisidir. Osmanlı Ulemâsı ve düşünürleri, İslam siyaset geleneğine uygun olarak, Osmanlı Devleti'nin çöküşü üzerinde kafa yorarken genelde devletlerin, özelde ise Osmanlı Devleti'nin ayakta kalmasının veya çöküşten uzak yaşamasının bağlı bulunduğu esasları adâlet dairesi dedikleri bir formülle izah etme yoluna gitmişlerdir.¹⁰⁹ Adâlet Dairesi teorisinde adâlet, yönetimde merkezî bir yere sahiptir. Adâlet diğer *esasların esasıdır*.¹¹⁰

Şarklı Siyaset bilginlerinin eserlerinde geniş yer kaplayan *Adalet dairesi*-ni,¹¹¹ Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572) şöyle ifade etmektedir:

1. Adldir mucib-i salâh-ı cihan (Adalettir dünya düzenini sağlayan)
2. Cihan bir bağdır dıvarı devlet (Dünya bir bahçedir, duvarı devlet)
3. Devletin nâzımı şeriatdır (Devletin nizamını kuran Allah kanunudur)
4. Şeriate olamaz hiç hâris illa mülk (Allah kanunu ancak saltanat -devlet- ile korunur).
5. Mülk zabt eylemez illa leşker (Saltanat -devlet-, ancak ordu ile zapt edilir)
6. Leşkeri cem' idemez illa mal (Ordu, ancak mal ile ayakta kalır)
7. Malı cem' eyleyen raiyyettir (Malı toplayan halktır)
8. Raiyyeti kul ider padişah-ı aleme adlı (Halkı idare altına ancak cihan padişahının adaleti alır.)¹¹²

Ali Efendi bu sekiz maddeyi, *Devlet ve Aile Ahlakı* adlı eserinin sonuç kısmında, Aristo'nun, İskender'e verdiği öğütte adalet dairesi olarak zikrettiğini belirterek daire halinde göstermektedir.¹¹³

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

109 Bkz. Norman Itzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, Çev. İsmet Özel, 2. bs., Şûle Yay., İstanbul 1997, s. 132

110 Necmüddin İbrahim b. Ali et-Tarsûsi, *Tuhfetu't-Turk Fimâ Yecibu en Yu'mel Fi'l-Mulk*, Tahkik: Rıdvan es-Seyyid, Dârü't-Talâ, Beyrut 1992, s. 74 (Rıdvan es-Seyyid'in dipnotu)

111 Harun Han Şirvanî, *İslâmda Siyasî Düşünce ve İdâre*, Çev. Kemal Kuşçu, İrfan Yay., İstanbul 1965, s. 106

112 Kınalızade Ali, *Ahlak-ı Alâî*, s. 47; N. Itzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, ss. 132-133. Ayrıca bkz. N. İ. et-Tarsûsî, *a.g.e.*, ss. 73-74 vd.

113 Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel eser, byy., bty., ss. 282-283. Ayrıca bkz. N. Itzkowitz, *a.g.e.*, s. 132; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan-İrfan Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 115

Ali Efendi, adalet dairesini, başka bir yerde üç kısımda özetlemekte, adaletin korunması için toplumda bu üç şeyin gerekli olduğunu vurgulamaktadır: Bu üç şeyden birincisi *nâmus-u Rabbânî*, yani şer’-i İlahîdir. İkincisi *hâkim-i insanî*, yani otoriter devlet başkanı ve adaletli hakimdir. Üçüncüsü ise *dinâr-i mizanî*, yani paradır. Üçüncüsü, ikinci namusun, yani adaletli yöneticinin fermanında iken ikinci namusun, yani adaletli hakimin hidayete ulaşabilmesi için birinci namusa uyması gerekir. Birinciye uymayan kâfir ve münafik; ikinciye itaatkar olmayan isyankar ve üçüncüye uymayan hain ve hırsızdır. Ali Efendi, Hadîd, 25. ayeti de bu doğrultuda tefsir ederek ayette geçen *Kitab* kelimesinin İlahî hükümlere işaret ettiğini, *Mizan*’ın dünyadaki alıp vermelerin bir adalet ölçüsüyle yapılması gerektiğine işaret ettiğini, *Hadîd*’in ise adaleti tahakkuk ettirecek otoriter devlet başkanına işaret ettiğini belirtmektedir.¹¹⁴

Adalet dairesi, devletin geleceği için yönetici sınıf olan askerî zümre ile yönetilen kitle reaya arasındaki ilişkilerin adalet üzere olması gerektiğini ifade eden bir sistemdir. Osmanlı yönetici, tarihçi, Ulema ve düşünürleri, adalet dairesine çok önem vermiş, Osmanlı yönetim sistemini adalet dairesiyle izah etmeye çalışmış; Devlet’in olumsuz yönde bir siyasî değişime maruz kalmasının, yani gerilemeye başlamasının sebeplerini adalet dairesinde meydana gelen bozulma ve dengesizlikte aramışlardır.¹¹⁵

Nitekim yukarıda çöküşle ilgili görüşlerini zikrettiğimiz Osmanlı çöküş teorisini Naîma da adalet dairesi üzerinde özellikle durmuş, Ali Efendi’nin sekiz madde halinde verdiği daireyi dört maddede ele alarak bu dört maddede rükun olarak kabul etmiş; devletin gevşemesini ve zayıflayıp-gerilemesini bu rükunların bozulmasına bağlamıştır. Ona göre; (1)mülk ve devlet asker ve rical iledir. (2)Rical mal ile varlık bulur. (3)Mal reayadan gelir. (4)Reaya ise adalet ile muntazamı’l-hal olur.¹¹⁶ Bütün bir devleti sarıp kuşatan zaaf, daima bu dört rükunun bozulmasından kaynaklana gelmiştir.¹¹⁷

Osmanlı yönetim ve düşünce geleneğinde devletin; devlet adamları ve görevlilerinin adalet dairesinin dışına çıkmalarının adı ise *zulüm* konmuş; yönetici seçkinlerin ve devlet yetkili/görevlilerinin şer’i ve örfi hukukta kabul edilmeyen bir yola başvurarak halka haksızlık yapmaları, zulüm olarak nitelendirilmiştir.

Bütün maddeleri birbirine bağlı olacak şekilde formüle edilen *adalet dairesi*nde dikkati çeken husus, din-devlet ilişkisinin temel bir olgu olarak görülmesi; devletle dinin birlikte var olacaklarının altının çizilmesi, fakat din ve devletin yönetilen (reaya) ile yönetici (sultan ve askeriye) arasında adaletin sağlanmasıyla varlıklarını sürdürebileceklerinin vurgulanması; sonuçta adalet ile din arasında bir bağ kurulmasıdır.

114 Kınalızâde Ali Efendi, *Ablâk, Ablâk-ı Alâ’î*, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, by., bty., s. 138

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

116 Krş. N. İ. et-Tarsûsî, *a.g.e.*, s. 74 (Rıdvan es-Seyyid’in dipnotu)

117 M. Naîma, *Tarih-i Naîma*, c. 1, s. 40

Sosyal denge temelinde *fonksiyonel* bir bakış açısıyla toplum ve devleti ele alan adalet dairesi, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı yazarları tarafından ciddi olarak işlenmiş ve Osmanlı Devleti'nin gevşeklik, bıkkınlık ve gerilemekten kurtuluşunun bu daireyi bihakkın uygulamaktan geçtiği ifade edilmiştir.¹¹⁸

Sonuç

Osmanlı çöküş teorisyenlerinden şimdilik dördünün toplum ve çöküş teorilerini İbn Haldun'un görüşleriyle birlikte ele aldığımız bu çalışmada sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

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

2. Osmanlı çöküş teorisyenleri İslamî geleneğe uygun olarak özetle din ve adaletten uzaklaşan bir toplum ve devletin çökeceği konusunda hemfikirlerdir.

3. Klasik Dönem Osmanlı toplum ve çöküş teorisyenleri, İbn Haldun'dan etkilenmişlerdir.

4. Osmanlı toplum, devlet, tarih ve çöküş teorileri organik devrevî bir temele dayanmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki Osmanlı çöküş teorisyenleri İbn Haldun gibi katı determinist-fatalist bir tarih ve çöküş görüşüne katılmayıp çöküş sürecine girmiş olan bir devlet veya toplumun bir takım yollarla kurtulabileceğini ileri sürerek İbn Haldun'dan ayrılmaktadırlar.

5. Tanzimat'la birlikte, özellikle Cevdet Paşa'dan itibaren Osmanlı tarih düşüncesinde değişim baş gösterecek ve devrevî tarih anlayışı, yavaş yavaş yerini ilerlemeci tarih anlayışına bırakacaktır. Tanzimat öncesi organizmacı toplum ve devlet görüşü de Tanzimat'tan sonra yerini aydınlanmacı sözleşmecî anlayışa bırakacaktır.

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