

Yüksek Lisans Tezi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Kayseri

T.C.  
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

NAİMA'NIN DİN VE CEMİYET GÖRÜŞÜ

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan

ALİ COŞKUN

T. C.	
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ	
Sosyal Bilimler Enstitüsü	
Kayıt No.	
24/2	

Danışman

Prof.Dr. Ünver Günay

KAYSERİ-1990

## ÖNSÖZ

Naima Tarihi üzerinde gerçekleştirdiğimiz bu çalışma; görüleceği üzere, toplumun ortaklaşa dinî yaşayışını konu edinen din sosyolojisinin, Türk-İslam düşünce tarihinde, nasıl bir istikamette geliştiğini göstermek amacındadır.

Özellikle Osmanlı devleti kültür çevresinde sosyal olayları görme ve izah etme tarzının XX. asrın başlangıcına kadar teolojik (dinî) olduğunu biliyoruz. Ancak, sosyolojinin olduğu kadar din sosyolojisinin de hem doğuda hem de batıda, haklı olarak, öncüsü kabul edilen İbn Haldun'un tesirinde kalan mütefekkirleri; bu hükmün dışında tutmamız gerekiyor. Kâtip Çelebi ve Naima'nın başını çektiği bu mütefekkirler, tabiat üstü unsurlardan kurtulmuş bir düşünceyi, İbn Haldun kadar cesaretle ele almamışlardır. Dinî bir cihan devleti kurma tecrübesini yaşamakta olan XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunun dinle olan ilişkisini, bir Vakantüvis olan Naima nasıl görüyordu? Dolayısıyla İbn Haldun'dan ayrıldığı noktalar nelerdi?

Naima'nın bu konudaki görüşlerini sunmak amacıyla olan tezimiz; elde olmayan sebeplerle kabarık hale geldi. Naima'nın görüşlerini kendi ifadelerimizle gölgelememek için, bazan uzun nakiller yapmamız, buna sebep olmuş olabilir. Aslında hacimli olmasının sebebi; böyle bir tez için fazla sayılabilecek olan giriş kısmıyla, Naima'nın hayatı, şahsiyeti ve eserini ele aldığımız birinci bölümün uzun tedkiklerinde aranmalıdır. Altı ciltlik tarih içerisine serpiştirilen görüşleri, sistematik bir şekilde uygun başlıklar altında toplamakta epeyce güçlük çekilmiştir. Başlıkların çoğalmasının sebebi bu olmalıdır.

Bu çalışmanın iddialı olduğu ve teminat vereceği bir şey varsa, o da; Naiman'ın dinî-sosyal görüşlerinin ve-özellikle de- büyük adam sosyolojisine dair görüşlerinin, satırlarına yansımış olmasıdır.

Dil konusunda tutucu olmanın, düşünceyi kısırlaştıracağına dair olan inancımız; bizi serbest bir dil kullanmağa itti. Osmanlıca ifadeler dahil, diğer tüm ifadelerimizi hitap ettiğimiz kitlenin anlayacağı ümidindeyiz.

Naima'nın görüşleri yanında; tarih, sosyoloji, felsefe, kelam ve tasavvuf gibi ilim dallarının en önemli problemlerine de değinmiş olduk. Bizi buna iten sebep, Naima'nın görüşlerini daha iyi anlayabilme endişesi olmuştur.

Böyle bir konuyu seçmemde bana yardımcı olan ve çalışmam esnasında yapmış olduğu önemli uyarılarından fazlaca istifade ettiğim tez hocam, Sayın Prof.Dr. Ünver Günay'a teşekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca malzemeyi toplarken yardımlarını esirgemeyen, Yrd.Doç.Dr. Zeki Arslantürk Bey'e ve müsveddelerin büyük bir kısmını okuyarak faydalı tenkidlerde bulunan Yrd.Doç.Dr. Yünni Sezen Bey'e ne kadar teşekkür etsem azdır.

Ali Coşkun  
İst - 1990

ÖNSÖZ

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

GİRİŞ

1- Çalışmanın Amacı ve Kapsamı .....	1
2- Niçin Tarih? .....	4
3- Tarih ve Sosyoloji? .....	5
4- Tarihi ve Tatbiki Bir Din Sosyolojisi Var mıdır? .....	11

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR DİN SOSYOLOJİSİ ÖNCÜSÜ:NAİMA

I- Yetiştigi Ortam .....	14
II- Hayatı ve Şahsiyeti .....	16
III- Tecrübî Bir Din Sosyolojisi Eseri:Tarih-i Naima ...	21
IV- Eserin Kaynakları ve Metodu .....	26
V- Eski ve Yeni İctimaiyat Karşısında Naima .....	30
A- İslam İlahiyatı ve Tarih .....	30
B- Eski İctimaiyat İçinde Naima .....	34
1- İbn Haldun ve Naima .....	34
2- Naima'nın Tarih Felsefeciliği .....	36
3- Tarih Felsefesi Tasarıfları ve Naima .....	41
C- Yeni İctimaiyat Doktrinleri ve Naima .....	44

İKİNCİ BÖLÜM

NAİMA'DA STATİK ve STRÜKTÜREL DİN SOSYOLOJİSİ

I- Din ve Cemiyet .....	46
II- Din ve Siyaset .....	50
III- Uzviyetçi Cemiyet Anlayışı ve Din .....	50
IV- Osmanlı Toplumunu, Asabiyet ve Din .....	54
V- Dört Sınıf Anlayışı ve Din .....	55

A-	Ulema (Bilginler) Sınıfı ve Din .....	56
1-	BİR AYDIN TİPOLOJİSİNE DOĞRU	
a-	Medrese-Tekke veya Kadı-Sufi Mücadelesi (Kadızedeliler Olayı) .....	58
b-	Sufi ve Kadı Tipolojileri .....	62
c-	Mücadelenin Doruk Noktası .....	64
d-	Mutaassıp Ulemanın Din Anlayışı .....	65
e-	Zahir Ulemasının Dejenereasyonu .....	65
f-	Şekilci Ulema Mantığı ve Haram Anlayışları	66
g-	Ulema Riya ve Tasavvufun Psiko-Sosyal Değeri .....	67
h-	Ulema ve Din İstismarlığı .....	68
ı-	Zahir-Batın Çekişmesinde Ulema ve Tasav- vuf .....	69
j-	Ulema-Tasavvuf ve Vahdeti Vücut Doktrini	71
2-	NAİMA'DA DİN-DEVLET (ŞERİAT-MÜLK) İLİŞKİSİ..	75
a-	Padişah ve Din .....	76
b-	Şehhulislamlık Makamı .....	77
c-	Sosyal Şiddet ve Hareketlerin Kaynağı ..	81
d-	Ulema ve Şöhret .....	84
e-	Politikanın Cilveleri, ve Ulema .....	85
f-	Sadrızamlık Makamı ve Hilafet .....	86
B-	Asker Sınıfı ve Din .....	87
C-	Tüccar Sınıfı ve Din .....	92
D-	Reayâ.(işçi-Köylü-halk) Sınıfı ve Din .....	93
--	Halkın Psiko - Sosyal Yapısı .....	94
VI-	Sosyal Düzen Anlayışı, Adalet Dairesi ve Din ...	96
VII-	Naima'ya Göre İrk, Coğrafya ve Din .....	99
A-	Veraset, Toplum ve Din .....	99
B-	İrk, Coğrafya ve Din .....	101
C-	Sünnî-Şia İhtilafı ve İrk .....	104
D-	Millet Olarak Gayri Müslimler .....	106

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### NAİMA'DA DİNAMİK ve FONKSİYONEL DİN SOSYOLOJİSİ

I-	Tavırlar Nazariyesi ve Determinizm .....	108
II-	Sosyol Determinizm ve Büyük Adamlar .....	112
III-	Naima'da Sosyal Determinizm ve Kadercilik .....	125
IV-	Peygamberlik ve Toplum .....	129
V-	İlahî Determinizm ve Büyük Adamlar .....	132
VI-	Naima'ya göre Sosyal Hadiselerin Dinamik Faktörleri	133
A-	ALLAH'IN İRADESİ .....	133
1-	Kader ve Maddi Sebepler .....	135
2-	Tabi Felaketler ve Zulüm .....	138
3-	Sebepsiz Kuş Uçmaz .....	139
4-	Dua ve Bedduanın Gücü .....	142
5-	Kader ve Zaman .....	143
6-	Sosyal Hadiselerin İzahında Dini-Mistik Yol ...	144
a-	Rüya .....	144
b-	İlm-i Nücum (Astroloji) .....	146
c-	İlm-i Cifr .....	148
d-	Teşüm, Tatayur, Tefeül .....	148
e-	Sihir ve Büyü .....	152
f-	Tevessül .....	153
B-	BÜYÜK ADAMLARIN İRADESİ .....	154

### DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

#### NAİMA'DA BÜYÜK ADAM SOSYOLOJİSİ .....

I-	Büyük Adamların Ortaya Çıkışı .....	155
II-	Her Çağ ve Toplum için Bir Büyük Adam .....	156
III-	Büyük Adamlığın Ölçüsü Nedir? .....	157
IV-	Büyük Kadınlar .....	159
V-	Devlet İdaresi ve Büyük Adamlar .....	160
VI-	Büyük Adamlar ve Muhalefet Edenler .....	162
VII-	Büyük Adamlar ve Nitelikleri .....	163

A- Sultan (Devlet Başkanı) .....	163
1- Büyük Adamlarla İlişkiler Nasıl Olmalı? .....	166
2- Büyük Adamlar ve Çevreleriyle İlişkileri .....	169
B- Vezirlerin Nitelikleri .....	171
1- Vezirler ve Müsteşarlar .....	177
2- Diğer Yöneticilerin Nitelikleri .....	178
3- Vezir <sup>ler</sup> ve Halkla İlişkileri .....	180
C- Aydınların Nitelikleri .....	182
1- Aydınlar ve Halkla İlişkileri .....	184
2- Aydınların Birbiriyle İlişkileri .....	186
D- Naima'ya Göre Müridler ve Mehdiler .....	187
E- Büyük Adamlar ve Ekonomik Yönleri .....	192

#### BEŞİNCİ BÖLÜM

##### NAİMA'NIN DİNİ - SOSYAL İSLAHATÇILIĞI

I- Sosyal Değişme ve Din .....	195
II- Sosyal Değişme ve Büyük Adamlar .....	196
III- Naima'nın Dini ve Sosyal İslahatçılık Yönü .....	201
IV- İslam Dünyasında İhya ve İslahat Hareketleri ...	209
V- Naima'nın Dini İslahatçılar Arasındaki Yeri ....	212
SONUÇ .....	216
KAYNAKLAR .....	221

## KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.e.	:	Aynı eser
a.g.m.	:	Adı geçen makale
a.m.	:	Aynı makale
c.	:	Cilt
s.	:	Sayfa
çev.	:	Çeviren
AÜİFD.	:	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİİFD.	:	Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi
İÜEF.	:	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İÜİF.	:	İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi
T.Y.	:	Tarih yok
Y.Y.	:	Yer yok
vb.	:	Ve benzeri.



## GİRİŞ

### 1- Çalışmanın Amacı ve Kapsamı

Bu çalışma, Türk-İslâm düşünce tarihi içerisinde önemli bir yer işgal eden Osmanlı tarihçisi ve ilk vakanüvisi Mustafa Naîmâ'nın (1655-1716), genel olarak din ve cemiyet görüşlerinin, özel olarak da din sosyolojisinin ilgi sahasına giren konularına esas olabilecek görüşlerinin; birer tesbit, tahlil ve bilhassa dîni-sosyal değişme açısından izahını sunmak amacındadır.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Naîmâ üzerine akademik seviyede iki çalışma yapılmıştır. Bunlardan biri Lewis V. Thomas tarafından hazırlanan "A Study of Naima" ve diğeri de Zeki Arslantürk'ün hazırladığı "Naima'ya Göre Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri" adındaki doktora çalışmalarıdır. Muhtevalarını kendi yazarlarının dilinden öğrenmek istediğimizde; birincinin "Naima'nın hayatı, iki mukaddimesi ve tarihinin genel yapısının tahlili, düşünceleri üzerine bir deneme, kaynakları hakkında bir bilgi dökümü ile çalışmasının değerlendirilmesi için girişilen bir teşebbüsün ürünü<sup>1</sup>, ikincinin ise; "Naîmâ'nın sosyal ve ekonomik görüşlerini ve bu görüşler ışığında Osmanlı Devleti'nin Çöküş sebeplerini sosyolojik açıdan incelemekten"<sup>2</sup> ibaret olduğunu görüyoruz. Şübhesiz önceden Naîmâ üzerine bir çok çalışmanın yapıldığını biliyoruz. Ancak, bunların daha çok Naîmâ ve eserini genel hatlarıyla ilim dünyasına sunmaktan

---

1- Lewis V. Thomas, A Study of Naima, New York 1972, s. 3.

2- Zeki Arslantürk, Naima'ya Göre Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri, Ankara 1989, s. 1.

öteye gitmediğini ve eserin değişik yönlerden araştırılmak üzere bir ham malzeme olarak kaldığını görmekteyiz. İlimlerin asrımızda kazandığı son bağımsız şekil ve muhtevalarıyla, tarihî mirası değişik açılardan değerlendirme arzusuyla bu vesikalara yöneldiği bir vakiadır. Buradan hareketle Lewis'in ve daha öncekilerin Naîmâ üzerindeki çalışmaları sırf tarihî çalışma olarak dikkatimizi çekerken, Arslantürk'ün yaptığına ise sosyolojik ve sosyo-ekonomik bir yaklaşım olduğu anlaşılıyor.

Naîmâ Tarihinin bütününe bir göz atıldığında, XVII. yüzyıl Osmanlı toplum hayatının, özellikle, din-devlet ve din-cemiyet ilişkileri ve değişimleri açısından zengin bir malzeme, eşsiz bir laboratuvar teşkil ettiğini görmekteyiz. Böylece esere bir de din sosyolojisi gözlüğü ve bakış açısıyla yaklaşmak zarureti ortaya çıkıyor ki, bizim yaptığımız da bu yaklaşımdan başka bir şey değildir.

XVII. yüzyıl, Osmanlı toplum hayatında büyük değişim ve çalkantıların yaşandığı bir devirdir. Tarihçilerin Osmanlı için duraklamanın başlangıcı saydıkları 1590'lı yıllar, Naîmâ Tarihi'nin de başlangıcı olmak bakımından tevafuk arzeder. Bu yüzyılda Osmanlı batıda Avusturya ve doğuda İran ile uzun süren savaflara maruz kalmış ve bu savafların neticesinde Anadolu, sosyal ve ekonomik buhranların sebep olduğu Celâli isyanlarına beşiklik etmişti. Devletin tek ekonomik kaynağı olan toprak, yine en fazla harcamalar yaptığı askerinin uzun süren bu savaş ve anarşi karşısındaki ihtiyaçlarına cevap veremez hale gelmiştir. Ekonomik durumun bozulduğu yanında yönetici sınıfın manzarası da iç açıcı değildi. Devletin geniş topraklarını idare edecek adam sıkıntısı (kaht-ı Rical) belki en önemli problem olarak karşımızdadır.

Bir yandan sultanların âciz, ehliyetsiz ve dirayetten yoksun bir halde olmaları, öbür yandan sık sık sadrazam değişikliği idareye olan güveni sarımsı. İdarî mekanizmadaki bozulma devletin önemli müesseseleri olan madrese ve tekkenin öncü rollerini de geri plana itmişti. Yönetici kadronun yetiştiği ilmiye ve askeriye sınıfının bozulması Naîmâ'yı "bir bunalım çağı" düşünürü olarak "Büyük Adam Sosyolojisi" yapmaya itecektir. "Olay arayıcı" vakanüvislerin ilki olmak bakımından Naîmâ'nın geliştirdiği nazariyeler, devrinin önemli hadiselerine bağlantılı olarak incelenecektir. Devrin önemli hadiselerinden olan kadızadeli olayı; dîni teşkilatın akîde, ibadet ve cemaat karşısında uğradığı değişme ve dîni ikaz, itiraz ve protesto şekilleri açısından din sosyolojisinin tipik bir hadisesi olarak karşımızdadır.

Yetmiş yıllık (1590-1659) bir dönemi kucaklayan Naîmâ Tarihi, 1699'daki Karlofça antlaşması ve 1703'teki Feyzullah Efendi vakasını işleyen iki ayrı mukaddime ile din-devlet, din-cemiyet ve dîni-sosyal ıslahatçılık konusundaki muazzam tarihî ve tecrübî verileriyle yüz üç yıllık bir devrin dîni-sosyal anatomisi görünümündedir. İbn Haldûn ve Max Weber'in öncülük ettiği tarihi realitelere dayanan bir din sosyolojisini Naîmâ'da fazlasıyla bulmak mümkündür.

Çalışmamız, Tarih-i Naîmâ'nın 1283/1865 tarihli baskısını esas almak suretiyle yapılan, tarihî bir vesikayı değerlendirme niteliğinde bir din sosyolojisi çalışmasıdır.

Burada bir din sosyolojisi çalışması için niçin tarihe yönelindiği ve daha sonra niçin böyle bir konunun seçildiği sorusu akla gelebilir. Bu soruyu aydınlatmak için okuyucuya tarih ve sosyolojinin ne olduklarını, ilişkilerini ve tarihi bir din sosyolojisinin mümkün olup olmadığını uzun uzadıya anlatacak değiliz. Ancak, hem amacımızın daha iyi anlaşılabilme-

si hem de çalışmamıza felsefî bir temel oluşturması bakımından adı geçen ilmi disiplinlerin mahiyeti, metodu ve birbirleriyle olan ilişkilerinden kısaca bahsetmekte fayda olduğu kanaatindeyiz.

## 2- Niçin Tarih ?

Böyle bir başlıkla modern mânada bir "tarihsicilik" (historisizm) veya "tarihselcilik" (historizm) yapacak değiliz. Tarihi göklere çıkaran bu akımların en şiddetli darbeyi asrımızda Karl Popper'dan yediğini biliyoruz<sup>3</sup>. Ancak bir ilim olarak tarih nedir, diğer ilimlerle ilişkileri, bu arada özellikle sosyolojiyle ilişkisi ve metodu nedir? Biz ona değinmek istiyoruz.

Herşeyden önce, "bütün ilimler (zihin ve tabiat ilimleri) zaman üstü sabit münasebetleri, kanunları, umumilikleri aradıkları halde, tarih geçmişte olmuş olan şeyi, yani zamana tâbi olan belirli bir zaman süresi içinde olan şeyleri araştırır". Geçmiş hadiseleri somut bir şekilde zaman ve mekan kaydıyla inceler. Bu mânasıyla tarih, bütün bağımsız ilimlerin bir alt şubesi, hatta başat giden birer ayrılmaz parçasıdır. Sözgelimi, bu ilimlerin tek tek konularının bir tarihi olabildiği gibi, genel mânada hepsinin birer tarihi de vardır. Tarihinden tecrid ederek hiç bir ilmi tetkik etmek mümkün görünmemektedir.

Buradan hareketle, fazla yadırganmayan bilim tasniflerinden biri, bilindiği gibi; insan, tabiat ve din bilimleri şeklinde olup,<sup>4</sup> "insan veya kültür ilimleri, kültür ile tabia-

---

3- Bu anlayışa göre, tarihi yapan insan olduğu gibi, insanı ve toplumsal olan her şeyi yapanın da tarih ve tarihsellik olduğu anlaşılıyor. Orhan Türkoğan, Bilimsel Değerlendirme, ve Araştırma Metodolojisi, İstanbul 1989, s. 104.

4- Ünver Günay, Din Sosyolojisi Ders Notları, Kayseri 1986, s. 14.

tın sınırı üzerinde kurulduğu için bir bakımdan tabiata, bir bakımdan tarihe bağlıdır. Hadiselerine müşahede ve tecrib metodlarının tatbiki ve ölçülmesi bakımından matematik ilimler tabii bilimlerin metodu vazifesini görür. Fakat bir süre içindeki oluşlarına nüfuz edilerek canlandırılmaları, tekrar yaşanarak inşa edilmeleri bakımından tarihî ilimler kültürel olanların metodudur. Bu anlamda tarih bütün yardımcı bilgi dalları ile birlikte insan ilimlerinin iki büyük metodundan birini teşkil eder."<sup>5</sup> O halde; insan, toplum ve tabiatı anlamada iki büyük metoddan hareket edilmeli: Tarih ve Matematik Metodu. Vahye dayanan dinlerin hakikati arama ve idraklerinde özel metodları bir tarafa bırakılırsa, tüm dinlerin anlaşılmasında da tarih metodunu veya karşılaştırmalı tarih metodunu kullandıklarını görmekteyiz. Bu nedenledir ki, dinler tarihi ve karşılaştırmalı dinler tarihi; din fenomenini anlayışta tekelci güce sahiptirler denebilir. Netice itibarıyla tarihten ve tarihî metoddan çoğu zaman müstağni kalamıyacağımız açıktır. Sınırının nereye kadar olduğunu ilerde göreceğiz.

### 3- Tarih ve Sosyoloji

Din sosyolojisinin bir üst disiplini olan sosyolojiye gelince; onun sosyal karakterli tüm hadiselerin, ferdi aşan her sosyal olgunun, kısaca toplumun bilgisi olduğunu söylemeliyiz. Sosyolojinin hangi ilimlerle ve en fazla hangisiyle ilişkili olduğu konusuna girecek değiliz. Konuyla ilgili literatüre bakıldığında yeterli malumatı fazlasıyla bulmak mümkündür. Nisbeten XIX. yüzyıl gibi yakın bir geçmişe sahip olan sosyolojinin mazisine baktığımızda batıda Felsefe, doğuda ise ilahiyat ve tarih içerisinde geliştiğini görmekteyiz. Tarihi manevi ilimlerin başı olarak görme temayülünde olan Alman idealist felsefecilerinden ve beşerî kültür tarihçisi ve biyogra-

---

5- Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, Ankara 1958, c. II, s. 17.

fı W. Dilthey, sırf tarihperest olduğu için Popper'ın hücumuna uğramıştır.<sup>6</sup>

Böylece sosyolojinin en fazla ilgilendiği tarihle ne gibi ortak ve farklı yönlerinin olduğu meselesine girmiş oluyoruz. "Hadiseler arasındaki münasebetler zeka ile açıklanacak yerde anlaşılabilirler. Vakaların anlaşılması için, bütünler totaliteler içine yerleştirilmeleri lâzımdır. Dilthey'e göre manevî ilimlerin en tam örneği tarihtir. Çünkü orada umumilikler, kanunlar, mücerred sebeplik münasebetleri değil, konkrete vakalar, münferid ve tekrar edilmeyen haller vardır. Tarihin en mükemmel şekli Biyografi'dir. Bir cemiyetin tarihi bile ancak biyografi halinde olunca tamdır."<sup>7</sup> Bu izahlarla sosyolojinin tarihe dayanması ve ondan hareket etmesi iddiası oldukça sarihdir. Mademki tarih, sosyali ve cemiyeti izah etmede bu yönüyle yegânedir; o halde onun bu izahta hangi istikametleri; aldığını belirtmekte bir beis olmasa gerekir.

Dilthey'e göre iki türlü bilgi vardır: 1- Tahlil edici (tabiat ilimleri). 2- Terkib edici (tarihi ilimler). Tabiat ilimleri hadiseleri açıklar, manevî ilimler vakaları. Birinciler umumiler üzerinde, ikinciler ise ferdî ve tek üzerinde durur. Bu safhada tarihin objektif ve subjektif olması meselesine girecek olursak, tarihte tasvir ve ilimler yapma istikametindeki gelişme objektif tarih olurken, tarihçinin bir psikolog gibi bir hayata nüfuz edecek ve onu içinden görececek şekilde izah etmesi de subjektif tarih tarzı olmaktadır. George Simmel de tarihi, tarihçi tarafından şuurlu veya şuursuz olarak

---

6- Türkdöğan, a.e., s. 105 ve Doğan Özlem, Tarih Felsefesi, İzmir, 1984, s. 46-50.

7- Ülken, a.e., s. 11.

teklif edilen psikolojik a priori'lerle meydana getirir. Tarihi anlamak için hisleri tekrar yaşamak, anlamak lâzımdır. Tarihi bir vakanın olabilmesi için ruhların iştiraki lâzımdır. Çin seddi bir vaka-i tarih, Himalaya ise tabii bir hadisedir. Subjektif tarih görüşünü savunanlardan Windelband esaslı olarak ilim zihniyeti ile tarih zihniyetini ayırarak insanî değerlerin izahı için derin bir tarih kültürünün zarurî olduğunu ileri sürdü. Ona göre sosyoloji cereyanlarından yalnız Comte ve Durkheim cereyanı, Tarihi Açıklama yaptıkları nisbette değerlidirler. Mekanik açıklamalarıyla sosyoloji hiç bir şey değildir. Fakat yalnız müesseselerin tekamülünü inceleyen tarihî sosyoloji mümkündür.<sup>8</sup> Halbuki Comte ve Durkheim gibi sosyologlar tarihi kendi subjektif ölçülerine alet ettiler.

Buna mukabil, objektif tarihe göre, hakiki tarihte şu vasıflar olmalı ki tutarlı olabilsin: 1- Tarihte umumî sebepler yoktur. Hiçbir tarihi umumî sebeblilik (kozalite) aramaz. Tarihte sebeblilik var, ama bu umumileştirici ve açıklayıcı değil, tersine, tahdid edicidir. 2- Tarihte eşyanın devamlı hali yoktur. Yani, tarihte tekerrür yoktur. 3- Tarih kolektif olgularla katiyyen uğraşmaz. Bu sosyoloğun vazifesidir. 4- Tarihte kanun araştırılmaz. Çünkü tarih ile kanun tezat teşkil eder. İnfiratçı diye tanınan bu tarih görüşüne göre, medeniyetin yürüyüşünü temin eden iki asıl vardır. a) Gelenek, b) Ferdin yaratıcılığı. İkisinin çarpışmasıyla, inkılablar, değişmeler meydana gelir. Fakat bu değişmeler, muayyen, önceden kestirilebilen bir istikamet takip etmez.<sup>9</sup> Bu tarih görüşü bir ilim olmaması, sırf tasvir olmasıyla kısır kalmıştır. Zira, "tarih sahası izafî, subjektif, "bize göre" değişen bir bilgi sahası olmadığı gibi, tarih tabiat ilimleri tarzında objektif

---

8- a.e., s. 21-24.

9- a.e., s. 26.

bir ilim de değildir. Bu mübhem durumuyla Croce gibi filozoflar onu ilimle sanat arasında bir sahaya yerleştireceklerdir.<sup>10</sup> Bu iki tarih cereyanı içerisinde Nafmâ'nın yerini daha sonra tesbit edeceğiz.

Böylece ilmi veya objektif tarih görüşüyle, anlayıcı veya subjektif tarih görüşünün kesiştiği noktada, karmaşık birer olgu olan insan ve toplum olaylarını, hangi metodla ve hangi tarihî veya sosyolojik teori ile açıklayabileceğimiz sorusu ortaya çıkıyor ki, ilk teoriyle "Tarih Felsefeleri", ikincisi ile de "ilmi sosyoloji" nazariyeleri ilgilenererek sorunun cevabını bulmaya çalışacaktır. Batıda bu ilim "Tarih Felsefesi" şeklinde ilk defa Vico (1744) tarafından başlatılırken, Doğu'da İbn Haldûn (1402) yaklaşık dört asır önce kendi Tarih Felsefesini mukaddimede işleyecektir. Auguste Comte (1853) tarafından Sosyoloji ismi verilinceye kadar, bu ilmin Tarih Felsefesi veya ictimâî Tarih şeklinde geliştirilip işlendiğini görmekteyiz.

Acaba halihazırda sosyoloji, tarihten müstagni kalabilir mi? Yoksa tarihi olguları sosyal bir gerçek olarak görmek istemiyor mu? Yoksa, tarihi olgu artık mevcut olmadığı için bize gerçek değil (irreel veya surreel) gibi mi görünüyor. Bu bakımdan ideal matematik zaruretlerle aynı mahiyette yani gerçek üstü zannedilebilir mi? Fakat tarihî vakaların şimdi mevcut olmayışı gerçekliğine mani değildir. Çünkü onun üzerimizdeki tesiri devam etmektedir. Biz bir tarihi oluşun sonunda bulunuyoruz ve bizim varlığımızda eski tarihi vakaların tesiri vardır. Bundan dolayı birolayın olup-bitmiş olması ancak tabiat bakımından onun gerçek- değil sayılmasına sebep olabilir. Fakat insan bakımından, tam tersine, insanî oluşun potansiyelini

---

10- a.e., s. 36.



meydana getirir. İrrasyonel olan tarihî vaka bunun için de bir varlık tarzı olarak ele alınmalıdır. Yani o ne bir tabiat hadisesi ne de bir bilgi verisidir. Fakat insanî varlığın belirli bir tarzıdır ve onu kendine mahsus karakteriyle (tabiat bilimlerine mahsus metodlarla) sıkıştırmaya kalkmamaksızın ontolojik olarak tetkik etmelidir.<sup>11</sup>

Tarihî olguların bu şekilde tedkik edilmesinin gerekli olduğunda şübhemiz yoktur. Yalnız, tarih ile sosyolojinin en bariz farklı yönlerinin; yine bilgi elde etmedeki metod farklarından kaynaklandığını bilmeliyiz. Zira, sosyolojinin genel metodolojik karakteri, bilgileri münferit olaylardan elde etmesinde ve bu arada çeşitli usul ve yollara başvurmakla birlikte, muhakkak surette, daima, son mercii olarak deneyden ilham almak zorunda olmasında yatar. Bu mânada "sosyoloji gerçi sosyal tarihten kesin olarak ayırt edilebilen sistematik bir disiplindir, fakat düşünüş tarzı tarihi sahada doyum haddine ulaşmış kavramlardan başlayarak saf ideal tipleri tasvir eden maddelere kadar yükselen kademeli genellemelere dayanmaktadır. Toplum realitesi bir bütün olarak büyük çapta tarihî bir olaydır... Toplum olaylarının bu tarihî vasfı sosyolojiyi, sistematik bir şekilde düşünsek dahi, kavramlar arasında tarihi unsurlara da yer vermeğe zorlamaktadır. Hasılı, "tarihi bugünün menşei ve şartından gayri bir şekilde tasavvur edemeyiz." Tarihte sosyal hayatın şekillerini ilgilendiren herşey pek tabii sosyoloji arasına da dahil olmaktadır. Fakat bu aynı zamanda sosyolojik probleminin merkezîleşmesi demektir.<sup>12</sup> Sosyoloji bir yerde, tarihin genel yasaları aracılığı ile günümüzü açıklamak çabasından başka bir şey değildir... Gerçekte ise Türk

---

11- a.e., s. 34.

12- a.e., s. 48.

sosyolojisi ile eski tarih geleneğimiz arasında bir bağlantı kurabilmek çabalarının temelinde, özellikle Batı'nın İbn Haldûn'a ilgi göstermesi bulunmaktadır."<sup>13</sup>

Sosyoloji-Tarih ilişkisinde son değerlendirmeleri şu şekilde sıralamak mümkündür: "Türkiye'de şimdiki geçmişe bağlayan doğru bir tarih bilinci hiçbir zaman uyanmamıştır. (Mustafa Akdağ). "Tarihsel olursa sosyoloji somut olur, ancak (Lucien Goldman). "Eğer sosyolog tarihten kopmuşsa ve insan konularına tarihsel bir düşünüşle yaklaşmazsa, bugün araştırmalarına yön verecek olan sorunları gereği gibi temellendiremez (Charles W. Mills). "Araştırmalarda, yalnız şimdiki zamana tutunmaktan daha kötü bir soyutlama olamaz (Henri Lefebure).<sup>14</sup> "Türkiye'de sosyolojinin felsefi bir geleneği yoktur. Batı'da sosyolojiden önce, sosyal olaylarla politika felsefesi, meşgul olurdu. Biz de bunun yerini tarih almıştır (Cahit Tanyol)". "Tarih ile sosyoloji aynı kumaşın tersi ile yüzü gibidir. (Ferdinand Braudel)". Tarihi unutmak, işte sosyolojinin düşebileceği en büyük hatâ (G. Le Bras)<sup>15</sup> Bu sözlerin "tarihî sefalet" (Popper)<sup>16</sup> veya "kalın kafalılık"la (Nietsche)<sup>17</sup> yorumlanabilmesine aldırmaksızın, biz yine Fındıkoğlu'nun benzer teşhisleriyle tarihin layık olduğu yeri tesbit etmekten kendimizi alamıyacağız. "Bir mütefekkirin dediği gibi: İctimaiyat

---

13- Baykan Sezer, Türk Sosyologları ve Eserleri, İÜEF. Sosyoloji Der. Dizi 3, sayı 1, s. 15.

14- Doğan Ergun, Sosyoloji ve Tarih, İstanbul 1982, s. 13.

15- Ümit Meriç, Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü, İstanbul 1979, s. 23.

16- Türkdogan, a.e., s. 106.

17- Özlem, a.e., s. 105.

kubbesi altında tarih felsefesi aslanı hala yatmakta bulunuyor... Başka bir ifade ile sosyoloji P. Bart'ın dediği gibi "Tarih Felsefesi" taslaklarının yekûnünden ibarettir". Yine cesaretli bir ifadeyle "eski ictimaiyat", "Tarih Felsefesi", yeni ictimaiyat ise "sosyolojidir"<sup>18</sup> diyebiliriz.

Hasılı, "tarihi mukayeseler için şöyle denebilir: Sosyoloji ictimai gerçeği tarih sayesinde aydınlatıyor. Fakat tarih de kendi mevzuunu, ancak sosyoloji ile izah ediyor."<sup>19</sup>

#### 4- Tarihi ve Tatbiki Bir Din Sosyolojisi Var mıdır?

Sosyolojinin, en esaslı karakterinin, tecrübe ve deneye dayanan bir bilim olmasında yattığını daha önce belirtmiştik. Acaba tarihi bir vesikayı tetkik etmekle, o vesikanın aydınlattığı devir üzerinde tamamen spekülatif bir felsefe mi yapmış oluyoruz? Tarih felsefelerinin almış olduğu istikametlerin bir kısmında bunları görmekteyiz. İlimlerin sırf teoriyle sınırlanmadan, pratikle ilgilenmeleri nasıl zorunlu ise, özellikle sosyoloji ve din sosyolojisi gibi insanın sosyal hayatında iddialı ilimlerin tecrübeden uzak olmaları kesinlikle düşünülemez. Öyleyse, tarihi; tecrübenin içerisine çekmek ve aktüel hale getirmek mümkün müdür? Sosyolojinin teorik yönünün tarih felsefeleri olduğunu izah etmiştik. Din sosyolojisinin de elbette bir teorik yönü bir de pratik yönü vardır. Teorik yönü daha çok kutsal kitaplar, peygamberler veya din kurucularının öğretileri ve dini akideler olduğunu biliyoruz. İşte bu nazari yönüyle dinin, tarih ve halihazırdaki tatbik şekilleri; din sosyolojisinin tecrübi ve uygulamalı yönünü oluşturacaktır.

---

18- Z. F. Fındıkoğlu, İctimaiyat Dersleri, c. I, İstanbul 1971, s. 3, 4 ve 12.

19- Hilmi Ziya Ülken, Sosyolojinin Problemleri, İstanbul 1955, s. 183.

Biz çalışmamıza tarihî bir vesikayı aldığımızı göre, bu tetkikte günümüzün tatbikî din sosyolojisi açısından ne gibi mahzurlar doğar? sorusu akla gelebilir. Böyle bir çalışmanın doğuracağı tüm mahzurları bertaraf etmek için şu hususların göz önünde bulundurulması kanaatindeyiz: 1- Geçmişin vakalarını hâle ait benzer vakalarla aydınlatmaya çalışmak ve tefsir etmekle işe başlamalı; 2- Fakat geçmiş ile hal arasındaki zihniyet ve muhit değişmelerini hesaba katarak bu tefsirde ileri gitmemeli ve analogiyi bu teşebbüste kullanmalı; 3- Geçmişin muhtelif devirlerine ait aydınlatıcı izahlar çoğaldıktan sonra, onları haldeki değişmelerin izahı için kullanmalıdır. Batı'da tarihî verilerin kullanılmasına ehemmiyet veren sosyologlardan ilk defa Vico'yu sonra Aug. Comte ve Spencer'i zikredebiliriz... Fakat tarihî vetireye metodlar arasında layık olduğu ehemmiyeti veren ve en çok kullanan bilhassa Durkheim'dir. "Dini hayatın ibtidâî şekilleri" adlı eserinde etnolojik verilerin tahlili ile işe girişmiş, fakat bunu tarihî verilerle mukayese etmiştir.. Bu sosyologlara göre, "tarihî verilerin kullanılmasında geçmişten bugüne doğru değil, tersine, bugünden geçmişe doğru gitmek yerinde olur. Çünkü geçmiş doğrudan doğruya tetkik edilemez, basit değildir ve müşahedenen kaçar... İbn Haldun ilk defa tarihî metodun geçmişten hale ve halden geçmişe doğru giden bu iki istikametli kullanış tarzını münakaşa etmiş, onlardan her birinin ayrı ayrı kusurlarını göstermiş ve iki istikametini birbirini tamamlaması suretiyle tarihî verilerin, "ilmü'l-umran" yani sosyolojinin esaslı metodu olacağı neticesine varmıştı (XV. yüzyıl başında yazılmış olan Mukaddimesinde). Sosyologlar kendi metodları ile tarihi aydınlatmaya çalıştıkları gibi, tarihçiler de sentetik ve mukayeseli tarih eserleriyle sosyolojiye yardımcı olacak tetkiklere girişmektedirler. Bu ikinciler arasında bilhassa "analitik tarih", "sentetik tarih" ve "kültür tarihi"ni zikretmeliyiz.

Dilthey, Max Weber, Alfred Weber, Sombart, Rüstav, Kessler, Hans Freyer ve Ülgener, anlayış metoduyla sosyolojiyi ve tarihi birleştirecek kültür tarihi haline getirmişlerdir.<sup>20</sup> Buna mukabil, İbn Haldun, Naîmâ ve çağdaşı olan diğer Türk İbn Halduncuların, hem sentetik, hem analitik ve hem de kültür tarihini işleyerek, bizlere, teorik ve pratik din sosyolojisinin en güzel numunelerini verdiklerini görüyoruz. Bu arada İbn Haldun'u deneysel bir din sosyolojisinin öncüsü olarak inceleyen, tatminkâr ve objektif çalışmaların bulunduğunu bilhassa belirtmeliyiz.<sup>21</sup>

İlerleyen bölümler, genel hatlarıyla, Naîmâ'nın çağına göre çok ileri bir seviyede, nazarı ve tecrübi bir din sosyolojisi yaptığının kanıtlarını gözler önüne serecektir. Onun cemiyetin yapı ve işleyişi ile ilgili görüşlerine geçmeden önce, yaşadığı çağı, yetiştiği ortamı, hayatı ve şahsiyeti hakkında verilecek bilginin daha da vuzuha kavuşturucu olacağına şüphe yoktur. Daha önce belirtildiği gibi, nasıl ki, en müşahhas tarih örneği biyografi idi ve güvenilir bir sosyoloji de onun üzerine kuruluyor idiyse; aynı şekilde, biz de Naîmâ'nın görüşlerinden önce kendisini psiko-sosyal açıdan tanıtmalıyız ki; görüşlerini daha sıhhatli ve objektif değerlendirme fırsatını elde edebilelim. Bu görüşlerinin tahliliyle de tatbiki din sosyolojisinin ne denli mümkün olup-olmadığını görmeye çalışalım. Bu sebeple biz tarihçimizin şahsiyeti, çevresi ve metodu konusuna fazlaca ağırlık vermiş oluyoruz.

---

20- a.e., s. 294-296.

21- Ünver Günay, İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun AÜİFD. Erzurum 1986, sayı 6, s. 63-105.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### BİR DİN SOSYOLOJİSİ ÖNCÜSÜ NAİMA

#### I- Yetiştigi Ortam

Her mütefekkirin düşünce yapısını belirleyen etkenlerin başında şahsiyeti ve en yakın çevresi gelir, yargısı Naima için de haklılığını açıkça gösterir. Kişilik yapısına geçmeden önce, Naima'yı ortaya çıkaran zaman, zemin ve sosyal şartların bilinmesi keyfiyeti öncelikle ele alınmalıdır.

Naima, zaman itibariyle, XVII. yüzyılın ikinci yarısı ile XVIII. yüzyılın başlarında yaşamış, dolayısıyla Osmanlı devletinin çalkantılarla dolu geçen bir dönemini görmüş, bir "bunalım çağı" düşünürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Naima'yı biz, öncelikle, Türk ve İslam tarihi içerisinde inceleyeceğimize göre, yaşadığı dönemin genel hatlarıyla bu tarih içerisinde haiz olduğu ehemmiyet ve ifade ettiği mânanın ne olduğunu bilmemiz "özellikle" faydalıdır. XVII. yüzyıl Türk tarihi için, görkemli bir imparatorluk kurmuş bir milletin; yavaş yavaş iç bünyede zaafiyet gösterdiği, yükselişin doruğundan inişe geçerken bir asırlık bir sendelemenin, bir çözülmenin, bir muhasebenin hatta tabir caizse bir öz elıştırinin ardından en sonda dışa karşı ilk defa bir yenilgiyle birlikte duraklama<sup>1</sup> belirtilerinin görünmeye başladığı, mânalı bir asır görünümündedir.

---

1- Erol Güngör, İslâmın Bugünkü Meseleleri, İstanbul 1989, s. 1'de XVII. yüzyılın tarihçilerdeki genel kanaatin aksine, Osmanlı devleti için duraklama devri kabul etmediğini belirtir.

İslam tarihi açısından bakıldığında aynı asrın yine benzer mânada olduğu dikkat çekicidir. O sıralarda Osmanlı devletinin İslamın yegâne temsilcisi olduğunu göz önüne alır ve bu açıdan değerlendirecek; İslamın iki defa "altın çağ" yaşadığını, birinin "asrı saadet" denilen Hz. Peygamber ve Dört Halife devri, ikincisinin ise, biraz ihtiyatla, XVI. yüzyıl Osmanlı dönemi, yani Kanunî Sultan Süleyman devri olduğunu tarihin umumî şahadetiyle söyleyebiliriz.<sup>2</sup> Aynı ihtiyatlı karşılaştırmayı Abbasîler için söyleyebilmek biraz zordur. Şüphesiz benzer yönleri vardır, ama genel hatlarıyla Osmanlı'nın adı geçen dönemini tutamıyacağı aşikârdır. Raşîd Halifeler döneminin ardından, İslamdaki mezheplerin gelişmesi yönünden fikir ve içtihat zenginliğinin ve refah seviyesinin verdiği dinamizm ile, Mevalîlerin yönetimde büyük pay sahibi olduklarını gördüğümüz devirleri; XVII. yüzyılda, nesebî asabiyetin devam etmesiyle birlikte devşirmelerin yönetimde tercih edildikleri gerek iktisadî ve gerekse ictimaf çalkantılar sebebiyle ortaya çıkan dinî-ictimaf farklılaşmaların doğurduğu dinamik Osmanlı devirlerini daha birçok yönlerden karşılaştırmak mümkündür.

Söz gelimi, nasıl ki İslamın mezkûr dönemlerinde dinî-ictimaf meseleleri düşünen, çözümler arayan, sistemli ilmf faaliyetlerin sonunda; itikadî ve amelî mezheb imamları, ıslahatçılar ve ihyacılar yetişmişse, XVII. asır Osmanlı döneminde de benzer ıslahatçıların ve mütefekkirlerin yetiştiğini görüyoruz. Kâtip Çelebi, Naîmâ, Müneccimbaşı, Peçevî, Ş.İslam Abdülaziz Efendi, Koçi Bey, bilhassa dikkatimizi çeken simalardır. Gerçi bu genellemede benzerlik yönleri değişik olabilir,

---

2- a.e., s. 158... Nitekim İslam tarihinde Dört Halife devrinden sonra İslama Osmanlı Sultanları kadar bağlı hiçbir hanedan görülüş değildir.

ama o devirlerin farklı düşünmeye meydan vermeyen iç bünyedeki sağlamlıklarının, zaman ve aktörlerinin değişmesiyle, yeni şartlara intibak ettirilme zarureti, bu tür müceddid ve mütefekkirlerin ortaya çıkmasını, adeta sosyal bir ihtiyaç kılmaktadır. Aslında bu büyük değişme asırlarını sosyal zaman anlayışı ile bağlantılı olarak ele aldığımızda adı geçen düşünürlerin konularının daha da mânalı olduğu anlaşılır.<sup>3</sup>

## II- Hayatı ve Şahsiyeti

Kaynaklara göre Naîmâ (1655-1716) yılları arasında yaşamış bir Osmanlı müverrih ve vakanüvisidir. Halep'de doğan Naîmâ, Sultan Süleyman zamanı (1520-1566) geleneğinin tersine, o sıralarda yeniçeri hayatında başlayan evlenme ve daimî ikamet imtiyazından faydalanan bir yeniçeri sülaleden gelmiştir. Zira, dedesi Küçük Ali ağa, Halep'in varlıklı bir yeniçeri zabiti olup, babası Mehmed ağa -kendi kayıtlarına göre- yine Halep'de bir yeniçeri komutanı idi. Osmanlı eyalet sistemi içerisinde ailesinin yeri siyasetçiler tarafındaydı. Çünkü dedesi ve babası, savaşan yeniçeriler olmaktan daha çok, siyaset yapan kimselerdi. Bu arada açık olan bir şey varsa o da; ailesinin sadık Osmanlı tebaası ve Osmanlı hanedanı ve devletinin müslüman-Türk hizmetkârları olduğu konusudur.<sup>4</sup> Bununla birlikte, gelişme yıllarını geçirdiği Halep'teki hayatı kapalıdır. Naîma'nın genç yaşta İstanbul'a gelerek 1688 senesinde sarayı atık teberdarânı (baltacılar) ocağına dedesinin nüfuzlu bir tanıdığı vasıtasıyla girdiğini görüyoruz.<sup>5</sup>

---

3- Carl Zimmerman, Yeni Sosyoloji Dersleri (Çev. A. Kurtkan Bilgiseven), İstanbul 1964, s. 80'de konu, İslam ve Batıda Sosyal Zaman başlığı altında irdelenmektedir.

4- Thomas, a.e., s. 12.

5- a.e., s. 11.



İstanbul'daki hayatı hakkında geniş malumata sahip olmakla beraber, ayrıntıya girmeden özellikle mesleki hayatını takib etmeye çalışalım. Belki de fikrî yapısına en çok tesir eden âmillerden biri olarak kabul edebileceğimiz husus, memuriyetteki görevlilerinin çeşitlilik arzemesidir. Zira rivayetlerden onun on iki kadar değişik görevde bulunduğu anlaşılıyor. İlk olarak baltacılar ocağında hizmete başlayan Naîmâ, küçük yaştan beri ilme hevesli olduğu ve Haleb'de başladığı tahsile saraya intisabından sonra da devam ettiği, bu arada zamanın ünlü vaizlerinin Ayasofya ve Bayezid camilerinde verdikleri dersleri diğer baltacı ve bostancılarla takip ettiği kayıtlardan anlaşılmaktadır.<sup>6</sup> O sıralar adı geçen camiler, saray erkânı ve seçkinlerin müdavim olduğu başlıca ilim ve ibadet merkezleriydi. Muhtelif ilimlerle ilgilenen Naîmâ, aynı ocaktan yükselen Kalaylı-koz Ahmed Paşa'nın divan efendisi oldu. Daha sonra ilim ve sanat erbabını takdir eden Amca-zâde Hüseyin Paşa, kendisinde bulunan şarihü'l-Menarzâde Ahmed Efendinin yazdığı kıymetli fakat düzensiz bir yazma tarih müsveddesini Naîmâ'ya yeniden yazmak üzere verdi. Bu görevlendirmeyeyle resmî tarih yazıcısı (vakanüvis) sıfatını almış oldu. Daha sonra kendisini yakından tanıyan hâmleri, gerek o zamanki sadrazam,--eserin ilk bölümünün takdim edildiği Amcazade Hüseyin Paşa-ve gerekse daha sonra sadarete gelen eski hâmisî Kalaylı koz-Ahmed Paşa vasıtasıyla ve bilhassa ilmi nücumdaki vukufu ve zayıf yazmaktaki maharetiyle dikkati çeken Naîmâ, daha önemli görevlerden biri olan Anadolu muhasebeciliğine tayin edilir. Bu arada hâceganlık rütbesinin de aynı zamanda tevcih edildiğini görüyoruz. Hâceganlığın, geniş mânasına rağmen; daha çok, devlet dairelerindeki yazı işlerinin başında ve defterdarlık, nişancılık gibi vazifelerde bulunanlar hakkında kullanıldığını biliyoruz. Bir çeşit

---

6- Hüseyin G. Yurdaydın, İslam Tarihi Dersleri, Ankara 1982, s. 128 (Naima Tarihi, c. VI, s. 234'den naklen).

üst bürokrat ve müfettişlere, hâcegan denilirken, efendi, ağa, müteberzat, ev sahibi, reis, tüccar ve muallim gibileri için de hâce denilmekteydi. Vakanüvis Lütfî Efendi Tarihi, c. V, s. 202'de bahsedildiği üzere, bu rütbe erbabının mümeyyiz vasıfları hakkında verilen bilgiler, belki Naîmâ'nın şahsiyetini belirleyebilir niteliktedir: "Demekki vükelâlık vazifesine varıncaya kadar hâcegandan olacak kimsede bir çok fezâil bulunması lazım imiş. Bu fezailin mümeyyizi; icâbı hâl ve maslahat ve iktizây-ı tavr ve harekettir. Bunun menheci kıdem ve hüsnî hizmet ve istikamet ve dirayet ve usul-i dâhiliye ve hâriciye ve tebâyi-i memalik ve tebââyâ vukuf ve ittıla' gibi derslerden mürekkeptir.<sup>7</sup>

Daha sonra Naîmâ'nın bir ara gözden düşerek, Hanya'ya sürgün edildiğini, sebep olarak da hıfzı lisana riayet etmediğini ve bazı devlet adamları hakkında zayıçelâr yazdığını görüyoruz. Cezasını çektikten sonra, bir müddet Bursa'ya naklinden sonra, tekrar İstanbul'a dönen Naîmâ, "teşrifatçılığa" ve ek olarak kalyoncular Defterdarlığına tayin edilir. Daha sonra Damad-ı Şehriyârî Silahtar Ali Paşa tarafından, "cüzî ilimlerdeki maharetine binaen" ve düşüncelerinde açık, samimî ve sözlerinde mert olmasından dolayı, tekrar Anadolu muhasebeciliğine yükseltilir. Aynı şahıs Naîmâ'yı evvelâ defter eminliğine daha sonra da baş-muhasebe hâceliğine getirir. Bazı sebeplerle sadrazamın tekrar aleyhine çevrilmesiyle, bu sefer silahtar katipliğine indirilir.

Nihayet, Mora Seferi esnasında serasker yanına Defter emaneti vekili olarak bırakılır ve kahren haksız muameleye mu-

---

7- M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1971, C. I, s. 693.

hatab olarak, keder ve üzüntü içinde Balya-Badra'da 1716 yılında vefat eder.<sup>8</sup>

Buradan, Naîmâ'nın fikrî ve şahsiyet yapısına tesir eden şeyler arasında meslek hayatının dışında nelerin olabileceğini araştırdığımızda, onun, devrin üç eğitim kurumu olan medrese, saray mektebi (Enderun) ve ordudan geçmediğini anlıyoruz. Osmanlı'yı ayakta tutan iki kurum; din ve devlet, bu okullardan yetişen ulema ve ümera (yönetici) sınıfının uhdelelerinde ve hanedanın idaresi altında sürüp gelmekteydi. Birinci kurumun "kalem erbabı" genelde müslüman-Türk doğumlulardan seçilirken, ikinci ve üçüncülerin "kılıç erbabı" çoğunlukla köle veya devşirmeler arasından seçiliyordu. Bu arada, Osmanlı devletinin güçlülüğünün, çöküş süreci başlarına kadar, daha çok, başta bu kurumlar olmak üzere, genelde tüm müesseselerinin değişmeden intikal etmesinde aranıp, yoksa bu üç kurumun katı düzeninde aranmaması gerektiğini iddia edenler de vardır.<sup>9</sup> Bu üç kurum dışında esasen geniş halk kitlesini hedef alan diğer bir eğitim müessesesi şüphesiz tekke idi. Naima bir devşirme olmadığına ve eğitimini ordu ocağından ve saray mektebinden almadığına göre hangi kaynaktan almıştı? Medrese mi, tekke mi?

Daha önce belirtildiği üzere, o bir Âlim veya Âmir değildi. Belki "hâce" idi. Biz o zamanlar için sosyal hareketliliğin sadece eğitimle oluşmadığını biliyoruz. Orduya veya saraya yakın olmak; ağalara, paşalara ve idarecilerden birine "intisab" edip, gözüne girmek veya himayesini kazanmak; belki, statü elde etmenin ve paye kazanmanın başka bir yoluydu. Yani

---

8- Cavid Baysun, "Naima Maddesi", İA, c. IX, s. 44-46.

9- Thomas, a.e., s. 24.

siyasi yol idi. Naima adı geçen payeleri nasıl elde etti. Şahsi karakteri, mütecessis ruhu ve üstün müşahede ve tecrübe kabiliyeti ile elde etti diyebilir miyiz? Bunlar yeterli ise, yine aynı şekilde ilmi ve fikri kaynakları nelerdi? Fikri kaynakları arasında hür düşünce ve eklektik tavırlar var mıydı? İkinci sorunun cevabını daha çok eserinin kaynakları hakkında bilgi verirken bulmaya çalışacağız.

Bu arada şahsiyet yapısını ortaya koymayı amaçlayan birinci soruya, devrinin önemli hususiyetlerinden biri olan "tekke-medrese" farklılaşmasından hareketle, Naîmâ derviş mi idi yoksa âlim mi idi? sorusuna cevap bulmaya çalışalım.

Naîmâ'nın özellikle bir tarikata üye veya sempatizan olduğunu, bizzat göstermediği gibi, tüm tarihi içerisinde hiçbir yerde, yazarının bir derviş olduğunu açıkça gösteren bir kanıt rastlamıyoruz. Arapça bir isim olan "Naima", gerçi tasavvufî bir yorumla müsaiddir. Ancak bu yeterli midir? Çağdaşı Salim Efendi, ölümünden beş-altı yıl sonra, Tezkere-i Sâlim (s. 681-82)de Tarihçi Naîmâ başlığı altında onu tanıtırken, tekke-medrese ayrılıklarını yansıtır ve açık bir şekilde Naîmâ'yı suffî zümrenin bir üyesi veya en azından bir destekleyicisi olarak gösterir.

Naîmâ'yı bir dereceye kadar antipatik bulan Sâlim'in önemli iddialarını sade bir dile indirgeyerek özetlersek şunları görürüz. 1- Naima, kimya ve Astroloji gibi, katı yanlı sünnî ulemanın ayıpladığı konularda beyhude ve dedikodu cinsinden ilgilenmiş ve kendini, ulema kadar doğru ve yanlışa karar vermede isabetli ve mahir saymıştır. 2- Naima "Geniş Bir Akide" (Broad Doctrine)'yi açıkça ifade etmiş ve tasavvufîla ilgilenmiştir. (Yani, muhtemelen bir tarikata bağlı idi). 3- Naima, gayri ciddi ve kabalık noktasına varacak kadar ifa-

delerinde cüretkâr idi. 4- Naîmâ iyi bir tarihçi idi (Çünkü, A. Adıvar'a göre o sıralarda mutaassıb ulema, tarihi çok secular (dünyevî) bir ilim diye kinamaktaydılar). Buna rağmen Naîmâ ciddi bir tarihçilik yapmıştır. Bütün bunlardan hareketle şu sonuca varabiliriz. "Naîmâ muhtemelen tasavvufî bağlar kurdu ve hatta o muhtemel bir Bektaşî idi."<sup>10</sup>

Naîmâ'nın başlattığı vakanüvisliğin, ilk Türk gazetesi sayılan Takvim-i Vekâyi, Resmi Gazeteler ve modern basınla, Türk Tarih Kurumuna öncülük ettiğini, sonraki yayınların sadece şekil ve muhteva değişmesine uğradığını kabul eder ve bu açıdan da değerlendirecek olursak,<sup>11</sup> onun ilk resmî Türk gazetecisi olduğunu da kabul edebiliriz. Sonra, meseleleri bir de bu serbestiyet ve açıklık içinde işleyebildiğini ileri sürebiliriz. Zira eserinin bir kısmında bunun örneğine şahid olacağız. Biz yine de devrin farklı anlayışlarından hareketle şahsiyet parçalanmasına meyletmeden, Fındıkoğlu'nun dediği gibi, Naîmâ'nın İbn Haldûn uzviyetçiliğini, hikmet-i İlâhiyeye bağlayan bir nevi sosyal teolog (din sosyoloğu) olduğunu belirtebiliriz."<sup>12</sup>

### III- Tecrübî Bir Din Sosyolojisi Eseri=Tarih-i Naîmâ

Naîmâ'nın esasen bizi ilgilendiren eserini tanıtmakla, ilim ve fikir hayatımızda kazandığı haklı şöhreti ve üstünlüğünü daha da iyi anlayabiliriz. Eserinin adı, "Târih-i Naîmâ" olarak bilinse de gerçekte "Ravzatü'l-Hüseyn Fî Hülâsa-

---

10- a.e., s. 27-29.

11- Arslantürk, a.e., s. 32 (Naîmâ'yı izleyen vakanüvisler şunlardır: Râşid, Subhî, İzzî, Vâsıf, Cevdet Paşa, Asım, Şânizade, Lütfî).

12- Fındıkoğlu, a.e., s. 148.

ti Ahbâri'l-Hâfikeyn (Hüseyin Bahçesi, Doğu ve Batı Haberlerinden Özetler) şeklindedir.

Her eser için söylenebilecek olan tamamıyla yazarına ait olmama hususiyeti, Naîmâ için de geçerlidir. Zira, eser gerçekte bir derleme olmakla birlikte aralarına serpiştirilen görüşler ve ihtiva ettiği kıymetli iki mukaddimeyle Naîmâ'ya aittir. Naîmâ, eserini daha çok zamanın sadrazamı Köprülü Hüseyin Paşa'nın isteği ve verdiği müsveddelerden hareketle kaleme aldığı için onun adıyla şöhret bulmasını ister.<sup>13</sup> Sadrazam da müsveddeleri ulemadan Şarîhü'l-Menarzade Ahmed Efendi adlı bir molladan almıştır.<sup>14</sup> Tarihin uğradığı değişikliğe girmeden, Naîmâ'nın kaleminden aldığı son şekille, H. 1000/1591 ila 1070/1659 yıllarını kapsayan yetmiş yıllık bir dönemin anatomisi olduğunu belirtmeliyiz. Tarihin ilk müteferrika bas-kısı iki büyük boy cilt halinde olub, her iki cildin başında birer mukaddime bulunmaktadır. Birinci ciltteki mukaddime; genel hatlarıyla 1699 yılındaki Karlofça antlaşması akabinde devletin gidişatını ilmi bir rapor halinde, Amca-zâde Hüseyin Paşa'ya takdim etmek amacıyla; ikincinin ise 1703 yılında vuku bulan "Feyzullah Efendi Vak'ası" veya "Edirne Vak'ası"ndaki başarılarından dolayı yine devrin sadrazamı Hasan Paşa'ya bir jest olması için yazıldığı anlaşılıyor. Gerçekte Naîmâ nazarı görüşlerini bu mukaddimelerde belirleyerek, içinde yaşadığı dönemin buhranlarının kaynağını yarım asır öncesinin tarihinde tatbik etmiştir, diyebiliriz. Aslında son mukaddimeyi İbrahim

---

13- Naîmâ, Tarih, İstanbul 1283, c. I, s. 11 (Bundan sonra Naîmâ Tarihi için sadece, Tarih denilecek; ardından cilt ve sayfa numaraları verilecektir.)

14- Tarih, I, 20.

Müteferrika'nın sonradan bulup ikinci cilde eklediğini, Nafma'nın arzusunun da, yaşadığı döneme kadarki vakaları yazıp mezkur risaleyi onun başına eklemek istikametinde olduğunu biliyoruz.<sup>15</sup> Kaynaklarının tahliline geçmeden önce eserin kıymeti ve popülerliğini arzetmek yerinde olur kanaatindeyim.

Türkiye'ye matbaanın gelişiyle ilk defa basılan Osmanlıca eserlerin on üçüncüsü, tarihî eserlerin de dördüncüsü olan Nafmâ Tarihi; muhtelif zamanlarda -ilki (1734)- dört defa Osmanlıca, bir kere de Latin harfleriyle olmak üzere beş kez basılmıştır. Orta boy altı cilt halindeki üçüncü baskı (1283/1865) en kullanışlı ve okunaklı olanıdır ki, bu çalışmada biz ondan istifade ettik.<sup>16</sup>

Eserin basımını yapan editör sıfatıyla İbrahim Müteferrika Tarihi şöyle takdim eder: "...kütüb-i tevarih-i Âl-i Osman meyanında merhum Nafmâ tarihi bir tarihi şehîr-i selâset tabir, halavet takrir tekellüfattan muarra, latif ve ra'na olduğundan gayri, nüshası nadir, kıymeti vâfir, rağabât-i enâm ğalib ve fakir ve ğaniyy temellüküne tâlib ve râğib olmalarıyla tevarih-i sâireye tercih ve ba'dettâshih hâvi olduğu harâid-i letâyif nâsenîdesihi nevhath taba'at ile silki tahrire keşîde... olundu"<sup>17</sup>

18. yüzyılın ıslahatçı yazarlarından Penah Efendi (Süleyman İbn Mustafa) Nafmâ'yı hem okumuş hem de iki mukaddime de özetlenen görüşlerinden tarih görüşünü aynen almıştır. 1840-1841'de Kahire'de Hidivin başlıca memurları yetersiz eğitildiklerini gösterince, tekrar okula gönderilir ve zorunlu dersleri arasına on veya yirmi dakika Nafmâ'dan okuma programı

---

15- Baysun, a.g.m., 46, ve Tarih, VI, 3.

16- Arslantürk, a.e., s. 23.

17- Tarih, I, 15.

konulur.<sup>18</sup> Ebüzziya, tarihçi Ahmed Cevdet Paşa'yı anlatırken, "altı yüz senede altı yüz kadar Osmanlı müverrihi geldiği halde, Naimâ müstesna, içlerinde Cevdet Paşa'nın kâbına varacak bir müverrih bulamadığını" anlatır.<sup>19</sup> Osmanlı ansiklopedisti Şemseddin Sami de aynı şekilde, Naimâ'yı "Osmanlı tarihçilerinin zirvesi" olarak adlandırır.

Tarih'in yakınlarda (1969) Türkçe alfabeyle basılmasına rağmen asil metin, birçok Osmanlı nesrine nazaran nisbeten sade olsa bile, sıradan bir Türk okuyucuya kısmen anlaşılmasa gelebilir. Zaten eserin günümüzde popüler olduğu gerçekte söylenemez. O sonraki bir nesil için muhtemelen tamamıyla ölü olan bir edebiyata dahildir.

Fakat isminin yine de saygıdeğer olduğunu okuyanlar anlayacaktır. Latin harfiyle olan baskısında birçok eksiklerin bulunduğunu belirtelim.

Osmanlıların, çağdaş araştırmacılarından M. Fuad Köprülü Naimâ'yı "tasvirî güce sahip ilk sıradaki kimse" ve "tarihî şahsiyetlerin canlı tarihi tahlillerini veren" bir Osmanlı tarihçisi olarak seçer. Hıfzı Tevfik Gönensay ve N. S. Banarlı (Başlangıçtan Tanzimata kadar Türk Edebiyatı Tarihi)nde, Köprülü'nün kanaatini yeniden ele alarak şunları eklerler: Naima eserini resmî tarihçi olarak yazmasına rağmen; olayları gerçekten vuku buldukları şekilde tasvir etmekte tereddüd etmedi, fakat çok daha dejenere olmuş ve çirkin hadiselerin gerçek tabiatını tasvir etme cesaretine sahip olduğunu da gösterdi.

Naimâ, Osmanlı devleti sınırları ötesinde dahi ismi bilinen çok az Osmanlı yazarlarından biridir. Tarihinin bir bö-

---

18- Thomas, a.e., s. 1.

19- Meriç, a.e., s. 22.



lümü İngilizce tercümesiyle basılmış, seçme ve özet bölümlerin diğer batı dillerinde baskısı görülmüştür.<sup>20</sup>

Belki de Naîmâ üzerine yürütülen hükümlerden en ilginç ve sonucusu, Halide Edip'e aittir. "Hatıralar (s. 232)'de şöyle yazar:" ...Naîmâ; sade, fakat canlı tasvirleriyle Shakesper-vârî psikolojik yorum seviyesine ulaşan harika Türk tarihçisi idi... Onun neredeyse, anlaşılmaz ve çok şekilsiz eski nesri... dilinin sert kabuğuna zor nüfuz edebildiğimde... gerçekleri eleştiren ve sürekli canlı takdimleri ortaya çıkıttı... Eseri, ferdî ruhların daha büyük kalabalıkların hayat ve faaliyet halindeki inkılablarının şaşırtıcı bir tecellisi oldu." ve s. 262'de "Naîmâ, zamanındaki günün ilkel ve yokluk halindeki basınıyla gerçek hayatın öylesine mükemmel resmini tasvir etmek için zoraki uygun bir araç olmasına rağmen, kendi çağının düşünce ve duygularını her yaştaki insanın doğru ve gerçek bir şekilde anlayacağı müstesna bir temsil gücünü sergileyen, yegâne inkılabcı manzarayı gösterdi" der.<sup>21</sup>

Bütün bu değerlendirmelerle birlikte, Tarihin ona ait olan şekil ve kazandığı muhtevaya genel bir göz atıldığında ifadesinin açık ve nükteli, bir edibin kaleminden çıktığı bariz bir gerçektir. Tarihçiliği ve tarih hakkındaki görüşlerinde de ifade edileceği gibi, kendisi farklı bir tarih yazdığının bilincindedir. Metin aralarında yer yer âyetler, hadisler, ata sözleri, vecizeler, nükteli sözler, Arapça, Farsça ve Osmanlıca şiirlerle bilhassa dinî-felsefî hikmetler serpiştirdiğini, her vakıanın bir "kıssadan hisse" ile veya "külli bir kaide" ile bitirildiğini görmekteyiz. Bu arada, hakikatini

---

20- Thomas, a.e., s. 4 (İngilizce ve diğer batı dillerindeki tercüme sıralanmıştır.)

21- a.e., s. 3.

bildiğine ve inandığına şübhemiz olmayan "cifr ilmini" ve "nücüm ilmini" (astroloji) dikkat çekici bir şekilde olayların neticesinde zikretmekle devrine göre ilmi bir tarih yazmak peşinde olduğu kesindir.

#### IV- Eserin kaynakları ve Metodu

Burada Naimâ'nın kaynaklarını belirtmeden evvel, daha önceki bölümlerde fikri ve ilmi kaynaklarının neler olduğunu sormuş ve kısmen cevablamaya çalışmış olduğumuzu hatırlayacak olursak, onun medrese eğitimi görmediğini, tekke ile olan bağlantısının da sarîh olmadığını, yalnız araştırmacı bir ruh ve serbest düşünce ile eklektik tavırların payının ne olabileceğini sorgulamıştık. Mezkûr suallerin, daha berrak cevaplarını bulmak, mütefekkirimizin orijinalitesini elbette ortaya koyacaktır.

Bir kere, gerçeğe yakın olan bir şey varsa, o da Naimâ'ya görüşlerinde nâdir ve öncelik sahibi olmaktan ziyade, daha çok çevresinin görüşlerini yansıtan ve aynı çevrenin konuştuklarını aktaran, çok şuurlu bir aracı olduğunu bilmek ve o gözle bakmak gerektirir. Mamafih, onun yeniden kaleme aldığı eserin müsveddesi, dolayısıyla iskeleti "üç lisanda şiir ve inşaaya muktedir, bilhassa Arapça nazımda kuvvetli, cifr ve nücüm ilmüne vâkîf, tarihe âşına bir müderris" olan;<sup>22</sup> Şarihü'l-menar-zadé Ahmed Efendi (öl. 1057/1648)'ye aittir. Dolayısıyla Naimâ onun eserini gün yüzüne çıkaran bir talebesidir. Zaten, tarihinde bazan "şarihü'l-menarzade der ki" bazan da "müverrih der ki" kayıtlarıyla üstadını yâdeder. Yalnız bu kayıtlar iki mukaddime dışındadır. Vakalar kısmında, "çok alâka çeken ve lezzetle okunan sahifelerin şarihü'l-menar-zâde

---

22- Baysun, a.g.m., s. 47, Tarih, I, 10.

tarafından yazılmış olduğu göz önünde tutulursa, görüş kuvveti, tahkiye ve üslûb bakımından, Naîmâ Efendi'ye izafe edilen meziyetlerin, Ahmed Efendi'ye irca edilmesi lâzım gelir" diyecek kadar, Naîmâ'ya çok az pay çıkaranlar bile vardır.<sup>23</sup> Ama, zaman zaman "Fakir derim ki," "Hakir derim ki", "Hafâ olmaya ki", "layık budur ki", "Hak budur ki" ve "Ukelâ-yı rûşen re'ye zahirdir ki" gibi girişlerle ifade edilen esaslı görüşlerin, Naîmâ'ya ait olduğu, nakilleri karşılaştırmada oynadığı hakem rolünden<sup>24</sup> ve rivayetin "siyak ve sibakından" anlaşılması cihetinden pek sarihtir.

Naîmâ yazacağı tarihi daha etraflı hale getirmek için, başka kaynaklardan da istifade etmiştir. Şarihü'l-menar-zade'nin de faydalandığı Hasan Beyzâde ve Ali gibi tarihçilerin yanında, Kâtip Çelebi, Peçevî, İbrahim, Vecihî, Şeyhülislam Kara Çelebi-zade Abdülaziz Efendi, Tevki'î Abdi Paşa, İsmetî Efendi ve "bazı tarihler"<sup>25</sup> başlıca kaynaklarıdır.

Bunlardan bilhassa Katip Çelebi'nin, Fezleke, Düstür'-ul-amel, Mizânü'l-Hakk'ı ve Peçevî'nin Tarih'i ilk sıralardadır.<sup>26</sup> Bunların dışında, bizzat görüşerek bilgi edindiği kişilerin başında Ma'n oğlu Hüseyin Bey gelir. Aynı şahıstan şifahen aldığı bilgiler yanında; tarih suretindeki ele geçmeyen mecmuasını da özel olarak görmüştür.<sup>27</sup> Bir yerde, "Bursa halkının bazı yiğitlerinden nakledilir ki"<sup>28</sup> diyerek şahsî mesmuatını da ekler.

---

23- Baysun, s. 47.

24- Tarih, V, 107.

25- Tarih, I, 5 ve 390.

26- Baysun, 47.

27- Tarih, V, 295.

28- Tarih, VI, 201.

Makrizî'nin Kitâbü's-sülûk li marifeti Düveli'l-Mülûk adlı tarihinden<sup>29</sup> doğrudan alıntı yapar. Müfredat ve mutavve-iât türünden<sup>30</sup>, lugat kitaplarından, bir de "kütübü eslâf ve tevarihî mutebere"den<sup>31</sup> haberdardır.

Esasen görüşlerini temerküz ettirdiği ilk mukaddime tamamen İbn Haldûn, Katib Çelebi ve Kınalızâde Ali Efendi'den kaynaklanıyor, dense yanlış olmaz. Siyer kitabı olarak Nabi Efendi'nin Siyer-i Nebî'si<sup>32</sup> ve siyasetnameden Abdürrahman Şîrâzî'nin Nasîhatü's-selâtin'ini<sup>33</sup> ve Ebünnecib Sühreverdi'nin Nehcüs sülûk fî siyaseti'l-Mülûk'ünü bizzat okuduğu anlaşılıyor.<sup>34</sup> Adı geçen şahıslarla alakasının derecesine ilerde temas edeceğiz.

Naîmâ'nın Yunan Felsefesinin üstadları olan Eflatûn<sup>35</sup> ve Aristo'dan<sup>36</sup> zaman zaman nakillerde bulunduğunu görüyoruz. Nasıl ve nereden haberdar olduğu açık olmamakla birlikte; Kınalızâde, Şîrâzî ve Sühreverdi gibi siyasetnamecilerin eserlerinden okuduğu söyleyebilir. Her nereden ve ne suretle olursa olsun batı felsefesiyle ilgilenmesi ve hele o devirlerde kitabına alması, onun hür düşünceli olduğunun en açık kanıtı olsa gerektir. Zira, XVII. yüzyıl, hala Osmanlı ile batı arasındaki buzların çözülmediği bir devirdir. Osmanlı'nın gözünde

---

29- Tarih, I, 41.

30- Tarih, IV, 450.

31- Tarih, VI, 312.

32- Tarih, I, 13.

33- Tarih, I, 44.

34- Tarih, VI, 55-58.

35- Tarih, I, 49.

36- Tarih, VI, 2879.

Avrupalı; kâfir, mülhid, habis, gürûh-u hıncır; Avrupalı'nın kafasındaki Osmanlı ise barbar Türk idi.<sup>37</sup>

Naîmâ, XVII. yüzyılda Batı ile temasın henüz var olmadığı bir devirde yaşamış, dolayısıyla şarklı bir mütefekkir. Gerçekte şarklı gibi düşündü ve öyle yazdı. Buhrandan kurtuluşun reçetesini yine doğunun kültür ve İbn Haldun'undan aldı. Şarkın rivayetçi ve nakilci tarihi yanında eseri modern sosyal tarih anlayışını da yansıtır. Tarihinin baş tarafına ve yer yer altı cilt içerisinde serpiştirdiği fikirleri ile kendine mahsus bir tarih felsefesi ortaya koyabilmiştir.

Vakaları serdederken detaya girib, işin aslına vakıf olmak için kişisel tasvirlerle bir psikolog veya sosyal-psikolog tavrıyla hadiselerle nüfuz etmek isteği onun için bir meziyet idi. Bu mânada o ampirik, deneysel bir sosyoloji gerçekleştirmişti. Devrin, zamanımıza göre küçük bir kent görünümünde olan devlet merkezi İstanbul'da, o; herkesin birbirini daha çabuk ve kolay bir şekilde tanıdığı bir İslam toplumunda yaşamış ve geniş bir devleti idare eden yönetici ve aydın tabakayı yakından takip etme imkânını bulmuştu. Bu, ilerde oluşacak görüşleri için muazzam bir fırsattı ve Naîmâ, bu fırsatı en güzel şekilde değerlendirmişti. Bir gözlemci olarak, devrin devlet ricaline yakından bakmış, tahlilleriyle bir nazariye kurmaya yönelmişti.

O, bu anlamda, realist bir pratisyenlikle, rasyonalist bir teorisyenliğin ortak noktasında, İslâmın "hikmeti ilahiyeye"sini ve "adetullah"ı aramaktaydı. Mamafih, görüşlerinde bir külli kaide yakalamaya çalışan teori adamıyla, "âkilâne ve hakimâne" yaklaşımlarla ictimâî hadiselerdeki değişimleri görmeye çalışan tatbikat adamının elele verdiğini göreceğiz. Naîmâ'

---

37- Arslantürk, 23.

nın metodu hakikaten çağına göre ileri bir seviyede idi. Söz gelimi, "önüne gelen bir olay için, çelişik ve alternatif oluşturan dökümanlar sunan çeşitli kaynaklara eğilirdi. Böyle durumlara sıkça rastlamak mümkündür. O, bir hadise hakkındaki farklı rivayetleri işaret ederek, mümkün mertebe dökümanları aynen iktibasla sıradan bir tanzim yapar. Sonra kendine göre hangi rivayetin daha makul olduğuna karar vermeye girişir. Veya eski bir förmül olan "Allahü a'lem"e sığınarak sorunun cevabını açık bırakırdı. Fakat, Allah'a da o kadar çok şey bırakmazdı. Mümkün olan yerde kendisine yardım edebilecek insanları aramıştı...<sup>38</sup>

Naîmâ'nın zikrettiği böyle haberler gösteriyor ki, malzemeyi tarihi içerisinde yerleştirebilmek üzere toplamada gerçekten güçlük çekmiştir. Naîmâ'nın yaptığı aslında modern telif eserlerinde uygulanan karşılaştırma veya muhakeme metodundan başka bir şey değildir. Naîmâ, sistematik olmayan tarihinde bunu yapabildiği kadarıyla başarılı olmuş, karmaşık olan kısımlarda ise sistemleştirme işini araştırmacılara bırakmıştır. Bu arada, Ahmed Efendi gibi bir müellifin derin ve ince görüşlerini zamanımıza intikal ettirmek suretiyle, baha biçilmez bir hizmette bulunması aslında yeterlidir.<sup>39</sup>

#### V- Eski ve Yeni İctimaiyat Karşısında Naîmâ

A- İslam İlahiyatı ve Tarih: Batı felsefesinin ilk muallimi Aristo'nun ilimler tasnifinde yer almayan tarihe İslam dünyasında yapılan tasniflerde de rastlanmaz. Tarih bilgi olmaktan ziyade eğitimin bir basamağıdır.<sup>40</sup> İslam müverrihleri

---

38- Thomas, 122.

39- Baysun, 49 (Ayrıca Naîmâ'nın yaptığını kendi ifadesinden öğrenmek için bak. Tarih, I, 11.)

40- Meriç, a.e., s. 3.

ise birer münekkid değil, rivayetlerin, vakıaların sâdik birer nâkili durumundadır. Toplanan malumatın ve doğru rivayetin mukayesesi, tenkidi ve hükümleri tamamen okuyucuya bırakılır. Bütün bunlar yapılırken Kur'ân-ı Kerîm'in örnek alındığında şübhe yoktur. Zira, Kur'an haberlerin en sâdıkı olub, muhatabından sadece okuyarak anlamalarını ve inanarak yaşamalarını ister. Fizik ve metafizik tüm kanunların en genel hatlarıyla açıklandığını ileri sürer. Diğer ilahî dinlerle birlikte İslam'da da tarih ilmine teoloji hakim olmuştur. Bu görüşe göre tarihî vekayî'nin sebebi malumdur= Allah ve kader.

"Manafih İslam teolojisi hıristiyan teolojisinden biraz farklı idi. O da Allahı "İsteddiğini yapan" (fa"âl-ün limâ yeşa) bir padişah (melik) olarak tanıyor ve kadere inanıyorsa da Allah'ın iradesi hususunu tarihe "sebeb ve sebeblenme" bağılılıkları kanunu ile barıştıran bir formül bulmuştur. Çünkü İslamiyetin hâkim mezheplerine göre, her şey Allah'ın iradesiyle vücuda geliyorsa da, Allah her şeyi muayyen bir kanuna göre yapmak adetini icad etmiştir. Bu, onun kendi iradesinin neticesidir. Allah o âdeti kolay kolay terk etmiyor. Kur'an'da "Bu Allah'ın yoludur; sizden önce de böyle olmuştur ve Allah'ın yolu hiç değişmez (Fetih/23)" buyruluyor. Bu gibi ayetlerden dolayı bazı İslam mezhepleri Allah'a kendi vazettiği kanuna bağlı, hatta onun esiri nazarıyla bakmışlardır. Bazı İslam mütefekkirleri de, Allah'ın böyle kendi iradesini meşrutiyetçi bir hükümdar gibi, kanuna tabi kılmasını idealist Alman filozofu Hegel'in insan cemiyetinin kendi hürriyetini tahdid ederek refah temin ettiğine dair felsefesine benzer bir şekilde izah etmişlerdir. İslamiyetin bu talimi, tabiatçılara olduğu gibi tarihçilere de "Allah'ın sünnet"ini, yani sebeb ve müsebeb bağılılığı kanunlarını aramak hususunda geniş imkanlar açmıştır.<sup>41</sup> Müslümanların bu iç dinamik ve teşvikin akabinden

---

41- Z. Velidi Togan, Tarihte Usul, İst. 1985, s. 145.

kendi tecrübelerine yabancı akıl ve tecrübeyi eklemekte beis görmemişler ve birçok ilim dalında ilerleme kaydetmişlerdi. Aynı şeyi tarih için söylemek biraz zordur.

Kur'an'da temas edilen konulardan, kader, irade, cebr, hürriyet, zorunluluk, illiyet (sebeblilik, kozalite), insanın davranışlarının yaratılması ve sorumluluğu gibi meseleler, farklı mezheb ve görüşlere yol açmıştı. Kur'an'da beşer tarihinin o ana kadar bir özeti verilmiş, peygamberlerin kıssalarının ardından "akıl ve basfret sahibleri için ibret ve nazar" tavsiye edilmişti. Aslında ilmi düşüncede en zor meselelerden biri olan metod konusunda İslam ilahiyatı da çok yönlülük arz eder.

İslam dininin aslı kaynağı olan Kur'an'ın anlaşılmasında esasta iki yol takib edilmişti: Nakle dayanan dinî yol, akla dayanan felsefî yol. Dinî yol da esasen iki istikamet takib etmiştir: 1- Selef metodu. 2- Kelam metodu.

Selef metodunda, hikmet, güzel öğüt ve cedel hakikati, yani Kur'an'ı ve sünneti anlamak ve anlatmak için yeterliydi. Vahiy eseri olan Kur'an ve sünnetin verilerine mutlak iman etmek gerekiyordu. Akıl ve duyu organlarımız gerçeklerini idrak etmese de bu böyleydi. Yalnız sonradan gelen İbn Teymiyye'ye göre sarîh akıl ile sahîh nakil hiçbir zaman çelişmeyecek, şayet görünürde böyle bir şey varsa ya akıl sarîh değildir ya da nakil sahîh değildir. Kur'an akla hitab ettiğine göre onun da müstakîl bir akılcılığı olmalıydı. Zira Kur'an bize, kâinata, mahlukata, masnuata, kısaca hadise ve eşyaya bakılması, bunların incelenmesi, gözlenib tecrübe altına alınmasını emretmekteydi. Nazar, akıl, fikir, zikir, rey, hikmet, lübb, ilim vb. kelimeler ve türemişlerinden anlaşılınan tefekkür ve nazardan, daha çok bugünkü müsbet ilmin kullandığı müşahede ve tecrübe metodu anlaşılınak gerekiyordu.



Kelam metodu ise; hiss-i Selim, Akl-i Selim ve Sadık Haber'i bilgi edinme yolları olarak kabul ediyordu. Bunlar; sağlam beş duyu organı, sağlam akıl ve peygamberlerin haberiy- le yalan üzere birleşmeleri imkânsız bir çoğunluğun verdiği haber demektir. Bu metod, gerçekte Kur'an'ın metoduydu. Bu me- tod aklın ve mantığın eremediği yerlerde dedüktif (tümden ge- limci), aklî delillerde ise endüktif (tüme varımcı) idi. Tec- rübe sahasında ise, hiss ve duygu bunlara ekleniyordu.

Felsefe metodu İslam dünyasında el-Kindî, Fârabî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflarca temsil edilmiş, Kindî hariç diğerleri Yunan felsefesi ile İslamî hikmeti bağdaştırmaya ça- lışmışlardı. Bunlar dinî nassları bazen zahirî üzere bırakır, bazen de felsefî kıyasla te'vil ederlerdi. Ölçüleri ise, bu nassların karakteri ile muhatabın kültür seviyesiydi. İnsanlar kabiliyet bakımından farklıdır. Kur'an'da insanların akılları- na göre her metodu kullanır. Akılla nakil çatışır, aklın ha- kemliğinde nakil yorumlanır, naklin sustuğu konularda felsefî kıyas onu ortaya kor. Bu düşünürler, zamanlarının kültürü öl- çüsünde, tabii ilimler sahasında değerli fikirler ihtiva et- mekle beraber, ilâhiyat konularında zan ve tahminden öteye geçememişlerdir. Gazalî bunları tenkid etmiş, kendinden önceki metodları selef metoduyla terkiib ederek buna tasavvufun sezgi ve keşif yolunu da eklemişti.

Yeni İslam teolojisinin, "siyer-i nebeviyye ve ahlak-ı Muhammediyye ile istidlal yolunu benimsediğini görüyoruz.<sup>42</sup> Esasen daha canlı tartışmalar ve en sağlam görüşler Hadis il- minin ve siyerin daha bir güvenle yorumlanmasına bağlıydı. Hz. Peygamber'in hadislerinin tesbitinde gösterilen gayretler ve

---

42- Bekir Topaloğlu, Kelama Giriş, İst, 1988, s. 80-94.

metinlerinde mevcut olan farklılıkları çözmek için "hadis usulü" ilmi vücuda getirilmiş ve bu sayede rivayetleri tenkid geleneği oluşmuştu. Bu ilim, İslam dünyasında genelde, ilmi gelişme, entellöktüel düşünce ve hayatın başlangıcını oluşturdu denebilir. Tarih felsefesi de aynı gelenekten doğdu. Hadis rivayetinde takib edilen usul, Taberî üzerinde müessir olmuştu. Bu arada bizzat tarih yazmada muayyen sistem takib eden âlimler de zuhur etmiştir. Fakat nazariyelerini çoğu kere işlememişler ve İbn Haldun ve tesiri dışında tenkidci bir anane ve mektep vücuda getirememişlerdir.

B- Eski İctimaiyat içinde Naîmâ: 1- İbn Haldun ve Naîmâ.

İbn Haldun'u Osmanlı'da ilk izleyenler, Taşköprüzade, Katib Çelebi ve Naîmâ olmuştur. Naîmâ, İbn Haldun'u tarih telakkisinde bir pîr ve şeyh bilmisti. Onun görüşlerini ve tarih yazıcılığını Osmanlı üzerinde uygulayan ve esaslı bir şekilde geliştiren odur.

Benzer yönlerinin neler olduğuna uzun uzadıya girmeksizin, temelde farklılıkların ortaya konmasına girişeceğiz. Genel hatlarıyla karşılaştıracak olursak "Naîmâ, İbn Haldun'un tavırlar nazariyesi ile muayyen bir biyoloji kanununun cemiyet ve devletler bünyesinde hakim olduğunu ileri sürmesinin mânasını layıkıyla anlayamayıp bu nazariyeyi bir hakikat gibi ele almış, ona inanmış ve ihtiyar Osmanlı devletinin bazı sun'î amelîyat sayesinde bir müddet yaşatılabileceğini ileri sürmüştü."<sup>43</sup> Togan'ın naklettiği bu görüşü, esasen "İbn Haldun'un fikirlerini Garb kavrayışıyla inceleyenlerin başında" yer alan Z. F. Fındıkoğlu ileri sürmüştür. Gerçekte, Batı'nın felsefi ve sosyolojik cereyanlarıyla yakından tanışmak suretiyle Tür-

---

43- Togan, 163.

kiye'de İbn Haldun'u yorumlayanların başında, esasen mukaddimenin latin harflerine ilk çevirisini yapan Z. Kadiri Ugan'ın yer aldığını Fındıkoğlu'nun itirafından anlıyoruz.<sup>44</sup>

İbn Haldun'un doğu ve batı düşüncesi karşısındaki konununun İslam çerçevesi dahilinde kaldığında şübhemiz yoktur. Naîmâ, Cevdet Paşa ve diğer Türk İbn Haldun'cu'ların onun nazariyelerini münevver şarklılar sıfatıyla ele almalarına mukabil, cumhuriyetin ilk dönemlerindeki bazı "Avrupa fikrini gerçekten benimsemiş olan bir kısım münevverler -gibi- ki Ugan Fındıkoğlu ve Z. V. Togan bunlardandır-, Yine o dönemlerin en gözde tartışma konusu olan hilafet, saltanat ve din-devlet ayrılığı görüşlerinden hareketle ele almadıkları muhakkaktır. "İbn Haldun'un devlet ve siyasete ve milletin mukadderatına ait fikirleri, çözülme devrindeki Osmanlı ricalinin efkârı üzerinde büyük tesir icra etmiş ve fert ve devleti aynı dereceden fâni tanıyan ve bunu "kaçınılmaz ve mukadder" gösteren nazariyeleri bizde bedbinliğin yerleşmesine sebep olmuştu."<sup>45</sup> İbn Haldun'u kötümser addeden bu görüşü Naîmâ'nın kırmaya çalıştığını bunu yaparken de yanlış olduğunu Fındıkoğlu belirtmişti.<sup>46</sup> İbn Haldun'un kaderci uzviyetçiliğini daha sağlam ve ilmi temellere oturturken Naîmâ'nın yanlış olduğunu belki daha net ve berrak olduğunu, ispatlama endişesi, gerçekte, bu çalışmanın ana gayelerinden biridir. Dindar bir müslüman olan İbn Haldun'dan daha bâriz bir şekilde din ve dünyaya hakettikleri layık yerlerini tayin eden Naîmâ, bunu yaparken de sistemli, tutarlı ve objektif olma gayreti içindedir.

İbn Haldun'da ele alınan uzviyetçi cemiyet anlayışı, fatalist ve determinist izahlar, din-devlet ve din-cemiyet

---

44- a.e., 164.

45- a.e., 158-162.

46- Fındıkoğlu, a.e., 89.

ilişkilerinin Naîmâ'da aldığı değişiklik, ileriki safhaların konusunu teşkil edecektir. Biz, Naîmâ'yı eski ve yeni ictimaiyat içerisinde ilk defa tahlil eden sosyolog sıfatıyla Fındıkoğlu'nun tesbitlerine dayanarak, ilk önce tarih felsefeleri, daha sonra da yeni ictimaiyat kadrosu içindeki yerini belirlemeye, bu arada adı geçen sosyoloğun sarıh bir dille, din sosyologlarına bıraktığı boşluğu doldurmaya çalışacağız.<sup>47</sup>

## 2- Naîmâ'nın Tarih Felsefeciliği:

Modern sosyolojinin eski ictimaiyat sınırlarından tamamıyla kopmadığına, çeşitli sebeplerden dolayı da kopmadığına göre tarih felsefelerinin önemlerini korudukları, gerektiğinde ortaya çıkan yeni doktrinlerin de bazan sonunda her nedense eskilerle birleştikleri görülüyor.<sup>48</sup> Yapılan tasniflerin tahliline geçmeden önce, Naîmâ'nın tarih felsefesini belirleyen tarihçiliği ve tarih yazıcılığında takib ettiği yolun, yine kendi dilinden ifadesini sunmak, hem tarihçiler, hem de sosyologlar için önemli olsa gerektir.

Ona göre "vakayı yazan yâran ve havadisi zabt iden ehli irfana birkaç şeraiti lâzime ve kavaidi mühimme vardır." Evvela doğru sözlü olub, bâtil şayia ve zayıf hikayeler yazmamalı. Bir hususun hakikatine vakıf değil ise onu bilenlerden tahkik etmeli, sadece kesin bilgi hasıl olanları yazmalı. İkinci olarak, insanların dilinde yaygın olan dedikodu (eracife)ya iltifat etmeyib vakıaları oldukları şekilde bilen kimselerin güvenilir ve delilli sözlerine rağbet etmeli. Zira nice işlerin oluş keyfiyeti ve başlangıç sebebi erbabınca bilinirken, kısa akıllı kimseler zayıf tasavvurlarına dayanan mânalar verib yanlış ve hiç aslı olmayan sözler yayarlar. Halk arasında yayılan bu çeşit saçmalıkları gerçek zannedip araştırmadan nak-

---

47- a.e., 88.

48- a.e., 13.

ledip yazanlar, her asırda pek çok bulunagelmıştır. Üçüncü olarak kayd olunacak hadiselerin muhtevalarına, başlıklarına uygun, yalnız nakl ve hikayeti ile yetinmeyib, kıssadan hisse alınacak köşelerde faydalı noktaları eklemeli. Zira, sefer ve hazer, gidiş ve dönüş, azil ve tayin, savaş ve barış vb. hadiseleri sade yazmakta hiç fayda yoktur. Belki her zaman muktezâyı hâli ve o asır insanların meslek ve davranış şekilleri, ülke ve ekonominin düzeni hakkında ileri sürdükleri fikir ve istişareleri neticesinde hasıl olan kararları ve görüşleri, düşmanla yapılan savaş ve barışta zamanın tercih edilen maslahatları, elde edilen zafer veya girilen zararı doğuran sebep ve illetleri gereği gibi işbilir kişilerden haber aldıktan sonra bilinen şeyleri yerine göre serd eylemek lâzımdır. Böylece bir süre sonra okuyanlar nice tecrübe edilmiş faydalı noktaları bileler. Bu faydalı noktalardan uzak ve sade tarihlerin, Hamzanameden farkı yoktur. Dördüncü olarak; insanların değerlerini bilerek gerçek ve insaflı bir şekilde taassub, kibir, ayıb araştırma ve hatır kırma gibi hissiyatı işe karıştırmamalı. Övgüye lâyık olmayan tanıdıklarını himaye ve medhedip, gidişatı düzgün büyük devlet adamlarını kötü niyetine alet ederek kötüleyib tenkid ederse, yalanlanacak derecede ifrat ve çıkışlar yapmamalı ve tenkid ederek gaddarlık etmemeli, her halükarda işin aslı ne ise onu açıklamaya çalışmalıdır.. Beşinci olarak; zor ibareler ve kapalı istilahları terk edib kolayca okunabilecek ifadeler seçmeli. Zira sözlüğü gerektirecek kelime ve edibâne izafet tamlamaları ve istilahlar tarihe yakışmaz. Şayet muradı, edib olmaya ehliyetli olduğunu izhar ve belagât- ve fesâhat arzelmekte o başka. Havass (seçkinler) için yazılan Atebi ve Vassâf tarihleri böyledir. Altıncısı, bildiği hoş nâmeler ve faideli hikayeler ve sadede uygun nazm ve nesr ile nâdire mazmunlar ve latifeler yazmalı. Yedincisi; ilmi ahkama (Yıldız ilmüne) vâkıf ise burçlar ve senelerin

dönüşümü, güneş tutulmaları ve diğer zuhurâtı mezkûr ilmin usulü üzere hükümlerini zabtedib, gök cisimlerinin (ecramı ulviye) hareketleri -ki iddialarına göre işlerin düzenleyicisi kabul edilir- Yer yüzünde (ecsamı süfliye) zuhur eden tesirlerini ve devletin ictimaf heyetinde açığa çıkan hallerini araştırıp, tesiri açık olan delilleri olayların yanı başına derc edebilirse esas o zaman ehliyetini izhar etmiş olur, derler. Nitekim tarihin muharriri bazı yerde riayet etmiştir. Bu şartlara mümkün mertebe riayet etmek tarihçilere lazım ve mühimdir.<sup>49</sup>

Naîmâ'nın İdealize ettiği tarihin önemi ve bir ilmi disiplin olarak faydasını yine kendi ifadelerinden takib edelim.

Ona göre, "tarih ilmi tüm malûmat ve marifetlerin özeti ve fazilet ve derecelerin ölçüsüdür. Başlangıçtan günümüze kadar ortaya çıkan hadiseleri öğreten tarih, aynı zamanda hayırlı ve şerli olanı anlatmayı da üstlenir. İdareciler ve ilim adamlarınca çok tutulan bu ilmin faydası herkese açık olmasına rağmen bilhassa âlimlerin sezme gücü ve zekasını, akıl sahiblerinin basiret ve uyanıklığını artırmakla kalmaz; halkı geçmiş haberlere vâkıf, aydınları da gizli sınırlara ârif eder. Zamanın değişmesine paralel olarak iklim ve şehirlerin hayatındaki değişiklikleri, insan medeniyetinin uğradığı çözümlüş ve yıkılışı, toplumların kesinti ve yok olmalarınının sebep ve esaslarını, bu ilim vasıtasıyla bilen bir kimse hakikat ve kemalatın özüne sahip, açık kalbli ve derin bilgili bir kimse dir. Devletin aslî tabiatında değişmeyen bazı haller vardır ki, cüzî işler ve ikinci dereceden rivayetler onlara dayanır. İşte "tabiatı ümran ve emzice-i büldan ile hassa-i heyeti ictimaiyye-i insaniyyede mukarrer olan, usul ve âdet ve kavaid-i

---

49- Tarih, I, 8.

siyaset tarihşinâs olan ukelâyı sahib kıyasın yanında mi'yar ve mikyas mesabesinde olub" sırf nakilcilikle kalmayan bu kim-seler hurafe ve uydurma sözlere aldanmazlar. Görünmiyeni görü-nenden kıyas, kayıp malı var olandan iktibasla, tecrübe çoklu-ğu ve uzun deneyimle öyle bir seviyeye varılır ki, insanların fiillerinin başından, amellerinin sonu bilindiği gibi, işlerin başlangıcından, başlanacak işlerin neler olduğu da ancak bu sayede bilinebilir. Akıl aynasında hallerin neticeleri belli olduğu gibi hayır ve şerr suretleri de açıkça ortaya çıkar. Bütün bunlarla tarih ilmi; "şerefü'l gaye ve cemmü'l-fevaid bir matlabı azfzü'l-mezhebdir".<sup>50</sup>

Doğunun rivayetçi tarih telakkisinden apayrı, İbn Hal-dunvârî bir sosyal tarih anlayışının gayet vâzih olduğu ifade-leriyle Naîmâ, her ikisi de bir bunalım çağı düşünürü olmakla birlikte kendisi, "azfzü'l-mezheb" olan bu ilme resmen yönel-mekle hasbî bir teccessüsle yönelen üstadından ayrılmaktadır. Osmanlı tarih yazıcılığında zirveyi temsil eden Naîmâ'nın öne-mi esasında; padişahların, yüksek sosyetenin hayatını ve umumî siyasî hayatı öğrenmek için yegane güvenilir kaynaklardan biri olan<sup>51</sup> ve tarihî olayların ruhf ve ictimaf yönlerine temasta ağırlıklı vakanüvislerin ilki olmasıydı. Tarih-sosyoloji muna-sebeti bölümünde temas ettiğimiz, ancak ileriki bir safhaya bıraktığımız subjektif ve objektif tarih temayülleri içinde Naîmâ'nın yerinin neresi olduğu sorusunu burada cevapliyabi-liriz.

Anlayıcı veya sübjektif tarihçilerden sayılan "edebî tarihçilerin" -(ki bunlar vaka yazarlığı, hâtıracılık, hikaye-cilik türleriydi) muayyen ne metodu, ne sistemi ne de dayandı-

---

50- Tarih, I, 4-5.

51- Togan, a.e., 109.

ğı prensibler vardır. Bununla beraber eski tarihçilerden çoğunun ampirik ve gelenekçi çalışmalarında "edebî tarih" in yeri büyüktür. Hoca Saadeddin Efendi, İbn Kemal ve Naîmâ gibi tarihçilerin vesika değerleri yanında edebî değerleri de vardır.<sup>52</sup> Gerçekten bizim de müşahede ettiğimiz bu yönüyle Naîmâ Tarihi ayrıca değerlendirmeye değer pek çok şey muhtevidir. Yalnız, Naîmâ'nın vesika değeri ve edebî değeriyle birlikte; gerçeğin, kânûnîliğin, metodun ve sistematik olmanın yolunda çaba sarfeden, subjektivite ile objektiviteyi birleştirme gayretinde olan bir siyasetnameci ve modern mânada bir sosyal-psikolog olduğunu hatırdan çıkarmamız gerekiyor. M. H. Yinanç, Tanzimattan Meşrûtiyete kadar Bizde Tarihçilik, Tanzimatın 100. yılı, s. 573-573'te "Osmanlı tarihçileri XIX. asra kadar iki zümreye ayrılırlar: 1- Nakilci, hikayeci, tasvirici tarihçiler: İbn Kemal, Ahmed Şemseddin, Celalzade Ali Çelebi, Hoca Saadeddin gibi (bunlar mukadderatı ilâhiyeye inanırlar). 2- Gerçeği inceleyenler (Pragmatik, yani şerî tarihçiler): Katip Çelebi, Müneccimbaşı, Naîmâ gibi,<sup>53</sup> demekle onu sırf edebî, dolayısıyla subjektif tarihçiliğe indirenlerden ayırmaktadır.

Tarihin akışının "Allahın iradesine" bağlı olduğu açık bir şekilde işlenen Tarih-i Naîmâ, aynı zamanda, Adeti ilahiyeyi tabii sebeblere bağlayan, eşyanın tabiatı ile insanın tabiatında değişen ve değişmeyen yönleri ayırd etmek peşinde koşan bir gerçekçinin olduğu kadar gerçek-üstü'ye kuvvetle inanan birinin eseridir de. Müftü Bahâî Efendi'nin tedavisi esnasındaki şifalı bir yılan<sup>54</sup> ile başka bir yerde uzun uzadı-

---

52- Ülken, a.e., 24.

53- Meriç, a.e., 7.

54- Tarih, V, 379.



ya âlimane tasvir ettiği saidi zümrüdü,<sup>55</sup> tıp ve kimya'ya bel bağlayan birinin, yine tîn-i mahtum (mühürlü çamur)'un hassa- larından ve tıbbî faydalarından uzunca bahisler<sup>56</sup> esoterik yorumcu birinin kaleminden çıkmış gibidir. İlmî nücumdaki başarı ve kabiliyeti ayrıca zikredilmeli. Bu özellikleriyle tarih felsefesi tasnifleri içerisinde Naîmâ'nın yerini belirlemeden önce genel tarihçiler arasında siyasetnamecilik ve eğitimcilik gibi pratik yönlerinin olduğunu unutmamalıyız.<sup>57</sup>

### 3- Tarih Felsefesi Tasnifleri ve Naîmâ

Bir milletin zihniyetini edebî eserlerinin tetkiki ile tayin en iyi vasıta olma özelliğini bugün de muhafaza etmektedir. O milletin seciyesini ve hayata bakış açısını, hikaye, masal, darbı mesel, siyer, ahlak ve hikemiyat gibi edebî türler; birçok abartmayla dolu destanlardan daha gerçekçi bir şekilde yansıtırılar.<sup>58</sup> Naîmâ'ya bu açıdan bakıldığında, dinin açıkça güdümlendiği bir mitolojiyi de buluruz. Kader inancının halka mal olmuş şekilleri olan; uğurluluk, uğursuzluk, sihir, göz değmesi; ruhlarla tevessül, rüya, tefe'ülve gaybten işaretler gibi dînî-üstürevî motifleri dînî-sosyal hadiselerin birer tezahürü ve sırrî kuvvetleri olarak işlediğini sık sık görmekteyiz. Bu belirlememizin, sosyoloji tarihçesi içinde yer alan mitolojik devre için bir zorlama olmadığını, aksine XVII. yüzyıl Osmanlı tefekkürü içinde folklorik ve mitik İslâmî unsurların Naîmâ'da ustaca takdim edildiğinin bilinmesine yönelik olduğunu hatırlatmak isteriz.

---

55- Tarih, V, 450.

56- Tarih, VI, 210.

57- Ahmet Uğur, Osmanlı Siyasetnamecileri, Ankara, T.Y., s. 27 (Bu yönünü ifade eden satırlar için bak. Tarih, V, 5).

58- Güstave, Le Bon, Tarih Felsefesi, İst, 1932, s. 127.

XIX. ve yirminci asırlarda bile arasına tarih felsefesini temsil eden sosyologların ortaya çıktığına şahit olduğumuza göre bu kadar mühim, belki de insanoğlu için cibillî, fıtrî, doğuştan, kaçınılmaz tefekkür tarzının vasıfları arasında Naîmâ'nın yerini belirtmeden önce, sosyoloji tarihçesine toplu bir şekilde bakmak icab ediyor.

Pozitivist yaklaşımla ele alınan, ama sistematik olduğuna inandığımız bir sosyoloji tarihçesi başlıca beş devreye ayrılır: Mitolojik, Astrolojik, Teolojik, Metafizik ve Scientific. Bütün, medeniyetlerde, bilhassa Hint, İran, Yunan, Cermen ve Türk medeniyetlerinde görülen esatir sistemleri ve kozmogoniler, Dünya ve İnsanın yaradılışları hakkındaki efsaneleri mitolojik devrenin hususiyetleridir. Keldânî, Mısır, Yunan, İran, Türk-İslam ve Avrupa medeniyetlerinde XVII. asra kadar devam eden ve hâlâ avâmî bilgide ve hatta bir dereceye kadar, ilmî bilgide izleri bulunan, "Gök hadiseleri ile tabiat ve cemiyet hadiselerinin alâkası" meselesi Astrolojik devrenin konusudur. Hıristiyan ve İslam dünyasının, ilahî bir kuvvetin tabiat gibi ictimâî hayatı da idare ettiği telakkisi Teolojik devre olarak sıralanmaktadır. Bu arada, tabiat meselesinde olduğu gibi cemiyet felsefesinde de düşünmenin beşerîleşmesi, fakat hadiselerin içine girmeyerek onlara hakim olduğu farzedilen mücerret kuvvetlere yer verilmesi, tarih ve cemiyet felsefelerinin veya sırf felsefî devrenin konusudur. Nihayet, tabiat ve cemiyet hadiselerinin yine o hadiseler içinde kalınarak müsbet ve tecrübî usullerle incelenmesi ve illiyetlerine ve kanunlarına ulaşma gayreti ilmî devrenin en bariz vasfıdır.<sup>59</sup> Bu tasnif içerisinde, anlattığımız tarihçiliği ve ileride daha yakından tanıyacağımız görüşleriyle Naîmâ'nın, üçüncü ve dördüncü ve beşinci devreleri tamamen, bir ve ikinci devre-

---

59- Fındıkoğlu, 11.

leri de kısmen kapsayan bir tefekküre sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bir insanın bu düşünüş tarzlarının hepsiyle aynı anda düşünmesi gayet tabii ve oldukça makuldür. Pozitivist düşünce şeklinin en sonunda kendine mahsus bir dine döndüğünü bilmekle, bu tasnifin sistematik fakat taraflı olduğunu zaten başlarken belirtmiştik. Daha önce Comte'un tamamen subjektif bir telakkiyle tarihi kendine alet ettiğini kaydettiğimizi hatırlatmak isteriz.

Hakiki bir sosyoloji ve din sosyolojisi kültürü, gerçekte sosyoloji tarihi hakkındaki etraflı bir bilgi sayesinde kazanılır. Çünkü yeni doktrinler, bir bakıma, eskilerin ilmileşmiş veya ilmi, müsbet biçim kazanmağa gayret eden şekilleridir. Yalnız anlayışlardaki mutlaklık ve metodlarda görülen tündengelim ve istidlâl kudreti, gayelerindeki iman şiddeti biraz daha zayıflamakta, mutlakın yerine izafî, tündengelim usulünün yerine de daha çok tümevarım geçmektedir. Bu zaviyeden tarih felsefesi için girişilen değişik tasniflere bir göz atarak, şimdilik, kaydıyla Naîmâ'nın alacağı yeri genel hatlarıyla belirleyebiliriz.

Naîmâ, bilgi nazariyesi bakımından, akılcılık ve tecrübecilik yanında vahiy bilgisinden mantıkî muhakemeler, çıkarımlar yapmakla birlikte, ayrıca müşahede, tümevarım, tecrübe, folklorik ve etnografik araştırma ve tarihî usulle sezgiyi birleştirmiştir. İlliyet bakımından tarih felsefelerinin; muayyeniyeti, illeti ve zarureti kabul edenler; muayyeniyetsizliği (indeterminizm), imkânı ve hürriyeti kabul edenler şeklinde iki istikamet takip ettiğini biliyoruz. İlahî illiyet ve determinizm ile uzviyetçi determinizmi birleştiren Naîmâ, tesadüf ve şübhecilikten uzak bir şekilde takdîr-i ilâhî'nin imkan ve hürriyetini, uzviyetçiliğin Büyük Adam fikriyle uzlaştırma temayülündedir. Dayandığı prensiblerin teklik ve çok-

luğu bakımından monisttir. Küllî irade'nin yanında beşerî-cü-  
zî iradeyi de kabul etmekle pluralisttir. Gaye bakımından  
iyimser olan Naimâ, tarihin ve cemiyetin, Allahın izniyle ve  
akla güvenle mazideki altın çağlarını, şimdi ve gelecek için-  
de mümkün kılan bir terakki ile, -zaman zaman mânalı zikzaklar  
iniş-çıkışlar olsa da- devam ettirebileceği kanaatindedir.<sup>60</sup>

### C- Yeni İctimaiyat Doktrinleri ve Naimâ

Bazı sosyologların, bir yönlü değil de çok yönlü  
oldukları, dolayısıyla, hem tarih felsefecileri hem de yeni  
sosyoloji doktrin sahiblerinin, sosyal hayatın girift ve kar-  
maşık oluşu karşısında böyle bir yola girdikleri muhakkaktır.  
Bu sebeple aralarında bir çok tedahüller olmakla birlikte sos-  
yal hadiselerin kanununu bulmaya çalışanlar ve en aza indiren-  
ler o nisbette başarılı olmuşlardır. Birçok dallarına rağmen  
yeni geliştirilen sosyoloji mekteplerini dörde indirmek müm-  
kündür: Bunlar; Sosyoloji, Psikoloji, Biyoloji ve Coğrafya  
mektebleridir.<sup>61</sup>

Tarihin ve cemiyetin Takdir-i ilâhî tarafından idare  
edildiğini söyleyen teolojik tarih felsefesi ile bütün tari-  
hi teknik üretim vasıtalarının değişmesine bağlayan materya-  
list tarih felsefesinin önümüze sürdüğü determinizm ve hürri-  
yetçilik fikri; dinî ve felsefî düşüncenin olduğu kadar mo-  
dern-sosyal düşüncenin de en merkezî problemi olarak karşımız-  
dadır. Saint Augustin, Bousset ve Marx; Tanrı ile maddeyi kar-  
şı karşıya getirirken, acaba, İbn Haldun ve Naimâ ne yapmış-

---

60- Fındıkoğlu, 15-16 (Tasnif Fındıkoğlu'na ait olup, Naimâ'  
nın yerini belirleme girişimi bizimdir.)

61- a.e., 17.

lardı? Aynı şekilde, tarih felsefelerinin tıkanıp kaldığı<sup>62</sup> sosyal ilişkiler veya sosyal aksiyon teorilerini Naîmâ'da bulabiliyor muyuz? Eski ve Yeni sosyolojilerin en cazib ve çetrefilli konularından olan "Büyük Adamlar" veya "Liderlerin" ortaya çıkışlarını izah etmekte sosyal-psikologların karşılaştığı zorluğu Naîmâ ne denli aşabilmiştir? Birlikte görelim.

---

62- Gerhard Kessler, Sosyolojiye Başlangıç (Çev. Z. F. Fındıkoğlu), İstanbul 1985, s. 105.

## İKİNCİ BÖLÜM

### NAİMA'DA STATİK VE STRÜKTÜREL DİN SOSYOLOJİSİ

#### I- Din ve Cemiyet

Din ve cemiyetin karşılıklı etki ve tepkileri, aralarındaki ilişkinin tesbit ve tasviri, Din Sosyolojisinin varlık sebebidir desek abartmış olmayız. Sosyal hadiselerin izahında hakikatte iki merhale takib edilir. İlk olarak, cemiyeti statik, hareketsiz bir bünye, somut bir realite olarak tanımak, sonra da onun işleyişini izah etmektir. Gerçekte her ikisi de grift ve karmaşık olan din ve toplum dinamik ve statik birer değişken olmakla, tarih boyunca devamlı bir etkileşim halinde olmuş, ama en ilkelinden en gelişmişine kadar her ikisi de var olagelmıştır. Bizim burada sadece hareketsiz birer sosyal olgu olarak ele alacağımız din ve toplum; batılı anlamda tarifi karmaşık olanlar değil; aksine İslam dini ve Osmanlı toplumdur.

Naîmâ'ya göre din; "hikmet-i ilmiye ve ameliyeyi câmi olan din-i mübîn ve şer-'i rasıyn"<sup>1</sup> sıfatıyla İslamdır. Bu tarifle Naîmâ din ile felsefeyi birleştirme temayülünde olan İslam filozoflarının yolundadır. Tarifi anlamak için hikmeti bilmek lâzımdır. Hikmet nedir acaba? "Fikirde ve fiilde hakikate tam isabet"<sup>2</sup> manasına gelen kelime, aynı zamanda akıl bilgiyle vahiy bilgisinin bir arada bulunmasıdır. İlmen ve aklen ispatı mümkün en yüksek inanç ve düşünce tarzıdır. Allah'ın

---

1- Tarih, I, 3 (Buradaki hikmetin, teorik ve pratik kısımlarıyla felsefeye karşılık kullanılması pek muhtemeldir).

2- B. Topaloğlu, a.e., s. 82.

doksan dokuz isim ve sıfatından biri, Hakîm olub, peygamberlere ve bir kısım insanlara verilen ve çok hayır diye nitelenen şeydir. Hadisçilere ve ulemanın çoğunluğuna göre, Hz. Peygamber'e Kitab'ın yanında verilen Sünnettir. Nazarî hikmet Kur'an ise, amelî hikmet sünnettir. Naîmâ, bunun böyle olduğunu, ıslahat için sunacağı reçetenin başına, mukaddimesinin dibace kısmına, Hudeybiye sulhu ve tüm insanlık ve müslümanlar için ifade ettiği mânânın ne olduğunu açıklamakla başlamasıyla ve ardından son peygamberin sünnetini amelî hikmetin şâhikası olarak sunmasıyla gayet açık bir şekilde göstermektedir.<sup>3</sup> Öyleyse Naîmâ'ya göre din, Kur'an ve sünnetin getirdiği tüm hakikatlerdir.

Cemiyet; ona göre devlet demektir. "Malum ola ki, mülk ve saltanat mânasına gelen devlet, bir nevi ayin üzere ictimai beşeriyeden ibarettir."<sup>4</sup> Bu ifadelerle o, devletin bir "ictimâî mukavele" neticesinde oluştuğunu kabul eden Dilthey, Grotius, Hobbes ve Rousseau gibi<sup>5</sup> batılı mukaveleci çağdaşlarıyla fikrî yakınlık arzeder. Tarifin mahiyeti farklı olsa da, tabii hukukçu olan diğerleriyle akıl ve mantık kurallarında beraberdir. Ona göre, zor itaat eden ve yöneticilikte rekâbet halinde, birleşmeleri hayli güç olan Araplar'ın, tabiatlarının me-

---

3- "... Ol hurşid-i meşrik-ı nübüvvetin, envar-ı sünneti seniyye ve âsâr-ı siyer-i merziyesi sebîl-i kavîme delil-i sâfî ve tarîk-ı müstakîme rehnumâyı kâfidir. Dilteştikân-ı bâdiye-i hayret olanlar, râviye-i ahbâr-ı etvarlarından serçeşme-i irfana yol bulur. ve gışâve-i evhâm ve zünun sebebi ile hakayik beyyin olmayan 'umyâna, hâsiyet-i berâhin-î ehadis der nisârî rûşnâ bahş-i yakîn olur", Tarih, I, 26.

4- Tarih, I, 27.

5- Hans Freyer, İctimâî Nazariyeler Tarihi, Ankara 1955, s. 17.

leke bozukluğuna el vermemesi, yaratılışlarının aşırı ve çirkin hareketlerden uzak ve hasta ruhlu olmamasından" ve bir de "teyid-i Hakk, te'lif-i kulüb-i ricâl-i necdet ile mizâcî cemiyeti avan ve ensara kuvvet verdikten sonra" ancak kimi kılıç ve kimisi de sözle "itaat boyunduruğuna girdirilmiş" ve cemiyet olmuşlardı.<sup>6</sup> Yani ictimâf mukavele insanlarda fıtrî olan uygun melekelerle birlikte Allah'ın te'lif ve te'yidine, kısaca iradesine muhtaktır.

Esas itibariyle onun ne denli din sosyoloğu olabileceğini, kitabının başına serlevha ettiği giriş gayet açık ve veziz bir şekilde ortaya koymaktadır.<sup>7</sup> Kitabın din sosyolojisi açısından kilit noktası olan bu kısımdaki ağır ifadelerden şu neticeleri çıkarmak mümkündür.

1- Allahu Teala ilim ve takdirinde tasarı halinde saklı olan bu dünyayı ilk önce yaratmış daha sonra ve halen de tüm detayı ve biçimleriyle tezahür ettirmektedir. Bu onun ezelî irade ve arzusunun bir gereğidir. Başka hiç bir zorunluluk yoktur. İstemese yaratmazdı. Kendisi için mümkün olan iki şeyden birini yapmıştır.

2- Toplumsal farklılaşma, bireysel farklılaşmanın bir neticesidir. Bunun böyle olması, Allah'ın bilinen isim ve sıfatlarının farklı mahiyette ve çeşitli kapasitelerde insanlara yansımalarından dolayıdır.

3- Allah, yaratıkları farklı derece ve kapasitede yaratmakla, hem kâinata farklılık içinde bir durgunluk (sebat, statizm) hem de insan topluluklarına zıtlılık halinde intizamlı bir hareket (dinamizm) sağlamıştır.

---

6- Tarih, I, 3.

7- Tarih, I, 2.



Naîmâ'nın eserini yayınlayan İbrahim Müteferrika onun bu görüşlerini biraz daha açarak, Allah'ın iradesi sonucunda oluşan cemiyetin yapı ve işleyişini daha iyi bir sosyologca tahlil etmek ister. Aynı şeyi Naîmâ'nın din ve siyaset anlayışında da yapacaktır. Ona göre insan tabiatı icabı medeni, yerleşik hayata ve toplum oluşturmaya isteklidir. Her biri bir yönden diğerlerine muhtaç ve faydalanma arzusunda. Geçim şartları yardımlaşma ve dayanışma olmadan imkânsız olduğu için, bir ferdin cemiyetten uzak ve ayrı hayat sürdürmesine ihtimal yoktur. Her yönden topluma karışmaya muhtaç ve ilgi kurmak zorunda olmakla, meşreb (mizac), âyin (adet) ve mezheb (görüş) farklılığından dolayı bir kısmı diğerlerine zor, kuvvet, mal ve mevki bakımından galib gelir. Her zaman galib mağlubu itâat etmeye çekmek ve varını yoğunu kendi tasarrufuna alarak, fâniliğini unutup böylece gönül eğlendirmeye bakar.."<sup>8</sup>

Bütün bu açıklamalardan sonra; cemiyetin ve dolayısıyla devlet, Naîmâ'ya göre Allahın irade ve yardımının "Kalpleri birleştirmesi" sonucunda ortaya çıkan mânalı bir bütünlük olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, Araplar'da görüldüğü gibi Allah'ın birleştirmesinden önce cemiyeti cemaat ve kabile halinde tutan bağların yani kan ve neseb bağlarının bulunduğu da bir gerçektir. Osmanlı, kuruluşunda kuvvetli bir hânedan etrafında birleşen bir oymak idi. Yani neseb bağı onların devletinde kurucu irade idi. Bu olgu, XVII. yüzyılın Osmanlı toplumunda ne merkezde idi? Osmanlı'da asabiyet ve din konusunda temas edeceğiz.

---

8- Tarih, I, 4 (Müteferrika'nın takdimi).

## II- Din ve Siyaset

Naîmâ'ya göre her devletin bekasının şartı siyasettir. Bu, ya aklî olur, hikmet-i ameliyeden bir kısım olan, ilm-i siyaset-i mülûk gibi, ya da şer'î olur ki, kitabullah ve sünnet-i Rasûlullah'da vârid olan ahkâm-ı ilahiye gibi. Siyaseti şer'îye, siyaseti akliyyeden üstün olmakla, islam padişahları için düstûru'l-ameldir. Her basîretli padişah ve uyanık vezir onunla amel etmekle iki cihan saadetine erdiler. Şeriat ve adalet ölçüsüne itibar etmeyen, nefis davası ile zulum edip, heva ve hevesine uyanlara gayret-i ilahiye zuhur edip cezalarını çekegelmişlerdir. Küffar padişahlarının devletlerinin bekâsı, aklî siyasetlerine itibar etmeleri sayesinde. Dünya küfür ile yıkılmaz, zulum ile yıkılır denilmesi buradan kaynaklanmaktadır. Şerî ve aklî kanunların dairesi dışındaki her tavır ve hareket, kargaşa ve yok oluşla neticelenmiştir.<sup>9</sup> Naîmâ'nın bu ifadelerle mülkü (yönetimi) toplumların tabii bir vasfı olarak görmekte; şer'î siyaset kadar aklî siyasetin de bir vakıa olarak varlığını kabul ettiğini anlıyoruz. Tabii hukukçu filozoflar gibi, aklın, insanda varlığı esas olan adalet vasfıyla, din kadar belki dünyayı idare edeceğini, yalnız, bunun eksik ve sırf bu dünyayla sınırlı olacağını kabul eder.

## III- Uzviyetçi Cemiyet Anlayışı ve Din

Toplumu ve devleti biyolojik anlamda bir organizmaya benzeten bu görüş, sun'î bir insan olan toplumu, temel karakterleriyle birbirlerinin yapılış ve fonksiyonuna eş tutar. Toplum biyolojik organizmanın tâbi olduğu kanunlara tâbidir. Toplumlarda canlılar -özellikle insanlar- gibi doğar, büyür,

---

9- Tarih, I, 33 ve Müteferrika'nın aynı konudaki açıklamaları için bak. s. 4.

gelişir, yaşlanır ve ölürlür. İncilin remizlerinde, Hint, Çin, Roma ve Yunan felsefi düşüncelerinde yer alan<sup>10</sup> bu görüş, modern sosyolojide biyolojik okulla temsilcisini bulur.

Cevdet Said'in haklı olarak belirttiği gibi aslında Kur'an açıkça bu benzetmeyi yapar.<sup>11</sup> Çünkü Kur'an sık sık insanın yaratılışı ve biyolojik yapısının harikalarına dikkati çekmiş, ilâhî ayetin insan nefsinde ve tabiatta görülebileceğini, toplum ve tabiatın anlaşılmasının ancak insanın bir yapı ve mekanizma olarak kavranmasından sonra mümkün olacağını belirtmiştir. Mesela: "O, öyle bir Allah'tır ki, sizleri bir tek nefisten yarattı da oldunuz müstekarr ve müdevda' (çeşit çeşit). İnce anlayışlı olanlar için ayetleri tafsil eyledik" (Enam/98) ayetini büyük Türk müfessiri Elmalî Hamdi Yazır şu şekilde izah eder: "... Bundan evvelki ayetlerin tafsilatı ilmiyyesi şerâitinden biri de; insanların kendilerini ve ahvali nefsiyyelerini tanımalarıdır. Alelade ehli ilim olanlar marifetünnefsi hisaba almadan âfâkı (objeyi) anlayıverdiklerini zannederler. Halbuki âyâtı afakıyye, âyâtı enfüsiyye ile bilir ve kararı hak ikisinin intibakından verilir. Binaenaleyh neş'eti insaniyye ve hayatı enfüsiyye fehm ü temyiz olunmadıkça neş'eti afakıyye hakkındaki ilim, gayri muhkem olur. Neşefî insaniyye ise neş'eti nebatıyye ve hayvaniyyeden daha cemiyetli olduğu için marifeti nefis daha mudil ve kendinden zuhül etmemek (bedenini iyice bilen) kimselere daha ziyade tahsis kılınmıştır." Devamla, "Fâkihünnefs olanlar için de Vakf'de

---

10- A. Pitrim Sorokin, Çağdaş Sosyoloji Teorileri (Çev. Münir Raşid Öymen), İstanbul 1975, c. I, s. 179.

11- Cevdet Said, Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları (Çev. İlhan Kutluer), İstanbul 1984, s. 99.

mevcud olan tafsilatı anlamak için bu ayet en büyük miftahı tedkik ve tahlildir.<sup>12</sup> Hz. Peygamber de toplumsal bütünleşmelerinde "mü'minlerin birbirleri için birer beden gibi olduklarını, bir uzvun acıması halinde tüm vücudun rahatsız olacağını" belirtmişti.<sup>13</sup>

Haddizatında İbn Haldûn'un cemiyeti bir uzviyete benzetmesi Naîmâ'nın da aynen nakletmesi bu gibi İslamî öğretilerden kaynaklanmaktaydı. Batının uzviyetçi telakkileriyle ilgileri sadece bir benzeyiş olabilir. Zira aklın yolu birdir. Naîmâ; "eşyanın tabiatının sırlarına vakıf ve nazarı ve amelî hikmetin inceliklerine arif olan bilginler dediler ki" diye başlar ve uzviyetçiliği şöyle tarif eder: İnsanın sosyol halinin ferdi haline benzer ve çoğu kere birbirine uygun ve denk olduğu "em'an-ı nazar ile haddi bedahete" ulaşmıştır. "Sizleri tavar tavar yarattık" ayetinde de buna işaret vardır. İnsanın tabii ömrü üç merteye üzere takdir olunmuştur: büyüme, duraklama ve ihtiyarlık yaşları. Kuvvet ve zaafiyet bir arada bulunmaz. Zayıf bünyeli şahsın ihtiyarlık yaşı, kuvvetli olan kimseden önce olagelmıştır. İşte, insanın devletinden ibaret olan ictimâî hali de üç merteye üzeredir: büyüme, duraklama ve ihtiyarlık zamanları. Bu üç devrede farklılık üzeredir. Geçmişte bazı cemiyetler çok geçmeyib ihtiyarlık zamanına vardı. Nicesi afete uğrayan yiğitler gibi kötü tedbir afeti ile duraklama zamanlarında gitti. Bazısı da bu Devlet-i Aliyye gibi kuvvetli bünye ve sağlam temellere dayanmakla uzayıb, duraklama devri geç geçti. Bu üç devrenin hem tek tek hem de hepsinin alametleri vardır. Cumhurun işlerini üzerine alan mühür sahibi idareciler bunları bilerek, mizacı ıslah ve diğer

---

12- Elmalı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c. III, s. 1994.

13- Buhari, Kitabü's-salat, 8, Müslim, Birr, 65.

tedavi yollarında ona göre hareket ederler. Nitekim ruhî ve bedenî tedavide küllî bir kaidedir bu. Yoksa kötü tedbir etmiş olurlar. Zira yaşlıya olan ilaç çocuca fayda vermediği gibi aksi de faydalı değildir.

İnsan bedeni, anasır-ı erbaa özelliğinde "dört karışım" dan oluşmuştur. Cemiyet de erkan-ı erbaa dediğimiz: ulema, asker, tüccar ve reâya'dan oluşmuştur. Ulema bedende kana, asker balgama, tüccar safraya ve reâya ise sevdaya benzer. Sevdanın tabiatı toprağı andırdığı için süflüdür.<sup>14</sup>

Vücudun dört karışımı nasıl toplumun dört sınıfına te-kabül ediyorsa, diğer tüm organlara karşılık toplum da bir şahıs veya kurum vardır. Sultan; Nefs-i Natıka (öz, cevher), Vezir; Akıl kuvveti ve Müftü ise Müdrike makamındadır. Beyin nasıl tüm vücudu idare ediyorsa, beynin üç değişik fonksiyonuna karşılık, Sultan-vezir ve Şeyhülislam da cemiyette aynen öyledir. Mide, hazineye; tat alma kuvveti, sarraf ve Vezzâna; cezbedici kuvvet, tahsildarlara, tutucu kuvvet, hazinedarlara; sindirim kuvveti ise defterdarlar ve katiblere; diğer kuvvetler ise kalan zabıtlere benzerler.

Mideye gelen gıda adı geçen kuvvetler yardımıyla yerlerine dağıtılır ve paylaşılır. Beden gıda aldığı gibi tüm sınıflarda hazineden bizzat veya bilvasıta faydalanır, yaşayıb giderler. Her ne zaman zikredilen kuvvetler itidal üzere olmayıb birine za'af veya fütur gelse, bedeninin mizacı bozulduğu gibi, adı geçen toplumsal sınıflar da hiyanet veya fesad üzere olurlarsa devletin mizacına zayıflık ve kırılma gelir. Duraklama zamanının sonlarına kadar bu kuvvetler güçlüdür. Sonra yavaş yavaş kusur gelir ve ilk aksama sindirim sisteminde ortaya çıkar. Normal zamanlarda bilhassa dört karışımın ölçülü

---

14- Tarih, 27-28.

olması gerekir. Ancak bu sayede bedende bozulma olmaz. Şayet kemiyet veya keyfiyet bakımından biri haddini bilmezlik edib fasid ve galib olursa ya ameliyatla dışarıya atmalı, yada ilaçla teskin etme yoluna gidilmelidir.<sup>15</sup>

Osmanlı toplum yapısında yönetimi üstlenen gerçekte iki kurum var idi: Seyfiye ve kalemiye. Askerî temsil edenler idarede Vezir-i azam ve vezirler iken, ilmiye ve dinî müessesenin temsilcileri şeyhülislam ve kadılar idi. İnsanın en kıymetli uzvu beyin olmakla hafıza gücü en önemli fonksiyona sahibtir. Her türlü yıpranmaya karşı korunan bu bîrîm, akıl ve idrak melekelerini yan birimler olarak kullanmaktadır. Mülkî idarenin zirvesinde Vezir ve dinî idareninkindeki müftü, bir bakıma cevher makamındaki Sultanın temsilcileriydi. Ruhânî ile cismanîyi, Hilafetle-saltanatı kısaca din ve devleti sultanın şahsında birleştiren Osmanlılar, şeyhülislamlık makamıyla dine hem statik hem de dinamik bir faktör rolünü verdiler.

#### IV- Osmanlı Toplumunu, Asabiyet ve Din

Naîmâ'nın sınıf anlayışına geçmeden önce, zamandaki Osmanlı toplumunu kuran irade olan neseb asabiyetinin yerini sebep asabiyetine bıraktığını öncelikle bilmemiz gerekmektedir. İçinde bulunduğu şartlar gereği Naîmâ, İbn Haldun'da olduğu şekliyle bir asabiyete yer vermez. Çünkü, artık Osmanlı devleti ümmet birliğine ulaşmıştır.

Türk, Arap, Çerkez, Laz, Arnavut, Boşnak v.s. milletler yok Osmanlı vardır. Hakim millet Türkler olmasına rağmen akla ilk gelen şey İslam ümmeti ve Osmanlı devleti idi. Bir Türk olmasına rağmen Naîmâ, Türk unsuruna özellikle halk seviyesinde sıradan bir vatandaş gibi bakmış, bazan da küçültücü ifade-

---

15- Tarih, 28-30.

ler kullanmıştı. Onu bu yönüyle Türk düşmanlığı yapan biri gibi gösteren çağdaş araştırmacılar da vardır.<sup>16</sup> Yalnız, onun bunu yaparken, dinî asabiyeti nesebî'den önde tuttuğunu ve özellikle vergi veren reâya'nın milliyetinden ziyade itaat ve vergisine dikkat ettiğini, yoksa Türk olmasının fazla önem taşımadığını belirten tarihçiler de mevcuttur.<sup>17</sup>

#### V- Dört Sınıf Anlayışı ve Din

Naîmâ toplumu üçlü bir yönetici kadronun başını çektiği dört sınıflı bir organizma olarak ele almıştı. Vücudun baş ve diğer organları arasındaki bütünlük bir mama etrafındaki bütünlük gibi değil midir?

Naîmâ, toplumu da belli bir mâna ve görev etrafında bütünleşmek üzere ele almaktadır. Bu anlamda Naîmâ'nın uzviyetçiliği; mekanik, organik ve fonksiyonel bir uzviyetçilik olub, bireylerden başka bir şey görmeyen, ferdî'nin üstünde hiç bir realite tanımayan nominalist veya atomistik uzviyetçilik değildir.<sup>18</sup> O ferdî'nin üstüne devleti, Sultanı ve yöneticileri yerleştirir. Baş başa, baş padişaha bağlıdır. Padişah ise "Allahın yer yüzündeki gölgesi" ve halifesidir. Hal böyleyken gerek fertler, gerekse fertlerin bir görevle bağlı olduğu sınıflar; bir saatin çarkları gibi işlemekle mekanik; canlı ve şuurlu olmakla organik, fertlerarası ilişki esasına dayanmakla fonksiyonel ve uyumlu bir bütünlük arzederler. Bu bütünlüğün en merkezinde Allah, sonra sultan, sonra baş vezir ve baş müftü olmak üzere dışa doğru bir hiyerarşi oluşur. Bu hiyerarşide

---

16- Muzaffer Özdağ, Osmanlı Tarih ve Edebiyatında Türk Düşmanlığı, Tarih ve Toplum Dergisi, İstanbul 1989, sayı, 65, s. 9-15.

17- Klaus Schwarz, Türk Düşmanlığı, Aynı Dergi, sayı, 66, s. 1.

18- Sorokin, a.e., s. 176.

Din'in en mukaddes varlığı olan Allah'ın, cemiyetin motor gücü olma yerine karşılık, dört sınıftan hangisi lokomotif olmalıdır konusuna gelmiş bulunuyoruz.

Naîmâ'da neseb asabiyetinden ziyade sebep asabiyeti önemli idi. İbn Haldun'un kastedtiği neseb asabiyetini Naîmâ, Osmanlıda kılıç erbabına verir. Ona göre devletin ilk kuruluş yıllarında, kalemden ziyade kılıca önem vermek gerekir, ilmiye sınıfı daha sonraki devirler için önemlidir.<sup>19</sup>

Onun bu sınıf taksiminin, Marksist mânada çatışmacı sınıflar olmaktan çok, bir vücut içinde uyumlu birer uzviyeti andırdıklarını söylemeğe hacet yoktur. O sınıflaşmayı toplum ve devletin gelişme yıllarında oluşmakta olan yapının zarurî bir neticesi kabul eder. Onun bu olguya bakışını gerçi ilerde ele alacağız. Yalnız bu arada İbn Haldun'un uzviyet ve tavırlar teorisini, gelişmiş bir toplum olan Osmanlıya uygularken onu aştığını belirtmeliyiz.

#### A- Ulema Sınıfı ve Din

Naîmâ, tamamen bedendeki karışımları esas alarak geliştirdiği dört sınıf anlayışını, bedeninin gelişme, duraklama ve zayıflama safhalarında tek tek uygulamıştır. Cemiyet bünyesinde önemli bir fonksiyon icra eden ve dini temsil eden ilmiye sınıfını o şöyle tasvir eder:

"Ulema zümresi insan vücudunda dolaşan kana benzer. Kalp ki; hayvânî ruhun kaynağıdır ve hayvânî ruh bir latif cevherdir. Bu letafetinden dolayı vücutta doğrudan doğruya dolaşmaz. Kan onu alıp vücudun her tarafında dolaştırarak bütün

---

19- Tarih, I, 28.



azalara ulaştırır. Vücut onunla hayat bulub faydalandığı gibi, şeriat ve hakikat uleması da hayvânî ruh mesabesinde olan ilmi, feyiz kaynağından ya bizzat veya vasıta ile alıp vücudun etrafı gibi olan ümmîlere ve avama eriştirir. Nasıl vücut hayvânî ruhtan faydalanır ise, onlar da ilimden öyle faydalanır. Ruh, vücudun ayakta durmasına sebep olduğu gibi ilim de cemiyetlerin devamına sebep olur."

Devletin vasat halinde ve yükseliş zamanlarında artık vazife kaleme ait olup, iktisadî gelişme, malların sevk ve idaresi eli kalem tutanların bulunmasını zorunlu kılar. Bu dönemde rağbet askeriyeden çok ilmiyeye yöneliktir.

Kalem sahibleri akli olgun, görüşü keskin kimselerdir. Devletin ırzını koruyub, saltanat nizamının namusunu himaye ederler. Padişah meclislerinde sık bulunurlar ve devlet sırlarına vakıf olmalarında büyük faydalar vardır. Kalem sahiblerine fazla kıymet ve ruhsat verilse de devlet nizamına zarar gelmez. Bunlardan haddini tecavüz eden pek az bulunur. Gareze kapılıp başa geçmek davasında bulunan çıkmaz. Her asırda bir veya iki ancak bulunur. Bu tür ulema daima orta yolu tutmuş ve arkası karanlık işlere girişmemişlerdir. Her asırda esasen halkın önderleri ve yönetimin tayin edicileri de böyle akıllı ve ölçülü kimselerdir. Böyle olgun kimselerden zarar görülmez. Bazı konularda tartışmaları olursa da düzeltme ve ıslah etmede zorluk çekilmez. Ama diğer sınıflar özellikle askerî sınıf böyle değildir.<sup>20</sup>

Nafmâ'nın çağında topluma dinî bir hüviyet hakim olduğu için, ulema ve bilginler denince ilk akla gelen din bilginleridir. Diğer sınıflarda dîni bağın ölçüsünü anlamak için bu sınıfın üyeleri olan ulema ile ilişkileri nazar-ı itibare alınmalıdır.

---

20- Tarih, I, 50.

Naîmâ cemiyet anlayışında fonksiyonalist olduğu için, dîni müesseseyi temsil eden ulema'nın her türlü sosyal ve siyasî hadisenin vazgeçilmez bir aktörü olduğunu yeri geldikçe belirtecektir. Bu arada, dîni müessesenin ve ulemanın belki başka hiç bir devirde görülmeyen bir "zahir ve bâtın", "sufiye ve resmî ulema" veya "tekke-medrese" ayrımına gittiği görülmektedir. Bu ayrılığa dikkat çeken tek Osmanlı tarih kaynağı Naîmâ'dır, desek yanlış olmaz. XVII. yüzyılın oldukça hareketli ve canlı geçen dîni tartışmalarında ortaya çıkan yeni bidatlerin dîni yorumu karşısında ulemanın aldığı tavırların ve belirtilen görüşlerin İslam düşüncesi ve tarihi açısından önemi büyüktür. Vuku bulan dîni hadiselerde aydın sınıfın tasvirini ve ilmî kritiğini yapması açısından Naîmâ'nın yeri de o denli büyüktür.

#### 1- BİR AYDIN TİPOLOJİSİNE DOĞRU

##### a- Medrese-Tekke veya kadı-suffi Mücadelesi: Kadı-zadeliler olayı

Kadı-zadeliler olayı diye bilinen hadise Osmanlı tarihinde olduğu kadar, İslam tarihinde de önemli bir hadisedir. Mesele en geniş planda, dinin anlaşılması ve yaşanmasında tarih boyunca görülen, ortodoks (sünnî) ve heteradoks (itizâfî) eğilimlerin, zahir ve batın yorumların, resmî ve gayri resmî dîni anlayışların olduğu kadar; İslam için tasavvufla fıkıhın veya ahlakla hukukun rekabeti ve mücadelesi meselesidir. Din, mevsuk ve sağlam bir kaynağa dayansa da dayanmasa da, insanların mizac ve anlayış farklılığı dinin de farklı anlaşılmasında en tabii faktördür. Nitekim, İslam'dan önce gelen; Hinduizm, Budizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinler, yukarıda zikredilen anlayış ve temayül bozulmalarını dengelemek ve baştan beri değişmeyen tevhid esasına göre rötüşlemek amacıyla tarih

sahnesine çıkmışlardır. Bunların en sonuncusu olan İslam ise, orta yolu tutmak ve bütün zaman, mekân ve insanlar için son bir ölçü olmak üzere, evrensel bir din vasfıyla ortaya çıkmıştır. Bundan sonraki gelişmeleri Naîmâ'yla birlikte takip edelim.

Malum ola ki, mesleki sufiyyeye zahib olan erbabı tarîk ile, ulemây-ı zahir beyninde olan niza' ve cidal katî eski olub, Hulefâyı Râşidîn asırlarından beri düveli sabîka ve Bağdad ve Mısır ve bilad-ı sairede nice defa müşacere ve muharebeleri mukatele ve muharebeye müeddî olmak rütbesine irişti ki, kütüb-i tevarihde mesturdur. Bu iki taifenin iddialarının neticesini alimler söz düellosuna yorub kelimelerini birleştirmişlerdi. Yine son bulmayıb her asırda bazı kimseler şöhret kazanmak ve şan için emri maruf ve nehyi anilmünker suretiyle zuhur edib, bazı ihtilafli konulara ve meşhur bidatlara yapışarak kavga çıkaragelmişlerdir. Hatta Rumeli meşayihinden Kadızade Efendi zuhur edib, tarikat şeyhlerinden Sivasî Efendi ile anlayış farklılığı gereği zîd düşüb eski davayı yenilemek için tartışma ve mücadeleye giriştiler.<sup>21</sup>

Katip Çelebi Mizanü'l-Hak'ta iki bilginin de hayatını anlatır. Kadızade'nin bir ara Tercüman Tekkesinde Şeyh Ömer Efendi'ye intisab ederek kalb temizlemekle uğraştığını, fakat tasavvuf meşrebine uygun görünmediği için nazar yoluna, yani başta belirttiğimiz gibi, Kur'an akılcılığı (kelam ve fıkıh) yoluna girdi. Epey bir süre, Murad Paşa, Sultan Selim ve Aya-sofya camiinde ders verdi ve vaizlik etti. Sivasî Efendi ise devrin ünlü vaizlerinden olub Halvetiye tarikatı şeyhlerinden idi. Bu iki şeyh zamanlarında birbirleriyle görünürde tam zîd

---

21- Tarih, VI, 228.

olub, anlayış farklılığı onları kavga, atışma ve sataşmaya kadar götürmüştü.<sup>22</sup>

Naîmâ devrin din adamları arasındaki halledilmeyen ihtilaflı konuları şöyle sıralar:

1- Eşyanın hakikatinden bahseden akli ilimler ve matematikle uğraşmaktan menolunmak bahsi

2- Hızır Aleyhisselamın hayatı bahsi

3- Güzel sesle, teganni ve nağme ile Kur'an vb. okumayı caiz görmemek bahsi

4- Tarikat ashabının raks ve devri bahsi

5- Tasliye ve tarziye bahisleri (Sallallahu aleyhi vesellem ve Radıyallahu anh, diye dua etmek)

6- Tütünün, kahvenin ve diğer sonradan çıkmaların haram ve helalliği bahsi

7- Hz. Rasûlî Ekrem s.a.v efendimizin anne ve babaları bahsi

8- Firavnın imanla gidip gitmediği bahsi

9- Şeyh Muhyiddin Arabî k.s. hakkında olan ihtilaf bahsi.

10- Yezide lanet bahsi.

11- Bidat bahsi

12- Kabir ziyareti bahsi

13- Cemaatle nâfile, Regaib, Berat ve Kadir namazları kılınmak bahsi

14- Büyüklerin elini, ayağını, eteğini öpmek ve selam almakta eğilmek bahsi

---

22- Katip Çelebi, Mizanü'l-Hakk Fi-İhtiyari'l-Ehakk, İstanbul 1980, s. 110-112.

15- Şeriatın emir ve yasaklarını tebliğ (Emri bil-maruf ve Nehy-i anil münker) bahsi

16- Rüşvet bahsi.

Bu bahislerde Kadızâde Efendi bir tarafı tutup, Sivasî Efendi diğer tarafa çekerek, ifrat ve tefrit yoluna girmişlerdi.<sup>23</sup>

IV. Murad'ın tütün yasağı için şiddet gösterdiği ve al-dırış etmeyenleri zorlama ve öldürme ile korkuttuğu esnada Kadızâde efendi vaizlerin en meşhuru idi. Padişaha kendini kabul ettirmek için tütünün haram olduğunu kendi görüş ve ictihadıyla aklî ve naklî deliller getirerek, mesnetsiz uydurmaları dillerde dolaşıyordu.

"Halkı men eylemeden sana ne girer ne çıkar?

Ey vaiz yoksa sigara içmekle kıyamet mi kopar?

diye itiraz edenlere, bu sefer, haramlığı kesinlikle sabit olmasa bile ulü'l-emrin men etmesiyle terki lazım gelir. Vazgeçmeyenler zamanın sultanına muhalefet sebebiyle öldürülmeleri vacibdir diye red cevabı vermişti. Bu yaklaşımıyla padişah meclisine kavuşmakla şöhret ve şan elde etmiş, sigara içmeyi yasaklamakla zecr ve katli caiz görerek zamanında parmakla gösterilir biri olmuştu. IV. Murad ise aşırı feraset, zeka ve anlayış sahibi olmakla, insanları korkutmak ve hükümdarlığını yerine getirmek için sayısız halkı katl etmeğe Kadızadeyi si-per etmişti. Bu arada Sivasî efendiyi de iltifatlarına mazhar etmekle, ikisi birbirini yalanlayıp, dedikodu ederlerdi. Hasılı ikisi de asrına göre din ve devlet maslahatına yarayıp bu

---

23- Tarih, VI, 228. Ayrıca IV. Murad'ın kadıları imtihan ederken sorduğu sorular ilginçtir. bak. III, 331.

bahane ile padişahın iltifat ve ikramlarına muhatab olmak suretiyle, hallerine münasib zamandan kâm almışlardı.

Kadızenin vefatından sonra yerine geçen şeyhler dahi, tanınma derdine düşüb "acaba! ne etsekte şöhret bulsak, yüksek makamlara ulaşmak için ne gibi kanunlar, kaideler icra etsek" diye, haramlığı kesin delillerle sabit olmayan tavır ve hareketleri helal kılanların kâfir olmadığı muteber kitaplarda açıklanmadığı halde, elbette işleyenler kafir olur diyerek; kah Reğâib namazları, kah Kadir ve Berat namazı kılanları engellemek, bazen de ezan ve kıraatle lahn ve teğannî ile seslerini güzelleştirenleri uzaklaştırırlardı. Cumalarda tasliye (s.a.v) ve tarziye'ye (r.a) hiç razı olmayıb, nât söyleyenleri fısk ve zilletle itham ederlerdi.

Sözün özü, Hz. Rasulü Ekrem s.a.v'in şerefli zamanlarından sonra ortaya çıkan bidat fiillerini işleyenler küfre girmiştir, diye hüküm vererek, sufi cemaatinin kendi semâ ve devranları raks hükmündedir. Raks ise ümmetin icmaî ile haram olmakla yasaklanmaları ehli İslama zorunludur diye istedikleri gibi dedikoduya cüret ederek halkın çoğu onların taassublarından kaynaklanan sözlere itimad ve itikad ettiler. Halvetiye ve Mevleviye ve sair Sufiyye fukarasına düşmanlık edib tekfir etmekten başka tekkelerine dahil olanlar bile kafir olurlar demeğe kadar gidib, müminler ve muvahhidler cemaatı fırka fırka olub meclis ve mahfellerde, köşe köşe tartışma, kavga ve beyhude çekişmekle birbirini rüsvay etmekten uzak değillerdi.<sup>24</sup>

#### b- Sufi ve Kadı Tipolojileri

Sultan IV. Murad zamanında azil ve tayin ipleri saltanat ortaklarının ellerinde olduğu sıralarda Kadızadeliler bayağı şöhret elde etmişlerdi. Naîmâ sebebini zikrederken iki aydın tipi çizmektedir.

24- Tarih, VI, 232.

"Ehli tarik meşayihinin çoğu dünya malına haris olmayıb ölmiyecek kadar yiyecek ile kanaatle geçinib mal kazanmak için lazım olan hile ve süslü yalancılığı bilmezler. Ama Kadızadeliler, zühd ve takva suretinden görünmeği, dünya tahsiline yutturma dayanağı edib, çoğu kere mürabahacı habisleri, muhtekir navluncuları ve çarşı ehlinden müraf kalleşleri teshir edib, paşa ve kadı tarafına düşen işlerini sefaatle hallederek, vakıf ve mülke (arsa, ev v.s.) aid işlerini bitirib isteklerini yerine getirecek hileler öğretirler. O şekilde zengin kimseleri kola alıb giyecek, döşengi ve yiyecek v.s. ihtiyaçlarında o hayvan sürülerini kullanır, mahsüllüce zeamet şeklinde daima haklarıydı. Sarayı Âmire hizmetçilerinden, baltacılar, bostancılar ve kapıcılardan bazı kimseler bunların vaaz ve derslerine iştirakle (dünya malı tahsiline vesiledir, diye onlarla birlik olub, zamanla şöhretleri sarayda yayılan Üstüvanî Efendi gibi şeyhleriyle saraya ve valide sultana ulaşırlardı. Azil, tayin ve tebdiller onun görüşüyle yürütülür olmuştı.) Gizlice mühürlü keseler yürüyüb şeyh efendilerin makul gördükleri iş suret bulurdu. Vaiz ve nasih efendilerin makul gördüğü işe hatadır demeğe kimin kudreti vardır? Özellikle arzu edilen paralar güzelce onların gayret ve himmeti ile husule gele dursun!.. Sureti salahte böyle faydalı pazara Hind tüccarı bile ulaşamaz! diyerek bu şekilde bir kaç sene alışveriş vadisinde revaç bulmakla haremi hümayun ağaları ve mabeyne aracılık eden saray hizmetçileri bolca mal depo etmişlerdi. Azil ve tayinle ilgili bir işe başlanacak olsa efendilere ihsan sırası peşin giderdi. Bu işlerin kötü yanlarını onlar halka güzel göstererek övdürüp, hakikaten gerekli bir işmiş dedirirlerdi. Vaiz efendilerin bu şekildeki nifak pazarları, vak'a-i vakvaka esnasında ancak bir miktar kapanmıştı".<sup>25</sup>

---

25- Tarih, VI, 233.

### c- Mücadelenin Doruk Noktası

Naîmâ dinî tartışmalarda sufflerin tarafını tutar ve gelişmeleri şöyle nakleder: Köprülü Mehmed Paşa'nın sadaretinin sekizinci günü Sultan Mehmed camiinde bir müezzinin mahfilde nat-ı hazreti risaletpenah s.a.v ile nağmeli bir şekilde sesini yükseltince; Fakılardan bir grub susturmak için şetm ve mağlata ettiklerinde muhalif olanlarla neredeyse kavga edeceklerdi.

Böylece meşayihî sūfiyyeye karşı besledikleri kini ızhar ve bundan sonra İstanbul'daki tüm tekke ve hangâhlarını yıkıp, taş ve toprağını denize dökmeye, engel olanlara harb aleti kullanacaklarına ahidleşib, emri bilmaruf ve nehyi anilmünker hizmetinde yardımcı olacak kimselerin camide toplanmalarını istediler. Meğer, meşveretleri İstanbul'daki tüm tekkeleri yıktıktan sonra rast geldikleri saçlı-taçlı dervişler fukarasına tecdid-i iman yaptırmakmış, direnenleri katleyleyib padişahın huzuruna çıkarak, bidatleri kaldırmak için izin isteyib, cümle selâtin camilerindeki birer minare hariç hepsini yıkmakmış. Kısaca, peygamber zamanından sonra ihdas olunan her şeyi toptan kaldırıp, iddialarına göre ortalığa bu yolla düzen vermiş. O gece bir gulgule ile Sultan Mehmed camiinde toplanırlar. Durum sadrazama akseder. O da şeyh efendilere haber gönderib vazgeçmelerini söyler, fakat fayda vermez. Tekrar ulemâ-i ızam -kessere'llahu ile yevmi'l-kıyam- hazeratını davet ve istisfar buyurdukta; onlar fakilerin iddia ettikleri ahvalin butlanına zahib olub, fesada sebep olmakla şeran cezarının gerektiğini söyleyince, Vezir padişaha telhis edip ele başlarını sürgün ettirmekle yetinilir. Tasarrufatı evliya-i kiram ile akdi meclis-i cemiyet-i mutaassıbın kesaste ve şöhereti kazibeleri gibi kemnâm oldular.<sup>26</sup>

---

26- Tarih, VI, 236.



d- Mutaassıb Ulema'nın Din Anlayışı

Naîmâ körü körüne taassuba sarılan ulemanın bütün yeniliklere gözlerini ve gönüllerini kapayarak ne derecede gülünç hallere düştüğünü "mudhikat" diye başlar ve şöyle tasvir eder:

"Maslahatı dünyeviye için mezbur şeyhlere (kadızade takipçilerine) tereddüd iden bir zarif (nüktedan) sual idüb; "bidat-ı haseneyi ve cümle seyyieyi ref ittiniz gerek. Bu çıkışır ve don giymek dahi bidattir. Anları dahi kaldırır mısınız?" didikte Türk-Ahmed: Belf, anıda men'idemiz. İzar ve peştemal kuşansunlar, dimiş!.. Herif tekrar sual idüb; "ya kaşık istimalide bidattir. Anı ne işlersiz? dimiş. Anı da kaldırırız, taamı elleriyle yisünler, zefir değil a!. yedikleri taam ellerine bulaşmağla ne lazım gelür?. Herif-i zarif taaccüb idüb, "imdi halk-ı âlemi soyub götü çıplak çöl arabı kıyafetine koymak istersiz a!" deyü hande eylemiş (gülmüş). Huzzar-ı mecliste biri dahi; "ya sultanım! kaşıklar yasak oldukça, bir alay kaşıkçı fukarası ne işlesünler" didikte Türk-Ahmed; "misvak ve tesbih yapıp anınla geçinsünler dimiş. zarifi mezbur yine Türk-Ahmed'e ta'rizen; "tesbih ve misvak sanatı Gerede ve Taraklı Türklerine işlerdir. Siz haremeyn fukarasına da taayyüş idecek bir sanat bulun", dimiş.<sup>27</sup>

e- Zahir Ulemasının Dejenerasyonu

İlim bakımından cidden yozlaşmış olan Türk-Ahmed gibilerin misali çok olsa gerektir ki, Naîmâ en gülüncünü misal olarak vermiş olmalı. Özellikle karakter tahlillerinde mahir olan Nâîmâ fazla abartma yoluna mı gitmiştir? Hayır. Misalleri genelde devrin önde gelen ve saygın ulemasından seç-

---

27- Aynı yer.

miştir. IV. Murad'ın Edirne kadılığı için yaptığı imtihanında ünlü kadıların ilmen yetersizlikleri ortadadır.<sup>28</sup> Elde ettikleri makama liyakatin ölçüsü; padişah ve vezirlerin kıymet vermesidir. Böylelerinin hatırını kırmak doğru değildir; çünkü padişah çırak eylemiştir.<sup>29</sup> Hazine boş olduğu için merkez ve taşrada ilmiye mansıbları, rüşvetle, açık artırmayla ehliyet-siz kimselere dağıtılır olmuştur. Hakkaniyet taraftarı olan müftü ve kadılar gelir getirmeye engel kabul edilerek azledilir olmuştur.

Bu şartlar altında bir de ahlaken bozulma halkın diline kadar düşmüştü. Kadıaskerlik mevkilerine kadar gelen birkaç bilgini Naîmâ çekinmeden ayıplarıyla zikreder. Çivizâde<sup>30</sup> Şamî Mehmed Numan Efendi<sup>31</sup>, Mülakkab Muslihiddin<sup>32</sup> bunlardan bir kaçıdır.

f- Şekilci-Ulema Mantiğı ve Haram Anlayışları

Naîmâ, tarihinin şifahî kaynaklarının başında yer alan Maanzade Hüseyin Paşa'dan şunları aktarır: Bu taifeden zühd ve salahla meşhur kati çok mürailer gördüm ki;

"Defî için gam belasın  
okuruz kadh duasın"

mazmunu üzere vera-i perde-i hafada envai menhiyyatı irtikab idüb:

"Vaizân kim cilve der mihrab u minber mîküned

Çün be halveti mîr ve nedân kârı diğêr mi küned" beyti hasebi halleri idi. (Fakiler güruhunun namdarlarından biri

28- Tarih, III, 331, Ulema skolastik bir düşünce içerisinde idi ve yaptıkları, eski fıkıh otoritelerinin kitapları üzerine haşîye, şerh ve zeyilden ibaretti. (I, 68-109).

29- Tarih, IV, 1656.

30- Tarih, V, 78.

31- Tarih, VI, 306.

32- Tarih, IV, 289.

zengin idi... Güya sünnete ittibaen bıyıklarını kesmişti. Hizmetçisi yerindeki bir genç uçkuruna ipek bağlamıştı. Günaha sokacaksın beni deyü nehyeylemişti..) Efâl-i şeniâ nazarına görünmeyüb de; tütün içmek, harir (ipek) giymek, bıyığını kırpılmamak ve sufflerin semaine hazır olmak yanlarında cürmü azim addolunur.

Maanzâde adı geçen şahsa yakın olmakla bir gün sorub: "Behey efendi! lezzât-ı nefsanîyeden olan kabayihî cümle gizlüce irtikab idüb, sureti zahirede, cüziyât makulesi olan şeylerde taassub idersiz. Bunun aslı nedir?" didikte; aziz söze gelüb: "Beğim sen gayet ahmak imişsin. İnsan bir haramı irtikab ittiğü zaman; zımında ya tahsil-i mal, ya zevk-i nefsanî ve lezzeti cismânî bulunmağa muhtaçtır ki; günahkarlığı abes olmaya. Yoksa, altın ve gümüş evânî (kap-kacak) kullanmak, harir giymek, tütün içmek ve teğanni istima' itmek vesair buna benzer şeylerde ne lezzet vardır? Âkil oldur ki; bu makule lezzeti cüziyatı terkidüb avamı nâs ahmaklarını, hüsnü haline itikat ittire. Yine mahremi esrar olanlar ile verayı perdede dünyevi maslahat ve nefsanî lezzete derkâr olmağa mâni yok. Cahillerin sûi zannından kurtulmuş olur." deyü cevap virüb beni ilzam eyledi (susturdu), deyu nakl iderdi."<sup>33</sup>

#### g- Ulemada Riya ve Tasannu'un Psiko-Sosyal Değeri

Naîmâ, zamanındaki ulemanın tipolojilerinden objektif bir kaide yakalamak ister. "Merhum Şeyhülislam Yahya Efendi hazretlerinden rivayet edilir ki; kendileri Ârifbillah, riya ve tasannu kaydından azade olub, evâhir-ihallerinde, ashabı riya hareketinin bazı hüsnîyatına şimdi muttali olduk, demişler. Sırrını sual idenlere cevap virüb; "Emri maruf ve Nehyi anilmünker babında vesair ahkâmı icra hususunda mürafleri cerf

---

33- Tarih, VI, 238.

(cüretli) buldum. Zahirperest olan avâmı kelhevâm riyadan ârif merdânı sahibi irfandan havf ve haya itmiyorlar. Riya şirk-i hafi menzilesinde olmağla sahibine muzırr, lakin mu maslahata binaen gayra nâfi' görünür. Sabikan istiskal ittiğimiz müraileri bazı meratibi celileye vaz'itmeğe zarûrî muhtaç olduk." deyü buyurmuşlar.

Fakir derim ki, eğerçi zahiri halde mürayilerin bazı mertebe luzumu mukarrer. Lakin netice-i meale vakıf olan ariflere lazımdır ki; limaslahaten muteber olan eşhasa rabt u itikad idüb ifratı rağbetle çendan vücud virilmeye. Ve luzumu mertebesinden ziyade iltifat ile irhâ-i inan ittirilmeye (baktırılmaya). Bu yakınlarda bu vadinin pehlivanı Vânf efendi dâiyei zühd ve takva ile zuhur idüb, fevaidi dünyeviyyeye ne vechile istila ittiği ve vezir-i azam Köprülüzade Ahmed paşayı riyasıyla aldayub, hüsnü haline işhad için, kurb-i padişahiye sevk idüb, lakin ikram ve inam ile durmak mümkün olmamağla, bilahere velinimeti iken veziriazamın zemm ve Kadhine teveccühle cüret eylediği, tafsilen mahallinde zikrolunsa gerektir. Hak sübhanehü ve teala hazretleri cümle ekli dünyaya dinî âlet ve zühd ve takvayı celb-i male dâm-ı sanat iden mekkarların şerrinden ibadı hıfz eyleye! Amin"...<sup>34</sup>

#### h- Ulema ve Din İstismarlığı

Naîmâ aynı zahir ehli ulemanın şahsi menfaatlerine dini nasıl alet ettiklerini şu temsil ile anlatır:

"Vânf Efendiye muhiblerinden biri sual idüb; "Sultanım davayı zühd ve takvada infiradınız malum. Lakin yine tahsili dünyaya himmetiniz ve nazik cariyelere ve lâzime-i zinet olan inci ve cevahir ve samur vesair emvale vücuh ile rağbetiniz var. Bunun sırrını idrak edemedim, didikte, cevap virüb: "Behey

---

34- Tarih, VI, 239.

nadan! dünyanın kendü biayniha kabih ve mezzum değildir. Cüm-  
lenin matlub ve merğubu bir nimeti celiledir. Zemm olan cihet;  
tahsili ve keyfiyeti tenavülüdür. Ahz ve tenavülde sen bana  
müşabih ve mümasil değilsin. Bir lokma tenavülü sana haram  
iken, kuvveti ilmiye ve tasarrufatı akliye ile bana helal  
olur," demiş. Herif bir temsil taleb itmiş. Mesela taam yerken  
dişleri arasına giren lahm pâresini sen hilal (kürdan) ve zor  
ile taşra çıkarub yutarsın. Sana mekruh olur. Ben nâzikane  
tahrik-i lisan ile kurtarub yutarım. Bana helal olur. Bir mi-  
sal dahi; siz mâl-ı haram ile me'kulatı alub haram yersiz. Biz  
ise mekûlatı ve melbûsâtı deyn ile aluruz. Ay başında şübheli  
mallarımızdan eda ideriz. Bu hile ile helal yeriz. İşte malı  
dünyayı ahz ve tenavül hususunda dahi nice âlimane tasarrufa-  
tımız vardır ki, bize caizdir. demiş. Netice-i ahvalleri bu  
hikayeden malum oldu!..<sup>35</sup>

#### 1- Zahir-Batın Çekismesinde Ulema ve Tasavvuf

Anadolu'nun Türkleşmesi ve islamlaşmasında öncü  
rolleri olan tarikatlar ve tasavvuf; Kânunî Sultan Süleyman ve  
I. Ahmed devrinin kanunlaştırma faaliyetleriyle birlikte ideal  
bir hukuk ve dünya düzeni kurmanın rahatlığı içinde acaba bir  
kenara mı çekilmişti? Bozulmakta olan düzenin tamiri için akıl-  
cı ve yenilikçi çarelerin aranması yerine, daha da artan bir  
dozda "kanun-ı kadime" dönmeğe olan arzu ve endişe, XVII. yüz-  
yılın din adına alameti farikası idi desek yeridir. Köprülü  
Fazıl Mustafa Paşa (1689-91) kuvvetli bir medrese tahsili gör-  
müş ve sadereti işgal eden biri elinde, zirveye ulaşan;"devle-  
tin içine düştüğü güçlüklerin halli için dinî esaslara dönüşü  
bir çare olarak düşünme ve bu fikirleri büyük bir cesaretle  
tatbik koyma temayülü, hemen hemen tüm idarecilere hakim bir

---

35- Aynı yer.

düşünce idi. Şerî hukukun ve İslamî hükümlerin bilhassa âmme hukuku sahasında şeklen daha büyük bir açıklıkla hakim olmağa başlamış gözükmesi özellikle XVII. yüzyıl ve sonrasında vuku bulmuştu.<sup>36</sup>

Şeyhülislamlık makamının en fazla nüfuz kazandığı, protokollerde ulemanın yerine daha çok riayet edildiği ve dinî hukukun uygulanışında bazı körü körüne taassub ve istismarlar sonucunda müraî tiplerin çoğalması hep bu döneme rastlar. Zaten örgütlenmiş ve yaygın bir yapıya sahip olan tekke, halk eğitiminde olduğu kadar, yöneticilerin ve birçok zahir ulemasının manevî otoriteleri konumundaydı. Cahil insanlar elinde tekkenin yozlaşması tabiidir. Bunun içindir ki tasavvuf yoluna girenler bazen bu yozlaşmaya tahammül edemedikleri için medreseye intisab ettiği gibi medresenin katı ve şekilci kurallarına tahammül edemeyenler de tasavvufun gölgesine sığınıyordu. Her ne kadar bu, ilim adamlarının bir mizac ve karakter meselesi idiye de, mezkûr müesseselerin bozulmaları olgusu gözardı edilemez. XVI. yüzyılda Mehmed Birgivî ve XVII. yüzyılda Kadızade Şeyh Mehmed Efendi tekkeden medreseye geçenlerden iki önemli şahsiyettir. Buna mukabil, medrese ve tüm ilmiye sınıfının başı olmasına rağmen Bahaf Efendi; sufiyyeyi, selefleri Kemalpaşazade ve Ebussud Efendi gibi, bazı konularda tekfir etmişti.<sup>37</sup> Buna mukabil tütünün helal olduğuna fetva vermekle karşısındaki hem ulema ve hem de sufiyyenin şimşeklerini üzerine çekerek, esnek ve tarafsız bir tavır takınmaya çalışmıştı.<sup>37</sup> Aynı şahıs; tasavvufun en gözde problemi olan Vahdet-i vücudun mahiyetini Naîmâ'nın müverrihi olan medreseli Şarihü'l-

36- Ömer Lütfi Barkan, Türkiye'de Din-Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi, Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri, Ankara 1975, s. 52-88.

37- Tarih, V, 54-65.

Menarzade Ahmed efendiye sorub, mübahese etmekten de kendini alamamıştı. O zamanki ehliyetli ulemanın vahdet-i vücuttan ne anladığına geçmeden önce, bu çekişmelerde tasavvufun ve ehli batının galib geldiğini gösteren şu anektotu zikretmeden geçemiyeceğim.

"Bir ara suffi taifesi fakıların tasallutundan aciz olub, tarikat şeyhlerinin namlıları ile müftü Hanefî efendiye giderler. O da kadızadelilerin saraydan ve birçok yerden destekli olduğunu anlatır. (Hani onlar hukuku ve nizamı savunuyorlar ya). Bu arada Bolovi-Mustafa efendi (alay ederek), behey azizler... Ricalullah arasında meşhur batın kılıcı vardır. Onunla intikama havale etsenize!.. deyince; Gâfurî efendi:Aziz celle şanuhu müntakimdir. (Sizden sadece zalimlere gelmeyecek olan fitneden sakınıınız...) ayeti kerimesini okuyub fatiha dedi. Haftasına varmadı, hepsi birden sürgün edildi. Bolevî efendi: "Merifler batın kılıcını fazlaca saldılar ucu bize de dokundu dedi!.."38

#### j- Ulema, Tasavvuf ve Vahdeti Vücut Doktrini

Nafimâ'nın din anlayışının bir devamı olarak kabul edeceğimiz şu görüşleriyle, din ve cemiyetin yapı ve fonksiyonunu en esaslı bir şekilde izah etmek açısından vahdet-i vücud doktrinini eserine almaması zaten düşünülemezdi. O meseleyi şu şekilde ortaya koyar:

"Müftü Bahafî efendi ölmeden az önce müverrihe demiş ki; size derûnî tevcihimiz mukarrerdur. Feamma erazil müzahemesinden kayıramadık. Elem çekmen dimişler ve bir تنها mecliste müverrih ile tahkikata müteallik bazı mebahis ve müzakeresin idüb; "bu vahdeti vücud meselesi acaba peygamber aleyhissatü

---

38- Tarih, VI, 240.

vesselam ve ashabı kiram indinde dahi bu vechile muhakkak ve bu itikad üzere mi idiler? deyü sual itmişler. Müverrih dahi; "Sultanım vahdeti vücud meselesi kadar bir müşkil bahis olmadığı malumdur. Ve ashabı keşf ve kerâmâtın vahdeti vücud didikleri kütüb-i kelamiyede merdud ve mecruh olan vahdeti vücud değildir.

Zira ânifen nâ mütebeddel olan alem-i halka vücûd-i hakk demek hatayı bedîhîdir. Ancak, el'Arâz la yebka zamaneyni meselesi mütekellimîn yanında muhakkak olduğu gibi ehli keşf ve şuhûd yanında bu halet cevherde dahi sabit olub zuhur ve bütün beyninde fasıla olmadığından sürat ve hareket sebebiyle, şu'le-i cevvale şeklinde daire-i vücud-bedid olmuştur.

Kainatta müstakil vücud bulmadıklarında esfel ve a'la cümle avâlimi vücud-i vacib teala şânenin âsar-ı esma ve sıfatı ve cümle eşya ol âlimi muhitin suver-i şuûnâtı olduğunu müşahede idenlerin didikleri vahdeti vücud başka manayadırki ol manayı müeyyed âyatı Kur'âniyye ve Ehâdisi Nebeviyye kattı çoktur. Kema la yahfa, "ve mâ rameyte iz rameyte velakinne'l-lâhe ramâ" ayeti ile istidlal olunacak şübhe kalmaz. Ve meşayihî izam, mislü Hasen Basri, Cüneydi Bağdadî ve Davud-ı Tâf ve Sırrî Bûsîrî Han'dan nübüvvetten telakki ittikleri inde'l-ehâlî müteayyen, nihayet anların aynü'l-yakîn mertebesinde rûsuhları bahse muhtaç olmadığından ol zamanlarda bu sırr-ı vâcibü's-setrden bahis yok idi.

Buharî'nin bahsi edebde Ebu Hüreyre r.a'den mervî: "Batinî ilim Allahu Tealanın sırlarından bir sırdır ki onu dilediği kimselerin kalbine atar. Bu sırrı ancak Allahın izzet sahibi kulları inkar etmez." hadisi şerifi ve yine Ebu Hüreyre'nin: Peygamber s.a.v'den iki kap ilim yüklendim. Birincisini size yaydım. Diğerine gelince onu da yaysaydım, bû kaynak



benden kesilirdi" buyurduğu; imam-ı Zeyne'l Abidin'in de şu Őiirinde

"Ya rabbi, ilmin özünü Şayet açıklarsam

Bana, sen makamından uzak olanlardansın denilir

"Müslüman erkekler benim kanımı helal saymıyacaklar

Sana güzelce yaptıkları Şeyi çirkin görmeyecekler didikleri cümle bu hafiyye işarettir dirler. Ancak giderek muhabbeti dünya kulûbe müstevli ve haceb-i Őükûk ve zünûn müterakim olmağla, mebahisi mütenevvia hüdûs idüb, söz çoğalmıştır. Amma hakikati, hal budur ki, bu ilm-i nefis, keşf ve müşahede ilmidir. Bahs ve mukavele fenni değildir. Bu sırra mahrem olan ayne'l-yakiyn ashabı; nevamis-i zahire ve hudud-i Őeriyye adabına ulemayı resmiyeden ziyade riayet idüb, merteb-i ihsanda ibadet etmekle, kurb-u nevafil ve kurb-u ferâiz meratibini kat'itmekle mazhar-ı envâr-ı zâtı ehadiyet olurlar. ve bu dakikayı idrak iden arifler cem' ve farkın başka başka ahkamına râ'f olub, muktezeyatı esma ve sıfat olan, meratibi âlem-i farkı; ahkâm-ı hakâyik-ı âlem-i cem' ile birbirine karıştırmak gerektiği, farksız cema ilhad tesmiye iderler. Ve fark aleminde kalıb surr-ı cem'den habîr olmamağda, Cehl-i iffet dirler. Ve 'inde'ř-şer', âlem-i farkta olan, cem'-i sırfdâ kalanlardan hayırlıdır dirler. Ehlüllahın cem' ve fark didikleri iki bahr-i bî-sahildir ki- beynehüma berzahım la yebđıyan- mantuku üzere aralarını hâciz olan, adl-i mahz üzere harekettir ki, tarafeynedahi kema hüve hakkuhu riayetten ibarettir. İkisinin dahi hükümünü virüb, sünneti rabbani üzere yürüyen merd-i kamil, mecme'ul-bahreynde bulunan hizr-ı vakt olsa gerektir. Nitekim ehline malumdur. deyü cevap virmış.

Nafmâ, Vahdet-i vücud doktrinini bu Şekilde naklettikten sonra, dinî düşünce ve inanının hemen hemen de en ileri safhası olan bu nazariyeye, ilimde ilerlemış her alimin tabii

olarak yöneldiğini belirtir ve şöyle der: Kibârî ulemanın ekserisi evâhir-i evkatta teselliyat babı olmak için kütübi evliyayı mütalaa idgeldikleri ecilden, Bahâf efendi dahi bu vâdilere düşüb ekseriya şeyh-i Ekber (Muhyiddin İbn Arabî) tehi-fatına tevağgal itmişler idi.

Lakin bu ilim kâl ile olmaz, hâl ilmidir. Ve bunda şartı evvel tehzibü ahlak ve sıfatı kamile ile ittisaftır. Taleb ve sülûkleri tarikten olmadığı cihetten bir hayli sâzic ile mütelezziz olub kalmışlar idi. ve güya söz ile meali matluba vâsıl aldık, şeklinde sabıktan idgeldikleri mâlî ve bedenf hayrât ve sadakât ile tekarrubu ila'llahta taksirat ider oldular.

Tevhid ve tasavvufun ise, mebnası ahlak ve etvarda sıfat-ı kâmile ile muttasıf ve mastar-ı hayr-ı mahz olmakta hazreti vacibülvücûda hasebü't-tâkât iktida ve taharrubdur ki bu takarruba kibar teşyid-i bilmebde-i'l-evveldirler. Sâdeti uhreviyye ve lezzatı akliyyenin mebnasıdır. Kavl-i bî-fiil ve güftâr-ı bî-kendar ile nice husûle gelür. Maazâlik, mevlanayı müşarun ileyh camî'i umurda kendi akli ihata ittiğü mertebeden tecavüze cevaz göstermedikleri gibi, kütüb-i sûfiyyede dahi mütâlealar ol vechile idi. Haklarında ekâvil-i hurum kesret üzere idi. Cümlesi zikrolunan enmüzededen malum olur.<sup>39</sup>

---

39- Tarih, VI, 375-378.

## 2- NAİMÂ'DA DİN-DEVLET (Şeriat ve Mülk) İLİŞKİSİ

Naimâ'nın eserini yazdığı sırada önemli bir hadise olur. Tarihe "Edirne Vakası" olarak geçen "Feyzullah Efendi Vakası (1703)". Cereyan eden hadise, sultan-Halife olan padişahın tayin ettiği şeyhülislamın, sadrazam ve padişahın yetkisini de aşacak şekilde devletin idaresini eline almasıdır. O sıralarda şeyhülislam Feyzullah efendi, Osmanlı'nın kuruluşundan beri, en yetkili ve müstakil dinî ve dünyevî otorite olmuştu. Naimâ, İbn Haldûn'un hilafet ve saltanat ayırımından veya dinî siyaset ve tabii, aklî siyaset ayırımından etkilenmiş midir? Bu pek sarîh değildir. Gerçek olan bir şey varsa Naimâ'nın dinî otorite ile mülkî otoritenin ilişki ve konumlarını bilhassa bu hadiseden sonra geliştirdiğidir.

Tedricen ve zamanla yavaş yavaş yapılması gereken işleri devrin şeyhülislamı âcilen ve süratli bir şekilde yapmış ve o zamanki kamuoyunun dikkatlerini ve şimşeklerini üzerine çekmişti. Halife sıfatına ve karizmatik önderliğe sahip olan sultanın, yürütme organlarının arasında biri, alışlagelmişin dışında diğerinin, hatta sultanın bile yetkilerini aşar olmuştu. Bu iki organ sadaret makamı ile şeyhülislamlık makamıydı. Yaşama, yürütme ve yargı organlarına tekabül eden yönetim çarkı, esasen üçlü bir idareci sınıfın eliyle tedvir edilmekteydi. Bunlar: 1- Padişah, 2- Sadrazam ve Vezirler Grubu 3- Müftü (Şeyhülislam).

Bununla birlikte şimdiki anlamda kesin hatlarla ayrılmış bir kuvvetler ayrımı mevcut değildi. Şer'î bir devlet olan Osmanlı devletinin bu vasfıyla yönetici sınıfını tahlil edecek olursak, ilk önce padişahı başlamak icabeder.

a- Padışah ve Din

Devleti Aliyye'de ictimâf pramidin zirvesinde padişah bulunurdu. Hükümdarlar her nevi itirazdan salim ve her halde mukaddes idiler. Bu nizamın devamı için zaruri idi. Sultan, Allahın yeryüzünde gölgesi ve halifesiydi. Çocuk dahi olsa Sultan mukaddestir ve onda ilahî bir ilham vardır. Padişaha âsî olmak Allah'a âsî olmak gibidir. Zira "meliklere ilham vâkî olur"<sup>40</sup> Devlet-i Aliyye'de Sultanlık yalnızca Osmanlı sülalesinin tekelindedir. Çünkü Allah bunu böyle istemiştir. Bundan dolayı da sultanlığın el değiştirmesi düşünülemezdi.

Genel karakterleri böyle olmakla birlikte XVII. yüzyıldaki padişahlar bir ikisi müstesna eski şevketini yitirmiş ve acziyetleri herkesçe bilinmekle; yakın çevrelerinin entrikalarıyla adeta bir sembol ve kukla haline getirilmişti. Sultana nüfuz etme açısından Valide hanımların ve Hoca efendilerin payı en büyük olanlardı. Gerçi bir önceki yüz yılda Hoca Saadetin efendi gibi Sultan hocalarının din işlerinde olduğu kadar devlet işlerinde de sözlerine itibâr edilirdi. Ama şekil bakımından XVII. yüzyıl kadar olmamıştı.

Padişahlar yetiştirilmelerinde olduğu kadar, idarecilikleri esnalarında da görünür bir şekilde ulema ile sıkı irtibat halindeydi. Hatta, biri özel, biri resmî, diğeri de manevî hocalık makamında olmak üzere üç hocaları vardı: a) Padişah hocası, b) Şeyhülislam, c) Tarikat şeyhi. Bunlarla direk olmak üzere, diğeri ulema-i rüsum, meşayih ve Nakîbüleşraf'la dolaylı bir şekilde alâkalarını kesmezlerdi.

Osmanlı hanedanına mensub bu kimseler; her ne kadar mukaddes ve karizmatik güce sahibseler ve dinî siyasetlerinde adı geçen ulema ile sıkı temas halinde olsalar da, kuvvetli

---

40- Tarih, I, 300, 447, 468.

bir neseb asabiyetinin (kan bağıının) en gözde temsilcileri ve itina ile korunan seçkin mümessilleriydiler. Bu kaideyi bozmak için çocuk yaşta (IV. Mehmed) ve hafif meşreb olanlarına (I. İbrahim) bile itaat zorunlu idi. Gerçi, neseb asabiyetine riayet, din ve devletin gidişatıyla ilgilenmediği için "şerif şerifin"<sup>41</sup> emriyle azledilmek ve hatta öldürülmek zorunda kalınsa da I. İbrahim'in azli sonucunda kardeşine devredilmekle, aksatılmamıştı.

"Namus-u saltanat ve ırz-ı islami" kayırmak için ölmeyi hiçe sayan Osmanlı<sup>42</sup> "ulu'l-emr" kabul ettiği sultana karşı gelince "huruc ale's-Sultan" suçuyla ölüm cezasına çarptırılabilirdi. Nizam-ı alem için kardeşini katleden aynı sultanlar yine benzer sebeplerle hacca gitmiyorlardı.<sup>43</sup>

#### b- Şeyhülislamlık Makamı

II. Murad tarafından ancak 1444 yılından sonra, devlet ve milletin sosyal ve dinî ihtiyaçlarını karşılamak, lüzumunda iç ve dış politikada istifade etmek için başlı başına bir müessesese olarak kurulmuş olan bu makamın başına da zamanın büyük alimlerinden Fahreddîn-i Acemî tayin edilmişti. Yalnız kesin bir kuruluş tarihi tesbitinden mahrumuz.

Ancak, şimdiki Adalet Bakanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görev ve yetkilerini üstlenen kurumun, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarına kadar devam ettiğini biliyoruz.<sup>44</sup>

---

41- Tarih, IV, 1854.

42- Tarih, I, 242.

43- Tarih, II, 763.

44- Ekrem Sarıkçıoğlu, Şeyhülislamlık Makamının Ortaya Çıkışı, AÜİFD, Sayı 2, s. 201-210.

Şerî siyaset ve akli siyaseti birleştiren Devleti Aliyeye; namusu şer' ve tavrı aklın" ölçülerine göre yönetilen bir hukuk devletidir aynı zamanda. Her ne kadar Sultanın mutlak yetkisi varsa da son söz şeriatın idi. I. İbrahim'in azlinde cumhuru ulema karar almıştı. Hal böyleyken, Sultan dahil devletin tüm kurum ve şahıslarına din ve devlet adına denetleme göreviyle bu makamın, modern anlamda bir tür Anayasa Mahkemesi fonksiyonu gördüğünü söyleyebilir.<sup>45</sup>

Devlet protokolünde sadrazamdan sonra yer alan Müftü, öncekiyle birlikte sultan tarafından tayin edilirdi. İki kadı asker ise vezirlerden sonra gelmekteydi. Sultanın tensib ve tayiniyle seçilmelerinde liyakatin ölçüsü ya padişah hocası olmak veya önemli kadılıkları dolaşarak kadıaskerliğe kadar yükselmiş olmaktı.

Hoca Saadettin Efendi ve Feyzullah efendi, devrin sultanlarının aynı zamanda küçüklükten beri özel hocalığını yapmışlardı. Padişah tahta geçince onları Fetva makamına getirmişti.

Nafmâ, Şeyhülislamlık makamının bozulmasını ve adaletin temsilcisi olan bir kurumun mevcut statüko içindeki yerini belirlemek için Feyzullah efendi vakasını beklemiştir adeta.

Talebesi III. Mustafa padişah olunca onu Erzurum'dan getirterek Fetva makamına tayin etmiş, hocasına saygısından ve dirayetsizliğinden dolayı hemen hemen tüm devlet işlerini ona havale etmişti. O da, Osmanlı devletinin başlangıcından beri misli görülmemiş bir azil ve tayinle, büyük alimleri mahzun etmiş, itiraz eden veya edecek olanları sürgün ettirerek zulme uğratmış, kendi evlat ve adamlarını öne geçirerek, en gelirli

---

45- Tarih, I, 320-328.

kazalara varıncaya kadar onları tayin etmişti.<sup>46</sup> İlmiye sınıfını tamamen rencide eden bu hadiselerin dışında sultanın sükutü ve verdiği yetkiyle devletin bir numaralı adamı olan ve her işe burnunu sokan Efendi, Sultanla birlikte Edirne'de iken cümle ulema, asker ve halk ayaklanmış, padişahı hal ve müftüyü katletmek üzere Edirne'ye yürümüşlerdi. Sadrazam Hasan Paşa'nın isabetli tedbirleriyle bir iç savaş önlenmişti. Yönetim silbaştan değişmişti. İstanbul halkı ve ulemasının bu kıyamına sebebi, Naîmâ şu şekilde teşhis eder:

"İtiraz: Eğer menâsıbı aliyye ve sair meratibi ilmiyye gayri efradının hakkı sarihi değile, Cenabı hilafet-penah ashabı istihkaka tevcih ve taklid iderler. Bunlar da istihkâkı tam iddiasıyla saire takaddüm idüb inayeti şehriyârî ile mükerrem olmuşlardır. Bundan ne lazım gelür? Hoca Saadettin efendi şeyhülislam ve iki oğlu kadıasker idiler. Sair tevabii de keزالik güzîde menasib sahibleri idiler. Ve Bahâf efendi Müfti iken Abdülaziz efendiye paye-i fetva virilmiş idi. Bu hususlardan ne lazım gelür? dinilürse:

Cevab viririz ki, inayeti padişahî ile ikram ve takdim ne güzel!.. lakin bir ciheti mutedile ile olmağa muhtaçtır ki bazıları medh iderse bazı âher kadh ve zemm itmeyeler. Ve hay-siyyet ve liyakat şurutu dahi mümkün mertebe derkar olub, padişahı islâmın nur-ı ahfetin yalnız kendüye tahsis ve muradı üzere tasrif ittirüb, müstahikkîni bilkülliye mahrum itmekle inkisâr-ı havâtır ve bedduaya sebep olmaya. Adı geçen şeyhülislam muvakkar, ogulları ise uzun zaman sonra, belli mertebeleri katederek, hakkıyla kadı olmuşlardır diyen Naîmâ, <sup>ya göre,</sup> bunu daha önce ihlal etmek cüretini gösteren Kara Çelebizade Aziz efendi o kadar liyakatine rağmen müftülüğü kesin resmîleşmediği için bir divan toplantısında vezirlerden arkaya itilerek

---

46- Tarih, VI, 7.

rüsvay edilmişti.<sup>47</sup>

İtiraz: Eğer makamı fetvada olanlar din ve devlet mesalikine ve umûr-u külliye ve cüziyeye nezareti ârimesi vardır: Alelhusus, canibi saltanatın kendüye hüsni itikadı olmağla bunlar mutemedüdevle (devlet danışmanı) şeklinde idiler. Her hususta re'y-i sevabları üzere olmakda ne beis vardır? Bunlar canibinden görülen umur gayri eliyle elbette, görülmelü idi. Ve ol gayriler celbi mal itmeyeceği ve işler bundan makul görüleceği neden malumdur? dinürse:

Cevab viririz ki; mülûkü izam hazerâtı afif ve perhiz-kâr olan fuhûl-ü ulemayı mutemedüdevle ittihaz ittikleri ser-fî karda olanlar üzerine nâzır şeklinde olsun içündür-ki devlete muzır işler olmaya. Yoksa devletin umuru neski aslından çıkub ve küllen ana mağlub olmakla, cümle işler anın eliyle görilüb, hazine ve çerağlar peyda itmesi için değildir. Ol mutemed olan kimseye dahi vacib budur ki, din ve devlete nâfi işlere ve dünyevi ve uhrevî menafii tevkir idecek müstahsen tedbirlere vükelayı irşad idüb velinimetine faideli maslahatlarda hakkın ve halkın meğudu olmaksızın maharetler göstere. Yoksa kendü ve etbai menafii için garaz amiz tasarrufât ve fevâidi cânibine münhasır idecek tebdilat ve tevcihat ittirüb velinimetine mudırr ve cemî-i halkın tabına muğayir kahr ve galebe ile münferid ve yekta devlete itila ittikleri kemmelinin birinden mesmu' değildir.<sup>48</sup>

Naîmâ, Feyzullah efendinin akıbetini bir taraftarı ile değerlendirenken görüşlerini biraz daha netleştirir. Büyük alimlerden biri bir mecliste efendiyi iftiharla övmeye başlar.

---

47- Tarih, IV, 451.

48- Tarih, VI, 10.



"Hakır sabredemeyib didim ki, itikadınız üzere efendi hazretleri akal-i ukelâdandır. İfrâtı şöhet afetinden ihtiraz itmeyüb halkın gözü ve gönlü melûf olmamış, hâric ez-hadd böyle tazîmü şaanıçün ihtiyar ittiler. Hemen efendiye mükabere gadabı müstevli olub, decâce-i hindiye gibi kızarub didi ki; Ulemayı izama tazim vacib değil midir. Eslafta ulemaya güne gün ne tazimler olmuştur. Ebu Yusuf hazretlerine halife-i vakt ne tevkîr itti. Âl-i Hasan candan gelen meşayihî İslam ne mertebe mükerrem olmuşlar. Sultan Murad gibi Gâzi Padişah (IV. Murad) Yahya efendinin ellerini takbîl itmişlerdi (öpmüşler). Tarihşinas olub bu manaları bilmemek garibdir, deyüb mağlataya başladı. Hakır dahi bî-mehâba cevap virüb: Belî, Ebu Yusuf ve adalet ve iffetle mevsuf Kibâr-ı müctehidîn cenablarına hulefâdan zuhur iden tevkîrât meşhurdur. Ve ulemây-ı âmiline tazimin vücûbu mahalli nîza değildir. Lakin kadr-i kifayetten ziyade hutâm-ı dünyaya muhabbet idüb, cem-i mâle hırs ile şöhet bulan âlimin ilmîne, ilm-i lâyenfa' tesmiye buyrulduğu, kütübi âsârda manzûrınız olmuştur."49

### c- Sosyal Şiddet ve Hareketlerin Kaynağı

Naîmâ, bu arada bir genelleme yaparak, halkın ve aydın sınıfın kargaşa ve anarşi çıkarmalarının sebebini şu şekilde açıklar: "Zaman-ı seleften bu vakte gelince her devlette beyne'l-halk hudûs iden fiten ve münâzaanın mâddesi ekseriya CAH ve DEVLET ve MAL ve NİMET için olan tahasüd ve tenafüstür." Hz. Osman r.a bir hak halife iken memuriyetlerin çoğunu Ümeyye oğullarından müstahak olan akraba ve taallukatına verdiği için ve aslında kendileri de, büyük mal ve tam zenginlik sahibi olmakla Hz. Ebubekir ve Ömer r.a'dan bir hayli siyasî ve iktisadî nüfuzunu genişledib, icabı hale münasib, şeran

---

49- Tarih, VI, 14.

mübah olan ölçüde ev ve elbisede, hizmetçi terbiyesi ve nimette haşmet ve genişlik gösterdikleri için, "ber muktezây-ı beşeriyet-i âmmeye güç gelüb, ol zâtı adalet semâtın tarafı hilafına geçüb laf atanların hücumuna uğradılar. Hatta bir defasında Mısır'dan şikayetçiler gelmişti ve Kâhire fatihi iken azledilen Vali Amr b. As bir divan toplantısında, sahabenin arasında Hz. Osman'a "valileriyein zulmu çoğaldı. Ya adaletli ol yoksa hilafeti bırak" demişti. Hz. Osman'ın bu soğuk sözden hatırları kırılıp; "Ey Amr, Mısırdan azl olundun olunalı anlaşılan harçlığın azaldı. Mısır'ı istiyorsun, açıkça isteyemeyib şikayetçilerin gelmesini bahane ederek istemeği fırsat bildin" demişti. Sonra tekrar şikayetçiler isyanla Medine'ye yürürler ve hilafetten el çekmesini isterler. Hz. Osman ne halifelikten vaz geçer, ne de onlara karşı kuvvet gönderir. Sonunda mazlumu şehid ederler.

İslamda ilk muhalefet ve isyan hareketi olan bu hadisenin asıl sebebini tarih kitablarındaki tafsilata bırakırken, neticede; "Hz. Osman (r.a) her söz ve fiili şeriata uygun bir hak halife iken, mal ve mevki belası sebebi ile itaattan çıktılar." Naîmâ, meseleyi örnek hayat olan Hz. Peygamber'e kadar bile çıkarmak ister: "Rasûlü Ekrem s.a.v. adaletin kaynağı ve ihsan ve faziletin madeni iken, bazı savaşlarda elde edilen ganimet mallarını gaziler arasında dağıtırken, bazı kesin isteklilerden, tahammül ölçüsü dışında ne hareketler görüb, ona uygun olmayan ne sözler söylemişlerdi!.."50

Din-devlet ilişkileri ve dîni siyasetle -tabii siyasetin ayırdım noktasına gelmiş bulunuyoruz. Naîmâ burada Hz. Peygamber devrini de aşarak, insan tabiatına nüfuz edib, psiko-sosyal bir kanun yakalamak ister. İşe insan psikolojisinden

(özellikle halk ve kitle psikolojisinden) hareketle yaklaşmayı dener. İbn Haldun'un sosyal hadiseleri izahta yakaladığı "asabiyyet ve iktisad" faktörüne benzer bir faktör yakalamaya çalışır. Kendisini dinleyelim:

"Mal ve cah, cemî-i halkın matlub ve merğûbu böyle emr-i mahtur olmağın, ulema ve ükela sıret-i enbiya aleyhimü's-selâma ve tarikat-ı hulefay-ı kirama iktida idüb kadr-i kifayet ile kanaat göstermekle, haktan gaflet itmemişler ve halkın buğz ve hasedi şerrinden mümkün mertebe kurtulmuşlardır. Bu manaya binaen ekser-i halk, hususan (el avam kel hevâm) ulemâ ve meşâyihin ibtida mal ve câhe rağbetine nazar iderler. Eğer mal ve mansıb semtine zerre kadar meyil ve muhabbetini hisse derlerse fedail-i bahire ve kerâmâti zahire sahibi olursa da, hüsn-ü itikad ile rağbet ve muhabbet itmezler. ve sözünü dinlemeyüb ittiba' ve inkiyad göstermezler. Amma, hımâr-ı lâ yefhem makulesi bir câhil mübhem halka sureti salahtan görünüb dünyaya rağbeti duyurmasa ve bezl ve fsar olunan emvâli kabulden iba idüb, müstağni görünse avâm-ı nas medh ve sena kancilleriyle ânı asumâna uçurub, ehli himmet ve sahibü kerâmet olmak üzere iştiyar virirler."<sup>51</sup>

Naîmâ meseleye daha realist yaklaşarak, "aslında hükümdar ve idareciler vasıtasıyla zorlanmaksızın, aydın sınıfın mal ve rütbe elde etmeleri asla diyanete, keramete ve salahiyyete zararı yok iken halk zararı olacağı inancındadır. Hz. Peygamber'in: "İnsanların elindeki maldan uzak dur, insanlar seni sevsin" hadisini bu anlamda kaydeder. Arkasından, Şeyhülislam Feyzullah efendinin, mümkün olduğu kadar, herkesin beğendiği orta yolu aşmadan, şeref ve ün vanda aşırılığa gidib, parmakla gösterilen biri olmaktan sakınmasının, hadisin hükmü gereği,

---

51- Aynı yer.

daha faydalı ve emin bir tavır olacağını ekler.<sup>52</sup>

#### d- Ulema ve Şöhret

Naîmâ, her devletin bir ferd gibi hususi bir karaktere sahip olduğunun bilincindedir. Tahlil ve tenkidleriyle sürekli içinde bulunduğu devletin ve ictimâî yapının tabii halinin kanunlarını bulmak ister.

Feyzullah efendinin şahsında ön plana geçen ulema sınıfının bu şöhretine, "Devleti Aliyye'nin tahammülünün olmadığını", her İslam devletinin olduğu gibi, Osmanlı saltanatının da özellikle gizli sırları olmak açısından bir çok özellikleri bulunduğunu söyler. Bilinen bazı amillerin sebebi ile asker sınıfı arasında zaman zaman büyük kargaşaların görüldüğünü, dolayısıyla devlet işlerinin sürekli değişmesini bu devletin belirgin özelliklerinden saymak gerekir. Her asırda bu gibi kargaşa ve değişmelerin zararının, tarihin şehadetiyle, daha çok "iddihar-i mal ve nüfuzü kelim ile sahibi kâm ve nâm bulunan devletlülere aid olageldiğini", Naîmâ, Feyzullah Efendi vakasını beraber tartıştıkları muhatabına karşı dile getirir ve sözlerini şu değerlendirmesiyle tamamlar:

"Layık budur ki, bu mertebe şöhret ile elsine-i âlemde mezkûr olmanın ve hamet-i akıbetinden tevakkî ve ihtiraz oluna."<sup>53</sup>

Sosyal problemlere pratik çözüm bulma amacıyla olan Naîmâ, sonunda muhatabına görüşlerini kabul ettirir. Hoca efendinin taraftarı olan şahıs, "nice edelim, deveye bindikten sonra çalı ardına gizlenmek olmaz." diyerek Feyzullah efendinin bir ara buna benzer sözler söyleyen bir sır dostuna -"ha-

---

52- Tarih, VI, 16.

53- Aynı yer.

lini okyanusta fırtınaya tutulan gemiye benzettiğini, her ne pahasına olursa olsun dönülmez bir yola girdiklerini, bunu başa kadar götüreceğini, aksinin korkaklık olacağını- söyleyince, akıllı dostu şu cevabı verir: Gemiye benzetmek güzel oldu; yalnız fırtınaya tutulan gemiler, yelkenlerini rüzgara göre kullanırlar. Gerekirse küçük yelken açarlar, bazen hiç yelken kullanmazlar, bazen de olur ki selamet bulmak için yüklerini ve ağırlıklarına denize atıp, her şeyini feda ederler." deyince, Hoca efendi tutulup, alnını ve kaşlarını çatar ve "Allah sonu hayır eyleye" diyerek, bir bakıma kendi siyaseti dîniyesini eline yüzüne bulaştırdığını kabul eder.<sup>54</sup>

e- Politikanın Cilveleri ve Ulema

Naîmâ siyasetin tabii nizamından çoğu kere çıkarılıp, menfaat çekişmeleri haline dönüştürüldüğünü, bu nedenle ulemanın siyasetten uzak durması gerektiğini gayet açık bir dille ifade etmiştir.

"Şu da bilinmeli ki, bir zamanlar zaruret icabı hile ve sanayî dolabını idareye kadir bir şahsa devlette geçici olarak varlık tanırırlar. Hükümdar ve vekillerin saygı ve ihtiramıyla tayin ve şöhret kazanırlar. Avâmı nâs yalancı şöhretine aldanıp şimdi falanca söz sahibidir. Herkesten üstündür. Her iş onunla biter diye heyet heyet kapısına gelirler. Kimi bir fayda temin etmek, kimi bir zararı defetmek kimisi de şan, şöhret ve Kâm almak için her nesi varsa ortaya koyarak o kimseye yaklaşmak isterler. O da birinin isteğini yerine getirirse beşini peşin vaadlerle eğlendirib mal ve mülk tahsili için bolca dernek kurar. Güya daire-i devletten hariç gizlice bir menfaat hanesi kurub, halkın mevcut nazik hediyelerini, gizlice müsrif eli değmemiş saklı altunları ve gelir getiren emlak

---

54- Tarih, VI, 17.

ve akarı, sanat-ı şîşe-bâzî ile alıb biriktirir.

Bu sanat ise tabii nizâmın dışında olmakla sahibi el-bette dillere düşer. Bir zaruret vaktinde feda olunub mal, mülk ve eşyası devlet zarûretini kapatmağa harcanıb kendine merhamet olunursa bir köşede selametle kurtulur. Zorba ise yok olur. Bu tehlikeli maslahata alet olan insan hilesini duyurmaz. Binlerce hüner ister. Ulemaya fazlaca ayıbdır... Avâmı nâs hilekarlarının sanatını ulema irtikab itmek ziyade ayıbdır." Gerçekte iki sene geçmeden görüşlerimiz aynısı zuhur eyledi.<sup>55</sup> Ona göre "hocalık rütbesine kanaat edib, yüksek memuriyetlere tamah etmemek aklın fazlalığına delildir."<sup>56</sup>

#### f- Sadrazamlık Makamı ve Hilafet

Naîmâ, Sultanın aynı zamanda halife vasfına sahip olduğunu kabul etmekle beraber, Devlet-i Aliyyenin geniş coğrafyası ve sayısız problemleri karşısında, "Cenab-ı Hilafet-penahın bizzat takyid buyurmak müteassir olmağın" klasik kitaplarda zikredilen görevleri tek başına yerine getiremediğini itiraf eder. Müvazere ve muavene için bir vezirin şart olduğunu ifade eder.<sup>57</sup>

Yalnız, Naîmâ, "umur-u devletın nizâm-ı tabii üzere görülmeli için vezirin, halifeye vekîl-i mutlak olmasının ve diğer makamların tümünden üstün olmasının lüzumuna inanır. Hatta, sultan ile vekili olan sadrazam arasına, iltifata mazhar ve şeyhülislam gibi sözüne güvenilir birinin girib de vezirin çaresiz ve aciz kalmasına hiç razı değildir. Feyzullah Efendi

---

55- Tarih, VI, 18.

56- Tarih, III, 1398.

57- Tarih, VI, 11.

gibi bir müftünün vekîl-i tam olmasını "hakkın ve halkın yanında mağdub ve mahzul olmakla bâis-i şenf' ve kabih işler" olma talihsizliğinden sayar. O zamanların başbakanı için şu kanâate sahibtir:

"Hafa olmaya ki, makamı sadaret-i kübra rütebî mülükîyenin âlası ve menasıb-ı sultaniyenin eşref ve evlasıdır."<sup>58</sup>

Bir başka yerde: "Lakin de'b-i dîrinleri üzere ırzı ve zarete nakîsa terettüb idecek evzâ'-i nâ-münasib itmeyeler ki, ırz-ı vüzerâ mahza, ırz-ı vacibü's-sıyâne-i ırz-ı Padişahîdir...<sup>59</sup>

#### B- Asker Sınıfı ve Din

Naîmâ asker sınıfını vücuttaki balgama benzetmiştir. Balgamın bedende lüzumu ve faydası ve çokluğun zararı ve aşırılığının sıkıntısı nasılsa, askerin de aynen öyledir. Vücudun sıhhati nasıl karışımların oranına bağlı ise, cemiyetin nizamı da dört sınıfın itidaline bağlıdır. Şayet iki tarafta da hakiki itidal yoksa, bari kesr ve inkisar bir dereceye kadar haddi aşmamalı. İrzî mizacdan çıkmakla sıhhate bozukluk gelmeye. Her ne zaman insan orta yaşı geçse soğukluk ve rutubet ki, balgam hilkatı ve pîrlik tabiatıdır. O yaşta balgamın garîb olup, hükmünü icra etmesi kaçınılmazdır. Ne zaman ihraç ve teskin edilse tabiatı geri tevlid etmek üzeredir. Diğer karışımlarda ona dönüşmeye meyleder.

Aynı şekilde, zaman-ı vukuftan sonra her devletin askeri ziyade olagelmiştir. Ne kadar yoklanıp kayıt ve kontrol edilse bile halk tabii olarak askerliğe meyledib, hiç olmazsa

---

58- Tarih, VI, 12-13.

59- Tarih, V, 169.

kisve ve kıyafetle taklid etmekle gittikçe çoğalagelmıştır. Bu durumda o yaşta olan kimse balgamı tamamen mağlub edib, mağlubiyeti halinde durdurmağa gayret etmesi abestir. Belki o halde olana münasib olan budur ki; balgamın zararsız galebesi mertebesine razı ola.<sup>60</sup>

Kılıç erbabı ulema gibi kendi kendini idare edemez. Bu tecrübe ile sabit olmuştur. Erbabı seyf, daha çok, iltifat ve ızzat ile bir ölçüde müntaz olduklarından, izzet binalarını fena rüzgarından (kaybetmekten) korumak için din ve devlette can ve başlarını feda ile hizmet edib, savaş meydanında ve düşmanla vuruşmada içten gelerek ileri atılıp, işi sıkı tutarlar. Muktezayı hamiyet ile ölüm tehlikesinden dönmeyib, gayret davasıyla keskin kılıçtan yüz çevirmezler.

Ama ne zaman gözden düşüb, rütbeleri sökülerek diğer halktan ayrıcalıkları kalmasa tembellik ve ümitsizlik ile şiddet-i şekîmeleri zail ve züill ve hakaret sebebiyle besalet ve sarametleri muzmakil olur. Bu sırada devletin verdiği ücreti bir korunma ve geçinme vasıtası bilib kendilerini ölüme atanlar az bulunur. Bu şekildeki gözetme ihmalden askerin yardım ve himmetini kaybetmekle cemiyetin vurucu gücünün ihtişamı görünmez olur.

Diğer taraftan bu taifeye bahşiş, atâ ve ikramı çok vermekle, her istekleri yerine getirilirse bu sefer de başları itaat boyunduruğundan çıkararak kendilerini ilgilendirmeyen işlere burnunu sokarlar. Bu mahzurdan başka asrın icabı olan rahat ve refah onlara da arız olub, harcamaları maaşlarından fazla olmakla, zayıf kuvvetliyi, küçük büyüğü taklid ederek masrafı çoğaltırlar. Zînet, süs ve lüks harcamalarda durumları iyice zayıflayıb harbe çağrılısalar çoğu hazırlığını ve harcı-

---

60- Tarih, I, 30.



rahını tedarik etmekten aciz kalır. Bu sefer israflarına göre atıyye verilse hazineye mal gönderen reayaya zulüm edilmiş olur.

"Layık olan budur ki, her halde tarikati itidale sülük olunub, ashabı seyf ve kalemden hazm-ı devlet ve kârsazlığa kâdir istihkakı vazih ve zahir müstaidleri minah ve mekârime mazhar idüb, dîkü'l-kalb ve tenk-i havsala olanlara fevkal kifâye ikram ve inayetten hazer oluna. ve ketm-i hukûk-i lazime ile zîr-i destan ukûkundan dahi ihtiraz olunub her tarikta liyakat ve istidat mer'î olmak devam-ı nizamı müstedî olagelmıştır."<sup>61</sup>

Naîmâ burada kısaca, sosyal nizamın devamı için gerek ilmiye ve gerekse askeriye'nin teşkilinde liyakat ve istidatın önemine dikkat çekmektedir.

XVII. yüzyıl, devletin olgunluk ve genişliğine paralel olarak, işbölümünün ve sınıflaşmaların da arttığı bir asırdır. İlmiye sınıfının kendi içindeki bölünme ve çekişmesi, aynen askeriye için de söz konusudur. Ulema'nın kadı-süffî farklılaşması; askerde, yeniçeri ve sipahi ocaklarıyla kendini gösterir.

Devletin kuruluşundan beri en gözde askeri olmak vassıfıyla Yeniçerilerin alamet-i farikası "zabitlerine bağlı" olmalarıydı. Sipahilerinki ise "başı bozuk" bir kavim olmalarıydı. Naîmâ bu iki zümreyi karşılaştırırken aynı zamanda geleneksel Türk askerî yapısına da işaret etmiş oluyordu.

(Sipahilerden dolayı) Bu taifenin bir vechile nâ-mazbut olduğunun sebebi budur ki, her asker taifesinin birkaç mertebe

---

61- Tarih, I, 51-52.

zabitleri olur. A'la ve ednayı zabt iderek vara-var cümlenin zabtu, rabtı bir başbuğa müntehî olmak tedbiri saltanat ve tertibi cüyûş kanunlarından bir kaide-i mühimdir. Mesela: Yeniçeride her odanın askerî sair nefere zabit gibidir. Andan aşçı, andan odabaşı ve çorcabıdır. İkisinin zabiti kethüda beydir. Andan cümlenin zabiti ağadır. Ve Sipah dahi selefte bu kaide üzere kurulup ne kadar bölük varsa bir bölükbaşı ki, halen sair neferden farkı yoktur... Beş on bin âdemi bir iki mertebede olan on beş kimesne zabta kadir olmak muhal olduğu ecilden bu taifenin eskisi ve yenisi, büyüğü ve küçüğü bellü olmayıb, kendüler bir nâm ve a'yan ve erkan dahi anlardan niran olurlar."<sup>62</sup>

Yönetimin sergilediği güvensizlik, rüşvet ve saray entrikaları yüzünden bu iki asker zümresi artık zaman zaman devlete ve kendi aralarında mücadeleye gireceklerdir. Her iki zümrenin isteği üzere birçok vezir ve müftü değiştirilmiş, hatta Sultan İbrahimi de tahttan indirmekle merkez ve taşrada önlerinden geçilmez olmuştu.<sup>63</sup> Padişah ve tüm huzursuzluklardan dolayı hak ve hesap sormak için iki zümre karşı karşıya bile gelmişti.

Yeniçeriler, belli başlı ulemayı yanlarına alarak, Fatih Camii'nde, Sipahilerde Sultan Ahmed camii avlusunda toplanarak devletin iki askerî karşı karşıya gelmiş, neticede Bektaşî yeniçerilerin hücumuyla sipahiler dağıtılmıştı.<sup>64</sup> 1648 yılındaki bu askerî isyanlardan sonra ordu artık iç siyasetin bir köşe taşı olur. Hatta bazı sadrazamlar, yönetimlerini sür-

---

62- Tarih, IV, 1880.

63- Tarih, IV, 1914.

64- Tarih, IV, 1891-95.

dürmek için ordunun desteğine bilfiil müracât etmişler, bazen onları maşa olarak kullanabilmişlerdir.<sup>65</sup>

Bütün devletlerde kılıç erbabı birlik olunca istedikleri işleri yapagelmişlerdir.<sup>66</sup> Ama aynı zümrenin şeriatın emirleri ve ulemaya karşı boyunları kıldan ince idi. 1648 yılında her iki asker taifesi de nizâmı devlet isteklerini meşrulaştırmak için Camiye sığınmış, yanlarına ulemanın seçkinlerini almış ve taşradan gelen sipahiler cami vakasında meslekdaşlarına yapılan zulum ve haksız ithamları (tekfir ve cenazelerinin kılınmadan denize atılması gibi) padişahla görüşmek için: üç kere Allahın şeriatı!.. diyerek yönetimi dinî emirlere uymaya zorlamışlar adeta şeriatın kollayıcıları olmuşlardı.<sup>67</sup>

Ayrıca, dirayetli vezir Köprülü Mehmed Paşa askerinin isyanını bertaraf etmek ve girişeceği işleri cesaretle yürütmek için Bektaşî tekkesi şeyhi Kara-Hasanoğlu Hüseyin ağadan yeniçeriye baskı yapmasını istemişti.<sup>68</sup>

Yine, vezirin azl ve katli için ittifak eden iki asker zümresine karşı sarayın aldığı tedbir halkı harekete geçirmek için sancak-ı şerifin çıkarılmasıydı. Halbuki, "sancak halkın icrayı hakk ve ibtali mezalim ve ebâtılı için olagelmiştir. Kötü işler yapmak için sancak çıkarılmazken"<sup>69</sup> "askeri itaate getirmek için kutsal cihadın alameti olan sancağın sıcak gölgesine sığınılır".

---

65- Tarih, VI, 198.

66- Tarih, VI, 93.

67- Tarih, IV, 1895-1900 ve IV, 1944-49

68- Tarih, IV, 295.

69- Tarih, VI, 93.

c- Tüccar Sınıfı ve Din

Tüccar safra makamındadır. Safra karışımının itidalinde lazım fiili ve fazlalıkların defedilmesi hizmeti, tabii mecrası üzere olmakla, beden afiyet ile hoş hal olduğu gibi, tüccarın itidal hali, mesalihin nizamına, alım ve satımın devamına, elbise ve yiyeceğin çoğalmasıyla nizâm ve refahı cemiyete sebebedir. Ne zaman ki safra rediyy ve kokuşmuş veya haddinden fazla olsa safra illetini meydana getirir. Aynı şekilde tüccar ve zenginlere zarar ve inkisar erişse veya muhtekir ve mürabi tamahkarları gibi ketm-i hukuk ve habs-i fuzûl ile dünya perestler gibi ifrat ile itidalden uzaklaşsalar, hummayı fakr ve açlık ile halkı âlem zebun ve kemudeti iflas ile cemali memleket diğer-yân olur.<sup>70</sup>

XVII. yüzyıl tüccar sınıfının da emniyette olmadığı bir devirdir. Bizzat devletin Bağdat valisi olan Gürcü Murtaza Paşa, Osmanlı için önemli bir ticaret merkezi olan Basra'nın tüccarına zulüm ve tasaddi ile mallarını müsadere etmişti. Halbuki "Basra ve sair beldelerin memuriyeti tüccar ile dir. Anların malı gasb olunmak harabe-i memlekete baistir. Tüccar padişahların manevi hazinesidir. Biladı İslamiyede ve memaliki kefere de hiç bir yerde tüccara cevr ve nâhak yere malları alındığı görülmemiştir. Basra tüccarı lutf ve ihsan edin, bu daiyeden fariğ olun, deyü yalvarırlar."<sup>71</sup>

Aynı şekilde sarayın lüks ve israfa kaçan tüketimini karşılamak ve sultanın damadı için yapılan şatafatlı bir düğün bahanesiyle, İstanbul bedesten ve çarşılarındaki kıymetli mallar sahiplerinin rızası olsun veya olmasın zorla alınmıştı.<sup>72</sup>

70- Tarih, I, 29-30.

71- Tarih, VI, 115.

72- Tarih, IV, 272.

#### D- Reaya (İşçi-köylü-halk) Sınıfı ve Din

Üretim yapan ve vücutta sevda karışımına benzeyen halk, midenin karşılığı olan hazineyi dolduran en önemli kaynak kabul edilir. Memleket için en zararsız unsurdur.<sup>73</sup>

Görüldüğü gibi Nafmâ, aslında her dört sınıfın haiz olduğu ehemmiyeti birbirinden ayırt etmez. Hepsinin nevi şahsına münhasır görev ve sorumlulukları vardır. O, cemiyeti parça parça ve müstakil sınıflar gibi ele alıp, her parçaya bağımsız bir faktör, ve bir atom gibi bakmaz. Uzviyetçi bir organizmada olduğu gibi vücudun gelişmesi nasıl mideye alınan gıdaya bağlı olup, sevk ve idaresi beyin tarafından yapılıyor idiyse, aynen toplumu da biz halk ve aydın diye iki temel yapıya indirgeyebilir ve aynı fonksiyonları yükleyebiliriz. Ferdin hayatta kalmasının maddi sebepleri gıda ve beslenme olduğuna göre üretim yapan halktan yoksun bir cemiyetin gıdasız hayatta kalması musavver değildir.

Bundan dolayı her toplumun çoğunluğu halktan oluşur. Asker, tüccar, aydın sınıf ve yöneticilerde halkın bağrından yetişmiştir. Onun içindir ki Nafmâ daha çok halk ve aydın sınıf, halk ve idareciler, halk ve ulema üzerinde görüşlerini yoğunlaştırır. Ulemanın ilmi tek başına bir değer ifade etmez. Yani ilim için ilim yoktur, halk için ilim vardır.

Akıl ve beyin gücü beden hareket ve sekenatında müessir değilse ya o bedende ruh yoktur, ya da akıl yoktur, veya her ikisi de yoksa ölü bir ceset vardır. Bedenin etraf ve ek-nafına kan gitmezse orada hayat yoktur. Hayat ruhla kaimdir. Ruh beraberinde taşıyan da kandır. Dolayısıyla ilim ehli en yükseğinden, en aşağısına kadar cemiyette ruh ve kan mesabe-

---

73- Tarih, I, 29.

sindedir. Ruhsuz beden, dinsiz devlet ve aydını olmayan bir halk olmayacağına göre, aydının sorumluluğu büyüktür, demektir. Aydının değerini yine halk taktir etmelidir.<sup>74</sup> Halkın dini anlayışı ulemanın öğrettiği kadar olup, dini yaşayışı da yine ulemadan gördüğü kadardır. Kısaca halk taklit eder.

-- Halkın Psiko-Sosyal Yapısı --

Halkla ilişkiler Nafmâ'nın dinamik toplum anlayışında daha geniş ele alınacağı için şimdilik bu meseleye fazla girmeyeceğiz. Yalnız O'nun ağırlığını elit zümreye verdiği ve eserinde ideal bir aydın kesimin tasvir ve tespitini yapmaya daha çok yöneldiği için burada halkın yapısına değinmekte fayda görüyoruz. O'nun halka bakışı ve psiko-sosyal yönden işleyişi yukarıdan aşağıya doğru bir değerlendirmeye tabidir. Bu yönüyle bazen halkı hiçe sayar bazen tebci eder. Ona göre halk bize aydın ve büyük adam yetiştirdiği ölçüde değerlidir.

Bu arada, halkın psiko-sosyal yapısını Nafmâ, şu şekilde tespit etmektedir: "İşte halk böyledir. Cüz'î kusur için mehâsin-i sabıka cümle Ferâmûş olunur."<sup>75</sup> Amma Yusuf Paşa kuvvetli ve doğruluk ile padişahın lutfuna mağrur olup, cömertlikle kimseye kapısını açmadığından, halk da ebvab-ı muhabbet ve hayırhâhiyi sedd idub tarafı hilafın tuttular"<sup>76</sup>.

Halkın yöneticiye ve aydın kesime bağlılığının ilk teminatı huzur ve emniyet içinde olmasıdır. "İnsanların yüz çevirmesinden sakının" mazmurunca iyazen billahi teala sermaye-i inkiyâd ve itaat olan sekine-i emn ve muhabet-i âmme-i halk

---

74- Tarih, VI, 39.

75- Tarih, III, 46.

76- Tarih, IV, 177.

kalbinden bikküllüye zail olunca maslahat kati su'ubetli olur. Bir padişah ile bir vezir kahraman-ı zaman olsalar faide vermez."<sup>77</sup>

Buna rağmen halk ne kadar memnun edilmeye çalışılırsa çalışılsın yine de yarısı yöneticilerden hoşnud olmazlar.

"Müftü Ebussuudzade padişaha giden şikayet kağıdı üzerine yapılan toplantıda hitap ederken bir ara: ... Ser-i karde olan kullarınız ne kadar munsıf ve adle mail olsalarda yine halkın nısfı kendülerden hoşnud olmamak kaidei mukarreredir. Halkın ekseri istidad ve istihkakları muktezasınca razı olmayıp hakka kail değillerdir. Cümlenin rızasını 'ala müradihim iltizam itmek ve kayırmak vüs'i devletten hariç idüğü mahalli kelâm değildir. Ağrâzı Fâside sahiplerinin hasedinden nâşi me-zemmet ve kadhleri gelür, görünür..."<sup>78</sup> demişti.

Halkın tabiatı her ne kadar normal halde zararsız ise de bir kere yüz verildikten sonra önünü almak zordur. Ulema ve zabitlerine itaat eden asker gibi değildir. Herc-ü merc ve anarşi çıkarmaya meyillidirler.

"..... Çün fitne ve fesada meylitmek ve katli rical ve gâreti emval için hercümerc istemek ekser avamın muktezay-ı tabiatları belki muradı üzere devletten kâm almak cibilletlerindendir."<sup>79</sup>

Halkın düşmanlığı da dostluğu da dışındadır. O şekilci-dir zahirperesttir. Gözüyle gördüğüne inanır. "... avam gibi

---

77- Tarih, VI, 24.

78- Tarih, V, 434/2458.

79- Tarih, VI, 105.

düşmanlığını meydana vurmağa başladı..."<sup>80</sup> "Ammenin zahir beyinliği kattı acayıptır..."<sup>81</sup>

Fitne, fesat, huruc ve isyan zamanlarında fırsatı ganimet bilip, mal ve menal elde etmek isterler, yoksa isyanları desteklemek değil.<sup>82</sup>

#### VI- Sosyal Düzen Anlayışı, Adalet Dairesi ve Din

Buraya kadar zikrettiğimiz sınıf anlayışında Nafmâ'nın, atomistik ve çatışmacı anlamda marksist bir sınıflamadan ziyade, fonksiyonalist ve uyum halinde, uzviyetçi bir organizmaya dayanan bütüncü bir sınıf anlayışında olduğunu görmüş oluyoruz.

Nafmâ, her sosyolog gibi, cemiyetini bütünleştirmek ve uyumlu bir mekanizma halinde görmek ister. Onun içindir ki, ilimlerin tahlil ve istikra (tümevarım) metodunu kullanarak ilk önce toplumsal farklılaşma realitesinden hareketle bütünü izah etmek ve daha sonra da işleyiş kanunlarını bulmak arzusunda.

Nafmâ, İbn Haldun'un Mukaddimesi'nde bir daire-i adliye zikrettiğini, Kınalızade Ali Efendi'nin de Ahlak-ı Alâf isimli eserinde onu kaydettiğini belirterek, oradan özetle ictibas yapar. Araştırmalarımıza göre Kınalızade "adalet daire-si" görüşünü İbn Haldun'dan almamıştır. Halife Memun'un emriyle Yunanca'dan Arapça'ya çevrilen ve Aristo'ya nisbet edilen Sırru'l-Esrar adlı kitaptan Ahlakçı Fazıl-Devrânî nakletmiş,

---

80- Tarih, VI, 2571.

81- Tarih, V, 364.

82- Tarih, IV, 247.

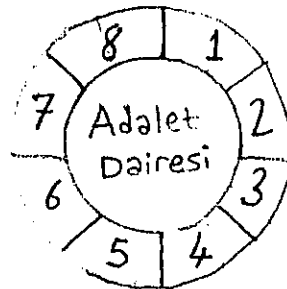


ondan da Kınalızade'nin almış olduğu anlaşılıyor.<sup>83</sup> Naîmâ adalet dairesini şöyle özetler:

"Hülasası budur ki, Mülk ve devlet asker ve rical ile-  
dir. Rical mal ile bulunur. Mal, reayadan husule gelir. Reaya  
adl ile muntazamü'l-hal olur. Cemî'-i devlete tatarruk iden  
za'f ve kelal, daima bu dört rüknün ihtilalinden münbais ola-  
gelmiştir."<sup>84</sup>

Daha önce tabiattaki dört unsurun benzerini vücutta bu-  
lub onu cemiyete uygulayan Naîmâ, su, ateş, hava ve toprak un-  
surlarını vücutta; kan, balgam, safra ve sevda unsurlarıyla  
karşılarmıştı. Filhakika, ulema (yazar, şair, doktor, mühendis,  
astronom, iktisatçı, hukukçu v.d. tüm dallarıyla aydın sını-  
fı) bütün canlıların hayat kaynağı olan suya benzer. Asker, iç  
ve dış emniyetin teminatı olmak hasebiyle ateş gibidir. Zarurî  
malların dolaşımını sağlayan tüccar, hava gibidir. Aynı şekil-  
de işgücü ve üretim yapmak özelliğine sahip, çiftçi, köylü ve  
halk, tabiattaki toprak mesabesinde. Böylece bunların her  
biri insan cemiyetine manalı ve uyumlu destekleriyle katkıda  
bulunurlar.<sup>85</sup>

Naîmâ'nın özetlediği ve ictimâî nizam için şart olan  
adalet dairesini; Ahlak-ı Alâî'deki şekliyle genişletecek olur-  
sak şöyle bir şema ile gösterebiliriz.



83- Kınalızade Ali Efendi, Devlet ve Aile Ahlakı, İst. TY, s. 278.

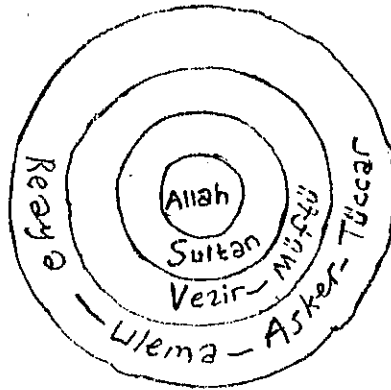
84- Tarih, I, 40.

85- Kınalızade, a.e., s. 217-220.

Bu daireye göre: 1- Dünya bir bağıdır, duvarı devlettir. 2- Devletin nizamını kuran Allah kanunudur. 3- Allah kanununu ancak melik (devlet başkanı) korur. 4- Mülk ancak ordu ile zabtedilebilir. 5- Orduyu ancak mal ayakta tutar. 6- Malı bir araya getiren ancak halktır. 7- Halkı idare altına ancak cihan padişahının adaleti alır. 8- Adalet bütün dünyanın nizamını temin eder.<sup>86</sup>

"Adalet mülkün temelidir" sözündeki mülk, devlet ve hükümlerlik demektir. Adaletin ölçüsü ve kendisi nedir? Her hak sahibine hakkını vermek anlamına gelen adaletin ölçüsü şariat ve akıldır. Mutlak Âdil, Allah'tır. Allah, bu adaletini daha başlangıçta toplumu meydana getiren ferdi yaratırken tezahür ettiriyor. Kimini kiminden derece, makam, mevki, coğrafya ve farklı biyolojik ve psikolojik yapılarıyla üstün tutmakla birbirlerine muhtaç hale getiriyor. Böylece makro planda ve global bir seviyede dünyanın nizamına bir devamlılık sağlıyor. Bu nizamı zorlamak ve tabii seyrini durdurmak zulüm demektir. Bu ilahî adalete boyun eğen fert ve cemiyetler hayatta kalırken, "zulüm ile âbâd olanın ahiri berbad oluyor." Zulüm kavramı Nafmâ'nın düzen anlayışında önemli bir kavramdır.

İkinci şekilde bu dairenin Osmanlı toplum yapısında Nafmâ'ya göre aldığı durum yansıtılmaktadır.



86- a.e., 283.

## VII- Naîmâ'ya Göre İrk, Coğrafya ve Din

A- Veraset, Toplum ve Din: Naîmâ, insanların kalıtımla sahip oldukları meziyetlerin değişmesini kabul etmekle birlikte, bunların tayin edici faktör olma özelliğini de göz ardı etmez. Fertler gibi cemiyetler de farklı farklıdır. Onun için zaman zaman değişik grub, millet ve ırkların psikolojik tasvirlerini yapmaktan kendini alamaz.

Söz gelimi, ırk ve veraset konusunda şu hâdise çok ilgi çekicidir: Kuyucu Murad Paşa Celâî isyanlarını kanlı bir şekilde bastırır. Yüz bine yakın insan katleder ve kuyuya atar. Bir aralık kimsenin öldürmeye kıyamadığı bir çocuğu kendi elleriyle öldürür. Etrafındakilerin itirazı ve çocuğun masum olduğuna dair sözlerine: "Çünkü küçükken eşkiya ile yetişen, büyüyünce fesadın lezzetini dimağında bulur. Bin terbiye olsa yine ıslah olmaz" diyerek karşılık verir ve onları teskin eyler. Naîmâ'ya göre: "Ol vezir-i dūr-endiş bu meselede aynen Hızır nebi (a.s) ile katl-i gulâm kıssasını telmih ve tasrih edib, hazır olanların kalblerini mutmain eyledi. Bu siyak üzere eşkiyanın istîsallerinde mübalağa etmekle bazı kûtebeyinler cenabı âlflerine ta'n edib, kan dökmeğe haris ve merhametsizdir, derlerdi. Bu itiraz, tamamen gazez ehlinin, vesvesesinden ibarettir. Aslında şer'an ve aklen bir bölük katli vacib me-lunları mahvetmekle, şer'in ve Hz. Peygamber'in sünnetini ihya ettiği meydandadır."<sup>87</sup>

"Her şey aslına döner" Arap deyimini<sup>88</sup> ile verasetin varlığını açıkça kabul eden Naîmâ, aynı şeyi yönetimdeki devşirmeler için pek kabul etmez. Çünkü onlar din ve devlete hizmet

87- Tarih, II, 577. Celâî isyanlarının sebeplerini Naîmâ devlet taraftarı biri olarak dîni ve siyasi yoruma tâbi tutarken Z. Danışman iktisadî ve sosyal sebeplerin önemini vurgular.

88- Tarih, I, 284.

ediyorlar.<sup>89</sup> Cağaloğlu, diye bildiğimiz Ciğalezade Sinan paşa bir ceneviz dönmesi idi. Kalabalık bir askerle İran şahı Abbas'ı takib eder. O kaçar. Asker dönmek için paşaya rica etmelerine rağmen o, onca askerle Şirvan beylerbeyi olan oğlu Mahmud paşa tarafına gitmek isterdi. Ayânı asker serdarın huzuruna gelib: "Deryaya sefer etsen valideni görmeğe, karaya sefer etsen oğlunu görmeye gidersin" diye tarizlerde bulunmuşlardı.<sup>90</sup>

Naîmâ'nın Türk unsuruna bakışına, daha önce cemiyet ve din anlayışında biraz değinmiştik. O, beğenmediği ve aşağıladığı Türkleri daha çok; kızılbaş, eşkiya ve halkın alt tabakalarından seçmişti. Türkler için: Türk-ü Sütrük,<sup>91</sup> Zorba<sup>92</sup>, Türkü' ebter<sup>93</sup> nadan, bilgisiz, kaba, nobran, terbiyesiz, kav-gadan başka bir şey bilmez, vb. vasıflar kullanıyordu. Bir defasında Diyarbakır taraflarında yurt tutan Türkmen aşiretlerinden Beydilli taifesi demekle meşhur güruh ki... zengin bir aşiretti... O Türkmenler müslüman tarlaları üzerine sürü uğrattıkları vakit, ekili tarla sahibi feryad ettikçe; "ya kişi! kaldır tarlanı, koyun geçsin!.. derler ve şeriat ve insanlık dışı daha böyle nice zulüm ederlerdi. Hesabsız Türkmen ganimeti yüzünden orduda ziyade ucuzluk hasıl oldu.<sup>94</sup>

Arapların aslı meziyetlerinin serkeşlik ve yöneticilikte rekabet eden bir kavim olduğunu, onları ancak bir peygamber-

---

89- Tarih, III, 1062.

90- Tarih, I, 411. Papa ile olan muhtemel ilişkisi ve geniş bilgi için Z. Danışman'ın değerlendirmesine bak.

91- Tarih, III, 129.

92- Tarih, III, 130.

93- Tarih, V, 207.

94- Tarih, III, 1059.

rin bir araya getirdiğini daha önce söylemiştik.<sup>95</sup> "...Lakin Arap taifesinin eskisi gibi bedevîlik ahmaklığı kalmamıştır. Çoğu hileyi bilirler"<sup>96</sup> "Arap ile Rum arasında düşmanlık doğuştan olub, şerif yol vermeyib harbe hazırlandı."<sup>97</sup>

#### B- İrk, Coğrafya ve Din

Naîmâ coğrafî farklılıklarında karakter ve inançlara yansıdığı kanaatindedir. "Kürdistan halkı, Bağdad kimde ise ana tâbi olub, bir tarafın yüzüne güle gelmişlerdir. Onların sözüne tamamen güvenmek caiz değildir."<sup>98</sup> "meseleyi anlayınca -bu kürtler hep hain olurlar, bunları kırmak lazımdır- deyü maktül hanın adanlarından mevcut yedi kişiyi de katlettiler."<sup>99</sup>

"Serdar Yemişçi Hasan Paşa bir anut ve kerûd Arnavut<sup>100</sup> idi." "Erzurum halkı -ki şiddeti şekîme ile maruftur"<sup>101</sup> "Trabzon halkının kabalığı, nâdan lazların şiddeti ve hiyaneti malum. Tabii hükümet nizamına bile razı değiller iken, kırk bölük başının ölçüsüz eziyetine hiç takat getiremeyüb üzerine toptan hücum ettiler."<sup>102</sup>

"Bu kazak taifesi kadar it canlı, inatçı bir millet görülmemiştir"<sup>103</sup> "Bağdat halkı ki, ekseri şii ve nifak ehlidir"<sup>104</sup>

---

95- Tarih, I, 3.

96- Tarih, IV, 1650.

97- Tarih, III, 1208.

98- Tarih, III, 1069.

99- Tarih, III, 1081.

100- Tarih, I, 399.

101- Tarih, I, 387/400.

102- Tarih, VI, 2564.

103- Tarih, II, 920.

104- Tarih, II, 865.

"Çorum diyarı, celaliler ocağı ve azgınlar yatağı idi"<sup>105</sup>  
"Abazanın askerî kalîl ve başarı kelîl olub, mecburen itaat  
ile canını kurtarma tedarikine düştü."<sup>106</sup>

"Moğol ve Tatar kavmi, cibilliyetlerinde olan kan dökü-  
cülüğü fazlasıyla meydana vurub, muhkem kılıç koydular."<sup>107</sup>

"Hind padişahının oğlu Baysungur-Mirza (Hadımlar baba-  
larının erkekliği ile övünür) suretinde dedesi Timur'u zikre-  
derek "Sahibkaranı zaman" tabirini kullanır. Bu ise IV. Murad'  
ın hoşuna gitmez."<sup>108</sup>

"İngiliz taifesi alış verişte ve muamelatta sözleri  
üzerine sabit ve sözü üzere baş kestirirler. Sözüden dönmez,  
inatçı kimseler oldukları gibi, hal ve hareketlerinde dahi ka-  
balık tabiatlarının iktizası olmakla Molla cenablarına kaba-  
lıkla cevap verir."<sup>109</sup>

"... tabiatı Gürciye'nin lazimesi olan hisset ve denâet  
muktezasınca kuvvetli tâmi'ası galib olub..."<sup>110</sup>

Bütün bu ırkî ve coğrafî faktörleri hesaba katarken  
Nafmâ'nın onların düşünce, inanç ve ahlakî yapılarına tesirini  
bulmaya çalıştığı ortaya çıkmaktadır. Bu tasvirlerde edebî mü-  
balağaların ve zamanın şartlarının varlığı da göz ardı edile-  
mez.

---

105- Tarih, II, 866.

106- Tarih, II, 1000.

107- Tarih, II, 990.

108- Tarih, III, 215/1263.

109- Tarih, V, 2102.

110- Tarih, VI, 114.

Yine "Şehir oğlanı olan Vezir Ahmed Paşa ve Simin Mehmed paşa için, rind, kallaş, hilekar ve uyanık idiler" der.<sup>111</sup>

Naîmâ'nın neseb asabiyetinden ziyade sebep asabiyetine önem verdiğini şahsiyetin oluşumu ve ispatlanmasında ağırlığı, sonradan kazanılan dinî ve sosyal değerlere verdiğini dikkate alırsak onun veraset ile şahsiyeti ters orantılı gösterdiğini göreceğiz.

"Mevkutatçı paşa-zade Manisa'ya oradan da Mısır'a sürülür. Daha sonra musahib Hoca Reyhan ağanın tavassutu ile mevkûfatçılık alır. Babası Hacı Paşa olub, Üsküdar'da muazzam bir köşk miras bırakmıştı. (Miras yiyenin işi-gücü sefihliktir) kaidesinde bir anda israfla harcayarak, lüks, ihtişam ve alayişe düşkünlük eder. Hareketleri dikkat çekince müzahib hoca tarafından ikaz edilir. O da: Babam da böyleydi, bir mansıb için eski giyinişimi mi değiştireyim? deyü cevab-ı nâ-sevab verdi. Amma mülahazâ etmedi ki, peder-i azfizin şerefi; necîb olmayan veledin züll ve sükutuna sebebedir. Ve zeki ve reşid olan veledin pederi vadi' olmak şan ve şerefini artırır. Ve veled-i nâkıs cedd-i kâmil ile iftihar etmek; (İranlı şair Sâib'in şu sözünde dediği gibidir:)

"O bayağı insanlar ki dedeleri ile övünürler,  
Köpekler gibi gönüllerini kemikle avuturlar."

Müstaid-i kemal olan veled-i pâkize-i hisâlin bu şiir latif hasebü'l-halidir:

"Ben kendi nefsimin ve künyemin çocuğuyum, babam ister arap olsun ister acem, gerçekte yiğit delikanlı, ben buyum der, yoksa babam böyleydi demez"<sup>112</sup>.

111- Tarih, IV, 268 ve IV, 201.

112- Tarih, V, 181/2219.

Bu sözleriyle Naîmâ'nın sadece ailesinin çocuğu olan ferdi ve dolayısıyla ferdiyeti övmez, aksine kendi başına şahsiyet sahibi olan şahısları övmek ister. Bütün bunlara rağmen o, en temiz ırk ve en mükemmel fizikî yapının Hz. Muhammed, ashabı ve evliyâ-i kiramın nesillerinde bulunduğuna inanır.

"Sahte şeyh Salim'in parmakları hep ikişer boğunlu olmakla Hz. Ebubekir r.a sülalesinden olduğunu iddia ederdi: İrk-ı tahîr-i nebevîden ve ashabı kiram ve evliyâ-i 'izâmın nesillerinden olanların hilkatleri tamam, şekil ve şemailleri naks ve ayıbdan hali olmak şarttır. Meğer sonradan bir afet sebebiyle naks terettüb itmiş ola. kaziyye böyle iken, mezbur arab nesl-i siddîktan olduğuna bazı gafilleri itimed idüb, naksı zâtına delil olan aklî ve enâmîlî noksanını kemaline haml idüb, mezbur arabın şeytanlığı 1064 senesi vakayiinde mezkûrdur."<sup>113</sup>

### C- Sünnî-Şîa İhtilafı ve İrk

Yavuz Sultan Selim'in dînî ittihadı sağlamak ve batıya yönelik gazaları emin yürütebilmek için giriştiiği İran seferi ve şîa-sünnî mücadelesi XVII. yüzyılın, Osmanlı'sını uğraştıran en büyük problemlerden biri olarak karşımızdadır. O sıralarda Osmanlı bir batıya (Avusturya üzerine), bir doğuya (İran üzerine) bir de "nadolu'daki celalilere yönelik olmak üzere uzun ve bitmez tükenmez askerî çıkarmalarla buhranlı bir dönem geçirmiştir.

İran şahı ve taraftarları; "üç Halife ve Rasulu Ekremin pak zevcelerine sebb ve ta'n" gibi dînî tartışmalar<sup>114</sup> Tebriz

---

113- Tarih, VI, 262/2751.

114- Tarih, II, 722.



halkının kadınlarını fuhşa teşvik etmek gibi ahlaksızlıklar<sup>115</sup> ve Osmanlı'ya karşı eşkiya hareketleriyle sürekli devleti rahatsız etmişlerdi. Naîmâ, Şia ve İran şahı taraftarları için Kızılbaş, Rafiziler, Mülhid, Habis, likay-ı bed fial, hanzır güruhu, melunlar, melahide, çirkin ayinli facirler" gibi ifadeleriyle tekfire varan sözler kullanmıştır.

O dönemin Türk-İran ilişkilerinde baş rolü oynayan Şah Abbas vefat edince Naîmâ, onun şahsında şia mezhebini cehalet ve taassubun bir mahsulü kabul ederek "... Lakin cehaleti belasıyla nice zulüm ve fesad edib, haksız yere nice kanlara girmişti. Taassub belasıyla nice bin Sünnîleri kırmıştı."<sup>116</sup>

Bu cemiyetin böyle muhalefeti, tamamen siyasî ve ırkî bir taassubun neticesinde olduğunu Naîmâ şu ifadelerle anlatır:

"Kızılbaş taifesinin devlet ve şevketi, mezheb-i rafz üzere bina olunmağla, maksud-i aslî devlet ve saltanat olub, âyini rafz illet-i cemiyet ve pay-bend-i hamkan idigünü bilib, mezheblerinde tevsî'-ü ibâhati, nüfûs-i nakısa saydı için istimalet ve an aslı kulûb-i avamı akide-i zâikaya rabt itmek, ictima'a sebep ve ittifaka illet olmak için mevzu' idigünü idrak eylemişti. Lakin içlerinde doğup büyümele girü taassubu elden bırakmadı. Allah ü Teâlâ taassubun cümlesine insaf virûb, nefsü'lemri anlamağa rüşd ve sedâd ile tarıkı müstakîme irşad eyleye!. Amin, Ya Mu'in!..<sup>117</sup>

---

115- Tarih, I, 359.

116- Tarih, II, 450/1014.

117- Tarih, II, 451/1015.

#### D- Millet Olarak Gayri Müslimler

Osmanlı devleti ricali için olduğu gibi Naîmâ için de o zamanki milletler, daha çok inanç bağlarıyla birbirine bağlıydılar. Ve millet denince geniş manada dinler akla geliyordu. Müslümanların dışındaki milletler bir tane idi ve küfür milleti idi. Naîmâ "küfük tek millettir" hadisini ölçü olarak kullanır.<sup>118</sup> Kâfirin malı müslüman için helal bir ganimettir"<sup>119</sup> kanaatindedir.

Devletin yegane gayesi i'lay-ı kelimetullah olduğu için, Osmanlı cihadı veya batıya yapılan tüm seferleri iktisadî bir kaynak ve gelir temini için kestirme bir yol kabul etmiyorlardı. Eğri kalesi fethinden önce İslam hukukunun cihad'ın safhaları olarak öngördüğü tüm şartlar yerine getirildikten sonra savaşa girişilmişti. İlk önce dine davet, kabul etmezlerse kaleyi teslim ve oldukları hal üzere bırakılmak veya ölüm seçeneklerinden biri karşı tarafca kabul edilmeliydi.<sup>120</sup>

Devletin merkezi olan İstanbul'daki "kefere ve yehüd, gök ve sarı tülbent sararlar. Tezlil murad olunub, siyah ve kırmızı çuhadan takkeler giymek ferân olunmuştu."<sup>121</sup>

Gayri müslimleri genel olarak Naîmâ şöyle görmek ister: "Bütün kafirler can ve gönülden ehl-i islama dost olur değildir. Zamani gelince düşmanlığını meydana vurur. Fakir derim ki, diğer dinlerde olan muhalifler, hiç birisi ehli İslama içten muhabbet itmezler. Meyl ve muhabbetleri olsa, müslüman

---

118- Tarih, VI, 424.

119- Tarih, V, 360.

120- Tarih, I, 150.

121- Tarih, I, 97.

olurlar idi. Belki menfaat temin etmek veya zarardan kurtulmak için itaat ederler. Zamanımızda bütün halkın meyl ve muhabbetleri, havf ve recaya bağlı olduğu meydandadır. Lakin bu surette kafirlerin iş icabı boyun eğerek görünüp hizmette bulunmaları dahi faydadan hâli değildir.

Hz. Ömer r.a'nın "kafirlerin bir kısmını bir kısmına mahvettiriniz" buyurdukları gibi, müşriklerden bir fırkayı okşayıp, diğer kafirler üzerine musallat iderek kullanmak doğrudur. Şu şartla ki, meydana gelen çalışma ve hizmetlerinden mağrur olup, tam güven husûliyle şer ve fesadlarından gaflet olunmaya. Her halde uyanık durmak gerekir."<sup>122</sup>

Kira adlı bir Yahudi kadının, saray kadınlarını ayartarak rüşvetle azil ve tayin işlerini karıştırması, Nafmâ'nın dikkatini çeker.<sup>123</sup> Ayrıca "asrîsaadetten beri ilk reccm cezası; İstanbul'da bir yahudi ile zina eden bir hatun için, Anadolu Kazaskeri Beyazî-zade Küçük Çelebi'nin ısrarıyla uygulanmıştı."<sup>124</sup>

---

122- Tarih, II, 960.

123- Tarih, I, 298.

124- Tarih, IV, 2343.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### NAİMA'DA DİNAMİK ve FONKSİYONEL DİN SOSYOLOJİSİ

#### I- Tavrılar Nazariyesi ve Determinizm

Uzviyetçilik anlayışında temas ettiğimiz gibi her devlette gerçekleşmesi mukarrer olan tavrılar (dönemler) vardır. Düşünce tarihinde geniş bir yelpazeyi kucaklayan tavrılar nazariyesi (kapalı devreli, cyclic, devrî zaman anlayışı) şöyle veya böyle, doğunun ve batının düşünce sistemlerinde yerini alagelmiştir.<sup>1</sup> İbn Haldun'la en güzel ifadesine kavuşan teori, fazlaca determinist bulunduğu için ebediyete namzet olan Osmanlı devleti ve mütefekkirleri karşısında itiraza maruz kalmıştır. İbn Haldun'a göre bütün devletler organizmalara benzer beş tavrı geçirirler. Nazariye esasen değişmeyen ilahî bir takdirden kaynaklanır. Çünkü Allah insanı ana rahminden itibaren tavrı tavrı, safha safha yaratıyor, geliştiriyor ve sonunda tekrar kendine döndürüyor. Devletlerde aynen böyledir.<sup>2</sup>

Teoriye göre insan organizmasının değişmesine benzer olarak devletler de değişmeye mecburdur. Naîmâ nazariyeyi şu şekilde anlar:

"Malum ola ki, âdeti ilahiyye ve irâdeti aliyye bu vec-hile cari olagelmiştir. Ki, her devlet ve cemiyetin hali daima bir karar üzere müstekarr ve vetîre-i vahide üzere müstemirr

---

1- Hilmi Ziya Ülken, Sosyolojinin Problemleri, s. 56.

2- İbn Haldun, Mukaddime (Çev. Z. K. Ugan), İstanbul 1986, I, s. 514-516.

olmayub, her bâr etvarı muhtelif ve hâlâtı müteceddideye mün-  
takil tavrın iktizası, tavr-ı sâlife muhaliftir"<sup>3</sup>

Zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesi gerektiği  
şeklindeki İslamî inancın gereğine Nafmâ da inanır ve insanla-  
rın içinde buldukları asra uymalarını tabii ve fitrif bir  
karakter kabul eder:

"Ve ebnayı asr buldukları tavrın ahvaliyle müteellif  
ve ricali vakt muktezay-ı zamaneleri olan keyfiyyet ile müte-  
keyyif ola gelmişlerdir. Zira lazime-i vakte imtisal ve mümâ-  
şât, ve mizac-ı devleti asra ittiba' ve mürâat tıba'ı mahlu-  
katta hükmü hafiyeye mebni bir halk-ı cibillidir."<sup>4</sup>

Her devletin genelde beş tavrı yaşadığını belirten Naf-  
mâ devletin kuruluş ve gelişme dönemleri olan bir ve ikinci  
tavırlarda devlet kurucusunun şahsiyeti ve kuranların asabiye-  
tini vurgulamakla İbn Haldun'la aynı kanaattedir. Hatta beşin-  
ci tavrın sonuna kadar aynı düşünceleri paylaşırlar.

Ancak onun müdahale etmek istediği ve izaha muhtaç ka-  
bul ettiği iki tavrı vardır: İkinci ve beşinci tavırlar. Bu  
izahlardaki farklı anlayışı nazariyeyi Osmanlı'ya tatbik etme-  
sinden kaynaklanır. İkinci tavrı onun için çok önemlidir. Şöy-  
leki, bir çocuk ailesinden aldığı asabiyet ruhu ile gelişip  
serpilir ve belli bir dönemde kendi hayatını kendi devam et-  
tirmek üzere istikbal kazanır. Çocukluk çağından gençlik çağı-  
na geçişin atlama taşını iyi koyabildiği ölçüde hayatın deva-  
mında o derece başarılı olabilir. Bu konuda ailenin yapısı ve  
eğitim en müessir âmillerdir. Devletler ve toplumlar da aynen

---

3- Tarih, I, 23.

4- Tarih, I, 24.

öyledir.<sup>5</sup>

Naîmâ, ikinci tavırda devletin başlangıçta dayandığı asabiyetten istiklale geçerken, yönetici ve halk arasındaki ayrılığın dengesini korumak, sınıflaşma, iş bölümü ve artmakta olan ihtilafların dozunu ayarlamak ve dengeli bir geçiş yapmanın önemine özellikle dikkat çeker. Çoğu devletlerin bu dönemde tarihe karıştıklarını belirterek şu önemli tesbitleri yapar: "Saltanatın levazımından biri devamını sağlayacak bir yardımcı sınıfa dayanmasıdır. Bu sınıfa seçerken çok dikkatli olmalı, diğer sınıfların önceki gayretleri ve hizmet erbabının sadakat ve itimatları zedelenmemeli, kendi zevallerinin sebebi haline getirilmemelidir." Çünkü; "Düvel-i maziyyede alelhusus bu devleti aliyyede an aslin seyf ve kalem ve sair havass ve hüddam tarikleri tenvi', ve ocakların de'bi ve ayin ve libas ve kavaninleri birbirlerine mugayir usul ve kavaide tefrî' olunduğunda hikmet budur ki; avn-i samadâni ve te'yidî âsumanî ile müeyyed olmayan cemiyetler bu tavr-ı sani tedarikinde aciz olub ekseriya zikrolunduğu üzere kesret-i şüreka ve tehalüf-i ehva galebesiyle bu tavırda muzmahil ve heba olagelmişlerdir. Mebnayı cemiyetleri fasid olan müfsidler ki, nice defa zuhur idüb bu tavra bülüğdan akdem devlet-i aliyye-i Osmaniyenin tarâc-kerde-i yed-i kahireleri olmuştur."<sup>6</sup>

Dikkat edilecek olursa bu tavrın gailersiz atlatılması Allah'ın yardım ve desteğine muhtaçtır. Naîmâ İbn Haldun'un devlete muayyen bir ömür tayin etmesine (120 yıl gibi) girişmez. Ona göre de bir ilahî zorunluluk hükmünü icra edecektir. Ama böyle somut rakamlarla ve mutlak kesinlikte değil: Beşinci tavrın özelliklerinde de üstadıyla beraber olan Naîmâ, ondaki

---

5- Tarih, I, 31.

6- Tarih, I, 36.

müşahhas ve mutlak determinizmi aşarak, insan hürriyetine kapı aralayan mücerred ve mümkün determinizmi geliştirmek ister. Geliştirmek diyoruz bulmak değil. Çünkü Naîmâ da ilahî determinizmin zaten var olduğunu kabul eder. Aradaki fark ilahî determinizm ile insan hürriyetinin sınırlarını anlayış farklılığıdır. Böyle bir anlayış mümkün ve gayet makûldür.

Değişmek, dünyanın en değişmez kanunudur. İnsan organizmaları için ölmek değişmenin son noktası mıdır? Hayır. Ölüm de bir değişmedir. Dünyaların değişmesi. Her kemalin bir zevâli vardır."<sup>7</sup>, "ahval-i alem her an, her saat değişir"<sup>8</sup> ve "ahvâl-i alem daima ikbâl ve idbârdır"<sup>9</sup> diyen Naîmâ için de ölmek yok olmak değildir. Ama Allah'ın ebediliği nasıl değişmez bir vasıf ise insan ve cemiyet için de olamaz mı? Naîmâ bunu hayatında görmek, uzun ömürlü olmak ve sevdiği hayatı, sayesinde barındığı devleti aliyye için de uzatmak ister.

Bu noktada fert olarak insanın, cemiyet olarak ta devletin beka şartlarını ve ihtimalini araştırır. Bunu yaparken suyu başından tutmak, düşüncenin kaynağına inmek ister. Hasılı, ölüme değil uzun ömüre ve sağlıklı ömüre çare bulmak ister. Ölümün, doğumla birlikte Allah tarafından muayyen ve mukadder olduğunda şübhesi yoktur. Hayat ve ölüm Allah'ın iradesine bağlı olmakla birlikte devam ve bekası maddi şartlarla birlikte yine aynı iradenin taallukuna bağlıdır. Bu konuda biz Allah'ın iradesini bilmediğimize göre, sadece hürriyet sahamız olan maddi sebeblere sarılmak ve o sebepleri araştırmak, bulmak ve uygulamak olabilir. Onun için insanlar tıp ilmini geliştirmiştir. Naîmâ'nın yaptığı da budur.

---

7- Tarih, III, 1115.

8- Tarih, IV, 300.

9- Tarih, V, 127.

Nafmâ XVII. yüzyılda Osmanlı devletinin beşinci tavrında, yani yaşlılık döneminde olduğu kanaatindedir. Bu tavrın alametleri her şeyiyle birlikte ortadadır.<sup>10</sup> O, buhranlı ve uğursuz dönemin uzamasından ve daha fecî zararlara yol açmasından korkmaktadır. Çözüm: en kısa formülüyle Allah ve Büyük Adamların irade ve faaliyetleri. Devleti ve dolayısıyla cemiyeti statik olarak devam ettirmeliyiz ki ancak ondan sonra hasta ve aksayan yönlerini teşhis edebilelim. Onun için Nafma, devleti ilk önce tavırlar teorisinin fatal cenderesinden kurtarmak arzusundadır.

## II- Sosyal Determinizm ve Büyük Adamlar

Sosyolojinin ilim olabilmesi için kendi kanunlarını bulması gerekmiştir. Kanun olmadığı takdirde sırf tasvirden öteye gitmediği bir gerçektir. Tarihin sırf tasvirici karakterine karşılık, tarih felsefelerinin bir kanun ve causal sebeblik peşinde olduğunu biliyoruz. Sosyal hadiselerdeki belirleyici sebepleri araştırmakla tarih felsefeleri ve sosyoloji ittifak etmiyorlar mı? Her ekisi de sosyal determinizmin ne olduğunu araştırmıyorlar mı? Konuyla ilgili soru ve cevaplarımızı çoğaltmadan determinizm, sosyal determinizm, hürriyet ve büyük adamların rolü konusuna geçebiliriz.

Determinizm bir kere kadercilik değildir. Zirâ; kadercilik (mukadder) olan şeydir. Determinizm ise (tayin edilmiş) olan şeydir. Kaderciliğin başlıca vasıfları şunlardır: a) Hem hareket noktası hem de olayların akışı kadere bağlıdır. b) Kader, transandantal ve bilinemez bir otomatizm ile idare edilir. c) Temelde ve gerçekleşmesinde mistiktir. Bu sebeble mucize ile aynı şey sayılır.

---

10- Tarih, VI, 46.



Ayrıca determinizm metafizik bir zorunluk değildir. Determinizm, deney üstü bir zorunluluk ta değildir. Aynı şekilde mantıkî ve matematik bir zorunluk ta değildir.<sup>11</sup> Determinizm sebeble sonuç arasındaki bir zaruret bağıdır. Determinizmde gerçekte sonsuz relatiflik, çeşitlilik ve çok boyutluluk vasfı hakim olmasına rağmen bir zaruret olmalıdır. Böyle bir zaruret, kanun haline gelir ve biz bu kanunlar vasıtasıyla olmakta ve olacak olan hadiseler hakkında rahatlıkla kehanette bulunabiliriz.<sup>12</sup> Zaten sosyolojinin temayüllerinden birisi sosyal kanunları bulmak suretiyle kehanette (provision-öngörüm) bulunmak değil midir?<sup>13</sup> Tarihî sahada kehanet mümkün değildir. Çünkü tarihte müfred vakalarla karşı karşıyayız ve filan şartta, filan zamanda şu vakanın olacağı önceden kestirilemez. Ancak Durkheim'in yaptığı gibi tarihî vakalardan siyasî pratik çıkarılabilir. Yine de sosyoloji felsefenin sezgisinden uzak durmamalıdır.<sup>14</sup> Tarihî hadiselerdeki aynı sebepler, gelecekte aynı sonuçları neden doğurmasın? Eğer bir yerde devrîlik ve tekrar varsa bu neden mümkün olmasın?

Fizik dünyasındaki tabii zaruret bağıntısının determinizm ve zorunlu bağıllık olmayıp, bir alışkanlık bağıntısı ol-

---

11- Cavit Sunar, İslam felsefesinin Yunan kaynakları ve Koza-  
lite Meselesi, Ankara 1973, s. 193, Georges Gurwitch,  
Sosyal Determinizmin çeşitleri ve İnsan Hürlüğü Üzerine  
Altı Konferans, (Çev. N. Ş. Kösemihal), İstanbul 1958,  
s. 10-15.

12- Ülken, Felsefeye Giriş II, 33.

13- Ülken, Sosyolojinin Problemleri, s. 191.

14- a.e., s. 192.

duğuna Gazalî dikkat çekmiş ve nedenselliğin dinî sahaya çekilmesinin bazı tehlikeler doğuracağını belirtmişti.<sup>15</sup>

İslam dünyasında illiyeti (kozaliyeti) kabul etmeyenler daha çok kelamcılar idi. Yoksa bir zamanların önde gelen ve İslam'da modern bilimin deneyciliğini yapmaya çalışan filozof veya sûffiler değildi. Kelamcılar ilahî iradenin önceliğini vurgulamak amacı güderken, bir bakıma, insan aklının illiyeti idrak etmesini ve bir üst prensibe başvurmasını engellemiş oluyorlardı.<sup>16</sup> Gazalî'nin "adetullah" dediği şeye kelamcılar "iradetullah" diyorlardı ve Gazalî'nin tabii hadiselerde bulunduğuna inandığı, ancak zorunlu kabul etmediği sebebliliği, kelamcılar tamamen kaldırmışlardı. "Hülâsa onlar tamamiyle atomize bir alem tasarladılar; bu alemde yalnızca ilahî irade hükümandır ve çeşitli olgu ve nesnelere arasında insana bir sebebe bağlı olarak görünen ilişki; vesilecilik (occasionalism) denilen şeyin bir sonucu şeklinde görülmektedir. Ateş tabiatı yakıcı olduğundan değil, Allah öyle olmasını istediği için yakar. O, insan zihninin yanmayı ateşin bir sonucu olarak görme adetinden başka bir şey değildir. Bu yüzden mucizelere, hârikel-âde olaylar denir. Arapça olan bu kelime insan zihninin görünen realiteyi algıladığı adetine ters düşen anlamı ifade eder".<sup>17</sup>

---

15- Türkoğlan, a.e., s. 256.

16- Seyyid Hüseyin Nasr, İslam ve İlim, (Çev. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 138. Gazalî'nin yaptığını Mu'tezile ve Aristo'ya benzeten benzer bir yorum için bak: Ülken, Felsefeye Giriş, c. II, s. 88.

17- Nasr, a.e., s. 137.

Determinizmi kelamcılarının yaptığı gibi salt düşüncede arayacak olursak hiçbir ilmi ve teknik faaliyet yapmamamız gerekiyor. Halbuki determinizm ve hürriyet inanma ve düşünmenin bir prensibi değil, aksiyonun, şuurun ve pasif, gözlemci zekadan ziyade fayda gözeten bir zekanın prensibi kabul edilmelidir. Bu kavramlar anlaşılmaktan çok yaşanan olayların bizzat kendisidir. Hayat ve şuur ancak madde ile birleşerek bu alemde var olabiliyor, yani tesir edebiliyor. Çünkü var olmak; tesir etmek, bir iş görmek, bir şeye yaramak demektir. Canlıları makineye benzeten Descartes, canlıların işleyişlerini mekanik bir determinizmin kucığına atsa bile, meydana gelişlerini açıklayabiliyor mu? Kaldı ki, biyolojinin en karanlık noktalarından biri veraset problemidir.<sup>18</sup> İnsanın sosyal çevresinin bağlayıcılığına geçmeden, mekanik ve biyolojik determinizmi ve daha birçoklarını mekana indirgeyip, onu zamanla eş tutarsak, problemi bir ölçüde çözmüş olabiliriz. Şöyleki:

Şimdi bir an sonra geçmiş halini, alacak, gelecek de şimdi olacaktır. Halbuki şimdi ve gelecekle geçmiş arasında, yaşanmakta olan ve yaşanacak olanla yaşanmış arasında müthiş mesafe vardır. Geçmiş olmuş bitmiştir, zamanın mekana düşmüş, mekanlaşmış parçasıdır; onu değiştirmek kimsenin elinde değildir. Halbuki şimdi ve gelecek hürriyetin at oynatabileceği sahadır... O halde niçin hürriyet vardır? Yerine, niçin determinizm vardır? diye sormak daha yerindedir.

Deterministler, tabiat ve toplumda hürriyeti inkar etmekle kadercilikten daha fatalist oluyorlar. Kadercilikte zincirin sadece son halkası mukadder, ilkinde ise her halka mukadderdir.<sup>19</sup>

---

18- H. Vehbi Eralp, Determinizm ve Hürriyet Üzerine Düşünceler, Felsefe Arkivi, c. V, sayı 1, s. 1-5.

19- a.e., s. 6.

"Gerekircilik sosyolojide ölçüyle kullanılmalıdır." Çözümleme ve açıklama yöntemi olarak bu gerekircilik, (eski zaman sosyolojisinin fazlasıyla incelediği) sürekli olanı, tutarlı olanı, dünü değil de süreksiz olanı, hareket halindeki bugünü, olumsalı, beklenmeyeni bütünleştirmeye çalışır."<sup>20</sup>

Şöyle veya böyle insanı çevreleyen bir sosyal realite yok mudur? Bu realite; bir çok belirleyiciler olmasına rağmen sosyolojik determinizme geçildiğinde, az sayıda bile olsa en müessir amilleri içerisinde barındırmıyor mu? Bu en müessir âmil nedir? Cemiyeti organizmaya benzetenler haklıdır. Maksat ictimâinin ferdi olması değil de, ferdinin ictimâifleşmesi olduğuna göre, alışkanlıklarımızda verasetin payından çok toplumun payı yok mudur? Giderek cemiyet bizim dışımızda değil de içimizde olmuyor mu? Çünkü ferdi benliğin büyük bir kısmını ictimâi benliğin teşkil ettiğini biliyoruz.<sup>21</sup> O halde müessir ve tek âmili ilk önce fertte aramalı değil miyiz?

Gerçekte toplumun biyolojik bir organizma olmadığını sosyologlar tartışmıştır. Eğer biyolojik mükemmellik meşrû ise bu toplum için meşru değil, fert için meşrûdur, demişlerdir. Çünkü mükemmellik ancak bireye uygulanabilir. Spencer'in aksine hal böyle olunca "bireyin organları ve fonksiyonları ne kadar farklılaşmış ise, bu organlar arasındaki işbölümü o kadar büyüktür; o ne kadar mükemmel ise, onun kişiliği o kadar çok şekillidir.

Deha adamlarının hakiki karakteri bundadır. Gerçekten büyük adamların özellikleri bunlardır, ve insan mutluluğunun

---

20- Jean Duvignaud, Sosyolojiye Giriş, İstanbul 1977, s. 148.

21- H. Vehbi Eralp, İnsan Hürriyeti ve İctimâi Kanunlar, İÜ. Ed. Sosyoloji Dergisi, 4 Sayı, 1949, s. 54.

ve insan denilen yaratıkların ilerlemesinin zorunlu koşulları bunlardır. Bundan ötürü; en mükemmel toplum, bu bireycilik ülkesünün gerçekleşmesine büyük bir şans veren toplumdur."<sup>22</sup>

Meseleye sosyal fiillerimiz ve insan hürlüğü açısından bakacak olursak, bir kere hürlüğün çeşitli dereceleri vardır ve bunların hepsi birden bir determinizme tâbi değildir. İradeye tâbidir. Hürlüğün başlıca dereceleri şunlardır: a) Subjektif beğenilere göre hüküm eden hürlük. b) Yenileştirici gerçekleşme hürlüğü, c) Seçme hürlüğü, d) İycaat hürlüğü, e) Karar hürlüğü, f) Yaratma hürlüğü.<sup>23</sup> Bunlardan "Yaratıcı insan hürlüğü sosyolojik determinizmi idare etmek ve sosyal determinizmlere hükmetmek işini başarabilirse insanlık tarihinin yeni bir sahifesini açacaktır."<sup>24</sup>

Sosyal determinizmin, insanın arzu ve iradesinin her zaman, içinde bulunduğu ictimai şartlara bağlı ve bu şartların iradeyi tayin ettiği,<sup>25</sup> şeklindeki iddiası; insan iradesi ve hürlüğüne ipotek koymuş olmuyor mu? Dolayısıyla toplumun belirleyici rolü karşısında sönük kalan insan iradesi, pasif ve sorumsuz bir hale gelmiş olmuyor mu? Buna tahammül edemeyen Gürvitch kanaatini şöyle belirtir: Bizler; zümre, sınıf, toplum ve fert olarak kaderimizden, yükselme ya da alçalmamızdan hiç bir zaman kendimizi bu derece sorumlu duymamışızdır. Artık ne sosyal determinizmleri, ne de sosyolojik determinizmi bir

---

22- Sorokin, a.e., s. 199.

23- Gürvitch, a.e., s. 40-47.

24- a.e., s. 57.

25- S. Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, İstanbul 1984, s. 63.

mazeret ya da kaçamak yolu olarak kullanamayız. Yaratma hürlüğünün, determinizmleri hükmü altına alarak iktidara çıkmağa hazırlandığı bir çağda, kaderimiz ancak kendi çabamıza bağlı olabilir"<sup>26</sup> Bu ifadelerden biz, fertlerin olduğu kadar cemiyetlerin de âkıbetleri veya kaderleri sadece kendi öz gayretlerine bağlıdır,<sup>27</sup> hükmünü çıkarabiliriz.

Bunları söylemekle nereye gitmek istiyoruz? Sosyal değişimin kanunları nelerdir? ve bu kanunlar arasında en müessir olanı hangisidir? sorularının cevabını bulmak istiyoruz.

Konuyu tarihteki hadiselerle çektüğümüzde, olmuş bitmiş vakalardan bir kanun ve sebep bulma gayretinde olan tarihçi deterministler ve filozof deterministler bir sebep üzerinde ittifak etmiş değillerdir. Mesela; Cihan harbini doğuran sebebi, tarihî maddeci kapitalizmin açtığı iktisâdî krize; psikolojik mekteb umumî efkar ve siyasîlerdeki hakim ruhî temayüllere, sosyologlar, milli müesseseler arasındaki gerginliğe bağlarken, nihayet tarihte büyük adamların üstün rolü olduğunu kabul edenlere göre (Carlyle, Nietzsche vb) bu türlü açıklamaları bir tarafa bırakmak, tarihî oluştta yalnız mühim vakaları yaratan rehber insanlara bakmak lâzımdır. Onlara göre; 1870 savaşı, Bismark'ın, Cihar harbi Keiser Wilhelm'in, İkinci cihan harbi Hitler ve Churchill'in eseridir.<sup>28</sup>

Tarihte büyük adamların hiç bir tesiri olmadığını, bir Napolyon, bir Bismark, bir Atatürk gelmeseydi hiç bir şeyin

---

26- Gürvitch, a.e., s. 57.

27- Şerafettin Gölcük, Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri, İstanbul 1979, s. 215.

28- H. Z. Ülken, Felsefeye Giriş, c. II, s. 33.

değişmemiş olacağını söylemek, ispatı kabil olmayan esassız bir faraziye ortaya atmaktır."<sup>29</sup>

"... Burada dâhi, kahraman, üstün insan dediğimiz, büyük kütlenin dışında kalmış kimseler için tarihin akışını değiştirecek saat gelmiş demektir. Bu kimselerin Carlyle'in dediği gibi, ilâhî bir tarafı yoktur. Onlar, sadece zamanın şartlarına göre ve cemiyetlerinin de tesiriyle meydana çıkıp, milletlerine yön verirler. Eğer tarihin akışındaki bazı hadiseler olmasa, fikirlerinin zamansız ve tatbikî imkansız olduğu bir gerçektir. Söz konusu şahıs bir aksiyon adamı ise, normal zamandaki enerjisini, bu özel şartlar içinde harekete geçirme imkanını bulur, fakat o, sadece hâdiselerin tesâdüfen ortaya attığı bir insan da değildir.

Başlangıçta, etkisinde kaldığı hadiselerin akışına, sonradan yine kendisi yön verecektir. Bazan, Churcill'de olduğu gibi, hitabet sanatı bütün bir orduya bedeldir. Veya Napolyon'da görüldüğü gibi stratejik ve taktik bakımından ileri görüş, harplerin kazanılıp devletlerin kurulmasına sebep olabilir.

Eğer bu üstün insan, Hz. Muhammed gibi insan ruhlarını fetheden bir peygamberse her sözü, oldukça basit ve geri bir millete dahi muazzam bir güç kazandırıp, insanları hayrete düşüren akıl almaz hadiseler meydana getirebilir.

Pasteur, Morse, Edison, Wright, Marx, Lenin, Mao gibi meşhurlar birçok hadiseler neticesinde ortaya çıkmışlar ve sayısız olaylara sebep olmuşlardır."<sup>30</sup>

29- Eralp, İnsan Hürriyeti ve İctimâf Kanunlar, s. 55.

30- Ariel ve Will Durant, Tarih Üzerine (çev. H. Zamantılı), İstanbul 1983, s. 37.

Sosyal yapı ve sosyal değişmeyi etkileyen âmiller bize çok yönlü ve maddî kaynaklı gelebilir. Aslında her türlü değişimin kaynağını yine bir insana dayandırmak gerekiyor. Biliyoruz ki;

"İlim, felsefe, teknik, sanat, ahlak, din sahasındaki her büyük yeniliğin başına bir şahsın adını koymak kâbildir; her buluş ferdin eseridir. Her keşfin ardında bir deha adamı yok mudur?"<sup>31</sup>

Tarih felsefelerinin, Toynbee ve Wells'de olduğu gibi çoğu kere, sosyolojik tarih araştırmasını bulandırdığına dikkati çeken H. Z. Ülken tarihî incelemelerde bazı sınırlamaların olması gerektiğini sıralarken, Büyük Adamların rolüne değinir ve şunları söyler: "Büyük adamların rolünü mübalağalandıran tarihî araştırmalar sosyoloğu şaşıratabilir. Bu suretle ictimâî vakalar arasında sebeplik münasebetleri gölgede bırakılarak bütün tarihî vakalar bir takım dahiler ve kahramanların yaratış sahnesi halinde tasvir edilmiş ve izah imkânsız hale getirilmiştir."<sup>32</sup>

Büyük adamların ortaya çıkışı bir zarûretin neticesi midir? Yoksa tamamen ârizî ve tesadüfî bir hadise midir? Sosyal-psikolojinin izah etmeye çalıştığı aynı kimseler; birer biyolojik, psikolojik, sosyolojik ve teolojik bir determinizmin ortaya sürdüğü kimseler olamaz mı? Bu konu gerçekte adı geçen dört mektebi de ilgilendiren bir konudur.

"Her büyük adamın ve her keşfin ictimâî şartların zarûrî bir neticesi olduğunu söylemek hatalıdır. Yoksa en apaçık bir vakıa olan şuur ve insan hürriyeti inkar edilmiş olur."

---

31- Eralp, a.g.m., s. 54.

32- Ülken, Sosyolojinin problemleri, s. 298.



Buradan şu kaideyi söylemek mümkündür. "Her keşif cemiyetin olduğu kadar o keşfi yapanın, her büyük adam, cemiyetin olduğu kadar kendi kendisinin eseridir."<sup>33</sup> Dolayısıyla hem psikolojik hem de sosyolojik bir vakiadır.

"İnsanlar biyolojik sahadan ziyade sosyolojik sahada gelişmiştir."<sup>34</sup> hükmü, büyük adamlar için çok daha geçerli değil midir? Sosyolojiyi Comte ve Marx gibi tabiat ilmi kabul eden, İngiliz biyografi ve tarih felsefecisi Hyppolyte Taine, bütün tarihî olguları; pozitivist çevre (maddî, fikrî ve toplumsal ortam), ırk ve an (moment) ile izah eder. Büyük adamları doğuran bu üç etkindir. İlmî biyografi konusunda ün yapan filozof; büyük şahsiyetleri izah ederken onların biyolojik, ırkî ve fikrî bağlantılarını, ilk önce aydınlatmanın gereğini vurgular.<sup>35</sup>

Esasen, büyük adam teorisini bayraklaştıran Thomas Carlyle'dır. Ona göre, dünya tarihi; tarihte iş görmüş ve yaratmış olan büyük insanların tarihidir. "Kahramanlar ve kahramanlara Tapma" adlı eserinde, aklî olmayan tarih felsefesinde, büyük adamları izah edilemez ve tanrının bir parçası kabul eder.<sup>36</sup> Onun kahramanları; efsanelerdeki tanrılar, peygamberler (tipik örneği Hz. Muhammed'dir) şairler, papazlar, yazarlar veya krallardır. Aklî tarih felsefeleriyle tezat teşkil eden bu görüşleri; dinî, tasavvufî, sezgici ve sanatkâranedir. Akla değil duyguya hitap eder. Bunun için en güçlü etkisini

---

33- Eralp, a.g.m., s. 55.

34- Durant, a.e., s. 36.

35- Gerhard Kessler, Sosyolojiye Başlangıç, s. 92.

36- Thomas Carlyle, Kahramanlar (çev. R. N. Güntekin), İstanbul 1943, s. 1-3.

dindar, sanatkâr ve hassas kimseler üzerinde yapar... Şair ve filozof Nietzsche'deki "üstün insan" ülküsü üzerinde Carlyle'in etkisi önemlidir.<sup>37</sup>

Niçe'deki büyük adam felsefi, ütöpik ve duygusaldır. "O büyük oranda "yetkin ve yeni bir insan" varlığının özlemine çekmiş, yaşadığı dönemde böyle bir varlığın yokluğunu hissetmişti. Napolyon onun gözünde bu gibi kişiliklerin sonuncusu olmuştur. Niçe'nin güçlü ve büyük insana ilişkin düşünceleri onu tümüyle elitist ve bireyci bir kültür anlayışını benimsemeye yöneltmiştir. Bütün kültürel başarıların, sanatın, felsefenin, dinin ve ahlakın değerini, Niçe, bunların meydana getirdikleri, yarattıkları güçlü kişiliklerle ölçer. Kitle, ona göre, dört beş büyük adamın meydana gelmesini sağlayan dolambaçlı bir yoldan, bir kuru kalabalıktan başka bir şey değildir. İşte bu bakımdan Niçe için bir "aykırı düşünceler" filozofudur denmektedir.<sup>38</sup>

Gerçekte Eralp'in daha önce belirttiği gibi; Yaratıcı fert, hem kendisinin hem de çevresinin mahsulüdür. Sosyoloji için önemli olan "Çevresini İşleyen ferttir". Medeniyetin nasıl geliştiğini anlamak için seçkin insanların hayat hikayelerini okumanın yeterli" olduğunu söyleyenler; "büyük adamların uzun bir gelişimin son halkası" olduğunu göz ardı edenlerdir. Halbuki, "büyük adam toptaki barutu ateşleyen kapsüldür. Top olmadıkça, barut olmadıkça ne işe yarar?".<sup>39</sup>

Büyük adamları ictimâî gelişimin son halkası kabul etmek istemeyen Hilmi Ziya Ülken, "ictimâî değişmeler tarihin

---

37- Kessler, a.e., s. 93.

38- W. Friedrich Nietzsche, Tarih Üzerine (çev. Nejat Bozkurt), İstanbul 1986, s. 47.

39- Cemil Meriç, Kültürden İrfana, İstanbul 1985, s. 344-350.

ârizî vakalarının mahsulüdür ve "cemiyet alanında istikrar ve değişmezlik aslî hal, âni değişme ve geçişler ise iğreti hal olarak görülür" derken; dinî liderlerin tarihteki rolü hakkında taraflı bir tutum sergiler. Şöyle ki: "Hz. Muhammed'in gelmesiyle islamlığın yayılması Arabistan ictimâî tekamülünde bir zaruret olmadığı gibi, yüzyıllarca müddet kapalı bir kazan gibi içten içe kaynıyan Avrupa'nın Luther ve Papin'le beraber gelişmeye başlaması da -aynı surette- tabii bir kanun veya bir sebeplik zincirinin neticesi değildir. Halbuki şurasını açıklamak gerekir: Luther olmasaydı, Avrupa'da bugünkü düşünce hürlüğü doğmazdı."<sup>40</sup> Gerçi, Ülken "büyük insan" ile "büyük adam" arasındaki farkı belirtirken, daha önceki ve yukardaki görüşünde bazı değişiklikler yapar.

"Buradan "büyük insan" ile "büyük adam" arasındaki fark meydana çıkar. Büyük insan manevî varlığı geliştirerek insanlığı kendi nefsinin feda ediş sayesinde gerçekleştiren insandır. Büyük insan; imanın yaratış kudreti ile gelişen insanlığın sembolüdür. Peygamberler, velîler, hakimler, kahramanlar, büyük fikir ve ideal şehidleri, fikir yolunu açanlar büyük insanlardır. Büyük adam; iman gücünden mahrum olmamakla beraber, tabiat güçlerinin, içgüdülerinin, zekâ ve kurnazlığın, kaba enerjinin kudreti ile başarı kazanmış olan insandır. Tarihi büyük insanlar geliştirir. Her çağ onların "Fedây-ı nefis" (sacrifice) leri sayesinde bir önceki çağdan daha verimli, daha kudretli olmuştur. Büyük adamlar, insanlığın üzerinden geçen fırtınalar, kasırgalar gibidir. Kitleleri yerinden oynatır. İradeleriyle hadiseler hükmeder görünürler. Fakat kasırga geçince her şey eski haline döner, yalnız onların tamiri çok güç olan tahribleri kalır. Eğer tarih boyunca insanlık aşkın varlıktan aldığı kuvvetle fasılasız büyük insanları yetiştirmemiş olsaydı, bu

---

40- H. Ziya Ülken, Veraset ve Toplum, İstanbul 1957, s. 23.

ikincilerin tahriblerini düzeltmek imkansız olurdu.<sup>41</sup>

Dinlerin ve mistik düşüncenin hedeflediği "kamil insan", bir bakıma büyük insan nazariyesinin gelişmiş bir şeklidir. Aralarında yakın benzerlikler olmasına rağmen, büyük adam sosyolojinin inşa etmek ve izah etmek istediği bir olgudur.

Türk sosyoloji tarihinde konuyu açıkça işleyen iki mütefekkir vardır: Naîmâ ve Ziya Gökalp.<sup>42</sup> Naîmâ, büyük adamları, zamanındaki sosyal sınıflar olan ilmiye ve seyfiye'den beklerken<sup>43</sup>, Ziya Gökalp, kendi ifadesiyle müceddid ve mübdîler<sup>44</sup> diye iki tür büyük adamın izahını verir.

İslam dünyasında Fârabî<sup>45</sup> ve Reşideddin Tabib<sup>46</sup> daha önce konuya temas etmişlerdir. Çağdaş Fransız feylosofu Bergson<sup>47</sup> büyük adamları psikolojik yönden çözmek ve izah etmek isteyen bir düşünürdür.

Ziya Gökalp'le mukayesesine girişmeden, Naîmâ'nın meseleyi nasıl ortaya koyduğunu işlemeye çalışalım. Naîmâ, İbn

---

41- Ülken, Felsefeye Giriş, c. II, s. 276.

42- Fındıkoğlu, İctimaiyat Dersleri, c. I, s. 86.

43- a.e., s. 87.

44- a.e., s. 90.

45- Orhan Hülâgu, Farabî ve İbn Haldun'da Devlet Nazariyesi Mukayesesi, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), İstanbul 1987, s. 31.

46- Z. Velidî Togan, Tarihte Usûl, s. 155. Tarihçiye göre Cihan tarihine istikamet veren amiller Cengiz ve Gazan Han gibi yüksek şahsiyetler ve iktisattır.

47- Fındıkoğlu, a.e., s. 86.

Haldun'un uzviyetçilik anlayışını ve tavırlar teorisini aynen benimser. Fakat beşinci tavrıda "bir âkilin hüsnü tedbirine" ihtiyaç duyar. En ziyade bu son tavrıda Naîmâ, "âkıl zat"a bel bağlar. Bilhassa mâlî ve iktisadî buhranların zuhur ettiği bu son tavrıda "masrafın îrada galebe" etmemesi için alınacak tedbirleri ferdî müdahaleden bekler. Ona göre "asrın muktezası olan musîb tedbirlere vâkîf ve ... âmme mesalihine her vechile ârif" adamların tesiri çok hayırlıdır.<sup>48</sup>

### III- Naîmâ'da Sosyal Determinizm ve Kadercilik

Sosyal hadiselerin en başta belirleyicilerinin Naîmâ'ya göre Allah ve Büyük Adamların iradeleri olduğunu belirtmiştik. İbn Haldun'un sosyal hadiseleri izahta kullandığı çok yönlü faktörleri Naîmâ'nın kabul etmekle birlikte en aza ve en müessir olanlara indirgediğini müşahede etmekteyiz. İbn Haldun'un ilmî bir atmosferde ele aldığı solidarizm (asabiyet), ekonomizm, coğrafyacılık ve uzviyetçi organizmine bir de izni ilahîyi ekleyerek yaptığı dînî-sosyolojik izah tarzını,<sup>49</sup> Naîmâ'nın dînî atmosfere daha fazla ağırlık vererek yaptığını göreceğiz. Zira, Naîmâ, İbn Haldun'dan organizmacılığı almıştır. Fakat onu bir üst kültür sistemi olarak değil.

Organizmacılık Naîmâ için toplumun fonksiyonel işleyişini açıklamada önemli bir araç idi ve sağlam bir hipoteze dayanıyordu. Çünkü "organizmaların yaşam çevrimleri, kapsamlı bir hipoteze uygun olmadıkça bir anlam ifade etmezler. Bu hipotez ya illiyetin deterministik çerçevesine yahut yaratıcının teolojik çerçevesine sahip olmalıdır."<sup>50</sup> İbn Haldun teorisini

48- a.e., s. 87.

49- Ünver Günay, a.g.m., s. 104.

50- Ziyâüddin Serdar, İslam Medeniyetinin Geleceği, İstanbul 1986, s. 205.

birinci çerçeveye oturtmak isterken, Naîmâ onu, açıkça, yaratıcı'nın teolojik determinist çerçevesine oturtuyordu.

O nazariyesini Kur'an'dan çıkarıp, tecrübi izahını Hz. Peygamber'in sıreti üzerinde uygularken, İbn Haldun'dan daha başarılı gibidir. Çünkü "tüm müslümanlar için peygamberin hayatı nasıl bir model ise, Medine Devleti -ve kuruluşu- da tüm müslüman toplumların benimseyeceği ve izleyeceği bir modeldir" hükmüne,<sup>51</sup> Naîmâ çok daha sâdiktir. Medine Devleti toplumunun dinamiklerini inceleyen Naîmâ, hakikatte tüm zaman ve mekanlar için geçerli olan evrensel teorisini şu şekilde geliştirir:

"Eğerçi (li külli ecelin kitab) fehvasınca her zuhur ve inkıda mahkeme-i ezel ve âzâlde kaza ve imza olunmuştur. Lakin âyeti kerîme-i (yemhullahü mâ yeşâü ve yüsbit) mefadî üzere, kazâ-i muallak sabittir. Pes bu takdirce her cemiyet zamanı inhitat nihayetine varmak lazım olmayıb, belki tenavül-i semm eylese kable hulûli'l-ecel girü eceli ile öldüğü gibi selefde kanûn-i adli i'malde ihmâl idüb cevri meslekine giden ashabi devletin şevketleri karînü zeval olduğı malumdur. Ve her şahsın sinn-i inhitatı nihayetine varınca selametle bekasına iradeti aliyye-i ilahiyye taalluk eylese ol şahsı binefsihî hıfzı sıhhat esbabına mühtedî yahud bir tabib-i hâzîkî tedbirine mukarin kıldığı gibi bir devletin gayeti inhitata bülüğü muradullah olmak dahi, mülükte rüşd ve sedad veya bir tabib-i hâzîkî makamında hüsnü tedbir ashabi vükelaya iktiran ve istinaddır."<sup>52</sup>

Naîmâ'nın bu düşüncelerinden şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

---

51- a.e., s. 211.

52- Tarih, I, 33.

1- Her yükseliş ve düşüş ezelde ilahî bir kazanın hükümüne tâbidir.

2- Allah bu ezeli kazasından dilerse vazgeçer, dilerse uygular.

3- Kaza, mutasavvıflarda olduğu gibi ikiye ayrılır: a) Kazay-ı mübrem (hem Allah'a hem de bize göre değişmeyen kaza), b) Kazay-ı muallak (Allah'a göre değişmemekle birlikte bize ve meleklerle değişir gibi gözüken kaza)<sup>53</sup>.

4- Her insanın ihtiyarlık çağına kadar yaşaması zarûrî değildir. Zehir almakla belki eceli gelmeden yine eceliyle ölebildiği gibi devletler de adaletin yerine zulüm yoluna giderse yok olmaları mümkün olagelmıştır.

5- Allah'ın iradesi bir kimsenin ömrünün son dönemlerinde sıhhatle uzamasına taalluk eylese, sağlıklı yaşama şartlarını veya mütehasıs bir doktorun tedavî ve müdahalesini ona sebep kılmakla bunu yapabilir. Aynen bir devletin bekasını da, toplumun dert ve sıkıntılarını bilen bir mahir doktor seviyesinde güzel tedbirli yöneticilere bağlı kılması son derecede mümkündür.

Nafmâ son görüşleriyle, hakikatte kendi ebediliğinden ziyade, Osmanlı devletinin "ebed-müddet" olması gerektiği inancını muhafaza etmekle, Fındıkoğlu'nun önemle belirttiği gibi "kaçamaklı bir düşünce sahibi bir müverrihtir"<sup>54</sup> o insan ve devlet için bekanın uzatılması taraftarıdır. Ancak, Fındıkoğlu aynı kanaate şu ifadelerle itiraz eder:

---

53- Geniş bilgi için bak. Avni Konuk, Füsusu'l-Hikem Şerh ve Tercemesi (Çev. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, s. 21-24.

54- Fındıkoğlu, 89.

"Fakat bu idamenin hududu nerede bitiyor? Çünkü ferдин ömrüyle mukayese edildiğine göre ferдин ömrü nihayet bir dereceye kadar uzatılır. Siyasî bünye için de mesele aynı mıdır? Naîmâ bu noktayı düşünmüyor. Onun için biz de bir şey söylemeyeceğiz."<sup>55</sup>

Aslında Naîmâ'nın parmak bastığı meseleyi görmezlikten gelerek, Naîmâ'nın düşünceleri karşısında kaçamaklı bir görüşe sahip olduğu anlaşılan sosyoloğumuz, Naîmâ'nın yukardaki görüşlerinin devamını okumamış gibidir. Gerçi susmakla büyük bir edeb örneği sergilemiştir. Ancak, Naîmâ bu noktada devleti fertten ayrı hükmi bir şahıs kabul ederken, onun ölmemesine çareler aramakta ve bunu ilahî iradeye dayandırmakla çözmek istemektedir.

Ona göre her devletin bekasının şartı siyasettir. Siyaset ise ya aklı olur ya da şer'î olur. Her iki siyasetin de zulümden, uzak olduğu sürece ebediyete namzet olabileceklerini, ancak Naîmâ'nın akla dayanan siyasetin, mutlak adalet ve saadet kaynağı olan Allah'ın kitabı ve peygamberin sünnetine dayanmadıkça zulumle yok olacağı kanaatinde olduğunu daha önce açıklamıştık.<sup>56</sup> Hasılı, Naîmâ devletin bekasını; büyük adamların güzel tedbiri, aklı ve dinî siyasetin. tatbiki ve Allah'ın iradesine bağlı kılmaktadır.

Söz sırası gelmişken, Naîmâ'nın geliştirdiği teoriye kaynaklık eden ayetlerin arka planına ve bu arada peygamberlik ve toplum ilişkilerine değinmekle, daha sonra geliştireceği "büyük adam" nazariyesini daha rahatlıkla anlamamız mümkün olacaktır.

---

55- a.e., 88.

56- Bak, Din ve Siyaset Görüşü.



#### IV- Peygamberlik ve Toplum

Nafmâ'nın sosyal hadiselerin dinamik faktörü olarak kabul ettiği, Allah'ın iradesi ve Büyük Adamların rolünü izah etmek üzere seçtiği iki ayet oldukça ilginçtir. Gerçi o ayetlerin sadece bir yönünü ele almış, ancak tüm düşüncelerini onların üzerinde geliştirdiğini görmekteyiz. Ayetler şunlardır:

"Kasem olsun ki biz senden evvel de Resuller gönderdik, onlara da hem zevceler verdik hem zürriyet, hiç bir Resulün ise Allahın iznine iktiran etmedikçe bir ayet getirmek haddi değildir, her ecel için bir yazı vardır. Allah dilediğini mahv ü isbat da eder, ve ümmü'l-kitab onun nezdindedir."

Büyük Türk müfessiri Elmalı Hamdi Yazır, bu ayetlerin tefsirini yaparken, Mekke'li müşrik toplumun adeta kendi aralarından çıkan bir insanın peygamberliğini hazmedemediklerini, onun insan üstü meziyetlere sahip bir melek olması gerektiğini; hatta yememesi, içmemesi, evlenmemesi, çarşı ve pazarlarda dolaşmaması gereken başka bir varlık olması gerektiğini, iddia ettiklerini, hatırlatır.

Yine bir kısmının, Hz. Peygamber'i bir ilah gibi farz ederek ve sanki mucizeleri peygamberler kendileri yaparmış gibi zannederek, ondan sürekli mucize beklediklerini kaydeder. Ayrıca, bir kısmı onun azab ve yardım gibi şaibten verdiği haberleri hemen o anda görmek istemelerine karşılık, nihayet diğer bir kısmının neshin varlığını inkar ederek, Allah'a beda (sonradan hatırlama, karar verme) gibi bir iftirada bulunarak peygamberi ve getirdiği kitabı bu tür değişmeler içerdiği için inkar etmişlerdir.

Allah'ın her bir zaman dilimi için, ayrı bir yazgısının olabileceğini, aynı yazgının bir bölümünü tatbik koyarken bir

kısmından vazgeçebileceğini, halbuki, bu insanların, bütün bu değişen ve sabit kalan kararların aslının, yine Allah'ın katında olan bir kaynak kitapta yer aldığını bilmek istemediklerini, oldukça yerinde ifadelerle açıklar.<sup>57</sup>

"Allah dilediğini mahv eder ve isbat eder" kısmından Naîmâ değişen kaza ile (kazay-ı muallak) insana bir ümit ve yaşama hürriyeti aralarken, Elmalî onu tasdik ediyor gibidir.

"Allah dilediğini mahv-ü isbat eyler. Gerek yaratışta ve gerek kanun koymada dilediğini mahveder. Varlıktan silip, hükümden düşürerek tesirini kayıb eder. Dilediğini de onun yerine koyar veya bizzat sabit kılar. İlk önce yaratma hususunda görülüyor ki Allah ü teala, dünyada birtakım şeyleri yok ederken diğer bir takım şeyleri durduruyor veya yeniden vücuda getiriyor. Mesela, bir milleti mahvediyor, diğer bir milleti yavaşlatıyor. Aynı bir kavim içinde zeyd ölürken Amir duruyor veya yeni doğuyor. Aynı bir şahısta ve aynı bir şeyin hallerinde bile böyle nice mahivler nice isbatlar yapar. Mesela, ticaretinde kâh zarar ettirir kâh kâr, rızkını kâh azaltır, kâh artırır, ecelini, ömrünü kısaltır uzatır, itaatkarlığını isyankarlığa veya aksine dönüştürür. Tevbekârın amel defterinden kötülüğü siler, iyilikleri yazar.

Öyle ki kâinât, bir taraftan harfleri veya satırları silinip diğer taraftan yazılan bir kitab gibidir. Böyle iken varlıkların sahifelerinin nizamı hikmetinde ne bir hâk ne bir silinti ile kusur bulunmaz. İşte yaratmada böyle olduğu gibi kanun koyma hususunda da böyledir. Allah ü teala bir zaman için meşru kıldığı hükümlerin bazısını diğer bir zaman için

---

57- Elmalî Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c. IV, s. 2999.

nesh eder."<sup>58</sup>

En göz doldurur açıklamalarını sunduğumuz, değişen hükümleri, irade ve nesihleriyle Allah; insana, topluma ve dünyaya bu şekilde müdahale ediyor. Görüldüğü gibi bunu yaparken de insan hürriyetine sürekli bir şekilde bir boşluk bırakıyor. Tek tek fertlere akıl ve irade vererek onlardan belirli yükümlülükler isterken, topluma da bir peygamber göndererek, onların ferdî ömrünü aşan ömürleri için kılavuzluk edecek değişmez prensipler gösteriyor.

Akıl ve irade ferdin bünyesine yaratılıştaki konulan bir maya gibi yerleştirilirken, peygamberler de aynı şekilde içinde yaşadıkları toplumun fizikî şartlarında yetişen en iradeli, en akıllı ve seçkin birer insan olarak yine o toplumdaki neşet ediyor. Yoksa insanların çoğu kere tahayyül ettiği gibi gökten zembille inmiyor. Belli bir aileden ve kuvvetli bir asabiyet arasından seçiliyor.<sup>59</sup>

Ferdî bütünlük ve şahsiyet nasıl insandaki akıl ve iradenin güçlendirilmesine bağlı bir olgu ise, toplumsal bütünlük ve nizam-ı alemde peygamberin çevresinde kenetlenmeye bağlı bir olgudur.

Peygamber bile tamamen beşerî vasıflara ve sosyal şartlara bağlı olarak topluma yön verirken, batılı büyük adamcı düşünürlerin iddia ettiği gibi "izah edilemez, ilahî bir gücün parçası" değillerdir. Peygamberlerin ölümünden sonraki tabii

---

58- a.e., s. 3002.

59- Peygamberlerin dinî reformlarında başarılı olabilmelerini kuvvetli bir asabiye bağlılıkta gören, İbn Haldun'un değerlendirmeleri için bak. Ü. Günay, a.g.m., s. 90 ve 94.

haldeki liderliğin (büyük adamın) Naîmâ'daki tecrübi izahına geçmeden önce, onun ilahî irade, kaza ve kaderi pratik olarak nasıl algıladığına bir bakalım.

#### V- İlahi Determinizm ve Büyük Adamlar

Toplumsal hayatın dinî ve ahlakî yozlaşma içerisine düştüğü, her yerde; siyasî, ictimâî ve iktisadî buhranın arttığı bütün zamanlarda insan cemiyetlerinin gerek bütün olarak gerekse bozulan yönlerinin ıslahı için bir kurtarıcı üstün insanın liderliğine bel bağladıkları bir vakıa olarak karşımızdadır.

Şöyle veya böyle her cemiyette görülen bu tip müstesna şahsiyetlerin bir kısmının ortaya çıkışı sırf ferdî gayret ve meziyetlerinin bir neticesi olmakla psikolojik bir vetirenin mahsulü olurken, diğer bir kısmının adeta içinde yaşadığı sosyal çevrenin öne sürmesiyle sosyolojik bir olgu olarak ortaya çıktığını belirtmiştik. Ne var ki bu nazariyeyi geliştiren birçok düşünür ve sosyoloğun biyolojik, psikolojik ve sosyolojik determinizm içerisinde bir de teolojik determinizmin varlığını kabul etmemeleri teoriyi karmaşık hale getiriyor. Yaratıcı illiyetin; biyolojik sahada icra ettiği müessiriyeti sosyolojik planda uygulamaktan geri durmadığını bilmemiz gerekiyor. Aynı illiyet ve şuurlu irade, kendi eseri olan toplumu sevk ve idare edecek benzer iradeye sahip bir illiyeti neden var etmesin?

Toplumların işleyişinde etkili olduğunda şübhemiz olmayan lider şahsiyetlerin ve Büyük Adamların iradeli faaliyetleri küllî bir iradenin tecellisi olarak neden ortaya çıkmasın? İşte Naîmâ'nın idealindeki ve realitesindeki büyük adamlar

böyle bir küllî iradenin terketmediği alışkanlıklar, adetler neticesinde tezahür ediyor. Naîmâ'ya göre büyük adamların ortaya çıkışındaki bu adetlerin teolojik dayanağı kadar, sosyal dayanağı da olmalıdır. Daha doğrusu, ona göre, her sosyal hadisenin tek bir sebebi yoktur. En az iki sebebi vardır: Biri teolojik diğeri ise sosyolojik. Toplumsal bozulmanın ferdî bozulma neticesinde oluştuğunu kabul eden tarihçimiz bozulan dengenin ıslahını da yine ferdî müdahaleden beklemektedir. Ona göre, sosyal adaletin yerini zulmün aldığı, akıl ve şeriatın kılavuz olmayıp duygu ve ihtirasların hakim olduğu toplumlar bozulmuş toplumlardır. İlahî inayet ve lutuf toplumsal adalete bağlı bir olgudur. İlahî kahır ve azab da toplumsal zulümün var oluşu sebebine bağlanıyordu. Demek ki sosyolojik sebeplerin en belirginini olan adalet ve zulme karşılık, teolojik sebebin tezâhür şekli olarak her ikisi de büyük adam kabul edilen âdil veya zalim idarecileri görmekteyiz. Onun Büyük Adam sosyolojisine geçmeden önce ilahî determinizmi nasıl anladığına bir bakalım.

## VI- Sosyal Hadiselerin Dinamik Faktörleri

### A- ALLAH'IN İRADESİ:

Naîmâ, fert olarak insan hayatının devamını İslamî inancın bir gereği olarak Allah'ın iradesine bağlarken, aynı iradeyi toplum ve tabiat hadiselerinde de müessir bir amil ve dinamik bir faktör olarak kabul eder. İnsanın yaratılışında olduğu kadar toplumun bir araya gelmesinde de aynı iradenin hükmünün geçerli olduğunu daha önce söylemiştik. Kâinatın hem yaratılış hem de işleyişinin bir ilk ve daimî sebebi vardır. Sebepler dünyası olan bu dünyada sebebin olmadığı, tesadüfün girdiği hiç bir boşluk yoktur. Tabiat boşluk kabul etmez sözü doğrudur.

İslam ve Grek filozoflarında olduğu gibi, İbn Haldun ve Nafmâ'da olayların akışını bir ilk sebebe, sebeplerin sebebine bağlamak ister. Yalnız İslam'ın ilk sebebi; canlı bir varlık olan ve sürekli bir şekilde ezeli planına göre tabiat ve topluma müdahale eden, dolayısıyla, seyirci kalmayan bir Yüce Varlık olan Allah'tır. Allah'ın hadiselerle bu müdahalesinin rastgele olmadığını, bütün zamanlar ve mekanlar için değişmeyen adetleri olduğunu biliyoruz. Adetler diyoruz, çünkü Allah yapacağı şeyde zorunlu değildir. Değiştirebilir. Ancak, biz O'nun bu yaptıklarını bir alışkanlık, adet ve sünnet-i ilahiye olarak yaptığını, yine kendi açıklamalarından bilmekteyiz.

Tabii ve sosyal hadiselerde bu değişmeyen "Adetullahı" ve "Sünnetullahı" yani, bize göre "İlahî determinizmi" bulmak ve izah etmek için İslam düşüncesinin pek çok gayretleri ve yardımları olduğu muhakkaktır. İslam'ın rasyonel düşünce tarihinde önemli yerleri olan; Mu'tezile mezhebi, Eşarilik, İbn Teymiyye, Gazalî ve Meşşâî filozofları, bu âdeti dîni-felsefî planda bulmak isterlerken, İbn Haldun ve Nafmâ gibilerin bunu dîni-ictimâî ve dîni-tarihî tecrübelerle desteklemeye çalıştıkları bilinen bir gerçektir.

Nafmâ'nın kaderciliği diyebileceğimiz görüşlerini tarihinin uzun sayfalarından ve tecrübelerinden artık çıkarmaya çalışabiliriz. Sosyal hadiselerin arkasındaki ilahî determinizmi o şöyle anlamaktadır.

"Ber muktezây-ı irade-i Hayy için ve iktizây-ı kazây-ı kün fe-yekûn mucibi üzere, ki alem; âlem-i kevn ü fesad, her kevn için fesad ve her fesad akabinde kevn gördün. Gördün de havadisinden olmak ber mûcib-i fermân-ı Müsebbihü'l-Esbab-ı mu'tad idüğü, malûm-i kalb-i ulü'l-elbabdır" "Sen Allah'ın

Sünnetinde bir değişiklik göremezsın".<sup>60</sup>

- Kader ve Maddî Sebebler

Naîmâ, sosyal hadiselerin meydana gelişinde Allahın müdahalesinin mucizevârî ve doğrudan olacağı görüşünde değildir. Mucizeler, sadece peygamberlerin davetlerine kolaylık sağlamak için yapılan ilahî bir lutuftur. İnsanların geneline şamil bir hadise değildir. İnsanlar adetlere, maddî ve görünen sebeblere tâbidir. Bunun böyle olduğunu bizzat peygamberimiz ashabına ve tüm insanlara telkin etmiştir. Naîmâ'nın sebeblilik anlayışını, insanlar için son ilâhî bir model olan Hz. Peygamber'in hayatından ve özellikle Hudeybiye anlaşmasından seçmesi ilginçtir. Ona göre:

"Eşrefi mahlûkât, hâdi-i sebîl-i necât aleyhi efdalü's-salavât ve ekmelü't-tahiyyât hazretleri, kuvveti kudsiye ile havârik-i âdâttan olan tasrîf-i zevat-ı a'yana kadirler iken; hıfz-ı suver-i esbabı ümmete talim ve riayet-i vesail ve muaddatı, mütemessikân-ı habli vesîk şeriata tefhim için nice umurda zevâhir-i esbaba riayet buyururlar idi. Ve mucize-i kâhire ile müşrikîni mağlub itmek ve beliyeye-i semaviyye ile cümlesi hayattan meslûb olmak hayyiz-i imkânda iken, hıfzan li suveri'l-esbâb ol seyyidi âli cenabdan Hudeybiyye sulhunda cilve-nüma olan etvâr-ı hikmet, âsâr-ı dîde-i hakayik-i beyyine ve hükmü ilahiyyeye mebni nice şüyü'-i hafiyeye izhar ider."<sup>61</sup>

Naîmâ, Hudeybiye sulhünde cereyan eden hadiseleri uzun uzadıya anlatarak şu neticeye varır: "Ukelây-ı ruşen re'ye ha-fa değildir ki; sulh-ü Hudeybiyede ol dânâ'y-ı esrarı kâinat

---

60- Tarih, IV, 40/1586

61- Tarih, I, 13.

aleyhi eşrefi't-tahiyyâtın siyâkı mezkûr üzre, hâheş-i 'adaya rıza göstermeleri, haşa sümme haşa muktezây-ı acz ve ızdırar değil idi. Belki, ol sultanı serfiri irşad aleyhisselamın muradları mürâ'ât-ı süver-i esbâbı mümkün ve temşiyeti umur-i tedriciyyeyi 'ala tariki't-talim ümmeti merhumeye tefhim buyurmaktır."<sup>62</sup>

Kaza-kader ve görünen sebepleri bulma konusunda ikinci misali, devlet-i aliyyenin nizamını alt-üst eden Edirne Vakası ardından yaptıkları değerlendirmeden çıkarmak mümkündür. Ona göre; Feyzullah Efendi vakasının meydana gelmesi için zaten mizacı alemde fitneye tam yatkınlık vardı. Hadisede dahli olmayanlar bile işlerin değişmesini dört gözle bekler ve özellikle cesur tahrikler yapan kimseler böyle bir hadisenin zuhuru-  
runa bahane ararlardı. Onun için halk çok toplanmıştı. Bu büyük gailenin meydana gelmesine takdiri ilahi taalluk etmişti. Ne kadar güzel tedbir alınsa da başarılamayıb, fitne ateşi yanıvermişti.<sup>63</sup> Kendisini dinleyelim:

"Faide-i Celile: Ükelayı rûşen reye malumdur ki, bu zuhur iden vaka-i azimeye, irâde-i aliyye-i rabbaniye taalluk idüb, semâvî ve arzî esbab ve muaddât ve delâil ve isti'dâdat hazır ve müheyya olmuş idi."<sup>64</sup> Gökteki sebepleri yıldız ilmine göre izah eden Naîmâ ardından devletin gidişatı ve Feyzullah Efendi'nin yaptıklarını yeryüzündeki sebep ve alametleri olarak sıralar... "Semâvî ve arzî bu kadar esbâb ve alâmât hazır olub bu mahalde tahriri mümkün olmayan dahi nice türlü sebepler ile mîzâc-ı âlem ve âdemde istidâd âmâde olunca, fitneye muharrik lâzım mıdır? ve talime ihtiyaç var mıdır? Buna hükm-i

---

62- Tarih, I, 26.

63- Tarih, VI, 42.

64- Tarih, VI, 43.



kaza ve kader dirler. Mizacı alemde bu takrir olunan esbabdan sebep hazır olmadıkça hezâr kimse sa'y eylese cemiyet zuhur eylemek muhâlât kabilindendir" ve Nafmâ, devamla bu konularda halkın sözüne ve devlet sırrını bilmeyen ahmaklara kulak verecek, hadiselerin sadece zahirine takılıb da günahsız insanlara kötü zanda bulunmanın yanlış olacağını kaydeder.<sup>65</sup>

Hadiselerin arkasındaki manayı düşünmeden sırf sebeblere, oluş keyfiyetine ve aktörlere saplanmak kadar büyük körlük olamaz. Bir şey olup bittikten sonra, ancak; zararlı mı faydalı mı olduğunu anlayabiliriz. Devletin ve toplumların hayatına yön veren hadiseleri de böyle anlamak, olup bittikten sonra takdirini tarihe bırakmalıdır. Bir şartla ki, sebep ve neticelerini bilerek kimlere zehir kimlere de panzehir olduğunu tahlil etmeliyiz.

"Hakikati hal budur ki, bu vaka zehir ve tiryak ile karışık bir terkiib şeklinde nice nef' ve nice zarar ile mümteziç bir mana oldu."<sup>66</sup>

Demek ki, ezelde Allah'ın bilgisiyle takdir edilen bir sosyal hadiseden, bir takım insanlar faydalanırken bir kısmı zarar görebiliyor.

Nafmâ, sultanların tahta çıkış ve inişlerini eski tarihçilerin alışılâgelen bazı sebeblere bağladığını ardından da hemen işi takdire havale ettiklerini belirterek onları eleştirir. "Sebebler aleminde her şeyin nice manevî sebepleri vardır" diyerek Genç Osman'ın tahttan indirilip onursuzca hapsine bazı sebebler sıralar.<sup>67</sup>

---

65- Tarih, VI, 45.

66- Tarih, VI, 46.

67- Tarih, II, 759 ve 787.

## 2- Tabii Felaketler ve Zulüm

Nafmâ, büyük insanların yükseliş ve alçalışlarında tabii sebeblerin varlığını zincirleme faktörler olarak kabul ederken, bu seferde deprem gibi tabii felaketlerin meydana gelmesinde insanların davranışlarını ve rolünü esas alır.

Binlerce kişinin kanına giren zalim Abaza Hasan Paşa, Haleb'te yakalanıp taraftarlarıyla öldürülünce, İstanbul'da büyük bir deprem oldu ve bazı evler yerle bir oldu. Nafmâ, bu gibi depremlerin sebebini, yapılan zulümlere Allah'ın razı olmamasını gösterir.<sup>68</sup>

"Aristo Edvar ve Ekrar nâm risalesinde der ki; her ne zaman ki, nâs beyninde bir sebep ile fitne düşüb, rûy-i arzda nâhak yere sefk-i dima ve İzhak-ı ervah oluna, elbette ya zelzele ya hasef (heyelan) veya gayri cihetten bir beliyeye-i azîme zuhuru ve cânibi semadan âdete muhalif bir dâhiye ve beliyeye nüzulü emri mukarrerdir.

---

68- 1652 yılındaki bir depremde, üç bin kadar insan ve binlerce hayvan telef olmuş, cami ve mescidlerden bile yıkılanlar olmuştu. Hafif hafif kırk gün devam eden depremi Nafmâ şu şekilde yorumlar: "Câbecâ yerler yarılıb siyah ve mülevven sular çıkub girü kesildi. Güya, vücudu arzda hatîfâtı ebnâ-i nastan müterakim olan debîle-i rediyye, kuvveti mürçife-i kahriye ile mütefeccir olub, seylânı sadîd-i fasîd ile defî tabî' vuku bulub, ol kahharı zûlbatsi's-şedîd 'usâtî ibadını küşmali hikmet meal ile tahzir ve tehdid eyledi. Allahümme ecirnâ miğ azabike vahfaznâ min kahrike ve ikabike", Tarih, V, 276.

Ezmine-i sâbıkada geçen melahimi azîme ki, her melhamede nice bin nüfus helak olmuştur. Tetebbu' olunsa her melhame-nin akabinde çok geçmeyüb bir müvahhiş dâhiye-i azîme-i sema-vîye veyahud beliyeye-i arziyye zuhur itmiştir. Fe sübhanella-hi'l-Azim! Vücudi insaniye ki, binay-ı Rabbâni ve gencine-i hafiyeye-i Sübhanidir. Değme bâis ile hedm ve ifnasına rızay-ı nakk olmadığına bu mana dahi şevahidden addolunmağa salahiyeti vardır."<sup>69</sup>

Naîmâ bu zulümlere Allah'ın takdirinin taalluk ettiğini ve yapılan hata ve sevab, iyilik ve kötülüklerin onun bilgisi dahilinde olduğunu, ancak felaketlerin bizim bilgimiz dışında cereyan ettiğini vurgular. Çünkü olayların zahirinden bahseden ulemanın kan dökmenin hiç te iyi bir şey olmadığını kendi aralarında konuştuklarını bize haber verirken, her tabii hadisenin beşerî bir sebeble olmayabileceğini belirtmek<sup>de</sup> ister.

### 3- Sebebsiz kuş uçmaz

Naîmâ kader ve kazanın mutlaka bir sebebe dayalı olduğunu, yoksa sebepleri görmezlikten gelmenin körü körüne bir kadercilik olacağını bilmektedir.

"Çün kaza ve kader hükm-i muktezasını icra edecektir, alemde çeşitli sebebler meydana gelmeğe başladı."<sup>70</sup>

"Allah kazasını infaz etmek istediği zaman, akıl sahiplerinin aklını giderir" (Hadis)<sup>71</sup> "Kaza geldiği zaman, göz görmez olur."<sup>72</sup>

---

69- Tarih, VI, 395.

70- Tarih, IV, 1824 ve IV, 333/1864.

71- Tarih, IV, 41.

72- Tarih, IV, 191.

"Malumdur ki, Cenab-ı Hakk'ın iradesi, bazı kullarının nizam-ı haline taalluk eylese karşı tarafında olan düşmanları arasına ayrılık ve nifak ilkaa eder. Mısdaki budur ki..."<sup>73</sup>

"Zalim Allah'ın yeryüzündeki düşmanıdır. Onunla intikam alır sonra ondan intikam alır."<sup>74</sup> "Sakinmanın kadere faydası yoktur."<sup>75</sup>

Nafimâ, naklettiği hâdiselerin ardından insanların aciz olduğu konularda sık sık "Bu Aziz ve Alîm olan Allah'ın takdiri" ayeti ile "kendi mülkünde dilediğinden başka hiç bir şey cereyan etmeyen Allah ne yücedir" ayetini tekrar eder.<sup>76</sup>

Buna rağmen, sebeblere tevssülün, Allah'a tevekküle mani olmadığını canlı olaylarla anlatır. "Kul tedbirini alır, Allah ta takdir eder". "Hüsrev paşa maksada ulaşamamasının sebebini kendi kötü tedbiri sebebiyle Cenab-ı Hakk'ın takdiri olduğunu bilmeyib, ümera ve askerinin kusurlarından bildi"<sup>77</sup> "Gayret sarfetmeleri takdir edilen kadere muvafık düşüb, ateş zeyrekten dönüp, Atpazarına yöneldi... Çaresiz geri çekilip "hüküm Allah'ındır" deyüb seyirci oldular... Sebt günü Allahın izniyle rüzgar aşağı kopup sönmeğe yüz tuttu."<sup>78</sup>

"Kenan paşanın hüsnü tedbirden haberi olmadığından bu kadar mahzûrat cem oldukta, adem-i müsaade-i takdir dahi emri lazımdır."<sup>79</sup>

---

73- Tarih, I, 418.

74- Tarih, III, 185/1236.

75- Tarih, V, 112.

76- Tarih, III, 168.

77- Tarih, III, 1129.

78- Tarih, III, 168.

79- Tarih, VI, 191.

(Köprülü Mehmed Paşa'nın Bozcaada'yı feth ve zabtından dolayı).. bimücerred-i hüsnî't-tedbir bel bimüsa'adet-i takdir, kabza-i tasarrüfa idhal itmek vezir-i müşteri tedbire nasib oldu."<sup>80</sup> der.

"(Giritte kandiye muhasarası esnasında)... yine askeri İslam Allah'a tevekkül ile ve imdat gelir ümidiyle cenkten el çekmeyib... devam ederler."<sup>81</sup>

Küffar ile serhadlerde savaşılan askerlerin ilahî yardım gördükleri yine sık sık tekrarlanan hadiselerdendir. "Allahın inayetiyle feth müyesser oldu.." Her akşam İslam askeri Allah Allah! didikleri gibi küffar dahi sabah-akşam Yezüş Yezüş! diye çağırırlardı.<sup>82</sup> Kanije kalesini fetihten sonra bazı küffar esirlerine yenilginin aslını sordular. Onlar da: "İçeriden çıkan kağıt ele geçtikten sonra içimize korku düşüb, gözümüze yeşil başlı Türkler hayaletler gibi görünmeye başladı. Ve siz hücum ettikçe anlar dahi hücum eder gibi görünüyordu"<sup>83</sup> derler.

Kazaklarla yapılan derya cenginde, ilk önce rüzgar yok iken cenk esnasında Allah'ın lutfu ile rüzgar çıkıp kadirgalanın yelkeni doldu. Güya ki her biri ölü iken zinde oldu.<sup>84</sup>

"Hikmeti Hüda ol seher bir duman ve bir pus vardı ki, iraktan adam seçilemezdi. İçeri girdiler henüz kafir duymadı"<sup>85</sup> "...bi fazlillahi teâla ol gâile dahi bertaraf oldu."<sup>86</sup>

---

80- Tarih, VI, 294.

81- Tarih, IV, 1879.

82- Tarih, I, 309.

83- Tarih, I, 297.

84- Tarih, II, 919.

85- Tarih, I, 434.

86- Tarih, I, 415.

#### 4- Dua ve Bedduanın Gücü

Sosyal hadiselerin dinamik bir faktörü olan Allah, insanlarla dua ve ibadet vasıtasıyla iletişim kuruyor. Yapılan işlerde sonucu etkileyen şartların oluşması tamamen insanın kontrolünde olmadığı için Allah'ın iradesi mutlak söz sahibidir. Mesela; bir işe başlarken insanın yaptığı dua, hür fiil ile yapacağı işin, istediği şekilde sonuçlanması için gereken şartları yaratmasını Allah'tan dilemek demektir.<sup>87</sup>

Nafmâ'ya göre dua ve beddua hele güçsüz ve mazlumlardan olursa en az silah, para ve fizikî güç kadar bir müslüman için önemlidir.

"Müsteşar-ı umuru devlet olan defterdar Sarı-Katip dedikleri lâhayr mutayebe yolundan ağazı kelim-ı cidd idüb; bunca kaleleri fetheden herhalde o falan molla veya bu dervişin duasıyla feth etmediler. Filan küffara kılıç çalan, kimi sarhoş İbrahim beşe (Paşa!) kimi zalim filan beşedir. Bu memalik bu makule yiğitler eliyle feth olmuştur ol makule zuafanın diliyle ne iş görülür; deyub mutlaka edi'ye-i müsterâbe-i fukarânın bî-tâil, ve hayr-dua ve bedduaları bî-hâsıl idüğün kendi itikadı üzere beyan ittikte, tamâkarâna devlet ve mağrûran-ı sermest katında bu kavli batıl her vecihle müvecceh görülüb umuman bunca erzak kat' ve vücûh-i israfata imdad olundu. Ma-nend-i dahhak mağzîser-i bî-günahân-alemi ğıdaya mârâ itti.

Çok geçmeden gayret-i hakk ve batş-ı kahhar-ı mutlak zuhura gelüb, âmme-i fukaranın göz yaşlarını alan mağrurların, umumen başlarını hâk-i helâke gıltan idüb devletlerini kat' ve şecere-i vücudlarını kal' eyledi.<sup>88</sup>

87- Necati Öner, İnsan Hürriyeti, Ankara, s. 59.

88- Tarih, V, 71.

Hayır-duanın ve bedduanın faydası ve zararı yoktur diye zavallı halkın rızkını kesip, askerî teçhizat ve inşâ yapımında kullanan sadrazam Melek Ahmed Paşa'nın yaptırdığı geminin hikayesi ilginçtir.

Biçarelerin rızkından kesilerek yapılan gemiyi güya devlet töreni ve dualarla denize indirmek ister. Müftüyü de davet eder. Gemi bazı yapım hataları yüzünden oracıkta batıverir. Vezir ağlar. Nafîmâ bu olayı mazlumların ahını ve beddualarını alan herkes için ilâhî bir azarlama kabul eder.<sup>89</sup>

#### 5- Kader ve Zaman

İnsanlar düşünce ve şuur ile varlıklarının gerçekliğini idrak ettikten sonra derhal içinde buldukları zamanı kavramak isterler. Çevrelerinin maddî dünyasını en soyut şekliyle zamana indirgeyip, şuur ile zamanı bir ve aynı şey kabul etmek noktasına kadar ulaşırlar. Artık zaman bütün hareketlerin ölçüsüdür.

"Zamana sövmeyiniz. Çünkü zaman benim "hadis-i kutsî-sinde zamanla Allah aynı şey kabul edilmiştir. İnsanların bunalıma düştüklerinde ilk kahredecekleri şeyler felek, dünya ve zamanın kendisidir. Bu manada zaman hadiselerin ardındaki en büyük sırrî güç olup, ona Allah ve kader demek mümkündür." Zaman elverirse", "zamana bağlı", "zamanın yaptığını hiç kimse yapamaz" gibi sözler mecazî ifadelerle hakikatta Allah'a nisbet edilegelmiştir. Allah zatıyla değişmekten uzak olmasına rağmen, hadiselerin sinema şeridi gibi kaydığı zaman, hızlı bir şekilde değişmektedir. Nafîmâ'nın:

---

89- Tarih, V, 73.

Heb sa'y ve taleb gider yabâne

Ahir didiğın ider zamane"<sup>90</sup> dediğı bu anlamdadır. Yine, "Devvarın evza' ve etvâri çünkü bir hal üzere berkarar olmuş değildir"<sup>91</sup> "Heyhat, Felek (dünya) dönücüdür. Dehr (Zaman) öyle zalimdir ki, hiç kimseye nimeti bâki değildir"<sup>92</sup> gibi ifadelerle yerilen zaman ise insanın kötü kaderidir.

## 6- Sosyal Hadiselerin İzahında Dini-Mistik Yol

a- Rüya: Peygamberliğin son bulmasından sonra ilahî ve ruhî âlemle temasın ve oradan bilgi edinmenin bir yolu olarak kabul edilen rüya, doğru bilgiye kaynaklık etmesi bakımından, peygamberliğin kırk veya kırk altı cüzünden bir cüz olarak, dinî literatürde yerini almaktadır.<sup>93</sup>

Naîmâ, Sosyal hadiseleri izah ederken güvenilir kişilerin rüyalarına müracat etmekten çekinmez.

Bu arada sosyal hadise deyince Naîmâ'nın en fazla üzerinde durduğu konuların; devrindeki yönetici, üst kadro, onların azl, tayin ve terfileri, birbirileri, yakın çevreleri ve halkla ilişkilerini anlatmak istediğini hatırlatmak isteriz.

Söz gelimi, büyük adamların akıbetleri hakkında maddî sebeplerin yanında, ilahî iradenin ne şekilde ve hangi sebebe bağlı olarak tecellî edeceğini bulmak için manevî sebep ve alametleri araştırmak o zamanların dinî-sosyal yapısının bir

---

90- Tarih, VI, 109.

91- Tarih, VI, 162.

92- Tarih, V, 168.

93- Buharî, Tabir, 2, 4, 10, Müslim, Rüya, 6, 7, 8.



gereği gibidir. Naîmâ "Alameti gaybiyye" başlığı altında sulehadan Mehmed efendinin, vezir Tarhuncu Ahmed paşa'nın akıbetini detaylı bir şekilde gördüğünü, bir hafta geçmeden hepsinin aynıyla gerçekleştiğini yazar. Vezirin dostlarından emin biri, onun rüyasında Hz. Peygamber'i görüp kendini davet ettiğini, onun için katli konusunda laübali davrandığını nakleder.<sup>94</sup>

Aynı şekilde İbşir Paşa'nın zevaline alamet olan üç değişik rüya ve yorumu uzunca nakiller arasındadır.<sup>95</sup> Hülasa-i kelim delâili gaybiyye çoğaldığından vâkıf-ı esrar olan ukela mütehayir olub, kûşe-gir-i inziva olmuştur.<sup>96</sup>

Yine bir hadisenin izahı için Naîmâ, deprem, rüya ve yıldız ilmi verilerinden istifade eder: "Alelhusus 1058 cüma-diyel-ahiresinde İstanbul'da olan zehele-i azîme ki mücerreb melahime de bir padişah-ı azime zeval, katl ve ihtilal deyu tasrih idi. Bu esnada işaret-i âlemi misalde bazı sülehanın rüyası ki Şaban ayında görmüş. "Bir kimse nida ederek (vezir öldürüldü sıra büyüğünde) dir imiş." Ve Hamdi-zade Emir Çelebi babası mezkûr Hamdi efendiyi görür. Enbiya ve evliya ervahı ile umuman emr-i cülûsa memuruz dimiş. Nakşibendiye meşayihin-den biri görür: Kurş-u şemsi asumandan münavele ve kal' iylemişler. Bir arifi Mevlevî dervişi görür: Mah gelüb hurşidi setr ve nurunu mahv eylemiş.

İbret alınacak yerdur ki âlemi ulviyede bu kadar teşekkülatı garîbe ve âlemi süflîde güne gün delail-i rediyye ve münziratı acîbe zuhur idüb, muktezayatı olan hâlât-ı unsuru

---

94- Tarih, V, 295.

95- Tarih, VI, 2538.

96- Tarih, VI, 42.

devlete müterettib ve emrâzı sariye gibi tıbâ'ı erken-ı salta-  
nata gâlib olub, giderek ol kadiyye-i gayri merziyye hudusüne  
isti'dam-ı tam husule geldi. Bu mertebe tevafuk-ı 'ilel ve te-  
radüf-i esbab muhayyir-i ukul-i üli'l-elbabdır. Çün fermanı  
ilahî böyle imiş esbabı felekiye ve şevahid-i ulviyye dahi bu  
vechile suret bağlamış. Mecbur fî suret-i fail-i muhtar olan  
insan, hakîr-i mukteziyat-ı kaza ve kadere ne çare itsün... Fe  
sübhanellahi'l-kâhir. Ahvali alem her an her saat değişik"<sup>97</sup>.

b- İlm-i Nücum (Astroloji)

Filhakika, astrolojinin gelecekteki olayları bilme  
teşebbüsüyle, İslamın ilâhî iradeye atfettiği mutlak kudret  
arasında açıkça zahirî bir farklılık vardır. Buna rağmen İslam  
batınîliğinin belirli yönleriyle bütünlük sağlar. İnsanın yer-  
yüzü hayatı ile semavî tesirler arasındaki karşılıklı ilişki-  
sini konu edinen bu ilim, gökle yerin evliliği üzerine temel-  
lenmiş olan sembollerıyla olayların seyrini belirlemede kozmik  
realitenin melekî yönünü inceleyerek islam metafizik ve kozmo-  
lojisinin organik bir yönü haline geldi.

Müslümanların tarihte uyguladıkları astrolojinin branş-  
larıyla, Yunan ve İran'dakiler aynı istikamette gelişmiştir.  
Bunlar; hadiselerin ve müesseselerin geleceğini önceden tahmin  
etmekle uğraşan ahkam astrolojisi, ferdlerin zayıçeleriyle  
(fal, talih) uğraşan genetik astroloji ve evrensel uyumu ince-  
leyen kozmik astrolojiyle, son olarak, hurafeyle karışık bazı  
insanların gelecek hakkındaki endişelerini yatıştırma vesile-  
siyle çeşitli kehanet sanatlarının birleştiği halk astroloji-  
sidir.

---

97- Tarih, IV, 300.

Buna bir de hayat içinde önemi haiz bir işe kalkışırken en uygun zamanı, Yaver-saati veya uğursuz gün ve saati tayin etmeyi ekleyebiliriz.<sup>98</sup>

İslam tarihi boyunca kelamcılar ve fakihler gibi dinî otoritelerin halk astrolojisi tipine karşı çıktıkları yıldız ilmini, Naimâ gibi birçok Osmanlı tarihçisi eserlerinde uyguladılar. Özellikle Sultan ve vezir gibi önemli tarihî şahsiyetler için zayıçeler tertip etmek, bir de hadiselerin ardındaki manevî sebep olan ilahî iradeyi semadan istinbat etmek, tarihçimiz için zevkli bir uğraştır.

Bir önceki konunun sonunda belirttiği gibi, Naimâ'ya göre illetlerin uygunluğu ve sebeplerin peşpeşe gelmesi, ancak âlem-i ulvî ile âlem-i süflî'nin ortak noktasında yer alıyor. Bu anlamıyla âlem-gök ve yerle birlikte- Allah'ın kurmasıyla çalışan mekanik bir saat gibidir. Ona göre:

"Cenab-ı Hakk hadiselerin çıkışını âsar-ı ulviyye delillerine bağlaması ilim ve irfan ehlinin yanlarında delilleriyle sabittir." Bu görüşünü perçinlemek için Sultan İbrahim'in tahttan indirilmesine, hatta öldürülmesine delalet eden Semâvî ve arzî sebepleri tek tek sayar.<sup>99</sup>

Aynı şekilde sadrazamlık mührünün İbşir paşaya gönderilmesindeki basiretsizliğe alamet, yine semavî cisimlerin uygunsuzluğu idi."<sup>100</sup>

---

98- Geniş bilgi için bak. S. H. Nasr, İslam ve İlim, s. 126-134.

99- Tarih, IV, 299.

100- Tarih, IV, 2538.

c- İlm-i Cifr

Kainattaki matematiksel ahengi ve kaderi ilahideki tevafuku bulmak için sayıları konuşturan bu ilim de Naîmâ'nın yardımcısıdır.

"...Lakin kaide-i cifr üzere mezburun müddeti sadareti ancak isminin adedi kadar olduğunu ol asrın zü-fununlarından bazıları istihrac itmişlerdi. Ol hükmü sadık vakıa mutabık düşecek imiş..."<sup>101</sup>

"...(Vezir-i azam Gürcü Mehmed Paşa İçin) Garibtir ki, vezaret müddeti 233 gün olup, isimlerinin en meşhuru olan "Gürcü" kelimesinin, ebced, hesabıyla toplamının aynıdır."<sup>102</sup>

Aynı şekilde, önemli şahısların doğum ve ölüm tarihleri, cami, medrese ve vakfiyeler için tarih düşülmesi; bu teâmülün o devirdeki uzantılarıdır.

d- Teseüm, Tefeül ve Tatayyur

İslamda uğursuzluk gütmenin yasak olduğunu biliyoruz. Zira Hz. Peygamber s.a.v.: Şayet bir şeyde uğursuzluk olsaydı şübhesiz ya evde ya kadında ya da binek hayvanında olurdu" buyurmuştur.<sup>103</sup> Dikkat edilecek olursa bu sayılan şeylerin hepsi her insanın hayatının ayrılmaz bir parçasıdır.

Naîmâ'da rastladığımız iyi ve kötü çıkarımların yine astroloji ilminin bir uzantısı olarak ele alındığını hatırlatmak isteriz. Gaibten işaretler çıkarma gayretini, uğursuzlukla

---

101- Tarih, VI, 143.

102- Tarih, V, 2258.

103- Tirmizî, Sünen, Edeb, 58.

birlikte telakki ettiğimizde, hepsinde takdir-i ilahînin görünlüklerini yakalama cehdinin yattığını rahatlıkla görebiliriz.

Daha önce zikri geçen batan gemiyle ilgili olarak "... ibadullahın teşeüm ittiği gibi sairlerin başlarına dahi hayır gelmedi... Müneccimbaşı Hasan Bahaf der ki: Vezir-i mezburun kalyonu deryaya indireceği günü gayet naahs idi. Bir vakit ihtiyar olunsun, bugün tehir etmek lâzımdır didik müffid olmadı. Tali'-i vakt-i Seretan, zühal evinde ve rabi'-i mîzan merih evinde ve kamer burcu akrebde tarikat-i muhterika menhus eyledi. Bari bir miktar sabr idek didik vücud verilmeyüb acele ile indirdiler. Hikmeti ilahi, ol saat deryaya gark, badehü cenkte muhterik oldu.<sup>104</sup>

"...Cinci Hoca boğulup adem diyarına yollandı. Bu asır ki, dünyanın uğursuzluk günleridir. Nice aşağılık kimseler çıkub, istidat ve hakları olmadığı halde yüksek makamlara çıkarak az zamanda çok fesad ettiler. Yine az zamanda bu yüksek yerlerden düşüb, yaptıklarının cezasını bulub yok olmuşlar idi.<sup>105</sup>

"Güneş tutulmasından evvel ve sonra birkaç güne dek uğursuz günlerden sayılıb, ayın son günü bile "uğursuz olub, bilhassa güneş tutulunca hiçbir işe başlamak katiyyen caiz görülmemiş iken, gaflet ile Davut paşa menzilinden göçülüb böyle büyük bir sefere başlanmış olması münasib değil idi. Lakin kaza ve kader hükmünü icra edecek idi. Ol vakitte nice üstatlar, bu seferde bir netice husule gelmek müşküldür deyü nice sözler söylemişlerdir. Ve'l-ilmü 'indellah... (II. Osman'ın Hotin

---

104- Tarih, V, 73.

105- Tarih, IV, 1875.

seferine yönelişinde).<sup>106</sup>

Üsküdar'da Bağdat seferine hazırlık yapılırken pek fazla yağmur yağıp sel, bir çok çadırı götürmüştü. Feraset sahibi kimseler, bu halin bu seferde olacak zahmet ve güçlüğü delalet olduğunu söylediler. Hakikatte de öyle oldu!.."107

Bosna eyaletine serdar tayin edilen Düce Mehmed Paşa, saraybosnaya varınca ileri gelenler onu karşılar. Ziyafet tertib ederler. Saray şehrinin doğu tarafındaki Trepovik adlı büyük dağdan bir siyah bulut, bir şimşek ve gök gürültüsü ile ufukları bürüyüp öyle şiddetli yağmur yağdı ki, paşanın gölge-lik ve sofrasını sel aldı. Meğer paşanın o memuriyette rızkı olmamağa delil imiş.<sup>108</sup>

(Hüsrev Paşa için) ayın son günü uğursuzluk delilleri görülen bir vakit idi. Uğurlu vakti seçmek nedir bilmez ve anlamaz bir devletlü idi.<sup>109</sup>

IV. Murad, Beşiktaş'taki Sultan Ahmed Han köşkünde Nef'inin hiciv mecmuasını okurken, meclise müdhiş bir yıldırım düşer. Etrafındakiler, yüz üstü düşerler. Padişah hazretleri o hiciv mecmuasını parçalayıp, Nef'iyi azarlayarak tevbe istiğfara ve bol sadaka dağıtmağa başlar. "Hatta ol asrın zarif-lerinden birisi Neff'ye tevbîhi işar için kadiyyeyi bu beyt ile ızhar ve ifade eyledi derler:

Gökten nazîre indi siham-ı kazasına  
Neff diliyle uğradı Hakkın belasına"<sup>110</sup>

---

106- Tarih, II, 739.

107- Tarih III, 1012.

108- Tarih, III, 1444.

109- Tarih, III, 1101.

110- Tarih, III, 44.

Yine IV. Murad öleceği gün yarım güneş tutulması üzerine Müneccimbaşı Hüseyin efendiye danışmış, o da ziyade dikkatle cevap vermişti. Ona inanmayı uğursuzluk vehmettiler. Bu vehimle defalarca doldu...o sırada Girit'e yağmalanan Türk atları girince oranın basiretli papazlarından birkaçı bu girişi uğursuz sayarak tefeül ettiler.<sup>111</sup>

IV. Murad'ın ölümünden önce... haricî ve dahilî o sene de kemale eren devlette ve savvet ve mehabbette bir nevî gerileme görülüb, saltanat günlerinin sona ermeye yakın olmasına gaibten işaretler ve külli ve cüzî alametler meydana geldi. Bunlardan biri yaptırdığı köşkün tavanlarını altın yıldızlı ayetlerle süslemesidir...<sup>112</sup>

Takdir-i ilahiye unutup iddialı sözler söyleyen kimse-ler genelde o sözlerinin kurbanı olmuştur. XX. yüzyılın Tita-nik ve Challenger'larının sahib olduğu fizikî güç ve mükemmel-lik belki o zaman için yöneticilerde mevcuttu. Mesela:

Sadarete geçen Tarhuncu Ahmed paşanın ilk sözü "ya iş görürüm, ya kellemi veririm" dediği söz ruh bulup, vücuda gel-di. Nitekim mahallinde zikrolunur. Kişi kendüye bed-fal telaf-fuzu memnu"dur.<sup>113</sup>

Aynı şekilde, Derviş paşa da sadaret divanına câlis ol-dukta çavuş başıya tenbih etti ki; ehli divân beni sair vezir-lere kıyas itmesinler! kim ki fukaranın bugünkü işini erteye koya, başını keserim! deyicek, küttab işidib bu fal-i bed ken-düye hasbihal olacaktır, dediler. Ve ol emirden ne söz sudur ider ise akıbet ol mana zuhur ideceği mücerrebdir deyû tatayyur

---

111- Tarih, IV, 1639.

112- Tarih, IV, 1488.

113- Tarih, V, 224.

ettiler. O gün ikinci divanında birinin suçu nedeniyle boynunu vurdururlar. Görenler (katil, katille tebşir olunur) mazmununu söylediler.<sup>114</sup>

e- Sihir ve Büyü

Tıbbî tedavi yanında, Sultan I. İbrahim gibi ruhî hastalıklara mübtela birine; "nefesi keskin kimselerin okuması yolu müsahiblerince uygun görülmüştü. O şekilde ruhani ilaçtan nev-i istirahat hissederlerdi. Medrese suhtalarından Hüseyin efendi, babasından bazı ed'ie-i me'sûre ve azayîmi garîbe okumuş idi. Merday-ı nisvan ve etfal makulesi kendüye varıp okutmakla şöhret bulmuştu. Padişaha okuması tavsiye edilir. Okuyunca "kuvvet-i vahime ve tesir-i itikad imdadıyla bir rahat-ı vicdanî gelicek mezbura iltifat, rağbet ve inayet buyurdu. Cinci Hoca diye meşhur olan Hüseyin efendi padişah hocalığına terfi eder. Zengin olur. Zahir ulemasının "avret ve oğlana efsun okuyan işsiz güçsüz bir sihirbaz" diye kötülemesine maruz kalır.<sup>115</sup>

Bağdad kuşatmasında İran ordusunun müslüman askerinin otağına üçgen kırpık kağıtlar koymak suretiyle sihir yapmak istedikleri zikredilir. Hakikatine inanılmı ki asker oradan kaldırılır. Acemler ve kızılbaşlar arasında meşhur Bahaaddin

---

114- Tarih, I, 466.

115- Tarih, IV, 35.



Amulî havass-ı hurufa dair bir risale yazarak böyle fitneler çıkarıyordu.<sup>116</sup>

Göz değmesi hakkında Nafmâ şu ifadeleri kullanır:  
(yükseliş yükselişi yok eder) mazmunu üzere biçarenin izz ve ikbaline aynü'l-kemal isabet edib devleti izmihlale yüz tuttu.<sup>117</sup>

f- Tevessül

Hz. Peygamber'in, ashabın, evliya ve diğer din büyüklerinin tamamen maddî güçle gerçekleşen savaşlarda bile ruhaniyetinden yardım talep etmek o devirlerin bilinen adetlerindendir.

Bağdat muhasarasından önce İmam-ı Azamın türbesi ziyaret edilir, dört halife ve mücahidlerin padişahı adına hutbe okunub, evliyanın ruhlarından imdat isteyerek, ol mübarek makamda gülbanki Muhammedî çekilib muhasaraya başlanır.<sup>118</sup> Hatta İmam-ı azam kabrinin örtüsü bile alınarak bazı manevî düşünceler dolayısıyla Hille'ye gönderilir.<sup>119</sup> Ve<sup>120</sup> 6 yıllarda bazı

116- Tarih, II, 948.

117- Tarih, III, 100.

118- Tarih, III, 1101.

119- Tarih, III, 1106.

120- Bağdat fethi esnasında garib bir hadise olarak nakledilen bir olay da ilginçtir. Bir Mevlevî dervişi Sultan IV. Murad'ın otağına yaklaşarak: Padişahım sa'y ve cehd idin yevmi'l-isneynden mukaddem feth idesiz ve illa sonraya kalırsa sile müstağrak oluruz, fetih mümkün olmaz, der. Padişah işi sıkı tutar ve fetih müyesser olur..." Ol dervişi-i kamilin işareti zuhur eder". Şayet yağmur kablelfeth yağsa idi kale fetih değil, askerler siperden bile çıkamazlardı. Bihamdillahi teala bu babta cümle tedbir, muvafıkı takdir vâki olup, himmeti ricalillah ile memul, ah-sen-i vech ile husule geldi.

hadiselerin zuhurunda halkın, ashabın ruhaniyetinin tesirine inandıkları biliniyor. İstanbul'da yatan Ebu Eyyüb el-Ensari en yakın misalleridir.<sup>121</sup>

#### B- BÜYÜK ADAMLARIN İRADESİ

"Devlet adamlarının gayreti dağları yerinden oynattır"<sup>122</sup>

"Köprülü Mehmed paşa merhumdan menkuldür ki, nazik söylemişler: İki âkil kâr-güzar müttefikü'l-kalb olsalar; âlemi zîr-i teshire alırlar. Ve iki kâmil hizmetkar âmme-i âlemi efendilerine dost itmeğe ve dostlarını düşman itmeğe kâdirdir, demişler. Nefsül-emir de böyledir."<sup>123</sup> diyen Naîmâ; büyük adamların iradelerini ictimâf nizam için tek âmil kabul etmektedir. Bunun tecrübesini tarihin sahifelerinden takip edelim.

---

121- Tarih, II, 824.

122- Tarih, III, 178.

123- Tarih, I, 56.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### NAİMA'DA BÜYÜK ADAM SOSYOLOJİSİ

#### I- Büyük Adamların Ortaya Çıkışı:

Büyük adamların zuhur sebeblerini, Naîmâ, daha çok dinî ve siyasî ahlak kaidelerinin hürmetsizliğe uğramasında aramıştır:

"Adetullah böyle cârf olagelmıştır: Her kangî taife haddinden tecavüz idüb, nâmus-ı şer' ve tavr-ı akıldan hâriç hareket iderlerse, elbette gayret-i ilahiyye zuhur idüb, bir hâkim-i câsirin şemsîr-i kahr ve te'dibiyle zelil ve makhur olurlar..." diyerek, büyük adam teorisini hem dinî hem de sosyal bir olgu olarak ortaya kor ve görüşünü tarihten aldığı bir misalle destekler. Babil hükümdarı Buhtunnasr, Yahudilerin mabedlerini yıkarak onları esir etmekle belki bir zalimdi. Fakat mühründe yukardaki görüşü destekleyen manalı bir şiirin işlenmiş olması Naîmâ için ilgi çekici bir durumdur... Şiirde özetle; şerr, zulüm, azgınlık ve anarşi gibi sosyal problemlerin gerçekte hiçbir iyi tarafının olmadığı, şayet böyle bir durum varsa, buna mukabil yeryüzünde Allah'ın takdirinin işlenmiş olduğu mutlaka bir mührün (zalim idareci) bulunduğu zikrediliyordu.<sup>1</sup>

Toplum hayatını ıslah için görünüşte böyle diktatör büyük adamların varlığı karşısında, topluma iyi bir istikamet verecek ilahî güç ve yardımla desteklenen liderlerin ortaya çıkması da aynı ilâhî adetin bir devamı olsa gerektir.

---

1- Tarih, III, 125.

"Ama çün Tayyar-Mehmed paşayı Hak teala nice büyük iş-ler başarmak için yaratmış olub, nice defa büyük bela ve kazalardan muhafaza etmiştir. Yine Allah'ın inayeti ile eşkiyanın hilesinden muhafaza edib, ol zalimlerin şerrinden emin eyledi."2

## II- Her Çağ ve Toplum İçin Bir Büyük Adam

Naîmâ, Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü buhranları eleştirerek devlet adamlarını sürekli bir şekilde kötü tedbirleriyle tenkid eden, tarihçi Şeyhülislâm Aziz efendinin bazı tesbitlerinin yerinde olduğunu ve getirdiği hal çarelerinin doğru ve gerçek olduğunu kabul eder. Ancak, "Nizama bâis olan şeylerin mevâni' nice def' olunur ve perişan ve muhtelî olan umûr nasıl sırr-ı rişte ile zabt olunur anı beyan itmemiştir" diyerek selefinin kusurunu ortaya kor ve şöyle devam eder:

"Hüsnü tedbiri ve makul işleri ekseri halk bilir" diyen Naîmâ, "lakin ol makûle işlerin birer mahzûru ve zımnın da belayı azimî vardır. Anı mûlahaza idüb muâlecesini fehmi ider âdem bindendebir bulunmaz" diyerek, hiç kimsenin meselenin özüne inmeye yanaşmayarak, günübirlik çözümlerle uğraşmak istediğini vurgular.

Her devir ve her toplum için bir büyük adamın varlığını zorunlu gören Naîmâ, oldukça akılcı, ve çağdaş görüşleriyle problemi teşhis eder. Şöyle ki:

"Garib haldir. Ukelanın bazısı hulefa vaktinden ve bazısı selef padişahları zamanlarından bazı hikayeler hıfz idüb, asırlarında hüsnü tedbir ve müsa'ade-i takdir muktezasıyla birer tarik ile namdar olan mülük ve vüzeranın etvarlarından bazı şeyi medh idüb kendü asrını beğenmez. Güya selefde olan

---

2- Tarih, II, 300/868

adamlar gibi kalmadı deyû zamânesi ricaline sû-i zann ve hakaret ile bakarlar. Ol makuleleri söyletsek geçenleri medh iderler. Rey ve tedbir taleb eylesek, hülâsa-i kelamları, rakibleri def' ve kendüsi müstakil olmağa çıkar. sözleriyle amel olunsa nazarı böyle birkaç mahsûr, kâsırü'n-nazar zamanesi halkı, cümle tarh olunub, yeniden ya gayrî iklimden adamlar tedarikine muhtaç olunur. Böyle adamın bildüğünde hayır yoktur.

Adem oldur ki, bulunduğu asr ricalini selb itmeye ve bu vakitte filan vakit gibi hareket olunsun deyû mizacı aleme muğayir vaz'-î makul görmiye. Belki murad ittiği etvar-ı nâfiayı ram itmek ne güne hakîmâne hareket ile mümkündür. Anı idrak itmek lazımdır. Zira aklın hali her zaman bir kalıb üzere gitmez ve halkın tabiatları bir hal üzere durmaz.

Her devirde celb-i nef' ve def'-i zararı mukaddemâtı akıl ve şer' ile hârîce çıkarmağa kâdir olana âkil dirler. Bu dakikaya mutafattın olmayanların itirâzâtı çokluk isğa olunmaz" der.<sup>3</sup>

### III- Büyük Adamlığın Ölçüsü Nedir?

Naîmâ'nın hayatı boyunca aradığı ve Osmanlı Devleti'ni ölümden kurtaracak büyük adamlar kimlerdi acaba? O'nun büyük adam anlayışında, metafizik yönü olan "büyük insan" veya "insan-ı kamil" in yeri yoktur. Bunun böyle olmasının sebebini, Naîmâ'nın tam anlamıyla bir dînî ıslahatçı olmaktan ziyade, siyasî ve sosyal ıslahatçılık yönünün ağır basmasında aramak lazımdır.

Şu kadar var ki, Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu yapısal özellikler onu dînî şahsiyetleri de bu kategori içinde

---

3- Tarih, VI, 190-193.

mütalea etmeye sevketmiştir. Bu sebeble bazı dinî şahsiyetlerin tasvirlerini de yapacaktır.

Ona göre büyük adam niteliklerine sahip olan kimseler, uzakta değil, devletin idari mekanizmasında yer alan kimselerdir. Beyin gücü ve yönetici kadro olan; "Sultan, Vezir, Şeyhülislam ve Vezirler Grubu" ile bunların müsteşarları, taşradaki valiler, askerî ve ilmi sınıfının önde gelenleri ve dışarıya gönderilen sefirler büyük adam sayılmaya namzet şahsiyetlerdir. Hasılı büyük adamları kalem ve kılıç erbabının arasında aramaktadır.<sup>4</sup>

Gerçekte elit zümreyi hedef alan Naîmâ, nazariyesini o zamanki aktörler olan şahsiyetlerden hareketle geliştirmiştir. Adı geçen şahsiyetler onun ilmi ve objektif nazariyesine kaynaklık etmiştir denebilir. Onlardan aldığı somut tecrübe ve direkt müşahede ile genellemeler yapmıştır. Büyük adam sayılabilecek bu şahsiyetleri değişik yönlerden ele almadan önce, Naîmâ'ya göre büyük adamlığın ölçüsü nedir? sorusuna cevap bulalım.

Naîmâ yönetici kadro arasındaki çekişmeye bakarak hepsini bir kaleme silmenin doğru olmayacağı kanaatindedir. Realist bir yaklaşımla o "devlet ve dünya halinin malum olduğunu, mevki sahiblerinin dünyevî gayelere mebni yaptıkları münaza'a'nın hiçbir zaman eksik olmadığını" belirterek ölçüyü şöyle koyar:

"Cemi'-i 'uyub ve nekaisten hali âdem dünyada bulunmaz. Ancak hüsn-ü hali kubhiyatına galib olan nefsü'l-emirde memduh olan Ricâl-i Ekabir zümresinden ma'âud olagelmıştır."<sup>5</sup>

---

4- Tarih, I, 58.

5- Tarih, VI, 300.

Yegane adalet ve itidalin zirvesinde olan büyük şahsiyetlerin hep; Hz. Peygamber ve halifeler devrinde kaldığını belirten Nafmâ, bu devirden sonra aynı niteliklere sahip lider şahsiyetleri bulmanın, hele ihtilafların arttığı bir ortamda aramanın, ham hayalden öteye geçmeyeceği kanaatindedir. O realiteyi şu şekilde tesbit eder:

"Fakir derim ki, vüzerây-ı 'ızam ve sair Ekâbir-i Hükâmın cemi'-i ahlak ve efâl-i hamide ve tevcîhat ve tasarrufat-ı umurda her harekâtı pesnedîde olmak (beğenilmek) muhaldir. Medih ve senaya şayeste nice umura muvaffak olursa, ihtiyârî yahud kasrî nice etvâr-ı mezmûmeye de la mahale masdar olur.

Zira 'adel-i sırf ve i'tidâl-i mahz ahd-i Nebevî ve asr-ı hilafetten sonra kema yenbağî icra olunub, her umur mâ Vudî'a leh vechi üzere görülmek, katti nâdir vâkî olmuştur. Husûsan ki, ihtilâl-i devlet vaktinde tebayün-i ehvâ ve tasallutu şüreka ola da, her maslahatı kema hüve hakkuh görmek nice mutasevverdir.<sup>6</sup>

#### IV- Büyük kadınlar

İnsan cinsinin diğer yarısını, nüfus itibariyle belki yarısından daha fazlasını oluşturan kadınların arasından da topluma yön veren en azından hemcinslerine model oluşturacak büyük kadınların var olageldiği bir gerçek değil midir? Sultanların zaaf ve acziyet içinde oldukları XVII. yüzyılda özellikle Valide sultanların yönetime iştirak ettiklerini görmekteyiz. Perde arkasından ve çeşitli entrikalarla gölge sultan oldukları dönemler olmuştur.

---

6- Tarih, IV, 411.

Modern sosyal-psikoloji kitaplarının liderlik bölümlerinde yer alan "büyük adam" teorisinin karşısında "büyük kadın" teorisinin de işlendiğini görmekteyiz. Onun için çağdaş kadın liderlerden örnek de gösterilmiştir.<sup>7</sup>

Kösem Sultanın aşırı müdahalesi sonucunda bir yeniçeri isyanıyla "şehide" edilmesine Naîmâ'nın gönlü razı değildir. Bir aralık aynı sultan-valideyi I. İbrahim oğlu olmasına rağmen İstanbul içinde sürgün ve gözaltına almıştı. "Valide-i muazzama", "Sahibetü'l-makam, ümmü'l-müminîn, Valide Sultan hazretleri"<sup>8</sup> diye vafettiği valideyi, mal toplamak, istediği yere harcamak ve hayır kurumu yapması dolayısıyla eleştiren müverrih Aziz efendiyi Naîmâ tenkid ederek "sahibetü'l-hayrat" devletlüyü haksız yere şehide edenlere kızar ve elem duyar. Ama, Hz. Ebubekir'in devlet yönetiminde ileride olacak fitneler konusunda Hz. Peygamber'in hadisini naklederek, bu uğurda şehid olan Hz. Hasan, Hüseyin ve diğer büyüklere bakınca bu rahatsız edici hadiseyi unutmak ister.

Hasılı, bütün bu büyük kadın ve erkekler "gizli hikmet ve ilahî sırlara dayanan dünyevî çekişmelerin" kurbanı olmuştur.<sup>9</sup>

#### V- Devlet İdaresi ve Büyük Adamlar

Devlet idaresi Naîmâ'nın pratik gayelerinden biridir. Yönetime yükselen kişilerin takib edeceği siyaset ve uzun süre iktidarın ne gibi kaidelere bağlı olduğu, onu meş-

7- K. Deaux ve Z. S. Wrightsman, Social Psychology, California 1984, s. 394.

8- Tarih, IV, 1853.

9- Tarih, V, 116.



gul eden konular arasındadır. Rical-i Ekabirin yükseliş ve düşüşleri ne gibi zamanlarda vuku buluyor? Hep bunları küllî kaidelere bağlamak arzusundadır. Naîmâ meseleyi şöyle tasvir eder.

"Bu dahi kalbi hakayik şînasâ: hafa değildir ki, devleti aliyyede her zaman nüfuz-u kelim ve istiklal bir taifeye düşüb, irade-i Rabbanîye taalluk ittikte isti'dad ve tayin ol zümreden zail ve zümre-i âhereye müntakil oluncaya dek biri saye-i saltanatta atub tutmak ve dilhahları üzere tasarru-fatla kâmyâb olmak umur-u tabîiyye mesabesinde bir manadır. Ancak şu kadar var ki, bu makule ikbal-i hâssu'l-hâss ile 'İzz ve ihtisasa nail olunarak, her hangisi nizam-ı akıl üzere hareket idüb, Hakkın ve Halkın hukuk ve hudûduna riayette kusur itmeye. Anın gibiler zâhîren ve bâtînen tevfiik ile müeyyed ve mekayid-i alemde savn ile zamanı devletleri mümtedd olagelmıştır. Anlar ki ifrat ve tefrit caniblerine gidüb, her emirde hakkı itidal ki, nizam-ı vücud-ı kainat ana mebnidir. Ne idüğünü bilmeye, yahut müraatında kusur eyleye lâbüdd mizân-ı itibarî bir cânibe hâbit ve menzeleti izzetinden zaman-ı kalilde sakıt olagelmıştır.<sup>10</sup>

Naîmâ devlet adamı niteliklerine sahip birinin devlet idaresine yükselişini şöyle izah eder: "Zikri sebkat ettiğü üzere çün her zaman devleti aliyyede bir mafizü'l-kelim, sahibü cûd kimesne zuhur idegelmıştır ve her asırda müteayyinlerinin devleti zâil ve taayyünü canib-i diğere müntakil olmak, fetretinde maslahat kimin elinde biterse ol kimesne sahib-i şöhret ve şân olub, neveti âtiyyede zimam-ı tedbir ve tasarruf anın yedi istiklaline münhasır olmak kaide-i külli-yedendir.<sup>11</sup>

10- Tarih, V, 116.

11- Tarih, V, 154.

## VI- Büyük Adamlar ve Muhalefet Edenler

Devlet işlerini, üzerine deruhte eden kimselerin, artık ne kadar yerinde tedbiri ve asra uygun siyasetleri olsa da yine muhalefet eden kimselerin mutlaka var olacağını ileri süren Naîmâ, Sadrazam Sofu Mehmed paşa hakkında selefleri olan tarihçilerden farklı bir tavır takınır. Paşa için "Katip Çelebi ve müverrih şarihülmenarzade zemm ve kadh tarafını tutarken, Müftü Aziz efendi ise tarihinde fazlaca medh etmişti." Naîmâ yöneticilerin taraftarı ve muhalifi olmanın daha çok devletin nimetinden kâr ve hisse sahibi olmaya bağlı bir olgu olduğunu şöyle dile getirir:

"Muktezayı asra göre ahseni vech üzere görülse de yine ta'ni mu'teriz ve şematet-i hüssaddan tahlis kerîbân mümkün değildir. Pes bir vezirin in'am ve ihsanını görenler ve asrında bazı mertebe işe karışub devletinden hissemend olanlar mehâsin tarafını tutub medh ve senasın ider ve sezâver medh olan ahvâlini yazub ilâ inkırazı'z-zaman hayır dua ittirmek için vaz'-ı eser eyler. Ama devletten hissemend olmayub, mahrum kalanlar belki mağdur vemutazarrırolanlar, daima aybî tarafına nazır olub, işâ'ât-i nekâyiz ve meâyibi için takrir ve tahrirde zemm ve kadhi canibine zahib olurlar."<sup>12</sup>

O zamanların yazar-çizer ve söz sahibi kimselerin -bir bakıma basın ve yayın sahiblerinin- muhalefetini ele alan Naîmâ, hakikati halde tüm muhalefet olgusunu bu şekilde geliştirmektedir.

---

12- Tarih, IV, 411.

## VII- Büyük Adamlar ve Nitelikleri

### A- Sultan (Devlet Başkanı)

Naîmâ, ideal kabul ettiği nitelikleri tek tek Osmanlı idarecilerinde tatbik ederken, gerçekte bu niteliklerin nazari kısmını başka bir müelliften almaktaydı: Ebunne-cib Sührevirdî. O Nehcü's-sülûk fî siyaseti'l-Mülûk adlı siyasetnamesinde sıraladığı özelliklere sahip bir devlet başkanının bulunduğu takdirde devletin ayakta durması ve toplumun huzur içinde yaşamasını mümkün görmekteydi.

Bu özellikleri sıraladıktan sonra Naîmâ'nın bunlara eklediklerini ve ideal büyük adamın müşahhas vasıflarını tarihindен çıkarmamız daha da kolaylaşacaktır. Bu özellikler şunlardır: İyi niyet her işin başı olmakla onu başta zikretmek lazımdır. 1- Adaletli olmak, 2- Akıllı olmak, 3- Cesur olmak, 4- Cömert olmak, 5- Yumuşak huylu olmak, 6- Vefalı olmak, 7- Doğru olmak, 8- Şefkat ve merhamet sahibi olmak, 9- Sabırlı olmak, 10- Affedici olmak, 11- Şükredici olmak, 12- Yavaş hareket edici olmak, 13- Bilgili olmak, 14- Namuslu olmak, 15- Vakar sahibi olmak.<sup>13</sup>

XVII. yüzyılda Naîmâ'nın gözünü dolduracak ve yarasına merhem olacak sultanlar iyice azalmıştır. Bir ara, çeşitli başarılarından dolayı IV. Murad'a hel bağlar. Beğenilen yönlerini sıraladıktan sonra şu tesbitleri yapar: "Lakin kendileri de her işi adalet ve şariat üzere görmezlerdi. Kan dökmekte çok ileri gitmeleri, ömürlerinin kışalmasına sebep olub, Osmanlı devletine hizmet edecek yaşta ahirete gittiler."<sup>14</sup>

13- Arslantürk, a.e., s. 76.

14- Tarih, III, 1495.

Genç Osman ise, gençliğinin en parlak günlerinde tahta geçmiş, fakat kendisine yardımcı olacak tecrübeli, akıllı, sadık yakınlarla mâlik olmadığı gibi, mizaçgîr ve ahmak dostlara sahibti ve iyilik sever emektarları uzaklaştırmıştı. Memleket tedbiri için lâzım olan hoş geçinme, müdara ve ittifak vadisini tamamen bertaraf edib şiddet, gurur ve kahr ile askerın kalbini soğutmuştu. Buna rağmen fizikî güç ve güzelliğe sahip, Ömer salabetli, Ali himmetli, Haydar mehabetli talihli bir Hakan idi" diyerek tasvirini uzatır.<sup>15</sup>

III. Mehmed safdil ve sade derûn, hile ve hud'a yollarını henüz öğrenmemiş, garaza binaen söylenen uydurma sözlere inanarak ahvalin kötüye gitmesine sebep olmuştu.<sup>16</sup>

Deli olarak tanıtılan I. İbrahim, ona göre, aslında safdil biri olup etrafındaki devlet adamlarına göre hareket ederdi. "Muaşeretinisvâna mâil olan hazreti" kadınlar "şive-kârlık ile zevk ve safanın derinliklerine düşürmüşler, zendostluk fenninin tuhaf meselesini öğretmişlerdi. Giderek yüksek mevki sahibi padişah, kadınlar ile ülfete alışıp bir çok umurda o nâkısât-ı aklın şevkettikleri vadilere sülûk eylediler... Çoğu hizmetler ve mansıplar kadınların şefaatiyle içlerinden virülûb, taşradaki zaruret bahanesiyle bütün ilmiye ve seyfiyeyi bey'-i men yezid (açık artırma) ile aşkare satar oldular.<sup>17</sup>

Gerçi Naîmâ sultanın ruhî hastalıklara mübtela olduğunu kabul eder. "Yürek sıkıntısına ve sevdavî illetine mübtela olduklarından bazı şeyhlerden azimet sahiblerine kendilerini okutmakla ferahlık duyarlardı"... diyerek "bir defasında

---

15- Tarih, I, 785.

16- Tarih, I, 128.

17- Tarih, IV, 1783.

Davutpaşa'daki azimet sahibi bir imama gittiğini" nakleler.<sup>18</sup> Deliliğinin fazla abartılmasına taraftar değildi. "Çün padişahi kamkây iltifat ve gadabı müteakib ve meşreblerine tel evvün gâlib idi.<sup>19</sup> Hayatını çoğunlukla eğlence ve kadınlarla geçiren sultanın ıslah olması mümkün olmayınca ulema Haneffi fıkıh kitablarından olan Camiu'l-Fusuleynden "Çocuğun hükümdar olmasının caiz, akılsız birinin ise yanlış olduğuna, zira birinciye öğretmek kabil iken ikincinin mümkün olmadığına" dair fetva ile onu hal' ve IV. Mehmed'i yedi yaşında iken tahta çıkarırlar.<sup>20</sup>

Mesele hallolmuş mudur? Hayır. Bu seferde sultan çocuk yaşta olduğu için; Valide, sultan hocası ve diğer yakınların tesiri altında kalacaktır.<sup>21</sup> Devletin varlığı adeta hanedanın varlığına bağlı olduğu için sultan nasıl olursa olsun ona itimad etmek lazımdır.

Edirne Vaka'sından (1703) sonra başa geçen Sultan III. Ahmed, Naîmâ'ya göre selefi III. Mustafa'dan farklı biriydi. Bir ara ona şu akıllıca nasihatları yapmıştı: "İltifat-ı padişahların yalnız bir kimseye veya taifeye ifratla münhasır olursa, hatırların kendiden yüz çevireceğine, padişah azame-

---

18- Tarih, IV, 1779.

19- Tarih, IV, 180.

20- Tarih, IV, 1856.

21- IV. Mehmed için devrin veziri "... hele padişahımız büyüğe yaşına varsın" derken, "... henüz on yaşına girmediği için Valide, sultanın tahtının yanında durup ona talimat vermekteydi" "... heybetli padişah hazretlerini küçük gören Müftü Aziz Efendi bir ara sultana: Canım bunu sana kim öğretti? diyerek övündüğü olmuştur. IV, 1921, IV, 1929, ve 1930.

tinin hakikatle ilahî bir nur olub, zahiren halkın yükseliş ve alçalışları, o nura yakınlık ve uzaklığa bağlı olub, bütün halk o ışığın etrafında pervaneler gibi dönerler" demişti. Aynı zamanda muhtemel saikastlara karşı duyarlı, şecaat ve feraset sahibi biri idi ve alacağı kararları acilen, vukufu ve olgunca almaktaydı. Böyle olması istiklal sahibi olduğuna ve salâh-i haline işaret etti.<sup>22</sup>

Saltanat ortaklık kabul etmez diyen Naîmâ, sultanları en yetkili şahıs olarak görmek ister:

"Her bâr ki; işlere vâkıf, müstakil, hâkim ve kâhir bir padişah, hükmüne münhasır olmaya, devlete ortaklar peyda olur. Allah'ın adeti böyle olagelmıştır."<sup>23</sup>

#### 1- Büyük Adamlarla İlişkiler Nasıl Olmalı ?

İctimâî ehramın zirvesinde yer alan sultandan başlamak üzere diğer büyük adamlara karşı halkın ve bir astlarının nasıl davranacağı konusu; Naîmâ'nın önemle üzerinde durduğu konulardandır. Nizam-ı alemin sağlanması için alttan üste doğru bir itaat silsilesinin varlığı zâruridir. Dahası, Naîmâ bu anlamda bir sosyal ilişkiler kuramı geliştirmeye yönelmiştir.

Darüssâde ağası Süleyman Ağa daha önceden nüfuzlu biri idi. Yeni sadrazamdan sonra kendisine pek iltifat edilmediğini hissederek, padişaha nâz ve dilal göstermeye başlar. Bu tavır için Naîmâ:

---

22- Tarih, VI, 2959.

23- Tarih, II, 796.

"Ekabir ve Hükâm alelhusus padişâhânı bülend makamın tabiatlerinde bazı evza'-u nâ-hemvâre sabra imkan vardır. İl-lâ nâz ve istiğnâyı, kabul itmezler. Zira anların nüfûsi aziz ve şerif olmağla müris-ü züll olan haml-i sakîli, niyaz-ı mü-dârâya tahammül eylemezler. Nizamı devletinde bâis ve müced-did itmeğin saltanata sebeb-i hâdis olan, nâfizü'l-vücut ki-mesnelerin bile nazını çekmezler. Ahdi sabıktan bu vakte ge-lince vükelâ ve mukarrebinden mülûke nâz ve dilal muamelesin idenlerin devleti, karîn-i zeval olageldiğini ağây-ı sahîfü'r-rey idrak idemeyüb, gafil bulundu.<sup>24</sup>

Meliklerle ilişkilerin sıradan insanlara benzemediğini vurgulayan Naîmâ, hükümet üyeleri için şu ölçüyü koyar:

"Hak budur ki, mülûkün muamelesi sair nâsın ahvaline kıyas olunmaz. Liecli'l-maslahat tevkirlerine mağrur olmayub iltifatları kadar herhalde ihtiyat üzere olmak vükelâyı mu-karrebîne vacibdir.<sup>25</sup>

Devlet işlerini samimi duygularla ıslah etmek isteyen hizmet ehli seçkin insanlar, yerine göre sadece âmirlerini hoşnud ederken, bazen de amirlerin yakın çevresindeki sözü geçen kimseleri dikkate almak zorundadır. Devlet bütçesini düzeltmek isteyen Tarhuncu Ahmed paşanın sıkı tedbirlerine karşı Naîmâ:

"Gafil Ahmed paşa (muhtlisler, büyük tehlike üzerindedir) nüktesinden zâhil olub, Islah-ı devlet ve tesviye-i memleket gâilesine selefte nice selâtin-i 'ızam ve vüzerây-ı fî hâmi aciz ve mütehayyir itmiş bir emri müteazzirdir. Uhdessin-

---

24- Tarih, V, 232.

25- Tarih, V, 294.

den gelmek davasına düşüb, böyle bir bâdirenin altına girdi. Eğerçi tevfir-i hazine ve taklil-i masrafta hayli hizmet vücude getirdi. Lakin ayan ve mukarrebinin hatırını selb ve ricalarını redditmekle akıbet bu yolda kellesün verdi".<sup>26</sup>

Aynı şekilde, yine bütçeyi düzeltmek için adam arandığı bir sırada Mimar Kasım Ağa, güya devlete faydalı olanı sevk ve iyilikseverlik yapayım diye, Turhan Sultan'a Köprülü Mehmed paşayı tavsiye etmişti. "Lakin (muhlisler, büyük tehlike üzerindedir) fehvası üzere sıdkı ve hulûsi katline sebep olayazdı.

Eflatun el-İlâhî nasayihinde dimiştir ki; "Kendi işinde bağımsız, görüşlerinde otoriter olan devletliye hizmet edersen, etrafındakilerin kızmasına aldırış etmeden âmirini memnun eyle. Aksine zayıf görüşlü ve hükmünde mağlub birine hizmet edersen âmirini kızdırma pahasına etrafını memnun eylemeğe çalış."

Bu kelimayı hikmet encamın mazmunu üzere, mülük ve vüzerâ ve Ekabir-i devlet ve Ağniyâyâ hizmet iden âkile lazımdır ki; mahdûmi olan devletlü kendü umurunda müstakil ve reyinde müstebid ise herhalde ana hayırkahlık izhar idüb, etbâının sahat ve adavetinden havf eylemeye. Lakin mahdumu zayıf'ü'r-re'y aciz ve mağlub olduğu surette hayırhahlık için kendüyi meydana atmayıp etbâının rızasını ziyade gözetmek gerektir. Bu kaideyi mühimmeye riayet etmeyen, Kasım Ağa gibi giriftâr-ı mihan olagelmıştır."<sup>27</sup>

Saraydaki aciz sultanların işlere müdahale eden yakınlarından dolayı ileri sürülen bu düşünceler, başka bir sebeble

---

26- Tarih, V, 224.

27- Tarih, V, 179.



değil, sadece devletin nizam ve bekasını ön planda tutan İslâmî teamüle de dayanıyordu:

"Çün bir devlet sahibinden revkerdân ola esbab-ı zeval te'âkuba başlar. Hz. Ali (K.V) ve (R.A) (Tedbir devlet var ise olur, yoksa devletin gitmesiyle oda gider) buyurdıkları müeyyid-i manadır. Sadrazam Mehmed Paşa kendüyi veliahd-i müeyyed mülâhaza idüb, her hususa istibdâdı tâm ile başlayub, alemi tashih daiyesinde olmağla, Enderunu Hümayun halkının her muradına müşâde itmeyüb, hususan Valide Sultan hazretlerinin taraflarından gelen nice ricayı redd idüb hilafını işlerdi."<sup>28</sup>

## 2- Büyük Adamlar ve Çevreleriyle İlişkileri

Çocuk yaşta tahta çıkan IV. Mehmed; siyasete ve devlet yönetimine aday her genç politikacı ve hevesli toplum önderleri için bazı yönleriyle üzerinde durmaya layık bir yöneticidir. Beşerî münasebetlerin, karakterin oluşmasındaki rolü hiç bir zaman göz ardı edilecek bir olgu değildir. İnsan, en fazla insandan etkilenir. Öyleyse topluma yön veren insanların, beşerî münasebetleri çok daha önemli olmalıdır. Şöyle ki:

Her sultan için adet olan bayram gecelerinde saray erkânıyla eğlenme merasimi; padişah Hocası Reyhan Ağa tarafından engellenir. Sebeb: "Sohbet müessirdir ve tabiat sâriktir. Padişah ise henüz gençliğin başlangıcında olmakla, terakki, kat-ı derecat ve ihâta-i mülayimi müdrikat için duyduklarını hıfz ve telakki eylemektedir." Ayrıca "istifay-ı huzuz ve lezzâta müeddi taayyün ve istiklâle müteallik şirin sözler;

---

28- Tarih, IV, 397.

misal-i sihir ve efsun, kalb-i meyyali insaniyeyi elbette meftun ider." "Güzel yüz ve güzel söze kapılma ihtimali olan sultanı kendilerinin ürpertici ve ağır görüntülerinden uzaklaştırmak istemez."<sup>29</sup>

Netice itibariyle, insanın olgunlaşma döneminde, çevrelerinden etkilenmeleri daha fazladır. Her yönüyle olgunluk isteyen mertebelere ancak ilim, akıl ve tecrübenin birikimiyle çıkmak lazımdır.

Aynı sultanın, av merasimine o zamanın gazetecileri sayılan saray nedimleri de katılmışlardı. Sultanın başarılı geçen av merasimini sitayiş eden şiir ve belîğ sözlerle medh etmek eski adetlerdendi. Oracıkta kimse kafiyeli söz söyleyemeyib, döküntü kabilinden şiirlerle bahşişler almışlardı. Sultanın böyle aşağı tabiatlı kimseleri yakınında barındırmasına içerleyen Naîmâ, büyük adamların bu gibi ortamda değil, ancak faziletli ve alim kimselerin sohbetlerinde olgunlaşacağını belirtir. Büyük adamların yakınlarıyla ilişkilerinde şu kaideyi ortaya kor:

"Hz. Osman r.a buyurmuşlardır ki; "Adalette isabetli olmak ancak insanları tanımakla olur." Bu saltanat kanunundan murad; adl ve adalet olub, adaletin ise insanların hallerini bilmeye bağlı bir şey olduğu kesindir. Şayed dünyada adam gibi olayım diyen ve söz denecek sözün var olduğunu bilen kimse, o fuzelâ ve ulemâ sohbetlerine rağbet buyurmalıdır."<sup>30</sup>

Devlet büyüklerinin çevrelerinde yer alan casus, ajan ve hizmetçi gibi kimselerden özellikle sakınmalarını isteyen Naîmâ şu tavsiyeyi yapar:

---

29- Tarih, V, 420.

30- Tarih, V, 274.

"Hak sübhanehi ve teala hain tevabi' şerrinden ekâbir-i devleti hıfz eyleye. Ukelaya alehusus vüzeraya lazımdır ki, her maslahatta, bahusus böyle muazzamât-ı umurda cevasisden etraf ve cevanibde olan mukarreb hüddamdan gayet mertebe hazer eyleye. Zîra, hükema demişlerdir ki; mahrem ve mukarreb olan karınlerden düşmanlarından ziyade hazer lazımdır. Zira düşman bigane insanın dekâyık-ı ahvâlini bilmez. Ama karîb ve hemdem olanlar, her ahvale muttali' olmağla ızrara kadir olurlar. Hususen mal tamaiyle velinimetine hiyanet itmek ebney-ı zamanın adetidir. Muktezay-ı ketm-i sırr ve hüsnî tedbirde şöyle hakîmane hareket gerektir ki, mutemed aleyh olanlardan gayrisi vâkıf-ı esrar olmayalar; Ve keyfiyeti tedbirin aslını ve mahiyetini duyurmayıp tevâbiyi tağlit idecek (yanıltacak) sanatlar istimal itmek lâzımdır."<sup>31</sup>

Mülki idarenin başında yer alan lider; Naima'ya göre, esasında sadrazamlardır. O, büyük adamların vasıfları, yakın memurları ve halkla ilişkileninde ileriye sürdüğü görüşleriyle çoğu zaman bu şahısları ideal tip olarak seçmiş durumdadır.

#### B- Vezirler'in Nitelikleri :

Naima'nın sadaret makamını sultandan sonra mülkî makamların en üstünü kabul ettiğini daha önce belirtmiştik. Vezâretin ilk şartı ona göre tecrübedir. Bu konuda bir vezirin tayini için toplanan padişah divanında yapılan istişarî konuşmalarda Şeyhül-İslamın açık kalplilikle dile getirdiği görüşlerin onun pek hoşuna gitmiştir.

"Şeyhülislam hazretleri feth-i kelim ve bî-müdahene sevk-i mefâm idüb; Halil Paşanın mirâran ve kirâran, sirran ve

---

31- Tarih, VI, 382.

cihâran ahval-i Pürtelâşisi muayene olunmuş iken, ol beyyini'nü'l-atehi bu emr-i azîme ikame heman (denenmiş denemek pişmanlık doğurur) mazmunu'dur. Gerektir ki; dahi ahvali tecrübe olunmamış 'uyûnu halkta vakûr ve kâr-güzarlık umulur bir tüvâna destür-i hizmet-i Sadarette istihdam olunub, müceddeden ez-mâyişi etvar oluna<sup>32</sup>.

Vezirler için tecrübeden sonra en fazla gerekli olan şey hiç şübhesiz bağımsız hareket edebilmelerdir. Gerçekte ona göre en müstebid ve müstakil kimseler padişahlar olmalıdır. Aksi, taktirde ortaklık kabul etmeyen satanata bozukluk arız olur ve balık baştan kokmaya başlar.

XVII. Yüzyılın en başarılı veziri Köprülü Mehmed Paşadır. Başarısının sebebi ise liyakatla birlikte müstakil olmasıdır. O sadareti kabul ederken, tarihte ilk defa olmak üzere sultanla anlaşarak şartlar ileri sürmüş ve o şekilde görevi devralmıştı. O şartlar şunlardır: 1- Sultana arzedilen her teklif tasdik edilip aksi yapılmıyacaktı. 2- Memuriyet ve mansıb tevziinde, hiçbir taraftan tavsiye ve şefaatta ısrar edilmeyecekti-ki böylece en faydalı ve liyakatlı şahıslar. İstihdam olma-. Zira (tüm afetler şefaatlardan doğar) Mefhumunca cümle ihtilalin sebebi nâm'akul şefaattir. 3- Vezir ve vükela-den biri her ne şekilde olursa olsun (ister parası, ister sadakatiyle, ortak yerine konub, istiklal zedelenmeye). 4- Aleyhinde söz sahibi olanlara fırsat verilmeye.<sup>33</sup>

Vezaret için bir kimsenin şahsî karakterleri çok önemlidir: "Hükemay-ı selef demişlerdir ki; gadüb ve mütehevvir ve cebbar ve mütekkebbir olanlara cüd ve kerem lazımdır ki, inam

---

32- Tarih, II, 420.

33- Tarih, VI, 223.

ve ihsanları sebebiyle halk, tekebbür ve tasallutlarına mütehammil olalar. Ve hasis ve deni olan eşhasa lazımdır ki, mütevazî ve mütemellağ olalar. Taki inâm ve ihsanlarından mahrum olanlar, halâveti kelim ve tevâzü ve ihtiram ile kâni olub, keremi yok ise tatlu dili vardır diyeler. Neüzübillahi teala, hem denî ve hasis ola ve hem mütekebbir ola, onun Vücüdü sikleti bir vecihle çekilmez"<sup>34</sup>

Suçluyu cezalandırma konusunda vezirler yavaş hareket etmeli ihtiyatı elden bırakmamalıdır.

"... Hak budur ki, Vekflü's-satanat olan hâkime bu makûle sûrat-i gadab vücuh ile nâ-ma'küldür. Hususan katli nefis-te teenni ve taharri lazım iken terk-i şer' ve ihtiyat bî-manalığıdır."<sup>35</sup>

Çoğu kimselerin fazla gaddar diye tanımladığı Kuyucu-Murat paşa için yaptığı tasviri aynen nakletmekten kendimizi tutamayacağız: "Nefsinde parlak zamirli bir pîr ve nice işler tecrübe eylemiş bir yiğit merd idi ve nice evliyâullahın büyüklerine mülakf olmuş ve her birinden himmet isteyib hayır dualarını almış ve çok kibara hizmet etmiş bir merdi kâmil ve Nakşibendi tarikatından inabet ve irâdet getirmekle evrad ve esmaya meşgul idi.

Türkistanın Sultân-ı Evliyası Hoca Ahmed Neseffî Hazretlerinin -İç Musa gerek, dış Niraun- dedigü ve Hoca Bahaeddin Nakşibendî hazretlerinin -Zahir bâ-halk, bâtın bâ-hakk- dediği anlama mâsadak, suretâ katli-riçal ve sefk-idima, seyf-i sârim ve manada bütün büyüklükleri ve iyilikleri nefsinde cem

---

34- Tarih, III, ?

35- Tarih, V, 92.

ettiği cihanca malum ve merd-i meydan ve Pehlivan-ı devrân idi"der.<sup>36</sup>

Akılcı hareket etmek, büyük adamlar için her türlü güzelliklerinden önemlidir. İbşir paşa'yı oldukça edebî tasvir gücüyle anlatan Naima, onun pervasız hareketlerini hiç te hoş karşılamaz:

"... kuvvet-i bahtı kadar tasarrufat-ı akliyesi olaydı. Cümle vüzerayı unuttururdu...<sup>37</sup>

Toplumun ve devletin nizamına hanel getiren isyankar ruhlu devlet ricalinin halkın gözünde büyütülmesi, onların yine devlet adamlarının reklam etmeleriyle olmaktadır. Bu gibi durumlarda sır saklamak çok önemlidir:

"Hakkan ki, hikmete mebni kelamı sahihtir. Ve hall ve akd erbabı olan rical-i devlet tecerru'u meğayis ve ketm-i râzde tesebbüt sahibleri olub avâmm-ı hevaya sır-rişte virmezlerse erâcif şerrinden emin olurlar".<sup>38</sup>

Dili muhafaza etmek herkesin riayet edeceği ve sosyal ilişkilerde en etkili araç olmasına dikkat edeceği bir kaide olmakla, kıbar-ı devletin en gözde sermayeleridir.

"... Hıfzı lisan hüsnü sülük-i ükelâya cemi-i tarikte lâzım ve mühim sermayedir."<sup>39</sup>

---

36- Tarih, II, 573.

37- Tarih, VI, 99.

38- Tarih, VI, 30, III, 1467.

39-, Tarih, IV, 18.

"(Belâ, konuşmaya bağlıdır) fehvasınca insan cemi-i belaya lisanı ucundan griftar olagelmıştır.

"Sanman ki mihneti gam bülbüle gülden geldi  
kafese girdi, bela başına dilden geldi"

(kötü söz bardağını bulandırır, başını uçurur) mazmununca bir şer söz sahibinin nimetini men'a belki kellesini kat'a sebep olmak müttefakun aleyh olmağın, cümle insan lisanını zabtidüb nef' ve zurrini fikr itmezden mukaddem bir sözü söylememek lazımdır. Alelhusus, kibar-ı devletten ve erkân-ı saltanattan madud olan devlettulelere zabt-ı lisan ziyade ehemm ve elzemdir. Ve bir fırsat vaktinde doğru söyler disinler mülahazasıyla endazeden hariç bir söz söyleyen elbette zarar çeker. Zira rüzgar bir hal üzere kalmaz. Ahvali devlet ve etvar-ı rical-i memleket siyak üzere durmaz. Çünkü ahvali kainat inkılabladır. Şayet ol kelimadan mu'fazarrır olan kimse canibine ikbali rüzgâr-ı gaddar tevcih ide şe'meti çekilmek emri mukarrerdır. Ve hususen mülûki kiram ve Vüzeray-ı ızam hakkında hayır dua ve zikri cemilden gayri harf söylemek kat'a caiz değildir. Sukut cümlesinden evla ve enfa'dır.<sup>40</sup>

Vezirlerdeki cömertlik ve kerem konusunda Naima şu tavsiyeleri yapar: "Cömertlik, istihkâk-ı hak edenlere vermedir. -kerem ve saha i'tâümâ yenbeği ila men yenbaği- kaidesi üzere müstahıkkına bezildir. Gayrilerin ittikleri surette eğer mensabın irâd-ı tabiisinden iderse ne güzel, kendü malından itmiş olur, ve illâ istilâ ile sair a'yanın iradlaşını kapub, sahibini ağladub kerem kesterlik itmek ba'isü fesaddır. Bu makûleye nihab ü hâb derler. Hasıh kelim dünyada bâisü neşr-i zikr-i cemîl, yahut ahirette müstevcibi ecri cezil olmayan vergilere kerem dimezler...<sup>41</sup>

40- Tarih, VI, 363.

41- Tarih, V, 131.

Naima aradığı vasıfların çoğunu nefsinde toplayan birini daha tanıtır. O da Feyzullah efendi vakası ardından gösterdiği başarılar her türlü taktirin üstünde olan Hasan Paşadır. O; gayret,hamiyet,iffet, merhamet, rifkat, cömertlik, itidal, akıl ve kibarlık vasıflarını üzerinde toplayan biriydi.<sup>42</sup> Tarihin ikinci mukaddimesi ona ithafen yazılmıştı.

Nihayet en başarılı vezir sıfatıyla Köprülü Mehmed Paşanın, her yönetici için kaide olacak şu vasıfları hayli dikkat çekicidir.

Paşa kahır veya katledeceği adama güleryüz gösterib sürgün veya katillerin de asla hiddet göstermezlerdi. Ve darılmazdı. Lutfedeceği <sup>kimseye</sup> asla güleryüz göstermezdi. Sırdaşlarından biri bunun sırrını sorunca şu cevabı verir:

"Ceza verilecek veya katlolunacak kimsenin yüzüne karşı azarlamak ve hiddet göstermek mahcubiyet ve tehlikedir. Cünkü hiddet sözünü yerine getirmekten aciz olanlar içündür. Vezir olanların hükmü zaten geçer olmakla, beyhude hiddet ile kendine eziyet etmek ahmaklıktır. Ceza verilecekler hâkimden gazab görmedikçe kurtulma ümidine düşerler ve böylece kolaylıkla iş görülür. Fakat açıkça hiddet ve gazab görünce ye'se kapılıp elinden veya dilinden tamiri kabil olmayan bir hata çıkmak ihtirnalı olmakla tehlikelidir. İstihdam ve lutfu mazhar olanlara tahtel-kahirde kalmak için rüy-i ittifak gösterilmemek lazımdır ki, hadd-i edebi tecavüz itmeyeler" deyü cevap vermişlerdir.<sup>43</sup>

---

42- Tarih, VI, 2956.

43- Tarih, VI, 338.



1- Vezirler ve Müsteşarları :

Vezirlerin iyi ve kötü günleri için hayırlı dostlara sahip olmaları gereklidir. "Evkât-ı beliyât için bir hayrı olur bir dost peydası hatırına hutur etm-eyen" Ahmad Faşa'yı eleştiren Naima gâfilliğin büyük âdâmlar için affedilmez bir hata olduğunu söyler.<sup>44</sup>

"Yâr-i sâdık"ın önemine dikkat çekilerek, iyi günlerde bir müsteşar kötü günlerde de bir sığınak olmaları çok önemlidir. "... hemen muktezayı akıl üzere iş, vakt-i siatte sâdık ve hulûsi mücerreb bir yâr-i sâdık ve racülü hâzik peyda idüb, vafirce altun kaldurub anın reyi ile yolunca ihtifa itmek idi. Tâki devir döndükte, halâtı uhra zahir olduktan tarikıyla amel idüb zuhura gelmek asan olurdu. Lakin mukad-demce tedarikini görmede kusur itmiş ve racülü sâdık ile müdahin teşhisinde kâsır imiş, tecavezallahü anh.<sup>45</sup>

Bu tavsiyeleriyle Naima'nın, çağımızdaki ihtilallerin peşinden liderlerin canını kurtarmak ve dış bankalara para yatırmak gibi tedbirlerini, o zamanların büyüklerine önerdiğini görmekteyiz.

Gaflet ve gururla hareket ederek tedbir almayan, etrafındaki mağrur, cahil ve dalkavuk yakınlarla güvenen büyük devletliler hep mahrumiyet ve ümitsizlik girdahına yuvarlanmışlardır.<sup>46</sup>

---

44- Tarih, IV, 314.

45- Tarih, IV, 310.

46- Tarih, II, 756.

Vezirlerin en kıymetli yardımcılarında biri Müsteşarlardır. Naimamüşir ve müsteşarların devlet işlerinin inceliklerini, fayda ve zararlı olanlarını, asrın gereklerini en fazla bilen kimseler olmasını şart koşar.<sup>47</sup>

Elçilerin de önemine değinen Naima, onların devlet irzını koruduğuna dikkati çekerek, elçilerin bilhassa söz anlar edîb ve lebîb olmaya daha çok muhtaç olduğunu belirtir.<sup>48</sup>

## 2- Diğer Yöneticilerin Nitelikleri :

Osmanlı devletinin eyalet sisteminde merkeze bağlı idareciler olarak yerlerini alan taşra valileri, büyük yerleşim yerlerinde sultanın ve sadrazamın en güçlü temsilcileri konumundaydı. Bunların içinden devlete hakikaten hizmet edenleri bulunduğu gibi, problem olanlar ve halka zulümle yaklaşanlar az değildir. Yerel yönetimlerin güçlü desteğine dayanan bazı âsilerin, idare-i maslahat için vali tayin edildiği dönem yine XVII. yüzyıldır.

Devlet zaman zaman başkaldıran valilerin zulüm ve isyanını ortadan kaldırmak için başka birini onun üzerine mu-sallat ederken, güçlülerinin şerrini defetmek için tutub baş vezirliğe kadar getiriyor veya onlar kendi kuvvetleriyle İstanbula kadar gelerek sultan dışında tüm idareyi ellerine geçirebiliyorlardı. İbşir Paşanın yaptığı gibi bu bir nevi ihtilal idi.

---

47- Geniş bilgi için bak: VI, 9 ve II, 558.

48- Tarih, V, 346.

Naima, taşrada başkaldıran valilerle merkezden gönderilen valiyi "Zalimin zalimle terbiye edildiği" kimseler gibi tanıtır ve bu şekilde "takdir-i ilahinin ahz-i intikam" ettiğini haber verir.<sup>49</sup>

Bağdat valisi Gürcü Murat Paşa'nın, Basraya yaptığı zulme yardımcı olan yerli idarecilerin -zalimlere meyletmeyiniz sonra sizide ateş tutar- ayetine hedef olduğuna işaret eder.<sup>50</sup>

Bununla birlikte Şam Valisi Küçük Ahmed Paşa, celâli kalıntısı Maanoğlunu, Trablus-Şam'da bir dağın mağarasına sığınmaya kadar zorlamış, çıkmaları için granit dağı yakmak suretiyle, Naima'nın "Devlet adamlarının gayreti dağları yerinden aynatır" övgüsüne mazhar olmuştu.<sup>51</sup>

Mısır valisi Maksud Paşa her yönüyle Naima'nın beğendiği bir vezirdi. "Lakin ahvali aleme adem-i tecrübesinden ikbali pâderhevâyâ frifte olub, rüzgarın hali bir karar üzere kalmayacağını ve her umura kema hüve hakkul suru' ile nizam virilmek ükelâyâ müyesser olmayacağını fikir itmeyüb muktezâyâ asra riayet itmezdi."<sup>52</sup>

Askerin başında orduya kumanda eden vezirlerin emrine itaatsizlik başlamış, onlar ise beraberindeki paşalarla istişareyi terketmişlerdi. Halbuki gaybe vakıf olan Hz. Peygamber bile istişareyi elden bırakmamıştı.<sup>53</sup>

---

49- Tarih, VI, 76.

50- Tarih, VI, 116.

51- Tarih, VI, 178.

52- Tarih, IV, 87.

53- Tarih, I, 211.

Naima; Kaniye Fatihî Tiryakî Hasan Paşa hakkında yaptığı yorumda; akıllı, sebatkar, müdebbir, şecaatli komutanlara sahip askerî kalpleri bir olursa; sabır, sebat ve çeşitli hilelerle yapılan savaşların genelde iyi netice verdiğini belirtir (II, 274).

Defterdar olan kimselerin her şeyden önce kuvvetli, zengin ve doğruluğu isbat edilmiş olması gerektiğine dikkat çeken Naima, buna rağmen böyle vezirlerin hazineyi ıslah için giriştikleri güzel tedbirlerin sonuçsuz kaldığını, çünkü cumhera istikamet ve salabet satarak muhalefet edenlerin hep makamlarında, cageldiklerini tesbit eder.<sup>54</sup>

### 3- Vezirler ve Halkla İlişkileri :

Naima, bu başlık altında siyaset sosyolojisinin önemli konularına değinir ve görüşlerini Eflatun'un görüşleriyle destekler. Halkın emniyet ve refahını temin etmekle sorumlu olan veziriazam, toplumu oluşturan halk tabakalarıyla ve idarî mekanizmada sorumlu oldukları üstleriyle ilişkilerine çok dikkat etmelidirler.

Kara Mustafa Paşa birçok güzel hasletlere sahibti. Devletin en önemli problemi olan gelirlerin artırılması ve giderin azaltılmasında "takayyüd-i tam ve ifrat üzere ihtimamından naşî kendiden bazı halat zuhur itmiş idi ki, halkın kulübü kendüden müteneffir olmuştu. (Allah hükmünü icra edeceği zaman akıl sahiblerinin aklını alır) hadîs i nida işaret

---

54- Tarih, II, 443.

ettiği bazı garib haller zuhur etmişti. Yumuşak muamele nedir bilmez biri olub, gadab ve şiddet üzere halk korku içindeydi ve devlet hazinesinden alacakları geçimlikleri tamamen kesilmişti.<sup>55</sup>

Naima'ya göre "halkı zabt etmek tahvif ve tehdide muhtaç olduğu gibi, tergib ve istimaletle dahi muhtaçtır."

Eflatun el-İlahî der ki: halk üç kısımdır. Evvelkisi; tabaka-i âliyyedir. Hücet ve ızam ile zabt olunur. İkincisi; evsât-ı nâsdir. Ekseri umurda tergib ve istimaletle istihdam olunur. Tabaka-i sâlise ki, sefeledir. Terhib ve tehdid ile zabt olunur. Bu tabaka-ı selaseye ünfi-mücerred ile hükümet müşkildir. İnkıtâ-i rağbet ademi muhabbete sebebdır (Şerrinden emin olmayan kimse, senin hayrını istemez) mazmunu malumdur.<sup>56</sup>

Toplumu; yaş, cinsiyet, meslek, eğitim ve ekonomik yönden tabakalara ayıran, modern sosyolojinin tabakalaşma olgusunu, Eflatun ile yakalayan Naima, bütün toplum ve yöneticiler için geçerli objektif ve evrensel bir pratik siyaset anlayışına sahiptir.

Elit zümreyi (havass) yönetmenin, ancak hukuk, kanun, kaide ve fetva gibi müeyyidelere bağlı olduğunu, anladığımız ifadelerle, alt tabakaların; teşvik, vaad ve korkutma gibi psikolojik taktiklerle idare edilegeldiğine dikkat çekmiştir.

---

55- Tarih, IV, 48.

56- Tarih, IV, 48.

Naima, büyük adamların çevreleriyle ilişkilerinde Sultanlar için söylediklerini vezirler için de tekrarlar ve çemberi biraz daha daraltır. Vezirler sohbet ve muâşeretlerini ancak bir iki sâdik dostla yapıp, meclisini çoğaltmamalıdır. Seçkinlerin sohbetine katılan halk iftihar ederek duyduklarını yayar. Sır saklamaz. "Havassu'l-havass"tan olan "yârân" öyle değildir. Eflatun der ki: "Oturduğun minder senin avretlerinden bir avrettir. Onu sadece güvendiğin ve lâayık bulduğun kimseler için değiştir"<sup>57</sup>

#### C- Aydınların Nitelikleri :

Din sosyolojisi açısından önemli olan; din ve cemiyet ilişkileri ve bir birine olan etki ve tepkilerini tecrübî sahada incelediğimiz zaman aydın ve halk, din adamları ve halk diyalogunun eskiden olduğu kadar günümüzde bile, hala canlılığını koruduğu bir gerçektir.

Naimanın ulema ve aydın sınıfına ayrı bir değer verdiğini daha önce belirtmiştik. Ulemaya saygısızlığı kesinlikle reva görmeyen Naima, büyük adamların özellikle "meşayih-i İslamın" aleyhinde söz söylemenin kişinin devletini "mâni" ve sâdetini "kâti"<sup>58</sup> olduğu, görüşünde olan Naima, o zamanın önde gelen ilim adamları sıfatıyla; Müftü ve Kadılarına özel bir ehemmiyet verir. Çünkü onlar "hâkimüş-Şer'dirler" Onlara zor kullanmanın dolayısıyla "namus-u şer'-i şerifi hark itme"nin "dünya ve ahirette bâisü kahr ve nekâl olduğunda şek yoktur."<sup>59</sup>

---

57- Tarih, IV, 462.

58- Tarih, V, 307.

59- Tarih, V, 311.

Ulemanın en günahkârı bile, Naima'ya göre, sıradan halkın günahsız ve perhizkârından iyidir.<sup>60</sup>

Devrin genel hastalıkları olan rüşvet, zulüm, tamahkarlık, hased, gıybet ve dedikodu; maalesef aydın kesime de sırayet etmiştir. Fazıl Ahmed Paşa başlangıçta ilmiye sınıfında müderris iken, ilim ehlinin arasındaki bazı "gammaz ve hezzalilerin", insanların ırzlarına tararruz etmelerinden ve bir birlerini ayıplamak ve çekiştirmekle uğraşmalarından nefret etmiş babası vezir olduğu için sülûk-i vüzeraya idrac etmişlerdi."<sup>61</sup>

Naimaya göre, "eslâf-ı ulemanın meşrebi olan en az ile kanaat ve dünyanın ihtişamına rağbet etmemek" en az rastlanan vasıflardı."<sup>62</sup> Onun için Naimahın, zaman zaman "İslamın garibliğine, devletin sıkıntılı haline ve sünnetlerden uzaklaşmaya" hayıflandığını göreceğiz.<sup>63</sup> Bu alimler arasında, çok yönlü eserler vermek ve samimiyet açısından "sûfi meşreb" olanları, Naima'nın beğendiği aydın tipidir.<sup>64</sup>

O, bilhassa fetva makamında olan ilim ve kanun adamlarının hareketlerine dikkat etmeye özen gösterir.

"Hakir derim ki; mevlanay-ı müşarun ileyhın meşrebi tekellüfatı resmîyeye çendan dilbeste olmayan âzâde arifler vâdisidir. Amma efal ve akvâli fetva menzilesinde olan muktedây-ı nâs ve uzmây-ı ulemâya lazımdır ki hakkında sû-i zann olunmağa bais olan şeylerden kudreti mertebe tathîr-i zeyle çalışub, hayalî halktan bedgüman; kal' ve bed göyler lisanını

---

60- Tarih, V, 306.

61- Tarih, VI, 419.

62- Tarih, VI, 7.

63- Tarih, V, 50.

64- Tarih, VI, 125.

kat'a bezlü mechud eyleye zira, hükkâmı şer'de, husu-  
san mesned-i nişin-f fetva olanlara böyle lâkâydane hareket-  
ten çok zarar vardır.<sup>65</sup>

İlim adamları için en ideal vasıf ilimleriyle amel  
etmeleridir. Böyle olursa yazdıkları eserleri bile uzun süre  
halkın kalblerinde tesir icra edebilir.<sup>66</sup>

#### 1- Aydınlar ve Halkla İlişkileri :

XVI. yüzyılda yazılan ancak tartışmaları XVII. yüz-  
yılda da canlılığını koruyan Mehmed Birgivi'nin "Tarikatı Mu-  
hammediye" adlı eseri, resmi ulemanın tenkidlerine maruz kal-  
masına rağmen, halk arasında yaygın ve çok okunan bir kitaptı.  
Naima bu kitabın yankılarından şu neticeyi çıkarır:

"Faide" kibar-ı selef demişlerdir ki, umur-u diniyye  
ve mebâhisi ilmiyyede kütüb ve resail telif etmek, belki hal-  
ka bir faide-i mühimmeyi bildirib, söz dinletmek salah ve tak-  
va ile maruf ve diyanet ve istikamette mevsuf ahyâr-ı sadakat-  
kârın işidir. İlmiyle âmil idüğü meşhur-i afâk olmayan şahs-ı  
fâzıl haddizatında selefte gelen müfessirinin ekserine müte-  
fevvik ve telifi sahih ve kelamı sâdık olursa da, halk ona  
çendan itibar itmeyüb kelamına vücud vermezler. Zira (İlmi,  
amel eder gördüğün kimseden al) buyurulmuştur. Amelsiz ilim  
ruhsuz cesed gibidir. İlmi şerif ile amel ise, ibtidası Allah  
u tealadan herhalde haşyet ve zühd ve takva üzere harekettir.  
Bu sıfatı memduha ile muttasıf olmayan mütemahhısın dünya fe-  
zâilinde yegane-i asr ise de, telifim şöhret bulsun ve müteber

---

65- Tarih, VI, 367.

66- Tarih, V, 272.



olub, kulüb-i nâse sözüm tesir etsün iddiasında olmak muhal-  
dir. Ve neticesi niza' ve cidâle müeddîdir. Bu makuleler hak-  
kında saib ne güzel demiştir: (Beyt)

"Mademki sende ululara yaraşan kıymet yok, gerektir ki  
marifetini az sarfedesin, padişahlar namına altın basmak fitne  
doğurur."

Hülasai kelim halkın kulübü cevâhiri ulviyye kısmından  
letâifi kudsiyyedir. Hazreti vâcibül-vücut celle şanühü ile  
muamele-i hulusi olmayan kimselerin kelamına cevahir-i mâ'yâb  
makülesi ise de, rağbet-i tabî-i ile müncezib olmazlar."<sup>67</sup>

Halkın ilim adamlarına bakışını iki şeyhülislâmı-Aziz  
Efendi ve Bahai efendiyî- karşılaştırırken tesbit eden Naima,  
birincinin; oldukça resmî, kusur ve âyib sahiblerinin aybını  
yüzüne vurub rüsvay ederek büyüklere çekinmeden laf atmasını,  
en yakın yardımcısını bile yanına yaklaştırmamasını eleştirir.  
Bahâî efendi ise açık kalbli teklifsiz biri olmakla şair ve  
kıssacıları bile meclisine çağırır dostlarıyla muâşeret etmek-  
ten çekinmezdi. Tarihçimiz buradan hareketle halkın bakış açı-  
sını şöyle tesbit eder.

"Netice-i kelam; şeref, fazl ve kemal halkın medhine  
göre değildir. Ekseri nâs tabına mülâyim ve muvâfık olan kimse-  
yi medh ederler. Ol cihetle medh ve zamları muallel bil-ağrâz-  
dır." Halkın birinci tip aydın için tavrını bu şekilde maksatlı  
bulurken, daha önce belirttiğimiz gibi; halkın değerlendirmeleri-  
nin çok önemli olduğunada dikkat çeker. Örneğini tecrübeli şahıs-  
lardan seçmesi, ayrıca kayda değer bir özelliğidir:

---

67- Tarih, VI, 369.

Cennet-mekan merhum Sultan Süleyman Hazretleri buyururlarmış ki; dünyada bize ve sahibine faideli hüner, avam-pesned olan hünerdir. Zira havas pesned olan hünerin talib ve râğıbı binde bir bulunmaz derler imiş. Vakla nefsülemfe mutabık bir kelâmı haktır.<sup>68</sup>

Batınî ilimlerle uğraşan ilim adamları, böyle meşhur olmayan, düşmanı çok ve halkın bilmemesi gerekli ilimleri ortaya koyarak sū-izan ve töhmetten sakınmalıdırlar.<sup>69</sup>

Azil ve tayin makamında olan ilim adamları, halkın sözüne aldırış etmeden, dostlarını ve tanıdıklarını ilmî mansıblara tayin etmemeliler. Dostlarını kayıran kimseleri yüksek himmetli olmakla öven Naima, bu tür tayinlerin getireceği ilimdeki kalite düşüklüğünü de hesaba katmalarını ister. Birinin tayin ettiğini diğeri gelince uzaklaştırmamak, ilmî paye ve makamların liyâkat ve kabiliyet sahibi kimselere tevcih edilerek orta yolun tutulması gereklidir. Bir memur kesimine rütbe ve mevki ne kadar az verilirse o memuriyet ve derece o denli derli toplu ve fertleri gözde olur. Her memurluk böyle sınırlı olsa, ülke çabuk düzelir. Böylece aydın sınıfın üstünlüğü halkın gözünde ve gönlünde temin edilmiş olur.<sup>70</sup>

## 2- Aydınların Birbirleriyle İlişkileri :

Naima, tüm büyük adamların özellikle büyük ilim adamlarının dünyevi işler ve geçici maksatlar için birbirlerine düşmanlık beslememelerini, şeref ve makam için rehabet etmek suretiyle düşmanlık ederlerse, bâri, intikam fırsatına kadar kinle-

---

68- Tarih, V, 34.

69- Tarih, VI, 273.

70- Tarih, V, 70.

rini sekine ve vakar perdesi altında saklamalarının gereğine işaret eder. Yoksa, aciz kadınlar gibi gıybet ve gayzlarından dolayı birbirlerini kötüleyerek, ilim adamlığının ıfzını kirletmek ve ilmî ölçüleri yıkmanın, yüksek şanlarına uygun olmadığını belirtir.<sup>71</sup>

Çocukluktan veya okuldan arkadaş olan iki ilim adamı biri kariyer itibarıyla diğerinden yüksek mevkilere gelirse, birinin diğerinden iltimas ve yardım beklemesinin normal olduğunu kabul eden Naima, aşağı mevkide olanın bu durumlarda, ilişkilerini yeni ortama göre ayarlamasını özellikle tavsiye eder. Serkeşlik etmemeli, yüksek makamdaki arkadaşının sürekli iyi yönlerini anlatmak, tevazu ve ihlasta arkadaşına yaklaşmalı, ziyaret etmeli ve eski dostluğunu yenilemelidir.<sup>72</sup>

İlim adamlarının yardımcı ve dost seçerken çok dikkat etmeleri gerektiğini söyleyen Naima, -akıllı düşmanın cahil dosttan hayırlı olduğunu- hatırlatarak; kaba, anlayışsız ve cahil dostun meclislerde kasıtlı olmaksızın yapacakları çirkin hata ve gafların, istemeyen kişiler tarafından kendilerini yermeye yeteceğini ve hatta mahcubiyet için artacağını bile, belirtir.<sup>73</sup>

D- Naima'ya Göre Mürşidler ve Mehdiler :

Naima, XVII. yüzyılda tasavvufun yetiştirdiği büyük şahsiyetler arasında, şeyhlik makamına layık olanların yanında istismar eden sahte şeylere de tanık olmuştur. Onların ortaya çıkışlarını realist bir yaklaşımla ele alarak İslam toplumunda baştan beri mevcut olan bu şahsiyetlerin hakikisini sahtesinden ayırd etmek niyetindedir. Mürşidlerin kerametleri daha

---

71- Tarih, V, 355/2383.

72- Tarih, V, 410.

73- Tarih, III, 389.

çok halkın saf duyguları ve düşüncelerinin bir ürünüdür. Eğer külli bir kaide söylenecekse şöyle olmalıdır:

"Malum ola ki, bazı nakısa ile kulûb-i nâsdan sâkıt kimseye ne kadar me'âyib ve kabâih varsa isnad ve iftira olunub onun mezemmeti mevzu bahs-i enâm olarak ne vechile mebğud-u hâss ve amm olursa; keزالık bezl-ü niam ve izhar-ı kerem iden eshıya sitayiş mahlasın ile memdüh oldukta, kulûb-i halk ana müncezib ve haline göre mehamide-i fahire belki kerâmât-ı bâhireye müntesib addalunmak sıytü medâyah-i etrâf-ı âlemde meşhur ve âmme-i halk onun muhabbet ve tevâlisinde mecbür olmak kaide-i külliyledir."<sup>74</sup>

Kendi zamanındaki Rumiye şeyhi gibi, halk arasında şöhreti büyük kimselerin zaman zaman, ashab ve müridleriyle başkanlık, ve saltanat davasıyla devlete başkaldırdıkları görülmüştür.

"Tarık-i tasavvuf ile halkı devşirib sülük ve irşad vesilesiyle hâss ve âmı başına üşürenlerden nicesinin tariki, zuhür-u devlete mütehavvil ve meşihatı, hükümet ve saltanata mütebeddil olduğu eslafta defaatla vuku' bulmuştur."<sup>75</sup>

Naima, mülki idare ve saltanatın merâtip ve hiyerarşisini bozan her türlü harekete karşı çok duyarlıdır. Hele "şeyh taslaklarının"devletin nizamını ihlal etmelerini hiç hazmedememektedir.

"Hak budur ki, saltanat-ı uzma ve mehdiy-i 'ulya makamlarının kadri hürmetin bilmezler ve sıyanet-i namusu devlet ve

---

74- Tarih, III, 390.

75- Tarih, V, 321.

haddince her rütbenin tenezzüh ve taazzüzü neye merbut idü-  
ğünü anlamayanlar, mizac-ı vakti ve tab'-ı nizamı muhili, bazı  
hususun zararı nedir? Niçün şöyle olmaz? diyen fikirsizlerdir.

Benim yanımda Diyarbakırlı şeyh-i mezbur gibileri tı-  
marhaneye layıktır. Şeyh-i mezbur makûlesi müddâiler, nefsin-  
de mükâşif iseler de memuriyet davasında oldukları surette  
kalbinde layih olan meâniy-i gaybiyyeyi devaiy-i nefsiyye ile  
mültebis, keşf-i râkıs tesmiye idiyorlarki, nefsülemre nâ-mu-  
tabıktır. Nitekim Fütühatta mükâşefât-ı evliyanın tefâsîli  
mahallinde mesturdur.<sup>76</sup>

O tarihlerde Haleb Beylerbeyisi olan İbşir Paşa için  
Naima, "devletin içine düştüğü sosyal ve ekonomik buhranı ken-  
disinin bertaraf edeceğini zanneden" ve "bu dünya mamur olursa  
bizim elimizle olur ve devlete nizam verirsek biz veririz de-  
yüb, güya lisani halle-mehdiy-i ahir zaman var ise biziz- da-  
vasını eyleyüb halktan utanmadığı hayret efşay-ı ukelâdır."  
demektedir. Çünkü oldukça kabiliyetsiz bir olmasına güç ve  
zorbalığa dayanmasına rağmen maslahat icabı sadrazamlık veri-  
len paşaya, Halebte iken etrafındaki halkın ve İstanbul'daki  
halkın çoğu "bu makûle zulüm etvar-ı ve zulüm âsârı görüb du-  
rurken, İbşir Paşa sulehadan belki zümre-i evliyadandır, bir  
maslahat gelür ise bunun elinden gelür deyü itikadı fasideye  
düşüb andan iş uman kimselerin dahi gabâvetleri garîb-i temaşa  
idi.<sup>77</sup>

Abazanın Şeyhi Kayserili Abdülkerim efendi için "bir  
ayyar ve mekâr<sup>k</sup>" biridir ve "keramet sattı"<sup>78</sup> diyen Naima, Üs-  
küdarada Arap Şeyh Sâlim-i mağribî için "keramet ve velayet

76- Tarih, VI, 20/2508.

77- Tarih, II, 435.

satub ulum-i garfbeye vakıf geçinirdi... hilebaz asılacak arap... bir haramzade, kassām-ı takdir rızkını yalan ve hıleye sevk eylemiş"<sup>79</sup> ifadelerini kullanır. Sayıları fazla olmayan bu Şeyh-taslaklarının bulunması, bize aynı zamanda Sûfilîğin içine düştüğü yozlaşmayı da göstermektedir.

Bunların yanında bir çok mehdi zuhurları da görülmektedir. Sakarya civarında Ahmed adlı bir mürid, birkaç dervişe kendinin mehdi olacağını inandırır, etrafına topladığı dervişlerle şeyhlerini öldürürler ve kendisi şeyh olur. "Ahir zamanda zuhur edecek Mehdi benim deyü zuhur sevdasıyla davaya düşüb huruç esbabına mübâşeret eder. Ol nevâhide olan etrâk-i bâ'id-rak ol mülhid-i fettâna ittiba' idüb.." Eskişehir müftüsüyle mücadeleye girişirler. Büyük Cenk sonunda şeyh yakalanır. Konya'da padişah IV. Muradın huzuruna çıkarılır. Sultan Mehdiy-i hârficiye hitab-ı bâitab idüb; baka! Sen Hazreti İsa'yım derimisin gerçekmidir? dedikte; "haşa ben ümmeti Muhammeddenim ve İsa (a.s.) muntazırlarındanım" deyü cevap verdi. Siyaseten katline emir verildi. Çünkü etbâ'-ı olan eclaf (ayak takımı) ol zu'm üzere imişler ki, mezbura silah kar etmeye. Cellada acele etmeden yavaş yavaş bütün vücudu parça parça kestirilir ve seyredenler hayret ederler."<sup>80</sup> Ayrıca, Naima birde, 1599 senesinde vilayet-i Yemen'de imam ve mehdi namında zuhur eden bir "müfsid" ve "şaki"den bahseder.<sup>81</sup>

Abaza şeyhi gibi daha bir çoklarının maksadı. "Zuhur, iştihar" ve siyasi çıkar elde etmektir.<sup>82</sup>

---

79- Tarih, III, 335.

80- Tarih, I, 241.

81- Tarih, III, 118.

82- Tarih, V, 317/2346.

Mehdilerin ortaya çıkışını, büyük adamların ortaya çıkışı gibi, bir dinî veya sosyal ihtiyacın neticesi olarak görmeyen Naima, hadiseyi; halkın bazı kimseleri saf duygularıyla yüceltmelerinde ve tasavvuftaki şeyhlik makamının istismarında aramak eğilimindedir. Takdim ettiği hâdiselerde, bir âhir zaman kurtarıcısı beklentisinin umumî kanât olarak mevcut olduğu anlaşılmaktadır. IV. Murad'ın sorusundan da anlaşılacağı üzere bu şahıs Mehdi değil Mesih'tir. Bunun dışında, Naima'nın İbn Haldun'da olduğu şekliyle, mehdiliğin ehl-i sünnet akidesi açısından varlığı veya yokluğu, kabulü veya reddi veya daha ilmî açıklanması konusunda, açık bir ifade bulamıyoruz. Ancak, takdim edeceğimiz şu ifadeleriyle belki Naima'nın kanaati hakkında bir fikir sahibi olabiliriz:

"Zulmü aşikar olan Haleb beylerbeyisi İbşir Paşa, bazı mürâf hareketlerle kendini zühd ve ver<sup>â</sup> sahibi gösterib, etbâi kendine keramet isnad ederlerdi. Halen avâm-ı arabistandan kati çok himâr-ı la yefhem âbâ ü ümmehâtından istima'la bu itikaddadırlar. (Yani İbşir Paşa'nın keramet sahibi olduğu itikadında)

İmdi erbabı basîrete hafa değildir ki, şâri' aleyhis-selâmın tarikana iktida ve eser-i şerifine iktifâda ne mertebe fevâid-i azîme vardır ki; süret-i salahtan görünüb hayli zulmü ile âlemi tahrib iden hâkim-i mürâinin bile fesâdâtını salah ile tevcih ve kabayihini hüsn-i tabir ile tevil iderler.

Tasannu' ve taklid ashabına bu mertebe hüsn-ü zan mukarrer olacak, filhakika vera' ve takva erbabına kulûb-i nâsın incizâbı ne vecihle olmak gerektir, mülâhaza yeridir.<sup>83</sup>

---

83- Tarih, VI, 26.

Dolayısıyla cahil halkın bu gibi kanaatleri karşısında sünnete uymak en güzel yoldur.

E- Büyük Adamlar ve Ekonomik Yönleri :

Büyük adamların iktisadî yönleri, ticaretle uğraşmaları ve mal ve servete karşı takınacağı tavır, Naima'nın göz ardı etmesi düşünülemezdi. Ona göre, kazanç yollarının tabii şekilleri üçtür: Ziraat, ticaret ve imaret. Gerçi sanatı da bunlara eklemek lâzımdır. Yalnız, sanatla uğraşanlar ancak kendilerini geçindirir ve kârlarının fazlasını çoğu kere o sanatın tüccarı olan zenginlere kaptırır verdiklerinden, kazanç yollarını üçle sınırlandırmak doğru olur.

"Kuvvet-i cah" ve "Uluvv-i nâm" ne kadar yüksek olursa ticaret ve ziraattan o derecede istifade edilegelmiştir. Çünkü câh ve nâm sahibine halk çok yaklaşır ve yardımcı olur.... Bu iki özellikten dolayı halkın mesaf, hizmet ve ücretlerinin dörtte biri mevki sahibine aid olur ve kısa zamanda büyük servet sahibi olsa gerektir.

Her ne zamanki bir vâli veya hâkim ticaret ve ziraat ile malını ve gelirlerini artırırsa ve ihtiyaçlarını tedarik etse; iki önemli bela ile karşı karşıya gelir: 1- Halkın elindeki mal ve paraya göz diker ve ister istemez zulmetmeye kalkışır. 2- Zulum ve kahr yoluyla aldığı mal ve parayı biriktiremeyib, yine zarûrî harcamalarına sarfedeceği için, bir bakıma tüccar ve karaborsacılar için çalışmış olacaktır. Kendisine sadece yaptığı işin günahı ve vebâli kalacaktır. Böylece idareci (hâkim) memleketi tahrib etmek ve halktan uzaklaşmaktan başka bir şey yapmamış olur.<sup>84</sup>

---

84- Tarih, VI, 27-28.



Bu anlatılanları, kimseye el açmadan yönetimi elinde bulunduran devrin sadrazamı Derviş Paşa'nın şahsî tecrübe ve ifadelerinden aktaran Naima, kendi görüşlerini şu şekilde ortaya koyar:

"Bazı ahlak kitaplarında mülûk ve vüzeraya ve hükkâm ve ümerâya ticaret ve zirâti layık görmemişler" ve bu işleri yapanların ahlaken düşük yapıda olduklarını söylemişlerdir. Naima, aslında vüzerâ ve hükkâm için hoş görülmeyen cihetin, bu sanatları sadece kendi tekellerine alıp, diğer insanları alıkoymaları ve çarşı esnafının derekelerine düşmeleri yönünde olduğunda, yoksa ihtiyaçlarını gidermek, sermayelerini arttırmak ve zulmetmemek için, kâr ve kazançta bulunmanın hem kendilerine hem de ülkeye faydalı olduğunda, şüphesi olmadığını belirtir. Zira; Selefte enbiyâ-i 'izam aleyhimü's-Selam ve havass-ı evliya ve sülehâ ve eimme-i müctehidîn ve sâir ekâbir-i dîn bu sanâate ne tarîk ile sülûk idüb ve nice teayyüş itmişlerdir. Siyer ve ahbar kitaplarında mesturdur.<sup>85</sup>

Naima'ya göre "hakikatte mal ve bidâ'ah (eşya) şakîka-i can olduğu haysiyetten aziz olup, sahibinin zarûretini def ve müşkilâtını halleder. "Bir şartla ki mal toplama ve biriktirme orta sınırı aşmamalı, aksi taktirde dedikodu ve hased oklarına hedef olunur. Fazla mal biriktirmek meşrû yollardan olsa bile sahibine buğz ve hased etmek cahil halkın tabiatlarının bir gereğidir. "Sâbıkta Hülefâ ve Ashâb-ı kirâm ve ba'dehüm ukelây-ı selâtûn ve Hükkâm-ı fihâm cem'î maldan ictinab ve Zehârif-i dünyayı nefisleri için ifrat üzere iddihardan i'râz ittiklerinin bir hikmeti dahi budur; İnsanların kalblerini ve sözlerini birleştirmeyi engelleyen en zararlı şeyin mal olduğunu bildikleri için, dünyevî menfaatların çoğunu müslümanların

---

85- Tarih, V, 329/2166.

devlet hazinesine bağışlayıp, kendileri sadece zarureti gidecek kadarla kanaat etmişler ve Hakkın ve Halkın rızasını kazanmak ve herkesçe sevilme istemişlerdi. Dolayısıyla içtimâî kargaşa doğuracak şeylerden çok sakınmışlardı.

Yöneticilerin biriktirdiği mal, hele tabii yoldan değil de tasallut ve tağallüb ile olursa, halk büsbütün yüz çevirir. Kalbler bir kere yüz çevirdikten sonra hazineler dağıtılsa zerre kadar faydası olmaz. Hâleden Allah'a sığınırız"<sup>86</sup>

Büyük adamların mal varlıkları üzerinde durmağa Naima'yı iten başlıca etken, şübhesiz devlet hazinesinin içine düştüğü kriz ve halkın belini büken ağır vergilerdir. Yöneticilerin bu gibi zamanlarda şahsi mal biriktirmeleri, hiç hoş değildir. Ancak, "esas-ı devlet addolunan muazzamât-i umûr, muntazamül-hâl olduğu zaman olsa gerektir." diyerek, bunun ancak devletin zengin olduğu sırada yapılmasını normal görür.

---

86- Tarih, VI, 139-40/2633.

## BEŞİNCİ BÖLÜM

### NAİMA'NIN DİNİ-SOSYAL ISLAHATÇILIĞI

#### I- Sosyal Değişme ve Din :

Cemiyeti sarsıntıya uğratan hususlardan biri süratli değişmedir. Teknolojik ve sosyal değişmelerde, zararlı fikir ve ideolojilerin artmasında, bedbinlik telkin eden felsefeler karşısında ve zorlaşan hayat şartlarında din; insana bir iç direnç ve dayanma gücü verir. Sosyal değişmede, cemiyeti sarsıntıya uğratmadan götüren temel husus mana etrafında bütünleşmedir.<sup>1</sup>

Dinin sosyal değişmedeki rolü ile sosyal değişme karşısındaki rolü birbirinden apayrı şeyler değildir. Şu muhakkakki, sosyal hareketlilikte din daima denge, istikrar ve emniyet unsuru olmuştur. Dikey ve yatay hareketlilikte dinin rolü, kuvvetli bir orta tabakanın teşekkülü istikametindedir. Özellikle islamiyet, tevhid akidesinin kazandırdığı tutum dolayısıyla, aşırı tabakalaşmaları ve sınıflaşmaları önleyici bir karaktere sahiptir. Hayat standardının yükselmesini ister ama; yaygınlaşma, bütünlüğün bozulmanası ve çözülmelere yol açılmaması kayıtlarıyla ister ve bunu temin için belirli fonksiyonlar ifa eder. Din, aynı zamanda kültür değişmelerine de yol açar.<sup>2</sup>

Mercede insan topluluğu varsa, orda din vardır. Gerçek din, belli cemiyetin içinde bütün müesseselere nüfuz etmiş sosyal fonksiyonunu icra etmiştir. Bazan onun bütün yönleriy-

---

1- Yünni Sezen, Sosyoloji Açısından Din, İst. 1988, s. 52.

2- a.e., s. 53.

le tekâmülünde rol oynamış, bazan tekâmül, sadece değişme sınırlarında kaldığı için, onunla çatışmıştır.<sup>3</sup>

Hayâtî, zihni ve hissi enerjinin en tabii bir kanalı olan dinin; ahlak, hukuk, teknik, eğitim, sanat, ekonomi ve devlet gibi hayatın diğer enerji sahalarıyla iştirak temin etmemesi düşünülemez. Bu sahalar bir bütünlük meydana getirmiştir. Birindeki aksaklık diğerlerini de bozmaktadır.<sup>4</sup>

Dini, bir sosyal müessese kabul eder ve diğer sosyal müesseseler üzerindeki tesirine bakarsak durum bu merkezdedir. Ancak, dinle birlikte tüm sosyal hadiseler tesir edecek daha kapsamlı değişkenler yok mudur?

## II- Sosyal Değişme ve Büyük Adamlar :

Genel hatlarıyla sosyal değişme nazariyelerine bir göz atacak olursak, karşımıza çok ilginç tablolar çıkmaktadır. Bir kere, sosyal değişmeyi izah eden modeller çok çeşitlilik arzeder. Biz konuyu, oldukça tutarlı ve sistematik bir sosyal değişme nazariyeleri çalışmasını<sup>5</sup>, esas alarak irdelemek istiyoruz.

Bu çalışmaya göre sosyal değişmeyi açıklamaya yönelik teoriler başlıca üç grupta ele alınmaktadır. 1- Büyük boy teoriler 2- Orta boy teoriler, 3- Küçük boy teoriler. Büyük boy teoriler de kendi arasında; organizmacı, evrimci ve diyalektik modellere ayrılmaktadır. Bunların ortak özelliğine göre; toplumlar bütün insanlık tarihi içinde ele alınır ve insanlığın doğuşundan günümüze kadar meydana gelen olayları açıklayabilecek modeller ortaya konmaya çalışılır. Bütün büyük boy

---

3- a.e., s. 150.

4- a.e., s. 156.

5- Emre Kongar, Toplumsal Değişme Kuralları ve Türkiye Gerçeği, İst, Remzi kitabevi, 1981.

teoriler, bir ölçüde tarihi incelemeye başvurur ve geliştirdiği modellerin doğruluk delillerini tarihten bulmaya çalışır. Bu teoriler için asıl olan insanlık tarihinin gelişme kanunlarını bulmaktır.<sup>6</sup>

Orta boy teoriler ise kendi arasında yapısal-fonksiyonel ve çatışmacı modellere ayrılmakta ve ortak özelliği; tüm insanlığı değil de belli bir toplumun işleyiş ve değişme mekanizmasını ele almak istikametindedir. Bu teorilere göre tek tek toplumların işleyiş mekanizması bulunduğundan sonra tüm insanlık tarihinin gelişme kanunlarının kolaylıkla bulmak mümkündür.

Küçük boy teoriler, genellikle kişiler ve gruplar arası ilişkiler ve etkileşimler üzerinde odaklaşır. Dolayısıyla sosyal psikolojinin ilgi sahasına girmektedir. Grupçu ve bireyci modelleriyle bu teoriye, etkileşimci teori de diyebiliriz.<sup>7</sup>

Gerçekte, Emre Kongar'a göre, sosyal değişmeyi etkileyen dinamikler, insan tabiat ilişkisinin ürünü olan teknoloji ile insan-insan ilişkisinin ürünü olan ideolojinin karşılaşmasından doğmaktadır.<sup>8</sup>

Yukardaki değişme teorilerine birde; Modernleşme ve haberleşmeden oluşan değişme modellerini eklemeliyiz.<sup>9</sup>

---

6- a.e., s. 45-47.

7- a.e., s. 47-57.

8- a.e., s. 57.

9- a.e., s. 217.

Bugünkü şekliyle teknolojinin bulunmadığı, toplumlar-  
da değişmeyi belirleyen faktörler farklıdır ve subjektiftir.  
10/ sosyal değişmede zaman boyutu çok önemlidir. Bu yüzden-  
ki, insanlık tarihinin tümünü içine alan ve evrensel kanunla-  
ra ulaşmaya çalışan, uzun dönemli-geçmiş ve geleceği kuşatı-  
cı-büyük boy teoriler; sosyal değişmeyi açıklamada başarılı  
olmuşlardır.<sup>11</sup>

Teknolojiyi uzun dönemli değişimin objektif dinamiği  
olarak kabul eden-ve böylece materyalist olduğu anlaşılan- bu  
görüş sahibi, "insanoğlu, doğa ile yaptığı savaşın ürünü olan  
teknolojinin tutsağıdır âdeta. Hem teknolojiyi kendi yarat-  
mıştır hem de onun belirleyiciliğinden kurtulamaz" demekte<sup>12</sup>  
ve şunları eklemektedir:

"Öte yandan, bir toplumun değişme çizgisinde öznel  
(subjektif) koşullar da son derece önemli ve etkin bir yere  
sahiptir. Örneğin, bilinç, liderlik, örgüt ve benzeri öznel  
koşullar, nesnel koşulların belirleyiciliklerini hızlandıran  
yada geçiktiren roller oynarlar.

Tarihsel değişme dönemlerinin belirgin nitelik kazan-  
dığı anlar, nesnel (objektif) birikime ek olarak öznel koşul-  
ların olgunlaşması ile belirlenir. Napolyan'un, Mustafa Ke-  
mal'in, Lenin'in ortaya çıkışları hep bu nesnel ve öznel biri-  
kimlerin çakışması sonucu olmuştur.<sup>13</sup>

---

10- a.e., s. 354.

11- a.e., s. 355.

12- a.e., s. 355.

13- a.e., s. 356.

Bu görüşün, büyük adamların ortaya çıkışını, izah eden daha önceki görüşleri teyid ettiği kesindir. Ancak, Emre Kongar, "sınıf bilincinden, liderin eğitimine, örgütüne ve ortaya çıkışına kadar rol oynayan öznel koşulların tümünü ideoloji boyutu içinde görebileceğimiz kanısındayım" derken ve "uzun dönemin belirleyicisi olan teknoloji, kısa dönemlerde ancak ideolojik boyutlar ile toplumsal değişimdeki egemenliğini sürdürmektedir,"<sup>14</sup> derken, büyük adamların belirgin rollerini göz ardı etmek istemiyor mu?

Biz gerçekten, büyük adamlara; sadece değişmeyi hızlandıran veya geçiktiren subjektif şartlar olarak mı bakmalıyız? Yoksa, uzun vadeli belirleyiciler ve objektif şartlar olan ideoloji ve teknolojinin; kurucuları, geliştiricileri ve yaşatıcıları olarak mı bakmalıyız? Büyük boy teorilerden organizmacılığı büyük adamların rolü ile geliştiren Naima, ikinci soruyu sağlam, bir temele oturtmuş olmuyor mu? Bize göre Naima, en azından bu konuda çok geniş düşünmüştür.

SOROKİN, Sosyal değişimi gerekli kılan "Yaratıcı öğeleri" sıralarken, konuya açıklık getirir ve üstün kabiliyet sahibi büyük adamları, birinci sırada zikreder. Ona göre bu öğeler şunlardır. 1- Olağan üstü duyarlığa ve olağan üstü akla sahip daha 2- Yenilik için duyulan sosyal ihtiyaç 3- Kültür akımlarının karşılıklı etkileşimleri 4- Kültür özgürlüğü 5- Şans (tesadüf)<sup>15</sup>

---

14- a.e., s. 356.

15- Sorokin ve Toynbee, Sosyal Değişim Üzerine Denemeler, (Çev. Erdoğan Güçbilmez) Ank. 1964.

Tatbikî sosyolojinin problemlerinden biri şübhesiz sosyal planlamadır. Sosyolojinin bir ilim olarak teşekkülüne şübheyle bakanlar, bu ilim dalının katkıda bulunduğu sosyal planlamaya karşı çoktan itiraz edeceklerdir. Bu itirazlardan birisi, sosyal bozuklukların ıslah ihtimalini tesadüfe bağlar ve ıslahın ancak üstün kabiliyetli insanlarla mümkün olacağını iddia eder. Dolayısıyla, şayet "üstün insan" "dâhi" ve "mucize yaratıcısı" türünden insanlar yoksa, ıslah ve planlamanın hiçbir manası yoktur. Halbuki, bu gibi insanların ne zuhuru tahmin edilebilir ne de yetiştirilmesi kâbildir. Ayrıca ne zaman ve nerede çıkacağını kestirmek de zordur.<sup>16</sup>

Fındıkoğluna göre, "büyük adam, ictimâî müesseseler için illet gibi değil, netice gibi düşünülmelidir. Netice olan büyük adam, sonradan illet mevkiine geçiyor." Büyük adamın bir kendi sübjektif hayatının hislerinden diğeri muhitinden kendi şuuruna akseden kollektif psikolojiden ibaret iki çeşit ruhî hayatı mevcuttur. İctimâî hayatta illet gibi rol oynayan şahsiyetine, bu ikinci psikolojiden gelen âmiller müessir olmaktadır."<sup>17</sup> (Halbuki gerçekte). "hukukçusuz, yani ferdsiz hukuk yoktur. Şübhesiz dinler bilhassa büyük dinler peygamber ister. Peygambersiz, yani ferdsiz din mevcut değildir. Nihayet feylosofsuz bir felsefe doktrini, âlimsiz bir ilim telakkisi gösterilemez. (Biz buna kâşifi olmayan keşif ve teknik olmaz, da ekleyelim.) Asıl mesele şu ki ictimâî realite tezahür için sivrilmiş bir parçasını faaliyete getiriyor..."<sup>18</sup> İşte bu parça (büyük adam) bize göre; değişmenin kendisi olduğu kadar değiştirmenin de kendisidir.

---

16- Topçuoğlu, Hamide, Hukuk Sosyolojisi, Ank. 1963, s. 237.

17- Fındıkoğlu, a.g.e., s. 111.

18- a.y.



Biz bu konuda sonsözün sosyal psikolojiye ait olmasını istiyor ve-Fındakoğluna rağmen- "bilhassa büyük adam ruhiyatı (ve iradesinin) her kapıyı açan ve her düğümü çözen esrarlı bir anahtar" olabileceği görüşünü<sup>19</sup> kabul ediyoruz.

### III- Naima'nın Dinf ve Sosyal Islahatçılık Yönü :

Naima'nın her şeyden önce bir sosyolog olabileceğini gösteren önemli kanıtlardan birinin, tarihin mukaddime kısmına girişten sonra konulan ana başlık olduğunu söylesek yanlış olmaz:

"Tanzim-i Bilâd ve Terfih-i 'İbâd için mülûk-i küffar ile mühâdene ve cihât-ı erba'ada olan firak-ı Nasârâ ile musâleha husûsudur ki..."<sup>20</sup>

Buradaki "Tanzim-i Bilâd ve Terfih-i İbâd" bize, ilk etapta Cevdet Paşa'nın (1895) "İmar-ı memleket ve terfih-i raiyyet"<sup>21</sup>ini hatırlatırken ardından sosyolojinin kurucusu kabul edilen Auguste Comte'un (1853) "Ordre: Nizam" ve "Progres: ilerleme"<sup>22</sup> formülünü çağrıştırmaktadır. Bunlardan Naima, görüşlerini Osmanlı devletinin dışı karşıldığı ilk yenilginin başlangıcı olan 1699'daki Karlofça Anlaşması ardından ele alırken, Cevdet Paşa 1774'deki Kaynarca Anlaşması ardından ele almıştı. Buna mukabil Comte ise, 1789'daki Fransız ihtilalinin getirdiği sosyal kargaşayı düzeltmek ümidiyle ortaya atılmıştı.

---

19- a.g.e., s. 68.

20- Tarih, I, 12.

21- Ümit Meriç, a.g.e., s. 107.

22- Fındıkoğlu, a.g.e., s. 138.

Ve dolayısıyla Comte'un yaptığı şey de bir nevi sosyal ıslahatçılıktı. Şunu demek istiyoruz ki, her ıslahatçıyı yetiştiren ortam, Naima için de söz konusudur.

Naima'ya göre ülke içindeki her türlü ıslah ancak dışarıyla belli bir müddet sulh içinde kalmağa bağlıdır. İçerdeki toplumsal sınıfların bozulmalarını "dâire-i adliye" sayesinde önlemenin mümkün olacağına inanan Naima, gerçekte devlet için en zararlı şeyin, uzun savaşlar ve ardından devlet adamları arasındaki görüş ayrılığı olduğu kanatindedir.<sup>23</sup>

Sulhun gerekliliğini, Sıyer-i nebi'deki Hudeybiye Anlaşması ile ispatlamaya çalışan Naima, ardından devletin içine düştüğü buhranı, İbn Haldun'un Uzviyetçi anlayışı ve tavırlar: nazariyesi ile izah etmeye çalışır. Beşinci tavrın tüm olumsuzluklarını, ona göre, bir tek faktörle aşmak mümkündür: Büyük Adamların Hüsnü Tedbiri.

"... Bu dâhiye-i dehyanın imtidâdı mazarrâtı kesîrenin iştidadına bâistir. Tarîk-i indifâî; bir âkil ve rüşen zamîrin hüsn-i tedbiriyle, ibtida Sefer gâilesi bertaraf kılınub, bade hü tab'-ı kunû' ile tanzim-i umûra şürû' buyurmağla husülpezîr olagelmıştır"<sup>25</sup> Naima'nın bu konudaki örneği Selahaddin Eyyübidir.

İslam Padişahları arasında ihtilaf olduğu sıralarda Kudus Fransızlarca işgal edilmişti. İşgale müsaade eden Selahaddin Eyyübi ilk önce iç barışı sağlamış ve daha sonra Kudusü kurtarmıştı. Ekonomik güçsüzlük ve devlet adamlarıyla askerler arasındaki çekişme giderilmeden cihada girişilmemişti.<sup>25</sup> Devrin

---

23- Tarih, I, 40.

24- Tarih, I, 40.

25- Tarih, I, 41-44.

yöneticileri de öyle yapmalıydı.

Daha sonra İbn Haldun'un bedevi ve hadarî kavimler, için belirttiği yiğitlik, korkaklık ve refahın getirdiği gevşeklikleri aktaran Naima<sup>26</sup> ardından, yöneticilerin zulumlerinin halkı ezilmişlik psikolojisine iteceğinden; ümit, cesaret ve atılımlarını kıracağından bahseder. Hizmetçi ve çocukları kabiliyetlerine göre teşvik ve korkutma usulleriyle eğitmenin gereğine dikkati çeker ve Hz. Ömer'in kâdisiyye harbinde büyük kahramanlıklar gösteren Zühre b. Hübeyi Komutanına rağmen nasıl tebrik ve taltif ettiğini örnek gösterir. Lider ve yönetici şahsiyetlere, fazlaca zeka ve kıvraklığı ayıb<sup>27</sup> gören Naima müsâmaha, müdârâ (yüze gülmek, katlanmak), teğâfûl, tecâhül ve iyi niyet gibi- Vasıfların halkla ilişkilerde esas olması gerektiğini vurgular. Hz. Peygamberin "Zayıflarınızın (halkın) gidişatı üzere hareket ediniz" hadisini hatırlatan Naima, müdârâsı olmayan ve sırf akıl ve fikir kurnazlığına dayanan siyaset sahibi yöneticileri, halkın şeytan ve şeytanca sıfatlarıyla nitelediğini kaydeder. Eflatun-î İbnî'nin (kim gizli kusurları araştırırsa kalblerin sevgisinden mahrum kalır) sözünü hatırlatarak yöneticileri halkla ilişkilerde ölçülü olmaya çağırır.<sup>28</sup>

Tavsiyelerini daha çok ekonomik tedbirlere hasreden Naima, devletin çöküş safhaları olan dört ve beşinci tawırlarda giderlerin azaltılıp, hazinenin doldurulması için yine "muktezây-ı asrı bilen", İsabetli tedbirlere vakıf ve faydalı maslahatlara arif "Müstebid bir'-rey bir kâsir-i kâhirin kasri ve şurûu lazımdır", der.<sup>29</sup>

---

26- Tarih, I, 44-46.

27- Tarih, I, 49.

28- Tarih, I, 48-49.

29- Tarih, I, 53 ve V, 282 (2314).

Katip Çelebinin Düsturu'l-Amelin'den ekonomik ıslah reçetesini alırken ıslahatçılığının kilit noktası olan büyük adamların rolü konusunda ondan mülhem gibidir.<sup>30</sup>

Gerçekten de Naima'ya göre "İrad ve Masrafın hercü merci bilcümle sadrazamın azl ve tebdilinden iktiza idegelmiştir." Onun için çıkar yol, "Sultanın, Vükelây-ı rüşen re'ye istiklâl-i tam ihsan buyurub, işlere alettedric Şurû' buyurulmasıdır." Naima, her konuda olduğu gibi iktisadî gelişme ve değişmenin de mutlakatedric ve teenniye" muhtaç olduğu ve ancak bu şekilde her türlü zorluğun aşılacağı kanatindedir. Bu konuda bir hikaye zikreder ki özellikle sosyal değişmenin sürecini açıklama açısından ilgi çekicidir.

Bir zamanlar Türk meliklerinden birinin sakalı yok imiş. Tüm halkın da kendisi gibi olmasını istemiş ve vezirine halkın tamamının sakallarını tıraş ettirmesini emretmiş. Tabii vezir akıllı adammış. Melikten üç yıl mühlet istemiş ve işe koyulmuş. İlk önce sakalsız gençlerin sakal bırakmamalarını istemiş. Bu gençler, köselerin de kendileri gibi tıraş olmasının gerektiğini dava edince, onlardan da sakallarını kesmelerini istemiş. Nihayet, sakalı yeni çıkan gençlerin ve köselerin, toplumun geri kalan kısmının kendileri gibi olmasını istemeleriyle sakallıların tamamı tıraş olmuş.

---

30- Katip Çelebi, Düsturu'l-amel li-islahi'l-Halef (Haz. Ali Can) Ank. 1982; Cevdet Paşa'da büyük adamların ve devlet adamlarının rolü ve Ülgener'in bu konudaki bir yorumu için bak. Ümit Meriç a.g.e., s. 42.

Bu latifede ince bir hissenin var olduğunu söyleyen Naima, hükkâmın bu gibi işlerde tedric ve teenniye uymalarının lazım geldiği sonucunu çıkarır.<sup>31</sup> Gerçekte Naima'nın bu anektodundan biz sosyal değişme vetiresinde guruplar ve sınıflar arası etkileşimin ve taklidin ne derecede önemli olduğunu da anlamış oluyoruz.

"Ahval-i alem daima ikbâl ve idbardır"<sup>32</sup> "Ahvâl-i alem her an her saat değişir"<sup>33</sup> "Çünkü ahval-i kâinât inkılabdadır"<sup>34</sup> "Her kemalin bir zevali vardır"<sup>35</sup> derken, değişmenin tabii bir şey olduğunun zaten farkındadır. Ancak o, değişmenin itici gücünü araştırmaktadır. Ona göre yönetici sınıf ve halkın onları taklid etmesi değişmenin mekanizmasını açıklayabilir. İbn Haldun'un taklid teorisini, Naima aynen benimser.<sup>36</sup> Ancak bazı ihtirâzi kayıtlar yapar. Ağırılığını büyük adamlar yönüne daha fazla kaydırır.

Tavırlar nazariyesine göre dört ve beşinci tavır içerisinde yer alan Osmanlı devleti idarecilerine her ne kadar giderlerin azaltılması ve gelirlerle denkleştirilmesini tavsiye ediyorsa da, Naima; "kuvvet-i asabiyyete ivaz ve şevket-i bedâvete bedel, mülük ve hükkâm mümkün mertebe ihtişam için teksir-i ünvan ve tenvî-i ebhet ve şân ile görkemli olmaları

---

31- Tarih, V, 307-315 (Bu sahifeler arasında Naima'nın genel olarak ekonomik görüşlerini çıkarmak mümkündür).

32- Tarih, V, 127.

33- Tarih, IV, 300.

34- Tarih, VI, 363.

35- Tarih, III, 1115.

36- Tarih, I, 55.

ve "ekser-i evkâtda ihticabda olmaları lazımdır" derken, onların sözlerinin geçerli olması için bazı tavsiyelerde bulunur. Taklid teorisi gereği bilhassa yöneticiler "nizâm-ı akıl ve nehc-i müstakim" üzere olursa hem halka hemde aydın kesime karşı tesirli olmuş olurlar.<sup>37</sup>

Naima'nın sosyal ahlak anlayışını şu satırlardan çıkarmak mümkündür. "Hazreti Lokman dimiştir ki; (Akıllı kimsenin kalbine karşı konan akıl müeyyidesi, ahmak kimsenin yüzüne karşı konan kılıç müeyyidesinden daha tesirlidir) ve her kâh ki, hâkim ünf-i mahz ve cebr-i sırfa meyl idüb, tarzı ve tavrı kânün-i itidalden hariç ola elbette tır-i ta'na hedef ve beyne'l-ükelâ kâr ve kerdârı müzeyyef olur. Bunların mütecessislerinden gamıza-i nekâyiz-ı cühhâle münakis olarak ukelânın tibrî ve sahaî, rütbe-i mehabeti münhatt ider.

Hevamm-ı avâm, behâim halî'-ül-'uzzâre dönüb, Ömer b. Abdülaziz'in (İnsan tabiatı, akıl ve güzel, ahlakın müeyyidesi olmadıkça kurû nasihat ve sırf yasaklamayı kabul etmez) kelamı mısdağınca ne kadar kahır ve zecir olunursa da haşyet-i vehmiye kadar münfail olmazlar. Halkın ekseri bir âvâze ye yeler. İsteddiğini söyler medih ve zemmin aslını bilmezler, red ve kabulün sebebini anlamazlar. "Devamla Naima, Köprülü Mehmed Paşa'nın, daha önce zikrettiğimiz ve kendisinin de katıldığı büyük adamlarla ilgili sözünü nakleder." iki akıllı işbilir kimse kalblerini birleştirse dünyayı güdümüne aldığı gibi, iki kâmil hizmetçi de yine dünyayı efendilerine dost veya düşman yapabilirler"<sup>38</sup>.

---

37- Tarih, I, 54-55. Ayrıca kibar-ı devlet ve ayan-ı sultanatı her zaman taklid etmenin caiz olmadığını da belirtir. (V, 185).

38- Tarih, I, 56.

Sıkı içki ve tütün yasağına rağmen "insan tabiatında şer ve fesad gâlib"<sup>39</sup> olduğu için çok geçmeden evvelce içilir olduğu gibi içilmesinden Naima, "... pes bundan malum oldu ki, halk hakkı güçle kabul etmezler. Katliam edilse bile mutad oldukları şeyden feragat etmezler. Teyessür-ü Hakk olmadıkça men'-i sırf müfid olmadığına bu hal delil-i vadihtir<sup>40</sup>, hükmünü çıkarır. Çünkü zamanın idarecileri "halk kılıçtan korkar, başka bir şeyden korkmaz" görüşündeydiler.<sup>41</sup> Halbuki Naima (kişi yasak edilen şeye karşı daha hâristir) derken insan psikolojisini işin içine katmaktaydı ve yasak tutturmak ve bir mekruhu halka terk eltirmek yahut ihfa ettirmekte pek nezâket lazımdır. Kahice tecahül-i arifâne de işe yarar...<sup>42</sup> demekteydi.

Naima'nın sosyal bozukluklar karşısında tesbit ettiği somut teklifleri içeren islahatçılığı ve lâyhacılığına geçecek olursak şu görüşlerini sıralamak mümkündür.

1- Devlet erkânı (olan mülük, vüzerâ, hükkâm ve uzemâ) nın evleri ve giyecekleri haşmetli olmalı ancak eskilerin olduğu sınır aşırı tecavüz edilmemeli. Bu konuda devlet erkânı dışında kimseye ruhsat verilmemeli, aksi takdirde makam, mevki ve izzete rağbet kalmaz ve devlet memurluğunu zenginler kaale almazlar.

2- Devlet memurları ve askerler ile halkın arasında öyle bir meziyet farkı bulunmalıdır ki, bu iki zümreye şevk ve gayret gele.

---

39- Tarih, II, 646.

40- Tarih, III, 349.

41- Tarih, V, 226.

42- Tarih, V, 448.

3- Vezâret, emâret, mevleviyet ve diğêr hükümetler (askerî ve ilmî makamlar), lââyık olanlara verilerek, askerî mansıblar, ilmîye ile kalemiye rütbeleri oldukça az verilme- li ve böylece bunların yüksek itibarları ayağa düşürülmemeli. Bunda çok fayda vardır.

4- Özellikle en yüksek rütbe olan vezaret makamını taklid etmekten son derece sakınmak lâzımdır.

5- Savaş olmayan vakitlerde, asker ve diğêr güvenlik güçlerini çeşitli tatbikatlarla kahramanlığa teşvik etmek lazımdır. Ayrıca kahramanlıkta hüner gösterenlere bahşış ve- rilmeli ki, gayretleri artırılma ve hünerleri halkın duygularını kabartmaya sebep ola.

6- Ulema ve fuzela önüne ince ilmî konuları koymalı ve faydalı kitap ve risale yazmaları teşvik edilmeli, fazileti açığa çıkanlara liyakat ve haysiyeti ölçüsünde iltifat edilme- li ki, ilmî konular araştırılmaktan ve ilmî faaliyetler sönme- ken korunsun.

7- Meârif-i Cüziyye sahibi kimseler, gerek nesir ve gerekse şiir yazmak suretiyle faydalı konuları gün yüzüne çıkarmalı, bunlara teşvik edici ödüller verilmeli böylece ilim ve irfan ihya edilmelidir.

8- Sulh ve rahat esnasında, güzel konuşan ve hitabet sanatına vâkıf vaizler, halka inanç konularını ve dinî kural- ları açıklayıp, islam padişahı ve değerli yöneticilerin sevgi- lerini halkın kalbine yerleştirecek, ululemre itaati kolaylaş- tıracak uygun haber ve eserleri onlara telkin edici ve Sulh, ibadet, sükun ve rahata teşvik edici sözler söylemelidir.



Savaş zamanlarında ise cihadın faziletleri ve gaza ve şehadete teşvik edici, şevk ve heyecana getirici sözler söylemelidirler. Hatta gaza ve cihad esnasında eski harblere dair kahramanlık menkıbeleri anlatılmalı kıssahanlar harekete geçirilmelidir.<sup>43</sup>

Naima'nın ıslahatçılık yönlerini ortaya koyan bu görüşlerinden sonra layihacılığına da kısaca değinmek istiyoruz. O, her asırda yöneticileri aciz bırakan en zor ve en önemli konuları beş maddede topladığını bildirir. Bunlar :

- 1- Gelir-gider dengesini sağlamak.
- 2- Bir sonraki yılın ödemeleri için tedahüle gitmemek
- 3- Askerî zümre intizamlı olmak, devlete baş kaldırılmak.
- 4- Tüm ülkede tasarruf tedbirlerine gitmek.
- 5- Sultanın her yönden güçlü olması veya olmasına yardım etmek.<sup>44</sup>

#### IV- İslam Dünyasında İhya ve İslahat Hareketleri :

Naima'nın ıslahatçılık yönünün, din sosyolojisi için ifade ettiği değeri anlayabilmek için onun genel olarak İslam dünyasında ortaya çıkan İhya ve İslahat hareketleri içerisindeki yerini belirlememiz gerekmektedir. Dolayısıyla bu hareketlere bir göz atmak istiyoruz.

Bu konudaki çalışmalarıyla haklı bir şöhrete sahip olan Fazlur Rahman'ın tesbitlerine dayanacak olursak o, dinî İslahatı şu şekilde anlamak istemektedir: "... İslahat aracılığı

---

43- Tarih, I, 57-58.

44- Tarih, VI, 52-54.

ile varılmak istenen asıl gaye, iyi bir sosyal düzen kurmak maksadıyla halk kitlelerine ahlâkî bir itici güç vermektir"<sup>45</sup> İslam Dünyasındaki ihya ve ıslahat hareketlerini; modernizm öncesi ıslahat hareketi ve modern gelişmeler şeklinde iki bölümde<sup>46</sup> inceleyen düşünür, XX. yüzyılda ortaya çıkan hareketleri modernist gelişmelere ayırd ederken daha önceki dönemleri birinci kategoride ele almaktadır. Çoğunluğu onyedî, onsekiz ve ondokuzuncu yüzyılda gelişen bu hareketlerin<sup>47</sup> ortak özelliği, topluma değil de öncelikle ferde önem veren Sufiliğe karşıt olarak, İslam toplumunun daha çok sosyo-ahlâkî alanda yeniden yapılanmasını ele almış olmalarıdır.<sup>48</sup> İslamın ilk dönemlerindeki gelişmelerinden; Sünnîlik, Şiilik ve Sufilik; XI. yüzyılda Gazalînin gayretleriyle, şiiliğe karşı, Sünnîlik ve süfiliğin sentezi ile son bulmuştu. Ancak, Gazalînin öğretilerinden etkili bir toplumsal ruh ve mizaç çıkarmak zordu.<sup>49</sup> Teorik planda İbn Arabî ile sistemleşen Süffîlik, tarikatlar vasıtasıyla İslam dünyasına yayılmıştı. İsmailîlik, mutezile, Şia ve Haricilerin karşısında hadisin hakemliğine baş vuran İbn Teymiyye (XIV. yüzyıl); sistemini üzerinde bina ettiği hadise; (asr-ı saadetin) bir birikimi gözüyle baktı ve sünneti bu şekilde yorumladı.<sup>50</sup>

---

45- Fazlur-Rahman, İslam, (çev. M. Dağ, M. Aydın) Selçuk Yayınları, İst. 1981, s. 311.

46- a.e., s. 243-295.

47- Fazlur Rahman, İslamda ihya ve ıslahat hareketleri (çev. Turan Koç), İslam Tarihi, Kültür ve Medeniyeti, Hikmet Y. İst. 1989, s. 186.

48- a.g.m., s. 182.

49- a.g.m., s. 178-79.

50- a.g.m., s. 181.

Sufiliğin teorik ve pratik düzeyde içine düştüğü suistimellere karşı bir reaksiyon olarak XVII. yüzyılda Vehhabilik hareketi patlak verdi ki, önderi Muhammed b. Abdülvahhab (1782) tamamen İbn Teymiyyenin tesirinde idi. Aynı yüzyılda Hindistan'da Şah Veliyyullah Dehlevi (1762) oranın İbn Teymiyyesi olan Şeyh Ahmed Serhendî (1625)'nin takipçisi olarak ortaya çıktı. Libyadaki XIX. yüzyılın Senüsi hareketi, Nijeryadaki Fulanî Cihad hareketi (Osman dan Fodio) ve Sudandaki Mehdiçi cihad hareketi (Muhammed Ahmed) XIX. yüzyılın dikkati çeken ıslahat hareketleridir.<sup>51</sup> Muhammed İkbâl bunlara, Pan-İslamizm ve Arap Protestanlığının (Vehhabilik) İrândaki uzantısı olan Babilik hareketini de ekler<sup>52</sup>

Bu hareketlerin ortak özelliğini kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür: 1- Sufiliğin pasiflik telkin eden yönlerine bir dinamizm getirmek ve sebep olduğu toplumsal ve ahlakî kötülükleri yok etmek 2- Öte dünya lehine kayan dengesizliği, ağırlığı daha çok siyasal, ahlakî ve manevî bakımlardan pozitif toplum konularına kaydırmak suretiyle tekrar dengelemek. Kısacası toplumu sosyal ve ahlakî yönden yeniden kurmak ve ıslah etmek. 3- İslamın ilk dönemlerinde olduğu gibi faaliyetçilik (aktivizm) ve ahlakî dinamizmi yeniden sağlamak. 4- Hz. Peygamberin Sünnetini iyi anlamak. 5- Yeniden Kuran ve Sünnete dönmeyi isterken ictihadı canlandırmak ve nihai yetkiyi Hz. Peygambere vermek<sup>53</sup>. 6- Mehdiçi hareketlerin genel karakteri metod ve amaç bakımından siyasal (devlet kurmak gibi) fakat hamle ve ideolojik bakımdan dinî ve ıslahçı mahiyette olmuştur.<sup>54</sup>

---

51- a.g.m. s. 185.

52- Muhammed İkbâl, İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu (çev. Ahmed Asrar) Bir yay. İst..1984, s. 208. Ayrıca diğer hareketler için bak: Seyyid Hüseyin Nasr, Modern Dünyada Geleneksel İslam, İst. 1989.

53- Fazlur Rahman, a.g.m., s. 186.

54- Aynı Müellif, a.g.e., s. 265.

V- Naima'nın Dini Islahatçılar Arasındaki Yeri :

Daha önceki bölümlerden hatırlayacak olursak, Naima; devrin önemli dinî tartışmalarından biri ve en önemlisi olan kadızadeliler olayı karşısında medreseden çok tekkeyi ve ulemeden ziyade tasavvuf erbabını açıkça desteklemiştir.

Feyzullah Efendi Vakasından dolayı yaptığı yorumda hilafet ve saltanat ilişkisine açıkça değinmemiş, ancak dinî siyaset ve tabii siyaset dediğimiz veya şeriat-mülk ilişkisi dediğimiz konuda dinî siyaseti savunmakla birlikte, konuyu Osmanlı Sultanının karizmatik şahsiyetinde halletmek ve onun dinî yetkisini paylaşan Şeyhülislama sirayet ettirmemekle ve tabii siyaset olan saltanatı savunduğu anlaşılmaktadır. Sadrazamlık makamını Şeyhülislamlik makamından ön planda tutmasından da bu anlaşılmaktadır.

Devrin dikkat çeken diğer önemli bir tartışması XVI. yüzyılda Mehmed Birgivi'nin kaleme aldığı "Tarikatı Muhammediye" adlı kitaptan kaynaklanmıştı. Birgivi'nin mantıkçı yönü kuvvetli olup, fıkıh ve tasavvufa dair eserleri de vardır. Kendisi tekkeden medreseye geçmişti. Ancak yukardaki eserinde fıkıhla birlikte tasavvufun yozlaşan yönlerini eleştirmişti.

Sivâsî Efendi'nin halifelerinden biri, bir kürt mollaya eserin zayıf hadislerini, bir tatar imama da mevzu hadislerini tahriç ettirmişti. Kürt Molla; bir şerh yazmış, Gazalî, Razî, Râğıb vb. büyük bilginlerin sözlerini de delil olarak kullanmıştır. Bütün bunlarla kadızadelilerin taassubu kırılmak istenmektedir. Sonunda resmî ulemanın kararıyla Sivâsî'lerin yaptığı şerh iptal edilmiş ve kürt molla sürgün edilmiştir.

Bu olayın ilginç yönü, İbn Teymiyye'den etkilenmesi muhtemel olan Birgivi'nin<sup>55</sup> eserinin; Gazalî ve Razi gibi Sufi ve filozof düşünürlerle desteklenen tasavvuf karşısında ve hadisin hakemliğinde yargılanmış olmasıdır. Bu tartışma karşısında Naima, "Birgivi'li merhumun salah ve hulûsi berekatı galib gelip şerh-i mezbur mecruh oldu" derken Birgivi'yi desteklemiştir.<sup>56</sup> Biz, burada, Naima'nın hem yozlaşan Süfiliğe hem de kadızadelilerde olduğu şekliyle ictihada karşı duran mutaassıb Sünniliğe karşı, Gazalî, İbn Teymiyye ve Birgivi'nin sahip olduğu anlaşılacak akılcı ve ahlakî bir sentezciliğe taraftar olduğunu çıkarabiliyoruz.

Naima'nın, daha önce değindiğimiz, hadis ve siyer-i nebi'ye, akıl ve şeriata verdiği önem göz önüne alınacak olursa, Modernizm öncesi ıslahat hareketleri içerisinde onu; Sünnilikle Süfiliği sentez eden ve Gazalî'nin şahsında zirveye ulaşan sentezci Sünnî ıslahatçılık<sup>57</sup> ile İbn Teymiyye'nin akılcı sünnî ıslahatçılığını savunan bir olarak görebiliriz.

Mehdilik hareketini dinî ve sosyal ıslahatın bir parçası görmekten ziyade, siyasî bir hareket olarak görme temayülünde olan Naima'nın, Modernizm öncesi ıslahatçılık arasında mehdicilik hareketini desteklemediği anlaşılmaktadır.

Sosyal siyaset, sosyal refah ve sosyal ahlak anlayışlarıyla Naima'yi; somut örneğini Afrikadaki Senüsîlik hareketinde gördüğümüz, ahlakî faaliyetçilik, ahlakî müsteçilik ve yeni-süfilik cereyanı<sup>58</sup> temsilcilerinden biri kabul edebiliriz. Çünkü

---

55- Emrullah Yüksel, Mehmed Birgivi, AÜİİF, sayı, 2, s. 184.

56- Tarih, V, 267-73/2300-305.

57- Fazlur Rahman, a.g.e., 243.

58- a.g.e., s. 263.

ekonomik, siyasi ve ahlaki ıslahatçılık konusunda değindiğimiz g6r6şlerinden bunu çıkmak m6mk6nd6r.

XVII. y6zyılın Osmanlı y6neticileri ve aydınlarını asrın gereklerine g6re hareket etmeye 6ağıran Naima'nın, devrin sosyal değişmeleri karşısında modern bir d6ş6nceye sahip biri olduğu kesindir. Bu 6ağrısını, sırf b6y6k adamların 6nemli rollerine dikkat 6ekmede kullanan Naima, onları yetiştiren ordu ve medresenin ıslahı konusunda, yani eğitim konusunda yapmamıştır. Selefi Katip 6elebi'bu konuda takip etmemiştir.

Bununla birlikte modern d6nyadaki toplumsal gelişmeler ve siyasette bir 6ok alternatiflere sahip olunmasına rağmen, İslam 6lkelerinin en b6y6k problemi, Fazlur Rahman'ın isabetle belirttiği gibi "g6çl6 liderlerden" yoksun olmaları konusunda, hala 66z6lebilmif değildir.<sup>59</sup> Naima'ya bu konudaki 6nc6l6ğ6nde hak vermeliyiz.

"Toplumsal değişmenin doğrudan ilgili olduğu eğitim, ilk problem olarak kadınların eğitimini g6ndeme getirdiği"<sup>60</sup> gibi, sosyolojinin ve din sosyolojisinin en 6nemli ilgi sahasından biri olan aile sosyolojisinin 6neminde g6ndeme gelemiştir.

Bir tarih felsefecisi olarak Naima'da bunu aramak boşuna bir gayrettir. 66nk6 "tarihin en y6ce sınırının, ailenin somut tarifli stat6s6n6 meydana getiremez" olduğundan ř6bhe-miz yoktur.<sup>61</sup>

---

59- Aynı m6ellif, a.g.m., s. 199.

60- a.m., s. 200.

61- Raymond Aron, Aydınların Afyonu, İst. 1979, s. 190.

Ayrıca Naima, o dönemlerde Avrupa ile olan savaşlar ve mevcut dinî yargılar sebebiyle oradaki gelişmelerden habersizdir. Dolayısıyla batı ile temas sonucunda daha sonra oluşan; fikrî, siyasî, ahlâkî ve teknik gelişmelerden ve bunların İslam dünyasındaki etkilerinden de haberdar değildir.

## SONUÇ

Naima'nın görüşlerinden çıkaracağımız sonuçları sıralamadan önce, şahsiyeti ve eseri hakkında edindiğimiz intibaları şu şekilde sunmamız mümkündür: Bir kere eserini okuyan herkes; onun okuyucuyu baştan sona kadar kasten ve başarıyla bir takım edebî manevralar kullanarak ustaca oyaladığı kanaatine varabilir. Böyle bir yargı dışında yine herkes, Naima'nın sıralayacağımız şu özelliklerinin gerçek sahibi olduğu kanaatine varacaktır.

Naima, bir pratik reailizmin adamı olup bir fanatik veya önemli derecede bir oportünist değildi. Sağduyuya fazla önem verir ve inanır ki, tenkid yapıcı olmalı veya en azından olabilmelidir. Tamamen kendi çağının çocuğu olan Naima, açık ve samimi bir şekilde Osmanlı hayat tarına-onun inancı, devleti ve medeniyetine- sâdik biri idi. Eseri boyunca yüksek derecede şahsiyet bütünlüğüne değer vermeyi amaçlayan Naima'nın, şahsen hem dürüst-heremde mert olmadığına dair hiçbir kanıt yoktur.

Bu iddiaları desteklemek zor değildir. O; 1700'lü yılların Osmanlı sisteminin sadece İslamın teorisine yakın olduğunu dobra dobra kabul ve teslim eden, bunun böyle olması gerektiğine rağmen, tutucu olmadığından da hoşnut olan birisidir. Ona göre; sağduyunun gereklerini yerine getirmeyen başarılı idarecilerin maruz kaldıkları elim akıbetleri, hep bu tutucu ihtirasların neticesi olmuştur. Aynı özellik, onun fizik ve zihin eğitimi için yaptığı çağrıda ve özellikle cesaret veren teminatlarında açıkça görülür. Şöyleki o, sanki sadece az sayıda kararlı insanın devleti tahrip edebileceği gibi, ancak az sayıda insanın da onu ıslah edebileceği kanaatindedir.



O zamanlar; halkın moralini canlı tutmak için savaş ve barış esnasında milli duyguları galeyana getirici her türlü vasıtayı kullanmayı tavsiye ederken ve sultanın otoritesini ve tesirini halkın gönlünde yer ettirmek maksadıyla, merkez ve taşrada propaganda yapılmasını isterken; hep yapıcı bir şeyler teklif eden tecrübeli bir adam gibidir. Bunu, zamanındaki idarecilere bir dalkavukluk olsun diye yapmaz.

Naima'nın bir heyecan adamı olduğunu göstermek için delilerimizin azlığına rağmen, onun pratik ve kararlı gerçekçiliğini vurgulama konusunda çoktur. İslam tarihindeki Hudeybiye anlaşmasını örnek vererek "eldeki imkanları" kullanma konusundaki çağrısı; dogmatik birinin değil, ancak âdet ve geleneğe bağlılıkta titiz birinin çağrısı gibidir. Çağların değiştiğini ve onunla birlikte bizim de değişmemiz gerektiğini açıkça kabul eden Naima; içinde yaşadığımız zamana uymayan sözlerin terkedilmesi gerektiğini söyler. Bir şartla ki, topluma ahlâkî bir dinamizm vermek için İslamın ilk dönemlerinden çok şeyler öğrenebileceğimizi de sık sık tekrarlar.

Tecrübeli hatta iğneli ifadeleriyle insanın gözünü açan biri olarak kendi zamanının buhranlarında münevver vatanperverliğin dünyayı birden bire yeniden yaratmaya çalışmakla değil, bilakis bazı şeyleri kervan yükünü ürkütmeden icra etmeyi tavsiye ederken, bütün işlerin "tedric ve teenni" ile ancak yoluna girebileceğini özellikle vurgular. Devletin ve toplumun içine düştüğü ahlâkî yozlaşma karşısında iyi bir vatanperver olmakla birlikte Naima, kuvvetli bir dinî perverlik de sergilemiştir.

Hem dinî hem de sosyal bir ıslahatçı olarak, üzerinde en fazla durduğu konu liderlik konusudur. Din-devlet ilişkilerinde hilafetten açıkça bahsetmeyen Naima, tabii siyaset olan saltana-

tı ve onun dünyevî temsilcisi vezaret makamını güçlü görmek ister. Dolayısıyla sultan karizmatik yapısıyla halife gibidir, ancak dinî konularda Şeyhülislam onun vekaletini üstlenmiştir.

Büyük adam sosyolojisinde yüklü görüşler takdim eden Naima, ortaya çıkışlarını; daha çok siyasî ve ahlâkî kaidelerin bozulmasıyla izah etmektedir. Bu kimselerde görmek istediği ideal vasıf; akıl ve şeriat ölçülerine uymaktır. Bilhassa, akıllı ve güzel tedbirli bir cemiyet doktoru; onun aradığı büyük adamdır. Bu gibi kimseleri tekkeden çok, medrese ve ordu'nun yetiştireceğine inanan Naima, kanaatini; ilmiye ve seyfiye sınıfının ihmal edilmemesi konusunda yoğunlaştırırken, daha da açık bir şekilde ortaya kor.

Tasavvufun yetiştirdiği hakiki mürşidlere saygıyla bakan Naima, bir kısmının ortaya çıkışına sosyal bir ihtiyacın neticesi olmaktan çok siyasî bir hareket olarak bakmanın daha doğru olacağına inanır. Çünkü devrindeki mürşidlerin bir çoğu devlete baş kaldırmak ve başkan olmak davasıyla ortaya çıkmıştır.

Mehdilerin ortaya çıkışını da aynı sebebe bağlayan Naima, onlar için ağır bir dil kullanmış ve hareketlerini tamamen ahlâkî ve siyasî hayatın yozlaşmasına dayandırmıştır. Dolayısıyla İslam dünyasında modernizm öncesi ihya ve ıslahat hareketleri içerisindeki mehdicilik hareketini tasvib etmemiştir.

Şeriatın dondurulmuş şekilciliğine karşı süfiliği ön planda tutan Naima, devrindeki süfiliğin yozlaştığının da farkındadır. Kuvvetli bir sosyal ahlak, sosyal refah ve sosyal siyaset taraftarı olduğu anlaşılan Naima'nın; topluma yeniden bir

ahlakî dinamizm ve faaliyet kazandırmak için, sünnetin önemini vurguladığı ve tipik örneğini Gazali'de gördüğümüz-sünnet ile tasavvufu birleştiren -Sentezci bir sünnî ıslahatçılık taraftarlığı sergilediği görülmüştür. Şeriatı temsil eden ulemayı eleştirirken ictihad faaliyetinin durgunluğuna dikkati çekmiş, her konuda akıl ve şeriatın ölçüleriyle birlikte, Siyerden canlı misaller takdim ederken, bir bakıma, İbn Teymiyye'nin yaptığını o zamanki Osmanlı toplumunda yapmak istemiştir.

Eğitimin önemine dikkati çekmiş, ancak görüşlerinden çok istifade ettiği Katip Çelebi gibi ne somut bir teklif getirmiş ne de ilmî ve dinî külliyata yönelmiştir. Bunu kendisinin tecrübeciliğinde aramak lazımdır.

Cemiyeti İbn Haldun'da olduğu şekliyle uzviyete benzeterek tahlil ederken, gelişmiş bir toplum ve devlet olan Osmanlı devletine uygulamada başarılı olmuştur. Çoklarının iddia ettiği gibi İbn Haldun Uzviyetçiliğini yanlış anlamamış, teoriyi yaratıcının teolojik çerçevesine biraz daha yaklaştırdırken, en gelişmiş ve mükemmel uzviyet olan büyük adamların sosyolojik çerçevesiyle birleştirmiş, böylece daha objektif ve evrensel bir nazariye geliştirmiştir.

Toplumun işleyişini ilahî irade ile büyük adamların iradesine bağlarken, tüm fatalist ve determinist toplum anlayışları karşısında irade doktrinini güçlendirmiş, böylece sosyal determinizm ve insan hürriyetini daha güvenilir temellere oturtmuştur.

Avrupada gelişmekte olan; askerî, teknik, sınıf vb. güçlerden habersiz olan Naima'nın; bütün bu gelişmelere ve her türlü sosyal değişmeye ön ayak olan; iradeli, zekî, akıllı ve

yaratıcı dehâya sahip büyük adamların, önemli rollerine ve yetiştirilmelerine dikkat çekmekle, modern sosyal düşünce için, yeterli olanı yaptığıında şübhemiz yoktur.

Hele, SOROKİN'in Vakanüvisler için söylediği; "dar kalfalı olay arayıcıları" ve "kısa görüşlü vakanüvis tarihçiler" hükmüne, Naima'nın lâayık olmadığı kesindir.

### KAYNAKLAR

- Aristo, Sırru'l-Esrar, Naşir: A. Terikî, Dâru'l-Kelime'ti'l-Arabiyye, Beyrut, 1983.
- Aron, Raymond, Aydınların Afyonu, Tur. Yayınları, İst. 1979.
- Arslantürk, Zeki, Naima'ya Göre Osmanlı Devletinin Çöküş Sebepleri, Ank. 1989.
- Baysun, Cavid, "Naima Maddesi" İA, C. IX, s. 44-49.
- Barkan, Ö. Lütfi, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihî Gelişimi" Cumhuriyetin 50. Yılı Semineri, Ank. 1975.
- Bilgiseven, A. Kurtkan, Genel Sosyoloji, Divan Yay. İst. 1985.
  - Din Sosyolojisi, Filiz Kit. İst. 1985.
  - Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Ank. 1987.
- Bon, Gustave Le, Tarih Felsefesinin İlmî Esasları, İst. 1932.
- Bolay, S. Hayri, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, İst. 1984.
- Bursalı, Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, C. III. İst. 1342.
- Carlyle, Thomas, Kahramanlar, Çev. R. N. Güntekin, İst. 1943.
- Çelebi, Asaf Halet, Naima, Varlık Yay. İst. 1953.
- Çelebi, Katip, Düsturu'l-Amel li Islâhi'l-Halel, Hz. A. Can, Mk. 1982.
  - Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyari'l-Ahakk, Hz. O. Ş. Gökyay, İst. 1980.
- Danışman, Zuhuri, Naima Tarihi, Z. Danışman Yay. İst. 1969, C-I-VI.
- Davudoğlu, Ahmed, Sahihi Müslim Tercüme ve Şerhi, İst. 1977 (I-XI).

- Deaux ve Wrightsman, Social Psychology in the 80s, California, 1984.
- Durant, Ariel ve Will, Tarih Üzerine Çev. H. Zamanlı, Ank. 1983.
- Duvignavd, Jean, Sosyolojiye Giriş, Varlık Yay. İst. 1977.
- Eralp, H. Vehbi, İnsan Hürriyeti ve İctimâî Kanunlar, İÜİF, Sosyoloji Der. sayı 4, s. 52-56.
- Eralp, H. Vehbi, Determinizm ve Hürriyet Üzerine Düşünceler, Felsefe Arkivi, cilt-V, sayı-1 s. 1-6.
- Ergun, Doğan, Sosyoloji ve Tarih, İst, 1982.
- Fındıkoğlu, Z. Fahri, İctimaiyat Dersleri, İÜİFY. C. I, İst. 1971.
- Freyer, Hans, Sosyolojiye Giriş, Çev. N. Abadan, 1963.
- İctimâî Nazariyeler Tarihi, Çev. T. Çağatay, Ank. 1955.
- İndüstri Çağı, Çev. B. Akarsu ve, İst. 1954.
- Gölcük, Şerafettin, Kelam Açısından İnsan ve Fil-leri, İst. 1979.
- Gökalp, Ziya, Cemiyette Büyük Adamların Tesiri, Makaleler-VIII, Ank. 1981.
- Günay, Ünver, Din Sosyolojisi Ders Notları (Teksir Basım) Kayseri- 1986.
- İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü:İbn Haldun, AÜİFD, sayı-6, Erzurum, 1986, s. 63-104.
- Gündüz, İrfan, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebet-leri, İst., 1984.
- Güngör, Erol, İslamın Bugünkü Meseleleri, İst. 1989.
- İslam Tasavvufunun Meseleleri, İst. 1989.
- Gürritch, Georges, Sosyal Determinizmin Çeşitleri ve İnsan Hürlüğü Üzerine Altı Konferans, Çev. N. Ş. Kösemihal, İst. 1958.

- Hassan, Ümit, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, Ank. 1977.
- Hülagu, Orhan, Farabi ve İbn Haldunda Devlet Nazariyesi Mukayesesi (Basılmamış Y. Lisans Tezi) İst. 1987.
- İbn Haldun, Mukaddime, I, II, III, Çev. Z. K. Ugan, İst. 1986.
- İkbâl, Muhammed, İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, Çev. N. Ahmed Asrar, İst. 1984.
- İnalçık, Halil, Social Change, Gökalp And Toynbee, Cultura Turuca Vol. I, Num, 2, Ank. 1964.
- İslam Ansiklopedisi, MEB. Y. I-XV.
- Kaydu, Ekrem, Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı, AÜİFD, sayı, 5, s. 201-210.
- Kessler, Gerhard, Sosyolojiye Başlangıç, Çev. Z. F. Fındıkoğlu, İst. 1985.
- Kınalızade, Ali Efendi, Devlet ve Aile Ahlakı, Haz. A. Kahraman, İst. T. Y.
- Kongar, Emre, Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, Remzi Kit. İst. 1981.
- Konuk, A. Avni, Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, Haz. M. Tahralı, S. Eraydın, C. I, Dergah Yay. İst. 1987.
- Kozak, İ. Erol, İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat, İst. 1984.
- Köprülü, Orhan Fuad, "Feyzullah Efendi, Maddesi" İA, C, IV, s. 594.
- Meriç, Cemil, Kültürden İrfana, İst. 1985.
- Meriç, Ümid, Cevdet Paşa'nın Devlet ve Cemiyet Görüşü, İst. 1979.

- Mutahharî, Murtaza, Society and History, Tahran, 1985.
- Naima, Mustafa, Tarih-i Naima (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülasat-i Ahbari'l-Hafikeyn) Matbai Amire, 3. Baskı C-I, VI, İst. 1283.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, İslam ve İlim, çev. İlhan Kutlver, İst. 1989.
- Modern Dünyada Geleneksel İslam, çev. S. Ş. Barkçın, H. Arslan, İst. 1989.
- Nietzsche, Friedrich, Tarih Üzerine, Çev. Nejat Bozkurt, İst. 1986.
- Zerdüşt Böyle Diyordu, Çev. Osman Derinso, varlık. Yay. 3. Baskı, İst. 1987.
- Öner, Necati, İnsan Hürriyeti, Ank. 1987.
- Özbay, Şefik, Sevi-Aşk ve İlimler Karşısında Tasavvuf, İlliyet Prensipleri Karşısında Kader ve Rüya- lar, İst. T.Y.
- Özdağ, Muazaffer, Osmanlı Tarih ve Edebiyatında Türk Düşmanlığı, Tarih ve Toplum Dergisi, sayı-65, s. 165-71, İst. 1989.
- Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, İzmir, 1984.
- Pakalın, Mehmed Zeki, Osmanlı Tarih ve Coğrafya Terimleri Sözlüğü, C-I-III, İst. 1971.
- Rahman, Fazlur, İslam, Çev. M. Dağ, M. Aydın, İst. 1981.
- Rahman, Fazlur, İslamda İhya ve Islahat Hareketleri Çev. Turan Koç, İslam Tarihi, Kültür ve Medeniyeti, C, IV, Hikmet Yay. İst. 1989.
- Saîd, Cevdet, Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları, Çev. İlhan Kutluer, İst. 1984.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem, Dinlerde Mehdi İnancı ve Tasavvurları (Basılmamış Doçentlik Tezi) Erz, 1977.
- Şeyhülislamlık Makamı, AÜİFD, sayı-5, s. 197.



- Schuvarz, Klaus, Türk Düşmanlığı, Tarih ve Toplum Der. Sayı-66, İst. 1989.
- Sezen, Yünni, Sosyoloji Açısından Din, İst, 1988.
- Sezer, Baykan, Sosyolojinin Ana Başlıkları, İst. 1985.
  - Türk Sosyologları ve Eserleri, İUBF, Sos. Der. Dizi-3, sayı-1, İst. 1989.
- Serdar, Ziyaüddin, İslam Medeniyetinin Geleceği Çev. D. Aydın, İst. 1986.
- Sorokin, Pitirim A. Çağdaş Sosyoloji Teorileri, I-II, Çev. M. Raşit Öymen, İst. 1974, 1975.
- Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, Çev. Mete Tunçay, Ank. 1972.
- Sorokin ve Toynbee, Sosyal Değişme Üzerine Denemeler Çev. E. Güçbilmez, Ank, 1964.
- Sunar, Cavit, İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi, Ank. 1973.
- Şevki, Mehmed Ali, Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması, İst. 1968.
- Thomas, Lewis V., A Study of Naima, New York, 1972.
- Togan, Z. Velidi, Tarihte Usul, İst. 1985.
- Topaloğlu, Bekir, Kelama Giriş, İst. 1988.
- Topçuoğlu, Hamide, Hukuk Sosyolojisi, Ank. 1963.
- Türkdöğän, Orhan, Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi, İst. 1989.
  - Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi, Ank. 1988.
- Uğur, Ahmet, Osmanlı Siyasetnamecileri, Kültür ve Sanat Y., YY, Ty.
- Ülken, Hilmi Ziya, Sosyolojisinin Problemleri, İst. 1955.
  - Veraset ve Cemiyet, İst. 1957.
  - Felsefeye Giriş, C-I-II, Ank. 1957.