

161463

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET VE ULUSLAR ARASI İLİŞKİLER
ANA BİLİM DALI YÜKSEK LİSANS TEZİ

İslâm Siyasal Realizminin Doğuşu ve İbnü'l-Muqaffa'nın Siyasal Fikirleri
Üzerine
-İbnü'l-Muqaffa & Machiavelli Mukayesesi-

Haz.: A. Sait Aykut
3716002

161463

Danışman: Yard. Doç. Dr. Ozan Erözden
İSTANBUL 2005

İçindekiler...2

Kısaltmalar....4

Abstract....5

1. GİRİŞ.....8

1.2 ANA TEZ8

1.3. YÖNTEM....8

2. İSLÂM SİYASAL REALİZMİ....11

2.1. SİYASAL REALİZM'İN GENEL TANIMI....11

2.2. İSLÂM SİYASAL REALİZMİNİN TANIMI....12

2.3. İSLÂM SİYASAL REALİZMİNİN KAYNAKLARI...13

2.4. İSLÂM SİYASAL REALİZMİNİN ÜÇ TEMEL EĞİLİMİ...14

2.4.1. Hükümdar-bürokratlar-kanunname eksenli realizm...15

2.4.2. Hükümdar-hukukçular-şariat eksenli realizm...17

2.4.3. Hadariyet-bedeviyet diyalektiğine dayalı realizm...22

2. 5. İSLÂM SİYASAL REALİZMİNİN BAŞLICA TEMSİLCİLERİNİN POLİTİK TERCİHLERİ İLE DİNSEL VE ETNİK KÖKENLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİ...24

3. İBNÜ'L-MUQAFFA ve PROJESİ: HÜKÜMDAR-ARİSTOKRAT-KANUNNAME SACAYAĞINA DAYANAN REALİZM....25

3.1. İBNÜ'L-MUQAFFA'NIN HAYATI...25

3.2. İBNÜ'L-MUQAFFA'NIN ESERLERİNE TOPLU BAKIŞ...29

3.2.1. Başlıca Çevirileri....29

3.2.2. Telifleri....30

4. ALEGORİK BİR SİYASETNAME OLARAK KELİLE VE DİMNE...31

4.1. ESERİN ÇEKİRDEK KISMININ ASIL DİLİ VE YAZARI...	31
4.2. KONUSU VE YÖNTEMİ...	32
4.3. TÜRKÇE'YE YAPILAN ÇEVİRİLER...	34
4.4. KELİLE VE DİMNE'DEKİ FELSEFİ ALTYAPI...	36
4.5. KELİLE VE DİMNE'DE ÖNE SÜRÜLEN SİYASAL FİKİRLERİN MACHIAVELLİ'NİN FİKİRLERİ İLE MUKAYESESİ...	38
4.5.1. İnsan doğasının kötülük ve haksızlığa eğilimli oluşu...	40
4.5.2. Talih ya da İbnü'l-Muqaffa'nın el-Hazz ve'l-Qader'i ile Machiavelli'nin Fortuna'sı...	41
4.5.3. Siyasal güç talebinde eski düşmana dayanmanın sınırı...	43
4.5.4. Yanlış zamanda yanlış kişiye yapılan iyilik ve bağışın iktidarı zayıflatması ve tehlikeleri artırması....	45
4.5.5. Araç - amaç ve siyaset ilişkisinin doğası....	46
4.5.6. Yurt ve halkın selâmeti için aşağılanma dâhil birçok zorluğa katlanmanın gerekli olup olmaması....	49
4.5.7. Dine ve ahlâka bakış...	52
4.5.8. Yönetim ve kadının siyasal danışmanlığı...	54
5. HENÜZ CİDDİYETLE İNCELENMEMİŞ ÖNEMLİ BİR REFORM METNİ OLARAK RİSÂLETÜ'S-SAHÂBE....	56
5.1. HÜKÜMDAR VE UZMAN BÜROKRATLAR İDARESİNDE OLUŞAN YENİ DEVLET...	57
5.2. MAAŞLI ÖZEL BİRLİKLERDEN OLUŞAN VE SADECE SAVAŞLA İLGİLENEN PROFESYONEL ORDU....	59
5.3. HÜKÜMDAR VE İLERİ GELEN UZMANLARIN İTTİFAKIYLA YAZILACAK YENİ BİR YASA KÜLLİYATI....	64
5.4. HÜKÜMDAR VE DEVLET İDARESİNİN DİNDEN BAĞIMSIZ DAVRANABİLMESİ; DİNSEL UYGULAMALARDAN SADECE İBADET VE İNANCA KARIŞMAMA...	65
6. SONUÇ...	67
Kaynakça....	69

Kısaltmalar:

a.y. : aynı yer; bir önceki kaynaktan alınan aynı bölüm ve sayfa

age. : adı geçen eser

bkz. : bakınız

c. : cilt

çev. : çeviren

ebook, Ebook : dijital ortamdaki kitaba yapılan atfı gösterir.

ed-kritik. : edisyon kritik; tarihî bir metnin bilimsel esaslara göre yapılan yeni neşri

h. : Hicrî takvime göre

Haz. : Hazırlayan

http://www: internet ortamındaki adresi gösterir

m. : miladi takvime göre

M.E.B. : Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi (TDV'den ayırmak amacıyla kullanılır.)

madd., : maddesi (ansiklopedi vs. için)

pp. : sayfa

s. : sayfa

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (M.E.B'den ayırmak amacıyla kullanılır)

vs. : vesaire, ve benzerleri

Yay. : yayınları

Abstract

The basic claim of this work is that there once was an intellectual movement within the boundaries of Islamic civilization that can be referred to as political realism; that Ibnu'l-Muqaffa was the pioneer of this movement; that no thinker organized his thoughts without referring to other thinkers of his generation or thinkers of previous generations, or socio-economic events; and thus, that many of the Islamic thinkers including Ibn Haldun should be studied in the context of this movement. My intention is to present clear and short information considering basic inclinations of Islamic political realism; to concentrate on Ibnu'l-Muqaffa's political philosophy emphasizing two of his shorter works, namely, "Kelile ve Dimne" and "Risaaletu's-Sahaabe"; to compare his thoughts with those of Machiavelli's and determine what kind of realism it presents.

The process we followed in order to understand what Ibnu'l-Muqaffa meant can be summarized in three steps:

- 1) To present a short biography of the thinker, list of his works, and some information about the economic and political conditions in which he lived in order to grasp his work in its own original historical context.

- 2) To try to illustrate where does the thinker stand considering the discussion of the philosophical problematic in which he takes part. With problematization we refer to the "bunch of problems that are connected with each other in a certain period and for a certain people, so that which are theoretically too complex to be handled individually." In our view, like other intellectuals of his time, Ibnu'l Muqaffa thinks within a problematic that can be summarized as "The relation of God's will to personal will and politics", but some of his propositions go beyond this problematic; and thus accomplishes -to use a term we borrowed

from Bachelard- the “epistemological break”. In short, he maintains that political power belongs to the “Sovereign”, not to the “Caliph”; that the fundamental principles of law should drive not from the Islamic Canon but from a “Security Contract” presented to the Sovereign by “a group of expert bureaucrats”; and that the ruled are not a “religious community” but a community of subjects divided into certain commercial, ethnical, social etc. bodies.

3) To determine certain basic concepts that the thinker uses, and examine the significance he attaches to them. In order to do that some “between the lines” reading may be necessary. With this we mean to find the secondary implications of the thinker’s intellectual goals, and to disclose and comment on the phrases-sentences that the thinker leaves polysemous due to political and economic restrictions. The need for such a reading can be justified thus: in the thinker’s work, just as throughout the history of Islam, we come across with expressions that are left polysemous for they are intended to be understood only by small groups which, upon reading, should act in accordance with the “intended” meaning. Thus ordinary readers deal with the surface meaning, while other certain groups which are familiar with the author’s political-cultural identity grasp the core of the message. The communication of the oral or written messages through closed concepts is method that can be followed in Ibn Sina, Farabi and Ibn Rushd as well.

Islamic political realism is a philosophical movement that was given birth after the acquaintance of the Islamic civilization with neighboring cultures were settled and thus the religious state were transformed into a universal empire. Its main sources are oral narratives like “Eyyaamu’l-Arab” which deal with the wars and peace agreements of Arabs in the Cahiliya period; Siyar books which deal with the life story of the prophet; and even Sasani Iran’s political culture. It has three basic tendencies: the one that depends on “sovereign-religious cannon-fukaha”, the one that depends on “sovereign-expert bureaucrat-constitution”, and the one that depends on the dialectics of hadariya and badawiya based on asabiya.

Ibnu'l Muqaffa is the father of the political realism that depend on "sovereign-expert bureaucrat-constitution", he is a significant figure in the intellectual history of the region, and in spite of the claims of certain authors, he is not an ordinary man of letters writing only fables, nor a Shu'ubi in search for an "Iranian type God-King". He is the first thinker with an organized proposal of "social contract"; he named it "Aqdu'l-Amaan" (The Security Contract) but this proposal did not become popular in his own times. Today, he has to be counted among Cahiz, Abdulhamid al-Katib, Ibn Miskawayh etc. as one of the predecessors of Ibn Khaldun; his thoughts deserve to be re-examined. Another reason why Ibn al-Muqaffa's work seems interesting is that some suggestions and metaphors offered by Machiavelli remind us of his words. Although it is not possible to establish a direct link between them, it can be argued that Machiavelli was possibly influenced by Ibnu'l Muqaffa's work through Ibn Zafer of Sicily or Ebu'l-Welid Turtushi of Tortosa.

1. GİRİŞ

1.2. ANA TEZ

Bu çalışmanın temel iddiâsı, geçmişte İslâm uygarlığı sınırları içinde siyasal realizm diye tanımlanabilecek bir fikrî akımın yaşadığı; İbnü'l-Muqaffa'nın bu akımda öncü isim olduğu; hiçbir düşünürün kendinden önce veya kendi döneminde yaşayan diğer düşünürlerden ya da sosyo-ekonomik olaylardan yararlanmadan fikirlerini oluşturmadığı; dolayısıyla, İbn Haldun da dahil bir çok İslâm düşünürünün bu akım içinde ele alınması gerektiğidir. Amaç, İslâm siyasal realizminin ana eğilimleri hakkında kısa ve açık bilgiler sunmak; İbnü'l-Muqaffa'nın “Kelile ve Dimne” ile “Risâletü's-Sahâbe” adlı kısa risalesi üzerinden giderek siyasal fikirleri üzerinde yoğunlaşmak, gerektiğinde onu Machiavelli'yle mukayese ederek ne tür bir realizm sergilediğini ortaya koymaktır.

1.3. YÖNTEM

İslâm siyasal realizminin tarihsel bağlamını ortaya koymak amacıyla, ilgili dönemin metinlerinden faydalanma; Arabistan ve komşu bölgelerin bu realizmin doğuşunda nasıl bir etkiye sahip olduğunu gösterme ve İbnü'l-Muqaffa'nın siyasal mesajının üslûp ve içeriğini inceleme yoluna başvurulacaktır. İbnü'l-Muqaffa'nın ne demek istediğini anlamak için izleyeceğimiz süreci üç basamakta özetleyebiliriz:

1) Düşünürü kendi özgün tarihi içinde anlamak için kısaca hayat hikâyesini, eserlerini ve içinde bulunduğu ekonomik ve siyasal koşulları sunmak

2) Düşünürün içinde bulunduğu düşünsel problematiğin neresinde durduğunu bulmaya çalışmak. Problematik derken “belirli bir dönemde belirli bir toplumun düşüncesi içinde birbirleriyle alakalı olup teorik açıdan tek başlarına ele alınamayacak kadar karmaşık hâle gelmiş sorunlar yumağı”¹ nı kastediyoruz. Sözelimi Tanrı'nın eylemleri, onun evrenin işleyişine karışıp karışmadığı, karıştıysa bunun cüz'î mi yoksa küllî mi olduğu, siyasal erkin Tanrı iradesini ne kadar yansıtabileceği, tek tek idarecilerin yapıp etmelerinin Tanrı iradesi içinde ele alınıp alınamayacağı, idarecilere boyun eğmenin Tanrı'ya boyun eğme anlamına gelip gelmediği, babadan oğula geçen saltanat sisteminin dinî kaynaklarca önerilen şura sistemiyle ne derece uyduğu gibi konular hicrî 2. yüzyıldan 5. yüzyıla kadar (miladî 8. ilâ

1. Bkz.; İlkey Sunar, *Düşün ve Toplum*, Doruk Yay., Ankara, 1999, s. 226; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2000, s. 778.

11. yüzyıllar arası) neredeyse tüm İslâm düşünürlerinin fikir beyân ettiği, temel problematiği oluşturlar. Bu dönemdeki fıkıh, kelâm, akaid kitaplarının ciddi bir bölümü ya teorik olarak ya da pratik yönlendirmeler mahiyetinde de olsa Tanrı iradesi ve siyasetle ilgilidir.² Örneğin devlet başkanlığı (imâmet-i kübrâ) konusu, Tanrı'ya ve Tanrı'nın nassla belirlediği birine uymak açısından³ ele alınca inançla (itikad), düzgün siyasal sistem ve doğru yaşam tarzı açısından ele alınca⁴ hukukla (fıkıh), imamın hangi sosyal-siyasal-etnik zümreden gelmesi gerektiği, Kureyşli olup olamayacağı gibi zaviyelerden ele alınca⁵ o dönem için kelâm ve soybilimle (ilmü'n-neseb), bugün içinde antropoloji ve sosyolojiyle ilgilidir ve hiçbir tek başına çözümlenmez.

Ancak, bu karmaşık problemler yığınının merkezinde oturan kavram “Tanrı iradesinin kişisel irade ve siyasetle ilişkisi”dir. İşte problematik derken bunu kastediyoruz. Bizce İbnü'l-Muqaffa da döneminin diğer aydınları gibi “Tanrı iradesinin kişisel irade ve siyasetle ilişkisi” diye özetlenebilecek bir problematik içinde fikir üretmekte, ancak bazı teklifleriyle bu problematiği aşmakta; -Bachelard'dan ödünç aldığımız bir kavramla ifade edersek- “epistemolojik kopma”yı başarmaktadır.⁶ Kısaca o, siyasal erkin “Halife”de değil

2. Bu dönemdeki kelâm vs. tartışmalarının ana eksenini için bkz.; Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 2001, s. 2-32 ve 462-544.

3. Şii Onikiimam (Ca'feriyye; İsnâaşeriyye) mezhebine göre imam (devlet başkanı) Tanrı tarafından nassla (ayet ve hadis) tayin edilmiştir. Bkz.; Küleyni, *el-Uşûl mine'l-Kâfî*, Beyrut, 1980, s. c. 1., s. 56-60

4. Sünnî kelâm ve fıkıhında imam (devlet başkanı) meselesi hukukî bir konudur ve devlet başkanının Tanrı tarafından tayine edilmesi inancı batıldır. Devlet başkanı “insanların bir arada yaşamasının ve başlarında bir lider bulunması gereğinin doğal bir sonucu olarak” mevcuttur. Devlet başkanı şura yoluyla gelebileceği gibi, istilâ (zorla başa geçme) yoluyla da gelebilir. Devlet başkanına itaat etmemek de kişiyi dinden çıkarmaz. Ancak itaatsizlik bağy ve şaqqet (anarşi ve yol kesicilik) derecesine geldiğinde ağır cezalar gündeme gelir. Bkz.; Mâverdi *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Beyrut, 1999, s. 29-44.

5. Şia'ya göre devlet başkanının Hz. Ali soyundan gelmesi şarttır ve bu durum Tanrı'nın koyduğu bir yasadır. Sünnî itikadın ilk dönem temsilcilerine göre devlet başkanının Kureyş kabilesinden gelmiş olması şarttı. Fakat sonraki dönemlerde Sünnîlerin görüşü değişmiş, başta İbn Haldun olmak üzere “bir zamanlar devlet başkanının Kureyş'ten gelmesi meselesinin mevcut olduğu, zira Kureyş kabilesinin kendi döneminde en güçlü ve birliği sağlayıcı yegâne kabile olduğu şimdi ise Kureyş'in bu vasfı taşımadığı, dolayısıyla devlet başkanının her türlü etnik gruptan gelebileceği” savunulmuştur. Haricîler ise daha en baştan itibaren geleneksel Arap kabile demokrasisi diye tabir edebileceğimiz olguyu sert bir şekilde savunmuşlar, “imamet (devlet başkanı) diye bir olgu yoktur. Herkes bulunduğu ortam ve kabilede savaşçı ve koruyucu bir konum elde edebilmişse kendi bölgesinde başkan olabilir” demişlerdir. Bkz.; İbn Haldun, *Muqaddime*, neşreden ve notlandıran: Derviş el- Cüveydî, Beyrut, 1995, s. 177-200; ayrıca Türkçe kaynaklar içinde konuyu en doyurucu şekilde açıklayan makale için bkz.; Mustafa Öz - Avni İlhan, “İmamet” madd., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 201-207

6. Epistemolojik kopma: İngilizcesi “epistemological break” Fransızcası “coupure épistémologique”. Çağdaş Fransız bilim tarihçisi ve filozofu Bachelard tarafından “bilimsel bilginin sağduyudan ayrılışıyla farklı bilimsel kavramsallaştırmalara uygun gelen teorilerin artık birbirleriyle mukayese edilemez hâle gelişi” anlamında kullanılmıştır. “Epistemolojik kopma, ayrıca iki bilimsel teori ya da teorileşme arasında belirir. Kuantum teorisi, fizik ve evren anlayışında epistemolojik kopmaya yol açmış tipik bir örnektir. Epistemolojik kopmaya yol açan teoriler yalnızca yeni kavrayış ve adlandırmalara değil yeni yöntem anlayışlarının zuhuru da yol açar. Öyleyse bu kopuş, iki farklı kavramsallaştırma ve algılama tarzı doğduğu zaman gerçekleşmektedir.” Bkz.; İlkey Sunar, *age*, s. 226; Ahmet Cevizci, *age* s. 41-42; 328-329.

“Hükümdar”da bulunduğunu, hukukun ana ilkelerinin “Şeriat”tan değil “uzman bürokratlar grubu” tarafından hükümdara sunulan “Güvenlik Sözleşmesi”nden kaynaklanması gerektiğini, yönetilenlerin “dinî anlamda bir ümmet” değil ticarî, etnik, sosyal vs. çeşitli zümrelere ayrılmış “tebaa” olduğunu savunmaktadır.

3) Düşünürün kullandığı bazı temel kavramları saptayıp bunlara hangi anlamları yüklediğini ortaya koymak. Bu amaca erişmek için satır arası okuma yöntemini uygulamak da gerekebilir. Satır arasını okumak derken düşünürün imâlî cümlelerini, siyasî veya itikadî sakıncalardan ötürü örtük bıraktığı ifadeleri, karşıtlarıyla girdiği tartışmalarda kullandığı çift anlamlı terimleri bulma ve yorumlama işini kastediyoruz. Buna niçin ihtiyaç duyduğumuzu şöyle açıklayabiliriz: İslâm tarihi boyunca siyasal ve düşünsel kriz dönemlerinde yazılan eserlerin bir kısmında çift anlamlı kelimelere veya sadece mesajın hedeflendiği dar kitle anlasın ve harekete geçsin diye yazılan kapalı ifadelerle rastlıyoruz. Böylece sıradan okuyucular mesajın dışyüzüyle meşgul olacak; ama konuya ve yazarın siyasal-kültürel kimliğine vakıf olan dar hedef grup mesajın özünü anlayacaktır. Yazılı veya sözlü bir mesajın kapalı kavramlarla verilmesi İbn Sînâ, Fârâbî ve hattâ İbn Rüşd’de bile görülebilen bir olgudur. İslâm düşünce tarihinde bu olgunun klişe adı “el-Madnûn alâ gayri ehlih” ifadesidir.⁷ Anlamı; “Ehli olmayana esirgenen”, “ehli olmayana saklanan” , “ancak yetkili ve ehil olana sunulan” şeklinde çevrilebilir.⁸ Bu olgu sadece İslâm tarihine özgü değildir; Batı’da da gerek kriz dönemlerinde yazılan bazı eserlerde, gerekse “heretik” edebiyatın bir bölümünde çift anlamlı ya da kapalı ifadelerle rastlanabilir; muhalifler tarafından uygun görülen tanım ve maskelerden elde edilen bilgiler de satır arası okuyuş için ciddî bir malzeme teşkil edebilir.⁹ İbnü’l-Muqaffa gibi hem çok etkileyici hem de sakıncalı görülen bir ismi “okuma/yorumlama” operasyonuna tabi tutarken bu yöntemle başvurmamız çok görülmemelidir. Zira ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere İbnü’l-Muqaffa güçlü bir

Biz bu kavramı ödünç kullanıyoruz. Elbette doğa bilimlerinde gerçekleşen anlayış ve yöntem değişimini anlatan herhangi bir kavram, sosyal bilimlerdeki anlayış ve yöntem değişimi için aynen kullanılamaz; ancak burada İbnü’l-Muqaffa’nın düşünce dünyasını ve işaret ettiği yeni açılımları ifade etmek için “epistemolojik kopma”dan daha güçlü bir tabir de bulamıyoruz. Çünkü onun teklifi bizce Halife-Şeriat-Fukaha-Ümmet devletinden Hükümdar-Kanunname-Uzman Bürokrasi- Tabaat devletine geçiş anlamına gelmektedir. Nitekim Althusser de epistemolojik kopma terimini insan bilimleri alanında kullanmış; Marx’ın gençlik dönemimdeki siyasal vizyon ve görüşleriyle şekillenen hümanist / tarihsici ideolojiden 1845’te tamamen ayrıldığını, bu ayrılıştan “epistemolojik bir kopma” mahiyeti taşıdığını savunmuştur. Bkz; İlkay Sunar, *age.*, s. 226-227.

7. Kavramın Arapçası: المَدْنُونُ عَلَى غَيْرِ أَهْلِهِ

8. “Ehli olmayandan saklanan” ifadesi ve bu ifadenin hangi düşünürlerde nasıl geçtiği için bkz.; M. Âbid Câbirî, *Nabnu ve’l-Turâs*, Beyrut, 1982, s. 16. Eser Türkçeye çevrilmiştir, bkz.; M. Âbid Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Sait Aykut, (2. baskı) Kitabevi Yay., İstanbul, 2003, s. 17.

9. Bu konuda çarpıcı bir araştırma ve geniş örnekler için bkz.; Giovanni Florama, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Ayşegül Baş – Bilal Baş, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 33-40.

edebiyatçı, dostları tarafından sevilen ve siyasî reform isteyen bir bürokrat, savunduğu fikirlerin bir kısmı dînî-resmî anlayışa aykırı olduğu gerekçesiyle yerilen bir “zındık”tır. En nihayetinde, kartını, tahta oturan hükümdara değil de tahttan düşen bir soyluya oynadığı için asılan ve bedeni parçalanan bir fikir adamıdır.

2. İSLÂM SİYASAL REALİZMİ

2.1. SİYASAL REALİZM’İN GENEL TANIMI

Bu çalışmada, uluslar arası ilişkiler alanının ayrıntılı ve farklı bir kavramı olarak algılanan “siyasal realizm”den değil “siyaset, toplum ve savaş idaresinde gerçekçilik” anlamında bir siyasal realizmden bahsedilecektir. Uluslararası ilişkilerde kullanılan “realizm” kavramı nispeten yenidir; her ne kadar felsefî kökenlerini bir şekilde Machiavelli ve Hobbes gibi düşünürlerle uzatmak mümkün ise de “uluslar arası ilişkilerin, insan doğasında mündemiç objektif verilerle uyuşması gerektiği” vs. gibi daha karmaşık argümanlarla desteklenerek yumuşatılması; üstelik modern dünyanın öznel şartları içinde şekillenmesi sebebiyle bizim kastettiğimiz “realizm”den farklıdır.¹⁰

Bizim kastettiğimiz anlamıyla teorik olarak uzun bir geçmişe sahip olan “siyaset, toplum ve savaşa bakışta gerçekçi olma” düşüncesi, Thucydides’in Peloponnes Savaşları adlı eserinden itibaren çeşitli yazarların kitaplarında işlenmiştir.¹¹ Ancak bu tür bir gerçekçiliği en yoğun şekilde işleyen düşündür Machiavelli’dir. “Richard III” adlı eseriyle Shakespeare’de, Thomas Hobbes’da, Jan Jacques Rousseau’da, ve Spinoza’da da siyasal realizmin muhtelif tarzlarına rastlanabilir. Sosyal Darwinizm akımı da “güçlünün ayakta kalacağı” ilkesinden hareketle bu anlamda bir siyasal realizme yeşil ışık yakmıştır.¹² Ancak bizim için en önemlisi İbnü’l-Muqaffa ve Machiavelli’nin siyasal gerçekçiliğidir.

Machiavelli düşüncesinin iki felsefî temeli olduğunu söyleyebiliriz: Bunlardan birisi gerçekçilik, diğeri ise karamsarlıktır. Machiavelli’nin gerçekçiliği yaşadığı dönemdeki olayları tüm çıplaklığı ile görebilmesinde, dahası bunları tanımlayıp anlamlandırabilmesinde

10. Uluslar arası ilişkilerde siyasal realizmin anlamı ve temel ilkeleri ile ilgili yetkin bir yorum için bkz.; Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, Fifth Edition, Revised, (New York: Alfred A. Knopf) 1978, pp. 4-15

11. Bu eserin İngilizceye yapılan temiz bir çevirisi internet ortamında mevcuttur ve rahatça indirilip yüklenebilir. Bkz.; <http://www.gutenberg.org> Author: Thucydides, *The History of the Peloponnesian War*, translated by Richard Crawley (EBook #7142)

12. Bkz.; Alexander Moseley, “Political Realism” *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/>

yatar. Machiavelli'nin siyasi görüşleri bu gerçekçiliğinin eseridir; hatta kendisi de bunu gururla söyler:

“Fakat benim niyetim, araştırmacılara tarihi gerçeklerin pratiğini kanıtlayacak bir şeyler söylemek olduğundan; bunları, hayal etmekten ziyade gerçek durumlar olarak ortaya koymanın uygun olduğunu düşündüm.”¹³

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Machiavelli karamsar bir tablo çizmek pahasına, Prens için gerçek ne ise onu söylemeye niyetlenmiştir. Gerçeğin ifade edilmesi demek, bir yandan duygusallıktan uzak yargılarla konuşmak ve pratik siyasetteki menfaat ve mülkün bölünmezliği prensibini vurgulamak; öte yandan kilise veya başka kaynaklardan gelen ahlakî doktrinlerin siyasal yaşamdaki geçerliliğini tartışmak, dahası geçerli olmadığını savunmak demektir. Peki Machiavelli'yi güdüleyen şey nedir? İtalya'nın bölünmüş siyasi yapısı, Floransa'nın güçsüz ve istikrarsız iktidarlara, bunların sonucu olarak da İspanyol ve Fransızların İtalyanlara karşı saldırgan ve aşağılayıcı tutumları Machiavelli'yi etkilemiş olabilir. Machiavelli Fransa ve diğer devletlerin idarî biçimi ve ordularıyla ilgili uzun gözlemlerinden sonra ortaya koyduğu eserlerle kendi “reel”ini savunmuş; millî ordunun gerekliliğinden, İtalya birliğinin nasıl sağlanacağına kadar birçok konuda kişisel gözlemlerini sunmuştur. İbnü'l-Muqaffa'yı güdüleyen faktör ise insan doğasının kötülüğe olan meyli, idarecilerin keyfî davranışları, hukukî meselelerin çözülememesi, ordunun disiplinsizliği, merkezden uzakta bulunan valilerin istiklal arzularıdır. İbnü'l-Muqaffa Risâletü's-Sahâbe adlı kısa fakat son derece önemli raporunda sorunları net bir şekilde gündeme getirirken Kelile ve Dimne adlı eserinde benzetmeler ve imâlar yoluyla gerçekçi bir siyasetin nasıl yürütüleceğini anlatmak istemiştir.

Dolayısıyla siyasal realizm derken özellikle “mevcut iktidar ve şartların analizi”, “mülkün ve siyasal erkin bölünmezliği” “yaşanan sorunlara o çağın verileri ışığında gerçekçi bakma ve çözüm üretme” ilkelerini anlıyoruz.

2.2. İSLÂM SİYASAL REALİZMİNİN TANIMI

Tam anlamıyla bugünkü anlayışla örtüşen bir İslâm siyasal realizminden bahsetmek elbette mümkün değildir. Bizim iddiamız, o dönem şartları içinde siyasal realist denilecek bir

13. Niccolo Machiavelli, *Hükûmdar*, çev. Mehmet Özay, Şule Yay., İstanbul, 1999, s. 95, Bu konudaki verimli tartışmalarımızdan ve bana, kendi özel çalışmasından faydalanma imkânı tanımasından ötürü muhterem arkadaşım Mustafa Kömürcü'ye teşekkürü borç bilirim.

akımın oluştuğudur. Sözün başına bu çekince kaydını koyduktan sonra İslâm siyasal realizmini şöyle tanımlıyoruz:

“Güce dayalı mevcut iktidar biçimlerinin ya şariat kaynaklı hukukla; ya İran-Kisra geleneğine dayanan saray protokolü ve kanunlarla yahut asabiyet eksenli bedavet-hadaret diyalektiğiyle desteklenip analiz edilmesi; devlet ve toplumla ilgili çözüm ve ıslâh önerilerinin de bu çerçevede ortaya konması.”

Bu tanımdaki İslâm kelimesi “İslâm dininin ortaya çıkışıyla doğan ve gelişen medeniyet” anlamındadır ve bizzat din olarak İslâm’ın sunduğu veya içerdiği bir “siyasal realizm”in mevcut olup olmaması ile ilgilenmez, böyle bir şey varsa da bunu konu almaz. Dinî inanç, ancak siyasal tartışmalarda ortaya konan ifadeler sebebiyle bu araştırmada yerini alır. Dolayısıyla amacımız Kur’an ya da Hadis kaynaklı bir siyasal realizm olup olmadığını tartışmak ya da savunmak değildir. Tıpkı, İslâm Felsefesi denmekle İslâm Dini’nin temel inanç manzumesinin kast olunmayıp bu medeniyet içinde gelişen düşünce sistemlerinin tümünün anlatılması gibidir durum.

Siyasal realist akım dışında İslâm kültürü ve uygarlığı içinde ortaya çıkan başka siyasal akımlar da vardır. Ancak bu diğer bir araştırmanın konusu olmalıdır. Sözgelimi bir siyasal idealizmden bahsetmek mümkündür ve bu akım içinde felsefî eğilim Fârâbî’nin “Ârâu ehli’l-Medîneti’l-Fâdıla” adlı eserinde ön plana çıkar.

2.3. İSLÂM SİYASAL REALİZMİNİN KAYNAKLARI

İslâm siyasal realizminin üç temel kaynaktan beslendiğini söyleyebiliriz. Bunları tarihsel bir sıraya sokarsak şöyle özetleyebiliriz:

1. Arabistan’ın kendi öznel tarihi içinde yaşanan pratik hayatın getirdiği siyasal tecrübeler. Özellikle de Câhiliye döneminde ve İslâm’ın ilk zamanlarında Arap kabileleri arasında vuku bulan ve “Eyyâmü’l-Arab” (ΩήόλλΜ) adıyla nesilden nesile geçen savaş ve barış anlatılarının İslâm tarihi ve siyaset düşüncesi açısından büyük önemi vardır. Çünkü Peygamberin savaş ve siyaset kültürünün kaynakları arasında eski Arapların anlatıları büyük yer tutar; dolayısıyla onu takip eden müminler cemaatinin siyasal tartışmalarında da önemli bir yere sahiptir “Eyyâmü’l-Arab”. Temelde siyaset ve savaş konu alan bu anlatılar, ilk dönem Arap edebiyatının da en önemli metinleridir.¹⁴ Siyasetbilimcilerinin âşına olduğu

14. Bkz.; konuyla ilgili en eski metinlerden biri: Ma’mer b. Müsennâ, *Kitâbü Eyyâmi’l-Arab*, ed-kritik: Âdil Câsim, Beyrut :1987, s. 120-132. Âdil Câsim’in 20-42 sayfaları arasında sunduğu malumat gayet zengindir ve bu meselenin ehemmiyetini açık bir şekilde ortaya koyar.

üzere neredeyse her medeniyette edebiyat; siyasal tarihin ve siyasal düşüncenin en eski kaynaklarındandır

2. Kur'an ve Hadis gibi dinî kaynaklar eşliğinde yorumlanıp tartışılarak “İlmü’s-Siyer” (سِيَرُ الْمُسْلِمِينَ) adıyla önce şifâhî edebiyata sonra yazılı edebiyata mal olan Peygamberin siyasî - askerî hayatı¹⁵ öteden beri hem kendilerini inzivacı bir anlayışla “ahrete veren” sufileri, hem de siyaset ve savaş erbabını ilgilendirmiştir. Osmanlının son dönemine kadar birçok İslâm devletinde hem siyasal öneme sahip idarî ve askerî meclislerde hem de Ramazan ayında camilerde genel halka okutulan Kadı İyad’ın Şifası, (صِفَاةُ سِيَرِ الْمُسْلِمِينَ) klasik bir “Siyer” metnidir ve farklı zamanlarda farklı coğrafyalarda onlarca şarih tarafından defalarca yorumlanmıştır.¹⁶

3. Büyümekte olan devletin maliye, profesyonel ordu, saray ve bürokrasi kurumlarına ihtiyaç duyması sonucu başta Sasani İranı olmak üzere komşu medeniyetlerin bilgi ve kültür birikimi en önemli kaynaktır. Özellikle İran etkisine parmak basmak zorundayız. Çünkü Peygamberden sonra daha İkinci Halife Ömer b. Hattab döneminden itibaren hem divanlarda yani arazilerin vergileriyle ilgili malî kalemlerde, hem de para basımı vs. işlerde İranlı bürokratlara rastlıyoruz.¹⁷ İranlılar sadece pasif devlet memuriyetleri almakla yetinmediler; erken dönem Arap edebiyatının ele aldığı konuların şeklini, destanların olay örgüsünü ve saray gelenekleriyle ilgili ana risaleleri de etkilediler.¹⁸

2.4. İSLÂM SİYASAL REALİZMİNİN ÜÇ TEMEL EĞİLİMİ

İslâm siyasal realizminin üç temel eğilimini kısaca izah ederek manifesto özelliği taşıyan kitapların adlarını verelim:

15. Başta savaşlar olmak üzere Peygamberin siyasi hayatı, özellikle Yahudi ve Hristiyanlarla yaptığı ittifak ve yaşadığı ihtilaflar klasik adlandırmayla “İlmü’s-Siyer”in muhtevasına girer. Siyaset, sîret ve gidişat anlamına gelen “Siyer” terimi, anlatıma dayalı geleneksel (traditional- narrative) bir tarih kolu olarak hangi “gaza”da ne tür tedbirler alındığını, sözcüğü Medine’deki Yahudilerle ne zaman ittifaka varıldığını ve bu ittifakın hangi olaylarla bozulduğunu aktaran ilk dönem rivayet ve metinlerinden faydalanır. En ünlü siyer kitapları Vâqidî’nin *Kitâbü’l-Megâzî* adlı eseri, İbn İshaq’ın *el-Mübtedâ’sı* ve İbn Hişam’ın *es-Sîretü’n-Nebeviyye* adlı eserleridir. Bkz. İbn İshaq, *Kitâbü’l-Mübtedâ ve’l-Meb’as ve’l-Megâzî*, ed-kritik: Muhammed Hamidullah, Konya, 1981. Kitabın girişinde M. Hamidullah’ın Siyer’le ilgili uzun ve doyurucu bir araştırması vardır.

16. Şifâ okutma geleneği bazı ülkelerde son zamanlara kadar sürmüştür. Kadı İyad aslen Endülüslü bir yargıçtır ve m. 1149 yılında Fas’ın Merrakeş kentinde ölmüştür. İbn Battûta 1330’lu yıllarda Mekke ve Medine civarını gezerken camilerde Kadı İyad’ın Şifa adlı Siyer kitabının okunduğundan bahseder. Bkz.; İbn Battuta Tancî, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yay., Kazım Taşkent Serisi, İstanbul, 2004, c. 1. s. 194

17. Bkz.; Abdülaziz Dûrî, “Divan” madd., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, c. 9, s. 377-382

18. Bkz.; M. Inostranzev, *Iranian Influence on Moslem Literature*, translated by G. K. Nariman, The Project Gutenberg (eBook #12918), ; <http://www.gutenberg.org>

2.4.1. Hükümdar-bürokratlar-kanunname eksenli realizm

İbnü'l-Muqaffa ve Risâletü's-Sahâbe adlı eserinden bahsediyoruz. İbnü'l-Muqaffa'nın (720 – 759 m.) öncüsü olduğu bu tip realizm, araştırmamızın ana konusudur ve ilerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde anlatılacaktır. Bu akımın önde gelen yazar ve düşünürleri arasında İbnü'l-Muqaffa'nın çağdaşı Sa'lebî'yi, Abdülhamîd el-Kâtib'i, Câhız'ı ve daha sonraki dönemlerde eser veren Ebû Mansur Seâlibî'yi anmak gerekir. Bunlar arasında Sâ'lebî önemli bir isimdir. Abbâsi döneminin gezgin coğrafya yazarı Mes'ûdî ünlü kitabı Murûc'un girişinde ondan biraz bahsediyor.¹⁹ Bir de İbnü'n-Nedîm'in Fihrist adlı “yazar ve kitap sözlüğü”nde kısa bir malûmat var:

“Yazar Muhammed b. Hâris Sa'lebî, Vezir Hakan oğlu Feth'in adamlarındandı. Bizzat Vezir Feth'e sunmak üzere Ahlâqu'l-Mülûk kitabını yazmıştır. Onun bu kitap dışında er-Ravda adlı başka bir eseri ve çeşitli konulara dair risâleleri vardır.”²⁰

Ahlâqu'l-Mülûk Abbasî Halifesi Mûtevekkil'in Türk asıllı veziri Hakan oğlu Feth'e sunulduğuna göre hicrî 3. yüzyılda yazılmış demektir ki bu da miladî 9. yüzyıla tekabül eder. Öyleyse Sa'lebî, İran tipi devlet ve hükümdarlık anlayışının nazarî bir çerçeveye büründürüldüğü bir dönemde bu eseri yazmış oluyor; dolayısıyla İslâm sonrası Ortadoğu devlet geleneğinin kaderinin belirlendiği bir dönemde yazılan ve doğrudan Hükümdar çevresine sunulan bu eser, siyasî düşünce tarihi açısından da stratejik bir ehemmiyet arz etmektedir.

Kitabın yazılış sebebi yazarın ağzından kısaca şöyle ifade edilmiştir:

“Bu kitapta yüksek mevki ve şeref sahibi insanların ihtiyaç duyacağı her türlü protokol ve usûl bilgileri yer alacaktır. Zira sıradan insanların çoğu, seçkin insanların ise bir bölümü hükümdarları için üzerlerine düşen görevlerden habersizdirler; bu kitabımızda onların dikkat etmeleri gereken kuralları, bir eğitim kılavuzu tadında özetledik.”²¹

“...Öyleyse, Acemlerin hükümdarlarından başlayalım. Çünkü onlar bu konuda öncü sayılırlar. Biz, seçkin bürokratların ve sıradan halkın düzene konulması, her tabakayı hak ettiği mevkîye yerleştirme ile ilgili kuralları onlardan almışızdır. Ardeşîr bin Bâbek, maiyetini düzene koyan ve “siyaset dizginini ele alan”²² ilk hükümdardır. O, saray halkını üç tabakaya ayırmıştır: Hükümdarın yakınları ve oğulları birinci tabakada yer alırlar ve bu tabakanın oturduğu yer hükümdarın bulunduğu bölmeden on zira' (yaklaşık altı buçuk m.) ileride

19. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, Beyrut, 1980, c. 1, s. 13-15,

20. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed-kritik: Rızâ Teceddüd, Tahran, 1971, s. 165,

21. Muhammed b. Hâris Sa'lebî, *Ahlâqu'l-Mülûk*, ed-kritik: Halil el-Atıyye, Beyrut, 2003, s. 32,

22. Başka bir çeviri yorumla “Saray adabını, yani protokolleri ilk defa kayda geçiren ve uygulayandır”.

bulunur. Sonra ikinci tabaka gelir; bunların bulunduğu yer birinci tabakadan on zira' daha geridedir. Bu tabaka hükümdarın maiyetinden, dostlarından, ilim ehlinde ve eşraftan oluşur. Sonra üçüncü tabaka gelir. Bunların bulundukları yer de ikinci tabakadan on zira' geridedir. Bunlar komedyenler, şakacılar ve ünlü kahramanlardan oluşur.”²³

Kitabın sunulduğu vezir Hakan oğlu Feth ise Arap edebiyatının en ünlü isimlerindendir. Abbâsî dönemi Bağdat yazar ve kitaplarının kaydını tutan İbnü'n-Nedîm, Feth b. Hâkan'ın çok zekî olduğunu, hanlar soyundan geldiğini, Halife Mûtevekkil'in onu, tüm evlatlarından daha fazla önemseydiğini; saray sohbetlerine dönemin ünlü bilgin ve yazarlarının katıldığını ve olağanüstü zengin kütüphanesinin o güne kadar hiç görülmemiş eserler içerdiğini belirtir.²⁴

Hakan oğlu Feth yeni bir siyasi sınıfın bayraktarlığını da yapmaktadır. Çünkü o “mevâlî”den; yani İslâm'ı yeni kabul eden doğululardandır. O, İran kültüründen beslenmiştir ve kendi sosyal zümresinin Abbâsî devleti içinde daha iyi bir hâle gelmesinin kavgasını verdiği gibi İran hükümdarlık düzenini hâkim kılmanın da yollarını araştırmaktadır. Kitap, Abbâsî ve Emevî dönemi siyaset adabını şekillendiren ana unsurları bize vermekte; eski İran devlet geleneği ve saray protokollerinden ayrıntılı bir şekilde bahsetmektedir. Ana konular, hükümdarla yönetilen kitle arasında kurulacak bağın niteliği etrafında dönüp dolaşır. Yazar bir yandan gevşek Arap kabile konfederasyonlarında öne çıkan mertlik, yiğitlik, tevazu gibi şövalye ahlâkına benzer kavramlar üzerine kurulu “fütüvvet ahlâkı” gereği hükümdarın halka yakın durması gerektiğini vurgular. Ama öte yandan da devletin büyümesiyle krallığa dönüşen ve Sasani İrani'nden çeşitli müesseseler alan yeni idari yapıya uygun bir seçkincilik doğrultusunda yumuşak bir kast sistemi önermekten geri durmaz. O dönem aydınlarının çoğunda bu tür bir zihniyet ikiliğine tanık oluruz. Önlerinde güçlü bir Sasani geleneği vardır ve yaşadıkları devlet de ilk dört halife dönemindeki protokolsüz doğal şura sistemini kaybetmiştir; çünkü devlet çok büyümüş; yeni ihtiyaçlar yeni müesseseleri gerektirdiği için zaman bakımından en yakın ve tesir bakımından en güçlü imparatorluk devleti olan Sasani İrani'nden faydalanmak istemişlerdir. Kuşkusuz Kur'an, Hadis ve Arap gelenekleri konusunda uzman olan bazı hukukçular saray ve siyaset anlayışının İran tipine kaydırılmasına sert tepkiler vermişlerse de onların etkisi daha çok hukuk alanında devam etmiştir. Saray âdetleri ve aristokrat tabakanın eğlence, genel kültür, sohbet adabı vs.de İran etkisi gittikçe kalıcı hâle gelmiştir.

Yazara göre hükümdar tahtını korumak için istihbarata çok önem vermeli ve hiç kimseye güvenmemelidir. Hükümdarın maslahatı pek çok şeyden önemlidir. İstihbarat

23. Muhammed b. Hâris Sa'lebî, *age.*, s. 35.

24. İbnü'n-Nedîm, *age.*, s. 130

biriminin asıl hedefi de tahtın uzun vadede hükümdar elinde kalmasıdır. Yazar, istihbaratın gerekliliğini işlerken şöyle diyor:

“...Dolayısıyla, mutlu hükümdar her gizli durumu ve yeraltı faaliyetini araştırmalı; kendini nasıl tanıyorsa halkını da öyle tanımalıdır. Hükümdarın siyaseti ve hükümdarlık düzeni bakımından bu kitapta saydığımız istihbarat araştırmalarından daha önemli ve gerekli hiçbir şey yoktur. Bu konuda Kisra Bâbek oğlu Ardeşîr’den daha tuhaf bir hükümdar görülmemiştir. Denilir ki, bu hükümdar her hangi bir gece, ülke sınırları içerisinde gerçekleşen iyi ya da kötü her şeyden haberdar olurdu. Ne zaman isterse büyük küçük her hangi bir kimseye ‘Filan gece senin evinde şöyle şöyle olmuştu.’ der ve o gece sabaha dek olup bitenleri baştan sona anlatırdı!”²⁵

2.4.2. Hükümdar-hukukçular-şeriat eksenli realizm

Maverdî (974 -1058 m.) ve eseri el-Ahkâmu’s-Sultâniyye”den bahsediyoruz. Maverdî, Abbâsî devletinin eriyip Büveyhîlerin güçlenmeye başladığı dönemde görev yapmış bir hukukçudur. Çözölmeye başlayan devlet otoritesinin yeniden sağlanması, ayaklanma ve devlete karşı terör suçunun (el-hurûc ale’s-sulta ya da el-hurûc ale’l-imâm) kapsamı, devlet başkanı olmanın asgarî koşulları ve başkana itaat gibi konuları resmî anlayışa göre yorumlamış, böylece kendi dönemine özgü bir saltanat-hukuk eksenli realizmin mimarı olmuştur.

Bu tür bir realizmde “kurulu nizam” asgarî can emniyetini ve şer’î hukukun uygulanması için gerekli imkânları sağlıyorsa meşrû ve güçlüdür.

Düzene karşı çıkmanın meşruiyeti “devlet başkanının kesin kâfirliği” gibi güç koşullara bağlanmıştır. Böylece bazı bölgelerde zulüm vukû bulduğu gerekçesiyle hak arayışına kalkışan gruplar çok az da olsa şiddete başvurdıkları anda hukuk açısından “affi mümkün suçlu” gibi değil “bağî” (بغى) yani “anarşist” “terörist” olarak algılanmış; cezaları da hapis vs. gibi caydırıcılığı hedefleyen tazir cezaları değil doğrudan idam gibi ağır bir ceza olmuştur. Maverdî, Abbâsî devletinde yer yer isyanların çıktığı bir dönemde yetişmişti, kendisi saygın bir yargıç olarak dönemin yüksek danışma heyetinde bulunuyordu; “devletin selâmeti, toplumun huzuru için” yapılması gereken işlerin ne olduğu; bölge valilerinin yükümlülükleri, vezirlerin durumu gibi konular ona defalarca sorulunca bu eserini kaleme almıştır. Güçlü bir teorisyen ve şer’î hukuk taraftarıdır; dolayısıyla hükümdarlığın korunması için İbnü’l-Muqaffa tarafından öne sürülen bazı yöntemlere itibar etmediği gibi yeni durumlara uyum

25. Muhammed Hâris Sa’lebî, *age.*, s. 135

sağlamak için İran kültürüne has uygulamaları da salık vermemiştir. Ona göre devletin kalitesi, hükümdar ile hukukçular arasında kurulan konsensusun niteliğine bağlıdır. Devletin ihyası, bürokratların sıra dışı uygulamaları veya “değiştirilmesi imkânsız yasa hükümlerine tecâvüz etme” yoluyla sağlanamaz. Onun kabul ettiği yasaların değiştirilmesi imkânsız kısımları; sarîh Kur’an ayetine ve müttefekun aleyh (uzmanların oybirliğiyle kesin kabul ettiği) peygamber sözlerine dayanan kısımlardır. Dolayısıyla ne devlet başkanı ne de bürokratlar bu yasaları çiğneyemez. Böylece Mâverdî, devlet ve saray idaresinde İbnü’l-Mukaffa’nın yolunu izlememiş oluyor. Çünkü Mâverdî anlayışındaki “reel”in sacayağını oluşturanlar arasında hükümdarın yanında şeriat ve hukukçular da vardır. Devlet başkanı olmanın şartları (şurûtu’l-imâre), mevcut hükümdarı devirerek tahta oturan kişinin durumu (imâretü’l-istîlâ) askerin konumu, harâc vergisinin kimler tarafından dağıtılacağı gibi konulardaki yorumlarıyla Sünnî siyaset teorisinin oluşumuna büyük oranda katkı sağlamıştır.²⁶ Bu yolun takipçileri daha sonraki yüzyıllarda iyice artmış; bazen hükümdarın maslahatına bazen de hukuka ağırlık verseler de siyaset ve ahlâk yazarlarının büyük bir kısmını oluşturan ana grup niteliğini kazanmışlardır.

Endülüs’lü yazar İbn Abdirabbih (860 – 940 m.) ise İbn Mukaffa geleneğinin takipçisi olmakla birlikte Mâverdî geleneğine de ön ayak olmuş ve kendi bakışına uygun siyasal eseri “el-Lu’lu fi’s-Sultan”ı yazmıştır.²⁷ İbn Mukaffa bir yandan Aristo akılcılığının getirdiği denge teorisiyle idare ve siyaset konusunda gerçekçi bir tavır sergilerken, öte yandan; iktidarın nasıl korunacağına ilişkin sunduğu tedbirlerle Machiavelli’ye yaklaşmaktaydı. Mâverdî ise her satırında hukukçu kimliğini belli edici ifadelerle savunur tezlerini. Dolayısıyla İbn Abdirabbih’in ne tam olarak İbn Mukaffa’yı takip ettiğini, ne de Mâverdî’yle aynı şeyleri söylediğini savunabiliriz. Sanki ikisi arasında bir köprü gibidir o.

Yazar, yaşadığı toplumun inanç ve dünya görüşünün dayanak noktası olan dinî kaynaklardan alıntı yaparak başlar sözlerine.²⁸ Bu yönüyle Mâverdî’yi andırmaktadır. Daha sonra kendinden önce yazılmış eserlerden alıntı yapar. Bu bağlamda, adaletin önemine, servetin nasıl korunacağına ve gerektiğinde halka nasıl dağıtılacağına değinir, ancak yaşadığı toplum ve çeşitli anlayışlar hakkında da bize fikir verir.

Yazar, Halife Ömer b. Hattâb’ın Ebû Mûsâ el-Eş’arî’ye şöyle bir mektup yazdığını aktarır:

26. Bkz.; Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-Sultânîyye*, Beyrut, 1999, s. 29-68,

27. İbn Abdirabbih, “el-Lu’lu fi’s-Sultan” risalesi, *el-Iqdü’l-Ferîd* adlı antoloji içinde, Beyrut, 1999, c. 1. s. 18,

28. İbn Abdirabbih, *age.*, s. 19.

“Davalı sana şikâyetini arz ettiğinde onu anlamaya çalış! İnsanların senin meclisindeki yerleri eşit olsun! Öyle ki ne güçlü kişi senin zayıf düşmeni arzulasın, ne de zayıf kişi senin zulmünden korksun. Şu kuralları unutma:

1) Davalaşma sürecinde iddia sahibi mutlaka kanıt sunmalı, itirazcı yemin etmelidir. İddia sahibine belli bir süre tanı! Eğer kanıtını getirirse lehine karar ver, yok şayet getiremezse aleyhine hüküm ver!

2) Müslümanlar arasında barışı sağlamak gerekir; devletin selâmet ve birliği için bu şarttır.

3) Daha önce hüküm vermiş olduğun bir konu hakkında yeni bir hüküm vermen için engel yoktur. Onu kendi içinde ölçüp biçtiğinde geri dönmen gerekiyorsa geri dön! Bu durum, yanlış bir yargıya meyletmekten daha hayırlıdır.

4) Günde bir saat bile olsa yüksek memurlarla ilgili şikâyetleri dinle; onları dava edenler için mahkeme kur! Zalimleri korkut ve onları dağıt! İnsanlar için çözümü ve başarıyı, tevazu ve muhabbetle iste! Onların hastalarını ziyaret et! Cenazelerine katıl! Onlara kapını aç! Sen de onlardan birisin, ancak Allah senin omuzlarına onlarınkine göre daha ağır yük yüklemiştir. Sen Allah’ın yarattığı hayvanlar gibi sorumsuz bir semirici olmaktan kaçın! Zira hayvanın tavlınması kesilmesine sebep olur. Şunu bil ki, idareci saparsa yönetilen de sapor. Selâmetle.”²⁹

Yazar, Mâverdi’den çok önce İkinci Halife Ömer’in ekonomiyle ilgili uygulamalarını ısrarla gündeme getirmiştir. İkinci Haife Ömer, bazı valilerine güvenmemekte, servetlerini nasıl oluşturdukları konusunda onları hesaba çekmekte; devlet malının kişisel çıkarlar için değil genel halk kitlesi yararına harcanması gerektiğini savunmaktadır. Hatta kendi arkadaşlarıyla bile zaman zaman çekişmekte; fetihleri bahane ederek yığdıkları serveti derhal Beytülmale getirmeleri konusunda onları uyarmaktadır. Yazar konuyla ilgili olarak tarihi kaynaklara başvurarak şu bilgileri aktarır:

“Ömer b. Hattâb, Ebû Mûsa’yı bir dönem Basra valiliğinden azletmiş ve malının da yarısını almıştı. Aynı şekilde Ebû Hüreyre’yi Bahreyn valiliğinden azletmiş, onun da malının yarısını almıştı. Yine el-Hâris bin Ka’b bin Vehb’i valilikten almış, onun da malının yarısını ötekiler gibi Beytülmal’e (devlet hazinesi) aktarmıştı. Bunlardan Ebû Mûsâ ile aralarında geçen diyalog şöyledir:

“Bana gelen haberlere göre yanında iki cariye var. Bunlar da nesi oluyor? Onların biri Akîle diye çağırılıyormuş, diğeri de kral kızymış.”

29. İbn Abdirabbih, *age.*, s. 39

Ebû Mûsâ cevap verir:

“Akîle benimle insanlar arasında iş gören bir cariyedir. O çalışıyor. Kralın kızına gelince ben onu fidyeyle aldım.”

Ömer bin el-Hattâb devam eder:

“Peki konağında kaynayan iki büyük kazan da ne?”

“Benim her gün için yemeğim bir koyundur. Yarıyı sabah yapılır, yarıyı da akşam.”

“Allah adına yemin olsun ki; sen ya ihanet etmeyen bir müminsin ya da delili güçlü bir zındıksın. Şimdi kuyruğunu arkana kıstır ve akıllı biri olup geri dön! Allah adına yemin ederim ki; senin hakkında yine bana şikâyet haberleri gelirse, bir daha böyle kolay geri göndermem seni!”

Ardından Ebû Hüreyre’yi çağırır ve ona şöyle der:

“Senin ayağında giyecek bir şeyin yoktu; Bahreyn valiliğine tayin ettiğimde! Uyan artık! Sen bin altı yüz dinara atlar satın almışsın duyduğuma göre.”

Ebû Hüreyre cevap verir:

“Bizim atlarımız yavruladı. Ve bağışlar da ardı sıra geldi.”

“Senin kazancının ve harcadığının hesabını yaptım, ancak bu fazla. Çabuk bunu izah et!”

“Bu senin işin değil.”

“Bilâkis benim işim! Allah adına yemin olsun, seni öyle döverim ki belini doğrultamazsın.”

Derken elinde bir kırbaçla ona doğru gider ve onu döver. Ta ki sırtını kanatır. Ardından şöyle der:

“Anlat bakalım!”

“Ben onları Allah’ın bir lütfü olarak kazandım.”

“Onları helâl olarak kazanmış olsan bile dürüst ol ve ver! Çünkü sen onları Bahreyn’den getirdin. Orada insanlar sana vergi ödediler, bu vergi ne Allah’a ne de Müslümanlara harcandı! Annen Ümeyme seni eşşeklere yönetici olasın diye doğurmadı!”³⁰

Bu cümleler Mâverdî’nin ahlâkî elden bırakmadan kurmaya çalıştığı şer’î hukuk-hükümdar eksenli realist saltanat teorisi için ilham kaynağı olabilir.

İbn Abdirabbih’in kitabında sık sık vurgulanan bir nokta da yöneten-yönetilen ilişkisinin olumlu bir hâle getirilmesi; iki taraf arasında mümkün olduğunca engel ve perdelerin azaltılmasıdır. Çünkü yönetilenlerin yöneteni göremediği, yönetene ulaşmadığı bir idarede;

30. İbn Abdirabbih, *age.*, s. 80

halkın saraya karşı düşmanlığı artmakta, saray da ortalıkta ne olup bittiğine dair doğru ve güvenilir bilgilere ulaşamamaktadır.

Bir diğer pratik mesel, komutanla asker; vali ile yüksek memur arasındaki ilişkinin hafif gergin bir ipe benzetilmesidir. İp tamamen gevşeyince memur ya da asker disiplinsizlik emareleri göstermeye başlamakta; ip tamamen gergin ve sıkı olduğu zaman ise memur veya asker bunalmakta, bu bunalım onun bağlılığını zayıflatmakta, hattâ nefrete dönüştürmektedir.³¹ Dolayısıyla denge ve hafif disiplin yazara göre pratik idare felsefesinin temel kuralıdır.

Hükümdarın kendini koruyabilmesi için de pratik tedbirler düşünülmüştür; bu bağlamda idarî sırları herkese açmaması gerekir. Bu bölümlerde İbnü'l-Muqaffa'ya tamamen yakın görünen yazar, Kral ve Nasihatçi Veziri başlıklı öğütte vezire şunları söyler:

“Kralın bizden her birimize yalnız olarak danışması gerekir. Sırrın korunması için en sağlam yol budur. Sırrın tek bir adama ifşa edilmesi onun iki kişiye ifşa edilmesinden daha iyidir. Sırrın üç kişiye ifşa edilmesi onun bir topluluğa ifşa edilmesi gibidir. Çünkü birincisi kendisine verilen bu sırda kefildir. Ancak ikincisi bu bağlılıktan azat olmuştur. Üçüncüsü ise tamamen rahattır. Eğer sır tek adama söylenmişse onu yaymaması için kendisinden istekte bulunmaya veya onu korkutmaya gerek kalmaz, ancak iki kişinin yanında dile getirilmişse bu sefer kralın içine şüphe düşer. Kral o ikisini cezalandıracak olursa tek bir kişinin suçu yüzünden cezalandırılmış olur, ya da o ikisini itham edecek olursa suçlunun ihaneti yüzünden suçsuzu da itham etmiş olur. Şayet ikisini de affedecek olursa birisi zaten suçsuzdu ve affedilmeye ihtiyacı yoktu, diğerine gelince; affedilmemesi gerekirken affedilmiş olur.”³²

Öte yandan, vezirlik de kolay değildir; her an tehlikelerle dolu bir “uçurum kıyısı” yaşamdır vezirlik. Yazar bu konuda doğrudan İbn Muqaffa'dan alıntı yapar:

“Sultana hizmet eden kişinin, sultan kendisinden memnun olduğunda buna güvenmemesi, sultan kendisine kızdığında ise tavrını değiştirmemesi gerekir. Sultanın kendisine yüklediği işler ona ağır gelmesin. Sultana arz ettiği bir ihtiyacıdan dolayı da fazla ısrarcı olmasın.”³³

Dolayısıyla sultana yakın olmaktansa genelde uzak olmak ama zaman zaman ona yanaşıp çekilmek daha faydalıdır. Bu tutum, herhâlde klasik İslâm devletlerinde birçok aydının izlediği tutumdur. Bir diğer grup ise daha cesurdur; onlar hükümdarı etkileyebileceklerine, dolayısıyla devleti etki altına alabileceklerine ve bu sayede fikirlerinin

31. İbn Abdirabbih, *age.*, s. 41

32. İbn Abdirabbih, *age.*, s. 34

33. İbn Abdirabbih, *age.*, s. 47

yukarıdan aşağıya toplum katmanlarına yayılabileceğine inanmışlardır. Abbâsî döneminde ortaya çıkan Mu'tezile hareketi buna en iyi örnektir. İslâm toplumunun fikrî ve teknik zaferler kazanması ve Yunan düşüncesiyle tanışmasında büyük katkısı olan akılcı Mutezile grubu, siyasi emellerinde de kısmen başarılı olmuşlardı. Ancak, tarih kitaplarında onların bir zamanlar verdikleri taassuba kendilerinin yakalandığı; bir tür aydın despotizmini devlet eliyle tüm imparatorluk sathına yaymaya çalıştıkları belirtilir. İslâm tarihinde “Mihne” (مِھْنَة) olarak adlandırılan ve yüzlerce muhalif aydının uzun sorgulardan sonra hapishanelerde “ağır darb”a maruz kalmasıyla sonuçlanan “büyük imtihan” da akılcı düşünceyi öne çıkaran Mutezile aydınlarının iktidarı paylaştığı bir dönemde yaşanmıştır. Aşağı yukarı m. 833'ten başlayıp 848'e kadar devam eden işkence yıllarında Mutezile yanlısı yargıç ve bürokratlar sadece “Kur'an mahluk değildir” diyenleri değil, hâkim siyasal ve dinsel anlayışa aykırı gördükleri tüm gruplara muazzam acılar tattırmışlardır.³⁴ Mutezile devriminin kısa ömürlü oluşu da bu yüzdendir. Sırtlarını hak arayan Mevâlî'ye (başta İranlılar ve Türkler olmak üzere yeni Müslüman olan ya da İslâm coğrafyası içinde eski âdetlerini kısmen devam ettirerek İslamlaşan gruplar) dayamaktan vazgeçerek doğrudan saraya yanaşmış ve kısa zamanda yargı, bürokrasi ve maliye kurumlarına kendi adamlarını koymayı başarmışlar; böylece halkı yukarıdan etkileme hevesiyle sert uygulamalara girişmişlerdi. Kuşkusuz Mu'tezile mensupları, izledikleri yolun daha rasyonel olduğunu; hem halk için hem de saray için daha “hayırlı kurallar” ileri sürdüklerini savunmaktan geri durmuyorlardı. Ancak hareketin ilk çıkış anında yanlarında duran geniş bir entelektüel kitleyi de zamanla kaybettiler ve marjinalleştiler. Üstelik yeni gelen halkların inanç biçimlerine de saygı duymuyorlar; en küçük bir farklılığı gördüklerinde “heretikklik” suçlaması yaparak dinsel katılıkta Hanbelîleri aratmıyorlardı. Bu örneği uzun uzadıya sınımamızdaki amaç, totaliter düşüncenin akılcı, hukukçu vs. her türlü kisveye bürünebileceğini vurgulamaktır.

2.4.3. Hadariyet-bedeviyet diyalektiğine dayalı realizm

İbn Haldûn ve eseri Mukaddime'den bahsediyoruz. İbn Haldun, temelde bir siyaset filozofudur; amacı asabiyet diye adlandırdığı itici güç³⁵ çevresinde toplanan kabile ve grupların devletleşme ve çözülme süreçlerini incelemektir. Filozof, göçebe toplulukların devletleşme süreci içinde ilerlerken bedâvet (kırsalda yaşama; kabile tutkunluğu) döneminden

34. Bkz.; Ya'qûbî, *et-Târîh*, Dâr-ı Sadr, Beyrut, 1955, c. 2, s. 491, s. Mihne olayının etrafıca tahlili ve İslâm tarihindeki yankıları için bkz.; A. J. Wensinck, “Mihne” madd., *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1970, c. 8, s. 292 - 294

35. Biz buna Orta Anadolu tabiriyle “tutkunluk”, ya da “ortak faydaya dayalı kabile dayanışmacılığı” diyebiliriz.

hadâret (kentte yaşama; yeni adetler kazanma, refah ve çözülme) dönemine geçişlerini ekonomik faktörleri göz ardı etmeden anlatır. Ona göre devlet yapılanmaları bir insanın çocukluk gençlik, ihtiyarlık ve ölüm dönemlerine benzer. Ancak bu son derece devingen bir sistemdir ve ihtiyar devlet çökerken kendi içinde yeni bir devletin dinamik unsurlarını taşımaktadır. Devletin kuruluşu daha güçlü bir asabiyete sahip dirençli, inatçı ve kaybedecek daha az şeyi olan barbar kitlelerin savaş ya da iş amacıyla kırsal bölgelerden şehre akışı sonucu meydana gelmektedir. Kurulan devletin devamı a) mürüvvet ve fütüvvet gibi klasik kabile mekanizmaları sayesinde hükümrânlığın paylaşılması, b) savaşçılık ve ganimeti eşit bölüşme temellerini yitirmeyişi ile sağlanır. Bu yeni grup, saray geleneklerini öğrenmeye başlayınca daha fazla tüketmeyi, ganimeti eşit bölüşmemeyi, hükümrânlığı paylaşmamayı ve daha sonra da çekirdek savaşçı kitleden ve tebaadan uzak dar bir zümre içinde yaşamayı öğrenir. Devletin dışı parlak ve şaşalı bir manzara arz ederken üretimsiz tüketim artmaktadır. Savunma hizmetlerinin, devlet maliyesinin; bilimsel ve ticarî üretimin yavaş yavaş merkezde değil çevrede yaşayan ihtiraslı yeni gruplara transfer edilişiyle idarî yapının içi ağaç kovuğu gibi oyulmaya başlar. Devletin ömrü, daha fazla adalet, savaş gelirlerinin daha eşit paylaşımı, idareci ve bürokratların tebaaya yakın durması, yeni kuşak yöneticilerin de babaları gibi sert ve askerî disiplin esasına dayalı olarak yetiştirilmiş olmalarına bağlıdır. Ancak bunların da doğal bir sınırı vardır. Çünkü ganimete dayalı savaş ekonomisinin hâkim olduğu bir devlet nihayet son sınırlarına dayanır ve çökerken onun küllerinden başka bir devlet doğar; yeni bir sınıf, çevreden merkeze doğru ilerleyerek yönetimi ele geçirir.³⁶

İbn Haldun bize uzun hayatı boyunca tanık olduğu devlet biçimlerinin ana mekanizmasını vermektedir. Devletin ortaya çıkışı ve büyümesinde ticaretin katkısı vardır fakat zayıftır; itici güç ganimet ve gaza ekonomisidir. Merkezdeki ittifakın kırılması, savaşçıların yorulup saray ve köşklere dinlenmesi, yeni doğan nesillerin savaştan uzak hunsâlar gibi kadınlaşması, saray tarafından müzik ve eğlence sektörüne akıtılan paranın artması devletin sonunun yaklaştığına işarettir. Devlet bu aşamadan sonra yeni atılğan grupların eline geçecektir; merkezden çevreye doğru ilerleyen grupların yakın bir zamanda mevcut köhne devleti devirerek kendi devletlerini kurmaları kaçınılmazdır.³⁷

İbn Haldun'un yorumunu birkaç satırla özetlemek çok zordur. Ancak onun iktidar ve devlet algılayışında gücün esas alındığını; aktif güç akışının ise daima çevreden merkeze doğru yöneldiğini söyleyebiliriz. İbn Haldun idealist değil determinist denecek kadar realisttir. Ona göre savaş ekonomisiyle beslenen bir devletin yıkılması; gayrı memnun

36. İbn Haldun, *Muqaddime*, Beyrut, 1995 s. 120-145,

37. M. Âbid Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Sait Aykut, (2. baskı) İstanbul, 2003, s. 367-380

grupların ve yeni “savaşçıların” merkeze yerleşmesi kaçınılmazdır. Bu daimî bir döngü hâlinde devam eder. Para ve servet, henüz soylular ya da gelişmiş bir orta sınıf ticaret zümresi (burjuvazi) tarafından biriktirilen ve nesilde nesile aktarılan bir meta hâline gelemediği için İbn Haldun’un devleti en çok 150 sene içinde batar ve yenisi kurulur. Zira hâkim sınıf askerî seçkinlerdir.³⁸

2.5. İSLÂM SİYASAL REALİZMİNİN BAŞLICA TEMSİLCİLERİNİN POLİTİK TERCİHLERİ İLE DİNSEL VE ETNİK KÖKENLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Bu bölümde İslâm siyasal realizminin en önemli temsilcilerini kısaca tanıttık, siyasal tercihlerinin belirlenmesinde ırk, eğitim, mezhep ve inanç gibi kültürel öğelerin ikinci planda kaldığını göstereceğiz. Bize göre siyasal tercih, her şeyden önce yaşam kavgası, ekonomik durum ve günün getirdiği pratik koşullarla şekillenen bir olgudur. Dolayısıyla bir düşünürün mensup olduğu mezhep veya etnik grup onun siyasal tercihini etkilese de bu etki aslâ ana belirleyici değildir.

İbnü'l-Muqaffa, Fars asıllı saray bürokrati olup Maniheizm zındık bir kökenden gelmektedir. Siyasal realizminde hükümdar ve uzman bürokratlar idaresi altında yeniden yapılanan devlet ve kanunu savunur.³⁹ Onun zındık ya da İranlı olması isyan veya direniş ideolojisi üretmesine yol açmamıştır. Çünkü yönetim problemleriyle yakından ilgileniyordu, saray çevresine yakındı, ekonomik koşulları onun aldığı siyasal role uygundu.

Mâverî Sünnî bir kökenden gelir; hukukçu ve teorisyendir. Saltanat devletinin karşılaştığı problemlere cevap arayarak dinî temellerden vazgeçmeden bu sistemin nasıl yürüyeceğini ortaya koymaya çalışır. Mâverî döneminde en modern yönetim tarzı hükümdarlıktı; şura sistemi öne çıkarılsa bile hakkıyla gerçekleşmeyeceği mülâhazasıyla geri plana itilmişti. O Sünnî siyasal teorinin oluşumundaki katkısıyla öne çıkar.⁴⁰ Sünnî oluşu tamamen dinsel ve selefî bir tutum takınmasına; saltanat sistemini tümüyle reddetmesine yol açmamıştır.

İbn Tıktaka İranlı saray bürokrati olup İsnâaşeriyye (İmamiyye) Şîa'sındandır. Ancak onun Şîî oluşu hükümdarla devleti özdeşleştirmesine; hükümdarın her zaman haklı oluşunu

38. Bkz., İbn Haldun, *Mukaddime*, Beyrut, 1995, s. 20-243; ayrıca M. Âbid Câbirî, *el-Asabiyye ve'd-Devle; Medîm Nazariye Haldûniyye*, Beyrut, 1971. s. 36-48,

39. İbnü'l-Muqaffa bu çalışma içinde anlatılacaktır.

40. Bkz.; Mâverî *el-Ahkâmü's-Sultanîyye*, ed-kritik: Hâlid el-Aliyy, Beyrut, 1999, s. 12-26. Bu baskının giriş kısmında Mâverî ve yöntemi hakkında doyurucu bilgi vardır.

savunmasına engel olmamıştır. Çünkü saraya yakın biridir ve ekonomik menfaatleri bu tür bir yola girmesinde etkili olmuştur.⁴¹

Nizâmülmülk Fars asıllı saray bürokratu olup Sünnî, Eş'arî, Şafîî'dir. İran-Türk hükümdarlık geleneğinin İslâmlaştırılmasında katkıları büyük olmuştur. İranlı olması Sünnîliğini engellemediği gibi isyancı da yapmamıştır onu.⁴²

Gazâlî Fars asıllı hukukçu ve düşünür; Sünnî, Şafîî'dir. Halkın selâmeti milletin menfaati için güce dayalı hükümdarlıkla şeriata dayalı imameti sentezleme arayışına girmiştir. İranlı olması isyancı ya da Şîî olmasına yol açmış değildir⁴³

Turtûşî Endülüslü edebiyatçı, Sünnî, Malikî hukukçudur. Hükümdar ve seçkinlere dayalı kanun devletinden şer'î hukuka dönüşü savunur ama Endülüs ve civarında yaşanan farklı tecrübelerle şahit olduğu için din dışı devletin imkânını onaylamaktan da geri durmaz. Turtûşî ordu ve devletle ilgili bazı görüşleriyle de İbn Haldun'a öncülük etmiştir.⁴⁴

İbn Haldûn Kuzey Afrikalı hukukçu, siyasetçi, teorisyen, filozof; Sünnî, Eşarî, Mâlikî'dir. İslâm uygarlığında Siyasal realizm akımını en sarîh ifadelerle dillendiren filozoftur. Hadariyet-bedeviyet diyalektiği çerçevesinde güç devletini izah eder. Dinsel nasslara ve fıkha olan vukufiyeti; siyaset, insan ve toplum doğasıyla ilgili determinist denecek kadar katı yargılara varmasını engellemiştir.

3. İBNÜ'L-MUQAFFA ve PROJESİ: HÜKÜMDAR-ARİSTOKRAT-KANUNNAME SACAYAĞINA DAYANAN REALİZM

3.1. İBNÜ'L-MUQAFFA'NIN HAYATI

Miladî 720'li yıllarda doğan ve bir ihtimal 759'da vefat eden bu büyük çevirmen yazar hakkındaki temel bilgi, Mesûdî'nin Murûcu'z-Zeheb'inden, İbnü'n-Nedim'in Fihrist'inden, Câhız'ın risalelerinden, Cehşiyârî'nin Kitabü'l-Vüzerâ'sından, Bâqillânî'nin I'câzu'l-

41. İbn Tıktaka, *Kitâbü'l-Fabrî*, Beyrut, 1987, s. 13-42

42. Bkz., Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, çev. Prof. Dr. Altan Köymen, TTK Yay., Ankara, 1999, s. 5-12

43. Bkz., Ebû Hâmid Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk*, (Gazâlî Siyasetnemesi olarak da bilinir) Beyrut, 1981, s. 8-34

44. Turtûşî, *Sirâcü'l-Mülûk*, ed.kritik: Ca'fer el-Beyâtî, Beyrut, 1992, s. 23-42. Bu eser geniş notlandırmalar eşliğinde tarafımızdan Türkçeye çevrilmiştir. Bkz.; Turtûşî, *Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*, çev. A. Sait Aykut, İnsan Yay., İstanbul, 1996, s. 8-17

Qur'an'ından, İsfahanî'nin Kitabu'l-Egâni'sinden, Birûnî'nin Tahqîqu Mâ li'l-Hind kitabından ve İbnü'l-Muqaffa'nın kendi kitaplarından elde edilebilir.⁴⁵

Çağımızda İbnü'l-Muqaffa ile ilgili araştırma yapmış uzmanlar arasında başlıca şunları sayabiliriz: Ahmed Emin, Tâhâ Hüseyin, Zeki Mübarek, Abdüllatif Hamza, Muhammed Selim el-Cündî, Muhammed Kürd Ali, Abdurrahman Bedevi, Hannâ el-Fâhûrî, Halîl Merdem, Ahmed el-İskenderî, Şeyh Tâhir el-Kiyâlî, Abdülvahhab Azzam, Mahmûd Teymûr, Muhammed Sabri, Abdullah Mahmud İsmail, Muhammed el-Mürrüsafi ve Şevki Dayf. Oryantalistler arasında da Silvestre de Sacy, Brockelmann, Clement Huart ve S. D. Goitein⁴⁶ sayılabilir. İbnü'l-Muqaffa'yla ilgili olarak kaynaklarda yeterli bilgi olduğu ve bu bilgi Müslüman yazarlarca işlendiği için oryantalistlere fazla müracaat etmeye gerek yoktur.

Asıl adı Dâzoye oğlu Rozbeh'tir. Kaynaklarda "Ebû Muhammed Abdullah Rûzbîh b. Dâzûyeh İbnü'l-Muqaffa" olarak geçer. "Rozbeh" Farsça "Kutlu" demektir. İran'ın Gôr şehrinde doğmuştur. (106 h./723-4 m.) Babası, vali Haccac b. Yusuf'a bağlı bir vergi tahsildarıydı. Devlet malına hıyanet ettiği gerekçesiyle takibata uğramış, verilen ceza sonucu eli kurumuştur. Bu yüzden oğluna İbnü'l-Muqaffa=Elikuruyaninoğlu dediler. Dâzoye kendi dini üzere öldü. Mecûsi-Maniheist olan baba, oğlunu da bu tarzda yetiştirdi. Ancak kendisi gibi oğlu da iyi bir Arapça eğitimi görmüş, yüksek seviyede siyasî yazışmalarda görev almıştır. Arap, Fars, Yunan ve Hint kültürlerine aşina olan İbnü'l-Muqaffa, Emevîlerin (Ümeyyeoğullarının) son döneminde Irak divanlarında çalıştı. Abbasî Devleti kurulduğunda Mansur'un amcaları olan Süleyman b. Ali ile İsa b. Ali'ye mektup yazarak bağlılığını bildirdi, onların hizmetine girdi. Yine onların huzurunda Müslüman olduğunu ilan etti, "Ebû Muhammed" diye çağrılır oldu.

Abdullah b. Ali, Şam valisiyken yeğeni Mansur'un hilâfetine başkaldırdı. Ancak Mansur onu yendi. Böylece Abdullah b. Ali, kardeşleri olan Süleyman ve İsa'nın yanına kaçtı. Halife Mansur, amcalarından Abdullah'ı istediye de onlar "ancak emân şartıyla teslim ederiz" dediler. Mansur bu teklifi kabul etti. O zaman İsa, kâtibi İbnü'l-Muqaffa'ya "Emân" yazma (güvenlik sözleşmesi kaleme alma) salâhiyeti verdi. İsa b. Ali, Emân sözleşmesinin, iptale yol açan hiçbir yoruma kapı aralamayacak bir sarahatle kaleme alınmasını tembihlemişti.

45. İbn Muqaffa ve "Kelile ve Dimne" hakkında doyurucu bilgi tarafımızdan yapılmış Kelile ve Dimne çevirisinin giriş kısmında bulunabilir. Bkz.: İbnü'l-Muqaffa-Beydebâ, *Kelile ve Dimne*, çeviri ve araştırma: A. Sait Aykut, Şule Yayınları, 4. baskı, İstanbul: 2003, s. 3-36.

46. Goitein'in çalışması özellikle İbnü'l-Muqaffa'nın siyasal yönü üzerine yoğunlaşmış ender yazılardandır ve çok önemlidir. Bkz.: S. D. Goitein, "A Turning Point in The History of The Muslim State: Apropos of Ibn al-Muqaffa's Kitab as-Sahaba", *Islamic Culture*, c. 23, sayı: 3 :1949, s. 120-131.

Cehşiyârî'nin Kitâbü'l-Vüzerâ'sında bildirdiğine göre Mansur şu ibarelerin altına imza atacaktı:

"Eğer Abdullah b. Ali'ye, yahut onunla gelenlerden birine küçük-büyük bir zararım dokunur veya gizli-açık bir kötülük yaparsam, bu işi hangi yöntemle veya hileyle yaparsam yapayım zina dömlü olayım; Abdullah oğlu Muhammed b. Ali ile de soy bağım kalmasın; Ümmet-i Muhammed beni tahttan indirsin, bana savaş ilan etsin, hiçbir Müslüman bana el vermesin, beni kayırmasın, canlı tutmasın!"⁴⁷

Mansur bu emânı okuyunca kızdı, çünkü amcası Abdullah'ı öldürmeye kesin niyetliydi. Oysa bu sözleşmeyi imzalarsa arzusuna erişemeyecekti. Üstelik, neredeyse kendisine küfrediliyordu!

"Bu sözleşmeyi kim kaleme aldı?" diye sordu. Ona:

"Amcan İsa'nın kâtibi olan İbnü'l-Muqaffa!" dediler. Böylece Mansur, Süfyan b. Muâviye el-Mühellebî'ye "İbnü'l-Muqaffa'nın işini bitir!" diye haber gönderdi. Basra valisi olan Süfyan, İbnü'l-Muqaffa'nın eski düşmanıydı.

Böylece Süfyan, İbnü'l-Muqaffa'yı takip etti ve nihayet tuzağa düşürüp parça parça doğrayarak tandıra attı.⁴⁸

Bazı kitaplarda onun Zındıklar taifesinden olduğu için öldürüldüğü söyleniyorsa da asıl sebep siyasîdir. Bilindiği gibi, o dönemde Mecûsi ve Maniheist fikirler taşıyanlara "Zındık" deniyordu. Bu tür kişiler, yeterli eğitim aldıkları ve devlet işlerine; özellikle de hükümdar ailesine burunlarını sokmadıkları sürece sırkâtipliği, vergi takip uzmanlığı ve mabeyincilik gibi yüksek memuriyetlerde bulunmuşlardır. Zındıklık klasik bir İslâm devletinde tek başına "idamı mücbir sebep" değildir.⁴⁹ Dolayısıyla İbnü'l-Muqaffa'nın, sadece zındıklıktan ötürü öldürülmesi akla yatkın görünmüyor. Daha sonraki dönemlerde zındıklara karşı savaş başlatıldığı da bilinen bir gerçektir; ama onun katli siyasî idi. İbnü'l-Muqaffa'nın zındık olduğu neredeyse tüm kaynaklarda bahsi geçen bir husustur. O, önceki dinini unutmamış, hatta müslüman olduktan sonra çağrıldığı ziyafette, Mecûsîler gibi dua mırıldanmıştı.⁵⁰ Mesûdî, ünlü eseri Murûcu'z-Zeheb'de şöyle diyor:

47. Bu tarihî metin için bkz.; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, bilimsel neşir: Mustafa es-Saqâ, Kahire, 1980, s. 104.

48. Cehşiyârî, *age.*, s. 105

49. Zındıklık hakkında en etraflı eser, Melhem Şükür tarafından Fransızca kaleme alınan tezdîr: Melhem Chokr, *Zandaqa et zindîqs en Islam*, Damas, 1993. Bu kaliteli eser Ayşe Meral tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bazı isimlerin yanlış okunması dışında iyi bir çeviri sayılabilir. Bkz.; Melhem Chokr, *İslâmın İkinci Asrında Zındıklar ve Zındıklık*, çev. Ayşe Meral, Anka Yay., İstanbul, 2002.

50. İbnü'l-Muqaffa, *Kelile ve Dimne*, neşreden: Mürrüsaffi, Beyrut, 1994, s. 58.

"Abdullah İbnü'l-Muqaffa ve diğerlerinin Pehlevce'den Arapça'ya çevirdikleri kitaplarda Mani, İbn Daysan ve Marqiyon'a ait nakiller etrafa yayıldığı için Halife el-Mühtedî, dinsizlere karşı savaş açtı."⁵¹

Bağıllânî de şöyle demektedir:

"İbnü'l-Muqaffa'nın, Kur'an'a karşı bir Muâraza yazdığını söylüyorlar."⁵²

Şîh-İsmailî polemikçi Qasım b. İbrahim b. Tabataba, İbnü'l-Muqaffa'nın görüşlerini reddetmek amacıyla "er-Reddû Ale'z- Zındîq el-Laîn İbni'l- Muqaffa" adlı eseri yazmış ve bu kitap M. Guidi tarafından neşredilmiştir.⁵³ Girişte belirtildiğine göre İbnü'l-Muqaffa, deistler gibi "kainata müdahale etmeyen bir Tanrı" inancını savunan ve peygamberleri küçük düşüren bir kitap yazmıştır.⁵⁴ Kısacası, birkaç araştırmacı hariç, İbnü'l-Muqaffa'nın zındık olduğu birçok müellif tarafından paylaşılan bir görüştür.⁵⁵

Kaynaklardaki tanımlara bakılırsa cömert, nüktedan, vefakâr ve azla yetinen bir adamdı. Onu hiç sevmeyenler dahi bu vasıflara sahip olduğunu reddetmiyor. Bu arada onun alay etmeyi seven ve zaman zaman alayın dozunu kaçıran biri olduğu da belirtiliyor.

Dostuna karşı vefakârlığıyla ilgili hâdiselerden biri de şudur:

İbnü'l-Muqaffa, Emevîler yıkılırken Mervân'ın kâtibi Abdülhamid'le aynı evde bulunmaktaydı. Askerler Abdülhamid'i fellik fellik arıyorlardı, öldürmek için. Nihayet eve geldiler ve ikisini yan yana buldular. Kâtibi tanımadıkları için;

"Hanginiz Abdülhamid?" diye sordular. Ancak ikisi birden;

"Ben!" diye cevap verince şaşırdılar. Nihayet Abdülhamid, kimliğini ispatlayabildi de İbnü'l-Muqaffa'nın fedakârlığına engel oldu.⁵⁶

İbnü'l-Muqaffa, sahip olduğu geniş kültürle beraber, müthiş zekâsıyla da herkesi şaşırtıyordu. Ünlü yazar İbn Selam şöyle der:

"Hocalarım söylüyor; Sahâbe'den sonra Araplar Halil b. Ahmed'den daha zeki ve geniş kültürlü birine sahip olmadı. İranlılar da İbnü'l-Muqaffa'dan daha zeki ve geniş kültürlü birine sahip olmadı."⁵⁷

51. Mesûdî, *Mürûc'ü'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, Charles Pellat neşri, Beyrut, 1980, c. 4, s. 242

52. Bağillânî, *I'câzu'l-Qur'an*, Beyrut, 1965, s. 18. Muâraza sözlükte karşı çıkma, muhalefet gibi anlamlara gelir. İslâm Heresiyojî edebiyatında ise terimsel anlamı, Kur'an'la aynı konuları paylaşan ama ona muhalif olan kitap, risale vs.dir. Muâraza yazmak aynı zamanda Kur'anın insan ürünü olduğunu savunma anlamına da geliyordu.

53. M. Guidi, *La lotta tra l'Islam et il Manicheismo, un Libro di Ibn al-Muqaffa' contro Corano confutato da al-Qasim b. Ibrahim*, bilimsel edisyon-kritiği yapılan metnin Arapça özgün adı: "*Kitabu'r-Reddi Ale'z-Zındîq el-Laîn*", Roma, 1927.

54. Qâsım b. İbrahim b. Tabataba, *Kitabu'r-Reddi Ale'z-Zındîq el-Laîn*, (M.Guidi neşri) s. 8

55. Bkz.; Seyyid el-Murtadâ, *el-Emâlî*, Kahire, 1907, c. 1, s. 93; Abdülqadir el-Bağdadî, *Hizânetü'l-Edeb*, Kahire, 1950, c. 3, s. 409; el-Birûnî, *Tahqîqu Mâ li'l-Hind*, (Sachau'n neşri) London, 1887, s. 132

56. İbnü'l-Muqaffa, *Kelile ve Dimne*, Mürrüsafi neşri, s. 68.

Bu biyografinin çarpıcı yönleri şöyle özetlenebilir:

İranlı bir anne-babadan dünyaya geliş, Emevîlerin son dönemine yetişme, Abbâsîlerin kuruluş döneminde saygın bir bürokrat olma, diplomatik yazışmalarda ustalaşma, seyahat ve elçilik, o dönemin “dünya dilleri”ni bilme; Aristo ve eski İran-Hint bilginlerinden çeviri yapma, olağanüstü etkileyici bir edebî yetenek, cüretkâr reform teklifleri, otuzaltı yaşında katlediliş, Câhız ve Abdülhamid el-Kâtib’le beraber Arap nesrini ve İslâm siyasal dilini doğuran üç büyük edebiyatçıdan biri olmak.

3.2. İBNÜ’L-MUQAFFA’NIN ESERLERİNE TOPLU BAKIŞ

İbnü'l-Muqaffa, bıraktığı eserlerle çağını ve Arap nesrini etkilemiş biridir. 36 yaşında öldürülmesine rağmen fikirleri, muhakeme kudreti ve dil ustalığıyla Arap Edebiyatı’nda ve Ortaçağ İslâm siyasal geleneğinde çığır açmıştır.

3.2.1 Başlıca Çevirileri

1) Kelile ve Dimne:

İleride bundan bahsedileceği için geçiyoruz.

2) Siyeru'l-mülûk:

Bu kitap "Siyeru'l-Mulûki'l-Acem" diye de bilinir., III. Yazdegerd zamanında bir ya da daha fazla müellif tarafında yazılmış Sasani Devleti Salnamelerinden "Hodâynâmag" adlı tarihçenin tam çevirisidir. Eski İran tarihi için itimat edilen kaynaklardandır.⁵⁸

3) Kitâbu'r-Rusûm:

Bu eser Kitabü'l-Âyin olarak da bilinir. Sasaniler döneminin devlet ve toplum düzeninden, saray protokollerinden bahseden "Âyinnâmag" adlı Pehleviçe eserin çevirisidir. Bu gün nüshası mevcut değildir.⁵⁹ Ancak Seâlibî bu kitaptan istifâde ettiğini belirtiyor⁶⁰

4) Risâle-i Tenser:

Harbedân-ı Harbed (eski İran din adamlarının başı) olan Tenser'in Taberistan hükümdarına yazdığı siyasî ve ahlakî meselelere dair bir mektubun tercümesidir. Ne aslı ne de İbnü'l-Muqaffa tarafından yapılan çevirisi mevcuttur. İbn İsfendiyar'ın Târih-i Taberistan adlı eserinde İbnü'l-Muqaffa'nın Arapçaya yaptığı çevirinin Farsçaya çevirisi bulunmaktadır.⁶¹

57. Ebu't-Tayyib el-Lügavî, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, Kahire, 1964, s. 28.

58. Carl Brockelmann, "İbnü'l-Muqaffa", *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1968, c. 5-II, s. 866

59. a.y.

60. Ebû Mansur Seâlibî, *Âdâbu'l-Mulûk: Hükümdarlık Sanatı*, çev. A. Sait Aykut, İstanbul, 1997, s. 184

61. Bkz.; *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, c. 5-II, s. 866

5) Kitâbu't-Tac Fî Sîreti Anuşirevan:

İbn Quteybe, Uyûnu'l-Ahbar adlı eserinde bu kitaptan alıntılar yapmıştır.⁶² Seâlibî, çevirisini yaptığımız Âdâbü'l-Mülûk adlı eserinde İbnü'l-Muqaffa'ya ait "Ahbâru Anuşirevan" adlı bir kitaptan bahseder. Aynı kitap olduğunu sanıyorum.⁶³

6) Kitâbu's-Sagısâsân:

"Sistan Başbuğları Kitabı" anlamına geliyor. Sistan, tarihte Sakalar olarak bilinen İran-Turan kökenli savaşçı grupların kaldığı kentlerdendir. Mesûdî'nin bildirdiğine göre bu kitap Türkler ile İranlılar arasında geçen harplerden, İran hükümdarı Rüstem'den, Siyavuş'tan, İsfendiyar'dan, ve Afrasiyab'ın savaşlarından bahsetmektedir.⁶⁴

7) Kitâbü'l-Beykâr:

Mesûdî tarafından anılan bu eserde İsfendiyar'ın Doğu Kafkasya'daki savaşlarından bahsedilmektedir. Murûcu'z-Zeheb'in bazı nüshalarında söz konusu eser "Kitâbu's-Sakas" olarak geçiyor. Bu durumda Sakalarla ilgili kitap anlamına gelebilir.⁶⁵

8) Kitâbu Mazdek:

Sâsâniler devrinin ünlü düşünürü Mazdek'in hayatını ve I. Kubad ile olan münasebetlerini anlatıyor. Daha sonraki kaynaklarda bu eserden alıntılar vardır.⁶⁶

İbn Ebî Usaybia gibi Ortaçağ İslam müelliflerinin bildirdiğine göre İbnü'l-Muqaffa, Aristo'nun Kategoryas'ını, Parmeneas'ını, ve Analutika'sını Yunancadan çevirmiştir. Ayrıca Porfiryus'un İsagogi'sini de Pehleviceden Arapçaya çevirmiştir.⁶⁷

3.2.2. Telifleri

Telifleri de siyasetle ilgilidir. Siyaset, İbnü'l-Muqaffa'nın tüm eserlerinin ana konusudur desek hiç abartmamış oluruz. Bunları şöyle sayabiliriz:

1) el-Edebü's-Sagîr:

Otuz sayfa civarında küçük bir risaledir. Sosyal, siyasî ve ahlakî nasihatleri içerir. Kısa tavsiyeler niteliğinde olan bu eser, ruh ve beden arasındaki dengeyi ele alır.⁶⁸ Kitap, Ahmed Zeki Paşa tarafından hicrî 1329'da İskenderiye'de neşredilmiştir. Muhammed Kürd Ali'nin Resâilu'l-Bülegâ'sında yer almaktadır.⁶⁹

62. Bkz.; İbn Quteybe, *Uyûnu'l-Ahbar*, (4 cilt olan baskı) Kahire, 1930, c. 2, s. 132

63. Seâlibî, *age.*, s. 41

64. Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, Charles Pellat neşri, c. 1, s. 276.

65. Mesûdî, *age.*, c. 1, s. 229.

66. M.E.B. *İslam Ansiklopedisi*, c. 5-II, s. 867.

67. İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabaqâti'l-Etubbâ*, Kahire, 1299 h., c. 1, s. 308

68. Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi Fî Târîhi'l-Edebi'l-Arabî*, Beyrut, 1995, (2. baskı) c. 1, s. 533

69. Muhammed Kürd Ali, *Resâilu'l-Bulega*, Kahire, 1908, s. 1

2) el-Edebü'l-Kebir:

Bu eser "ed-Dürretü'l-Yefîme" olarak da bilinir. Ahmed Zeki Paşa, Muhammed el-Mürrüsafî ve Sekip Arslan tarafından ayrı ayrı neşredilmiştir. Bu eser yaklaşık yüz sayfadır. İki konuda yoğunlaşmaktadır: Hükümdar, siyaset, dostluk ve iyi dostun nitelikleri.⁷⁰

Bu eserler dışında "Hikemü İbni'l-Muqaffa" ve "el-Edebü'l-Vecîz li'l-Veledi's-Sagîr" adlı telifleri de siyaset ve ahlakla ilgilidir. Risâletü's-Sahâbe'ye ayrıca değineceğiz.

4. ALEGORİK BİR SİYASETNAME OLARAK KELİLE VE DİMNE

Kelile ve Dimne tarih boyunca en çok okunan, çevrilen ve uyarlaması yapılan üç-beş kitap arasındadır. Bu kitapla ilgili araştırma yapanların en ünlüleri; Silvestre de Sacy, Henry Zotenberg, J. Hertel, T. Benfey, Theodor Nöldeke, Carl Brockelmann, Keith-Falconer, William Wright, Ignazio Guidi, Papaz Luis Şeyho el-Mardînî ve Ludwig Kosegarten'dır.⁷¹ Oryantalistler kadar muvaffakiyetli olmasa da Araplardan Kelile ve Dimne üzerine görüş serdedenler arasında şunları sayabiliriz:

Mahmud Teymûr, Abdullah Mahmud İsmail, Muhammed Sabri, Tâhâ Hüseyin, Abdulvahhab Azzam, Muhammed Kürd Ali, Hannâ el-Fâhûrî ve Muhammed Mürrüsafî.⁷²

4.1. ESERİN ÇEKİRDEK KISMININ ASIL DİLİ VE YAZARI

Bu kitabın çekirdeği, İranlı Berzeveyh'e göre, ikibin sene önce Beydebâ ya da Bidpâ isimli bir Hint bilgisi tarafından Debşelîm adlı Hint kralına Sanskritçe olarak sunuldu. Makedonyalı İskender'in gidişinden sonra halkın başına geçen Debşelîm sınır tanımaz bir despot olmuştu. Beydebâ, despot kralı usulüne uygun bir şekilde uyarmak, iktidarın nasıl korunacağını göstermek, düşmanları ve dostları tanıtmak için bu kitabı yazdı. Amaç itibarıyla Machiavelli'ye benzediği söylenebilir.

Eski çağların Brahmanları gibi o da öğütlerini hayvanların dilinden verdi. Bilindiği gibi Brahmanlar, ruh göçüne inandıkları için siyasal içerik taşıyan nükteli sözleri hayvanların

70. Muhammed Kürd Ali, *age.*, s. 39

71. Bu saydıklarımız, Mardinli Papaz Luis Şeyho hâriç Avrupalı oryantalistlerdir. Geçen asırda ve bu asrın ilk yarısında yaşamışlardır. Ayrıntılı bilgi için şu kitaplara bkz.; Dr. Abdurrahman Bedevi, *Mevsûatü'l-Müsteşriqîn*, Beyrut, 1993; Luis Şeyho ve Arap kültürüne katkıları için bkz.; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi fi Târihi'l-Edebi'l-Arabî*, Beyrut, 1995, c. 2, s. 287.

72. Bkz.; Hannâ el-Fâhûrî, *age.*, c. 1, s. 550

ağzından vermekteydiler.⁷³ İslam Ansiklopedisi'nin Carl Brockelmann tarafından hazırlanan Kelile ve Dimne maddesinde eserin Sanskritçe adının "Karataka ve Damanaka" olduğu belirtiliyor. Bunlar kitabın başkahramanı olan iki çakalın isimleridir. Th. Benfey'in, Sanskritçe'den yaptığı çevirinin giriş kısmında uzun uzadıya değindiği gibi Avrupa, hatta dünya edebiyatında hayvanların konuşturulduğu masal motiflerinin kaynağı Hindistan'dır.⁷⁴ Eserin aslına dair ilk ciddî çalışma Hertel tarafından yürütülmüştür. İlk bulgular, bir giriş ile her biri "Tantra" yani "insan zekâsının kullanılacağı hal" adını taşıyan beş kitaptan ibarettir. En eski düzenleme "Tantrākhyâyika" adını taşır. Bunun ikinci bir şekli de "Pañçatantra" adını taşımakta ve Hindistan'da yaygın bir halk kitabı olarak sayısız varyantı bulunmaktadır.⁷⁵

Berzeveyh ya da Pehlevi okuyuşuyla Burzôe, ilk beş bölümü Pañçatantra'dan çevirdikten sonra esere diğer Hint masallarını da katmıştır. Sonradan eklenen bu üçünün kaynağının Mahābhārata olduğu anlaşılmıştır. Daha sonra gelen iki bölüme ise Pañçatantra'nın daha yeni bir şekli olan Hitopadesa'da tesadüf edilmiştir.⁷⁶ O halde elimizdeki Kelile ve Dimne kitabının geri kalan kısımları Berzeveyh ve İbnü'l-Muqaffa tarafından yazılmıştır.

Kelile ve Dimne çok erken dönemlerde, yaklaşık 1000'li yıllardan itibaren Arapça'dan Avrupa dillerine çevrilmiştir.⁷⁷

4.2. KONUSU VE YÖNTEMİ

Temel konusu ahlak ve siyasettir. Eserin özü, hükümdar ile aristokrat bir aydın arasında vuku bulması temenni edilen istişare sohbetleridir. Otorite kaynağına yakınlık, uzaklık; otoritenin devamını sağlayan temel ilkeler; halk -hükümdar ilişkisi, hükümdar-vüzerâ ilişkisi, siyasî ihtiraslar, ehliyet, beceriklilik, ihanet, vb. kitap boyunca uzayan sohbetin temel mevzûlarıdır.

Binbir gece masallarını ve Kelile ve Dimne'yi "siyasal içerik" bakımından inceleyen Cebbur ed-Düveyhî'nin de belirttiği gibi Kelile ve Dimne'nin hikâyeleri görünürde vahşî hayvanların, kuşların ve haşerelerin ağzıyla anlatılmıştır ancak amaç siyasettir.⁷⁸

73. Bkz.; İbnü'l-Muqaffa, *Kelile ve Dimne*, Mürrüsafi neşri, Beyrut, 1994, s. 5.

74. Bkz.; T. Benfey, *Pantschatantra (fünf Bücher Indischer Fabeln) Märchen und Erzählungen*, (2 cilt), Leipzig: 1859, 1. cildin Giriş kısmı.

75. J. Hertel, "Tantrākhyâyika", *Die älteste Fassung des Pantschatantra* (Sanskritçe'den çeviri, giriş ve notlar ile) Leipzig ve Berlin, 1909.

76. Bkz.; *Kelile ve Dimne*, Mürrüsafi neşri, s. 7

77. Bkz.; İbnü'l-Muqaffa-Beydebâ, *Kelile ve Dimne*, çeviri ve araştırma: A. Sait Aykut, Şule Yay., 4. baskı, İstanbul, 2003, s. 3-36.

"Mesel" tabir edilen ve bizde "Masal" olarak da bilinen nasihat içerikli hikâyelerde hayvanları kullanmak, onların dilinden bir şeyler vermek kadim bir edebî gelenektir. Ancak meselin olmazsa olmaz şartı değildir bu. Yani hayvanların kullanılması özel bir sebepten dolayıdır. Bir hikâyenin mesele dönüşebilmesi için; dinleyenlerin kahramanlarla özdeşlik kurması, içeriğinin doğru yorumlanması ve "gereğince amel edilmesi" çok önemlidir.

Bu itibarla, Kelile ve Dimne kitabında niçin hayvanlar âlemine müracaat edildiği, mukaddimede özlü bir şekilde izah edilir:

"Sözün dış yüzü halka ve ileri gelenlere eğlence olsun; iç yüzü ise seçkinlerin zekâsına hitabetsin, onlara bir tür deneyim kazandırsın diye kitabı yırtıcı hayvanların ve kuşların dilinden verdi!"

Ardından şu satırlar geliyor:

"Diyalog iki hayvanın ağzından olmalıdır. Hayvanların konuşması eğlence ve mizah gibi görülecek, oysa söylenenlerin içeriği tam anlamıyla hikmet olacaktır. Bilgelikten nasibi olanlar hikmetlere kulak verecek, hayvanların ve mizahın sadece araç olduğunu anlayacaklardır; câhillere ve sıradan insanlar ise iki hayvanın karşılıklı kelâm eylemesine şaşırıp dikkat kesilecek, dinlediklerini eğlence sayarak 'asıl içeriği' anlamaya gayret etmeyecek ve eserin hedefini hiç bilemeyeceklerdir."

Demek ki Kelile ve Dimne, yazarının da belirttiği gibi "seçkinlerin asıl faydayı devşireceği" özel bir kitaptır. Yani sıradan insanlar da bir şeyler alır bu kitaptan lâkin işin künhüne vâkıf olamazlar.

Kelile ve Dimne yazarı ve çevirmeni, içeriği, kendisi ile yönetici seçkinler arasında bilinen, açıkçası derin anlamı "Beydebâ ile Debşelim"e, "aydın ile sultan"a münhasır kalan özel bir diyalog türü sunmak istemiştir. Burada bir çelişki varmış gibi görünebilir. Hikâyeleri anlatan yazar, hükümdarın yanlış anlamasından endişe etmekte, bu yüzden verilecek meselin özeti mahiyetinde bazı hususları açıkça belirtmektedir her hikâyenin başında. Çünkü net bir yorum ve yönlendirme tarzında cümleler ihtiva etmeyen "kıssalar", birbiriyle çelişkili "hisseler" (sonuçlar) çıkarılmasına müsaittir. Ancak hikâyenin maksadının ne olduğunu en başta izah eden açıklama, sıradan insanlara da perdeyi açmakta; "buharlaşılmaya müsait olmayan doğru ve katı" okuyuşu kolaylaştırmaktadır. Zaten Kelile ve Dimne'nin bölümleri daha ilk satırda amacın ne olduğunu belirtmektedir. Bu durum tamamen metodik bir tavrın sonucudur ve yeni zamanlarda çokça gündeme gelen hermenötik eksenli tartışmaları çağırır.

78. Bkz.: Cebbur ed-Düveyhî, "el-Muhteva's-Siyâsî fi Kelîle ve Dinme ve Elf Leyle ve Leyle", *el-İctihad*, Amman-Ürdün, 1989, sayı: 4, s. 53.

Meselâ “Maymun ile Kaplumbağa Bâbı” şöyle başlar:⁷⁹

"Hükümdar Debşelim, filozof Beydebâya dedi ki:

"Bir ihtiyaç ve amaç peşinde koşan ama tam eriştiğinde yine kaybeden adamın hikâyesini anlat!"⁸⁰

Böylece yanlış anlamaların önüne geçilmiş oluyor.

İbnü'l-Muqaffa, her hikâyenin üç ayrı didaktik düzeyi olduğunu savunarak dinleyenleri de üç kısma ayırmıştır:

a) Bazıları olayların akışına kendini kaptırır ve işin hikâye tarafıyla tatmin olur: "Bu tipler maksadın ne olduğunu anlamaz, devşirilecek meyveyi devşiremez ve kitabın eriştirmek istediği hiçbir hedefe erişemezler."⁸¹

b) Bunların üstündeki zümre, kitabı anlamış ve iyi seviyede kavramıştır. Bu tiplerin eksigi, harekete geçemeyişleridir. Onlar İbnü'l-Muqaffa'nın deyişle; "Geceleyin evinde hırsız görüp pusuya yatan ama pusuda uykuya dalarak hırsızın hırsızlığına engel olamayanlardır!"⁸²

c) En yüksek zümre ise kitabın asıl hedefi olan örnek zümredir. Bu zümreye girenler, hikâyeyi okur, derinlemesine anlar ve gerektiği gibi harekete geçerler. Kısacası onun ifadesiyle; "Bilgi ancak eylemle asıl yerini bulur ve yetkinleşir. Bilgi ağaçtır, eylem ise bu ağacın meyvesidir!"⁸³

Görüldüğü gibi dinleyici zümreleri üç ayrı seviyededir:

- 1) Hikâye dinleme seviyesinde kalanlar.
- 2) Verilen mesajı doğru yorumlamakla beraber gereğince eylem yapmayanlar
- 3) Doğru okuyan, doğru anlayan ve gereğince eylem yaparak öğrendiklerini uygulama alanına dökenler.

Filozof Beydebâ önce açık söylev yoluna başvuruyor, hükümdarın huzuruna çıkıyor ve vaaz veriyor. Lâkin bu tarz bir yaklaşım, sadece hapsi boylamasına sebep oluyor! O halde mesel yoluyla amacı anlatmak en başarılı yöntem olacaktır.

4.3. TÜRKÇE'YE YAPILAN ÇEVİRİLER

79. Bundan sonra alıntı yapılacak bölümler daha önce anılan A. Sait Aykut çevirisindendir.

80. İbnü'l-Muqaffa, *age.*, s. 222

81. İbnü'l-Muqaffa, *age.*, s. 54

82. İbnü'l-Muqaffa, *age.*, s. 56

83. İbnü'l-Muqaffa, *age.*, s. 57

İbnü'l-Muqaffa'nın eseri iki defa Nasrullah'ın Farsça'ya çevirisinden Doğu Türkçesine aktarıldı. Brockelmann bununla ilgili yazmaların Munich ve Dresden'de bulunduğunu belirtmektedir. Kelile ve Dimne, Anadolu Türkçesine (belki de Türkçe'ye) ilk defa Aydınolu Umur Bey zamanında 1360 m. yılında Kul Mesud tarafından çevrilmiştir. Brockelmann bu çevirinin bir nüshasının Bodleiana'da bulunduğunu söylüyor. Düzyazı olarak yapılan bu çeviri meçhul bir müellif tarafından nazma dökülerek I. Murad'a (1359-1389) ithaf edildi. Bu çevirinin aşağı yukarı yarısı olan bir yazma Gotha'da muhafaza edilmektedir. Daha sonra Ali Vâsi' ya da Ali Çelebi diye meşhur olan Sâlihoğlu Ali, Envâr-ı Süheylî'yi gayet süslü, cümle sonları uyumlu bir nesirle Türkçe'ye çevirmiş; "Hümâyunnâme" adını verdiği bu tercümesini, Kanunî Sultan Süleyman'a takdim etmiştir. Bu kitap İstanbul'da ve Mısır'da defalarca basılmıştır.

Hümâyunnâme çeşitli Avrupa dillerine de çevrilmiştir. Hümâyunnâme çevirilerinin en ünlüsü Galland'ın Fransızca'ya yaptığıdır. Bu çeviri Gueulette tarafından 1724'te Paris'te basılmıştır. Ali Çelebi'nin dili ağır olduğu için meşhur Şeyhülislam Yahya Efendi, Hümâyunnâme'yi üçte bire indirerek sâde ve özet bir çeviri yapmıştır. 1726'da Kahire kadısıyken vefat eden Osmanizâde Sâib de Hümâyunnâme'yi özetlemiştir. Keşfu'z-Zunûn'da Kâtip Çelebi'nin bildirdiğine göre bu çevirinin adı Zübdetü'l-Eshâr'dır.⁸⁴ Tanzimat devrinde Adanalı Ramazânizâde Abdünnâfi Efendi Hümâyunnâme'ye dayanarak "Nâfiu'l-Âsâr" adını verdiği manzum eserini oluşturmuştur. Bu eser 1266 h. (1849 m.) de yazılmıştır.

Sonunda Ahmed Midhat Efendi bu işe el atmış, Hümâyunnâme'yi hem özetlemiş hem de yeri geldikçe vaazlarla kitabı uzatmıştır. Ahmed Midhat Efendi'nin önsözünden anlaşıldığına göre Sultan II. Abdülhamid Han, ona kendi kitaplığından seçkin bir nüsha vererek "bunu esas alıp sâde bir üslûpla özetle, sözü uzatma, kıssadan hisseyi çıkar" demiştir. Ahmed Midhat Efendi'nin bu emre uymuş; ancak kitap, ne Kelile ve Dimne ne de Hümâyunnâme olarak kalmıştır. Eser, değişik kaynaklardan toplanmış Doğu ve Hint hikâyeleriyle, bunlardan çıkarılacak ibretleri içeren kalın bir derleme olmuştur. 1304 h.'de Matbaa-i Âmire'de basılan bu kitabın Arapça Kelile ve Dimne'yle hiç bir ilgisi yoktur.

Envâr-ı Süheylî, Taşkentli Muhammed Musa Bay tarafından doğu Türkçesine çevrilmiştir. Taşkentli Muhammed, Hümâyunnâme'den de faydalanarak yaptığı bu çeviriyi, Hoçentli Hattat Mirza Hâşim'e yazdırarak 1888'de taş-basma olarak neşrettirmiştir. Bu arada İbnü'l-Muqaffa'nın Kelile ve Dimnesi, Abdülallâm Feyzhanolu tarafından Kazan

84. Bkz.; M. E.B. *İslam Ansiklopedisi*, c. 6, s. 558.

Türkçesi'ne çevrilmiş ve 1889'da Kazan'da basılmıştır.⁸⁵ Eserin, Cumhuriyet'ten sonra Türkiye'de de çevirileri yapılmış; içinden birkaç hikaye alınıp çocuk kitabı olarak basılmıştır.

4.4. KELİLE VE DİMNE'DEKİ FELSEFİ ALTYAPI

Bu kitap bazı yorumculara göre yazarın kuşkuculuğunu ve dinsel konulardaki nötrlüğünü ortaya koyan ifadelerle doludur. Özellikle Mukaddime kısmındaki bazı ifadeler onun dinler tarihi ve dinin amacı konusunda bazı kuşkuları olduğu yolundaki yorumları artırmış, hatta zındıklığının temel belgesinin bir zamanlar yazmaya niyetlendiği "Muâraza" değil Kelile ve Dimne kitabının mukaddime kısmı olduğu savunulmuştur. Yazar kitabın ilerleyen bölümlerinde dinî inancın neredeyse materyalistçe bir yorumunu yapar ve bu yorumu mesellerle süsleyerek Bilge Bahtigan oğlu Buzurgmihr'in ağzından şöyle der:

"Ben herkesin birbirinden farklı düşündüğünü, farklı arzularla yandığını gördüm. Herkes birbirini yadıyor, herkes birbirine düşman, birbirinin ardından konuşuyor; birbirinin sözüne aykırıdır herkes.

Bu duruma tanık olunca, hiçbirinin yolundan gitmemeyi doğru buldum. Anladım ki onlar arasında kim olduğunu bilmediğim birinin ardından gidersem şu aldanmış tasdikçi gibi olurum:

Anlatılanlara göre hırsızın biri kendi avenesini yanına alarak bir zengin konağının çatısına çıkmış. Ev sahibi tavandaki çitirtılardan uyanarak hanımını da uyandırmış. Ona durumu bildirmiş ve demiş ki:

— Sessiz ol! Galiba hırsızlar evin üstüne çıkmışlar. Şimdi sen beni onların duyacağı bir sesle uyandıracak ve "Söyler misin, bunca malı nerden elde ettin?" diye soracaksın. Ben çıkmık yapsam da sen ısrar et, "Allah aşkına!" diyerek yemin içip beni konuştur sonunda!

Hâtun kişi kocasına uymuş ve dediklerini yapmış.

Hırsızlar karı-kocanın sözlerine kulak kesilmişler... Adam diyormuş ki:

— Be kadın! Takdir-i ilâhi sana büyük nimet vermiş, bunca servet nasip etmiş! Üzümlü ye bağını sorma! Sonra sana söyleyiveririm de ikimizin canını sıkın şeyler olur, sözlerim başkasının da kulağına gideceğinden ötürü!

Kadın diretiyormuş:

— Ne olur anlat bana! Hayatım hakkı için, şu anda etrafımızda bize kulak kabartacak kimse yok!

85. a.y.

Adam:

— Peki, açık konuşayım öyleyse: bu malı hırsızlıktan elde ettim!

Kadın:

— Ne? Nasıl oldu, ne yaptın?

Adam:

— Hırsızken bir şey öğrendim, iş gayet kolay geliyordu. Bu bilgim sayesinde herhangi birinin beni suçlamasından ya da benden kuşkulanmasından kurtuluyordum.

Kadın:

— Söyle bana neymiş bu?

Adam:

— Dolunaylı gecelerde arkadaşlarımla işe çıkardım. Bizim gibi zengin birinin damına tırmanırdım. Nihayet ışığın süzüldüğü deliğe varır, yedi defa "Şevlem, Şevlem" derdim tılsım olarak. Böylece yarıktan süzülen ışık huzmesine sımsıkı sarılır, aşağı inerdim de kimsecikler anlayamazdı. Ne var ne yok her şeyi götürürdüm evden. Sonra aynı tılsımı yine yedi defa okur, ışığa sarılırdım. Işık beni çekerti, dostlarımla yanına yükselirdim. Sağ salım dönerdik...

Yukarıdaki hırsızlar bu hikâyeyi dinleyince:

— Bu gece dilediğimiz kadar mala kavuşacağız! dediler.

Sonra uzun bir bekleyişe geçtiler. Nihayet ev sahibinin, hatunuyla uyuduğuna kanâat getirdiklerinde çete başı kalkarak ışık yarığının yanına geldi, yedi defa "Şevlem, Şevlem" deyip ışığı kucakladı evin içine inmek niyetiyle! Tepetaklak orta yere düştüğünde ev sahibi koca bir sopayla dikiliverdi başına:

— Kimsin sen? diye sordu. Hırsız başı pişman pişman cevap verdi:

— Ben hırsızım, ebediyen olmayacak bir şeye inanan aldanmış bir herif! İşte akıbetim!

İşte ben de gerçekleşmeyecek hususlara inanmaktan kaçınıp böyle şeylere inandığım takdirde tehlikeye düşeceğimi iyice anladıktan sonra dinleri araştırmaya ve en doğru olanı bulmaya koyuldum. Lâkin konuyla ilgili olarak soru yönelttiğim hiç kimse ikna edici bir yanıt vermedi bana. Zaten verilen cevaplarda akla uyup inanılacak bir şey yoktu. O zaman içimden dedim ki: "Kendisinden (doğru bilgi) alacağım güvenilir birini bulamadım. Öyleyse babalarımla, dedelerimin sarıldığını gördüğüm dine inanayım."

Ve inandım da. Daha sonra içimde bir çözüm ürettim ve dedim ki: "Eğer bu tavrı takınan kişi mazur olarsa babasının sihirbazlık yaptığını gören ve onun izinden giden adamı kınamamalı! Hatta aklın hiç kabul etmeyeceği bu tür hallerin tümünü yergiden azat etmeli! Aklıma çok yemek yediği için kötülen adamın sözü geldi: "Babam ve dedem de böyle iştahlıydılar!" demişti o. Sonunda hiçbir geçerli sebep bulamadım, babalarımla ve dedelerimin

dininde kalmak konusunda. Oysa bayağı gayret sarf etmiş, kendimi zorlamıştım. Atalar dininde sabit kalma konusunda kendimi kandıramadığım gibi dinleri araştırma, soruşturma ve derin derin düşünmeye daha da meyyal buldum ruhumu.”⁸⁶

Bu satırlarda İbnü'l-Muqaffa akla atıf yaparken yalnız değildi. Dönemin önde gelen akımlarından Mutezile, Cehmiyye, Felâsife ve Mürcie de akla çokça atıf yapan grupları oluşturuyordu. Ama bunlar arasında daha sonra İbnü'r-Ravendî'yi doğuracak birkaç akım dışında hiçbirisi din kurumuna felsefî bir saldırı yöneltmemiştir.

4.5. KELİLE VE DİMNE'DE ÖNE SÜRÜLEN SİYASAL FİKİRLERİN MACHİAVELLİ'NİN FİKİRLERİ İLE MUKAYESESİ

Bu bölümde -daha önce saydığımız eserlere ek olarak- Niccolo Machiavelli'nin *Discorsi* adlı eserinin *Discourses On The First Decade Of Titus Livius* başlığıyla Ninian Hill Thomson tarafından İngilizceye yapılan çevirisine⁸⁷ ve bu kitabın İtalyanca aslından *el-Mutarahât* adıyla Arapçaya yapılan çevirisine dayanacağız.⁸⁸ Bunun dışında Mustafa Sebîti'nin Machiavelli ile Doğu siyasal düşüncesi arasındaki benzerlikleri ele alan *Cüzûru'l-Makyaveliyye* kitabı da başvuru kaynaklarımızdan olacaktır.⁸⁹

Machiavelli'nin Kelile ve Dimne'den etkilenmiş olması mümkün müdür? Küçük de olsa böyle bir olasılık mevcut. Çünkü Kelile ve Dimne çok erken bir dönemde 13. yüzyılda Latinceye çevrilmiş, bu dilden de daha sonra öteki Avrupa dillerine çevrilmiştir. Daha 12. yüzyılın başlarında Rabbi Yûl adlı bir Yahudi din adamı, Berzeveyh'in vazifesine dâir şüpheli hikâye ile "Balıkçıl Kuşu ve Ördek", "Tilki ile Balıkçıl Kuşu" hikayelerini içeren nispeten sağlam bir yazmadan faydalanarak Kelile ve Dimne'yi İbranî diline çevirdi. J. Derenbourg bu çeviriyi, bize kadar gelen ama baş tarafı oldukça bozulmuş olan yegâne yazmadan istifade ederek 13. asra ait Yakop ben el-Âzar'ın tercümesiyle beraber neşretmiştir.⁹⁰ Johannes de Capua 1263 ile 1278 arasında, Kardinal Ursinus'un ricası üzerine, Rabbi Yûl'in eserini "Directorium vitae Humanae" adıyla Latince'ye çevirdi.⁹¹ Rabbi

86. Bkz.; İbnü'l-Muqaffa, *Kelile ve Dimne*, A. Sait Aykut çevirisi s. 89-91

87. Niccolo Machiavelli, *Discourses on the first decade of Titus Livius*, (Titus Livius'un ilk on kitabı üzerine değerlendirmeler) İngilizceye çev. Ninian Hill Thomson, 1883, London. Biz bu kitabın Project Gutenberg tarafından verilen metnine atıfta bulunacağız. Bkz.: <http://www.gutenberg.org> Author: Niccolo Machiavelli, *Discourses on the First Decade of Titus Livius*, Release Date: January 25, 2004. (EBook #10827)

88. Niccolo Machiavelli, *el-Mutarahât*, (*Discorsi*) Arapçaya çeviren: Hayri Hammâd, Dâru'l-Âfâq el-Cedîde, Beyrut, 1985.

89. Mustafa Sebîti, *Cüzûru'l-Makyaveliyye*, Beyrut, 2000.

90. J. Derenbourg, *Deux versions hébraïques du Livre de Kalilah et Dimnah*, Paris, 1881.

91. Johannes de Capua, *Directorium vitae humanae*, neşreden: J. Derenbourg, Paris, 1887.

aydını için Latince entelektüel bir anlam ifade etmiyordu; daha çok Yunanca, Süryanice ve eski Farsça (Pehlevice) bilim ve kültür dilleri olarak dikkat çekiyordu o dönemde. Bu yüzden her iki yazarın ortak kaynağı olarak serdedebileceğimiz net isimler yoktur.

Machiavelli'nin üzerine şerh düşecek kadar mühim bulduğu Titus Livius, Roma tarihi üzerine 142 ciltlik bir eser yazmış ve felsefeyle de ilgilenmiştir. Milattan önce 60-17 yıllarında yaşamış olan bu düşünürün eski Roma ve dünya tarihi üzerine yazdıkları Machiavelli'nin daima ilgisini çekmiştir. Quentin Skinner'in de belirttiği gibi özellikle talih-siyaset-güç ilişkisi üzerine kafa yoran Machiavelli için Titus Livius bir hazine değerindedir.⁹⁹ Bu yüzden o "Titus Livius'un ilk on kitabı üzerine değerlendirmeler" başlığıyla devasa bir notlandırma çalışmasına girmiştir. Eski bir klasik yazarın metninin incelenmesiyle başlayan bu tür çalışmalar zamanla özgün şerhlerin doğmasına ve fikir dünyasında değişimlere sebep olmaktadır. Aynı olguya Doğu'da da rastlıyoruz; örnek vermek gerekirse İbn Rüşd'tün en önemli eserleri Aristo üzerine düştüğü notlandırmalardır ve en önemli eseri de bunlar sayılmaktadır. Şerh ve hâşiye aynı zamanda belli bir ekolü bilinçli olarak devam ettirmek anlamına da geliyordu.

Şimdi maddeler halinde mukayesemize başlayalım.

4.5.1. İnsan doğasının kötülük ve haksızlığa eğilimli oluşu:

Machiavelli ile İbnü'l-Muqaffa insan doğasının umumiyetle kötülük ve haksızlığa meyilli oluşunu savunmada görüş birliği etmişlerdir. Aslında insan doğasına getirilen bu tanım her iki düşünürün benzer tecrübeler yaşamamasından doğmuş bir tür "acı hikmet" gibidir; siyasal fikirlerindeki yakınlık da insanla ilgili bu ortak bakıştan doğmuş olsa gerektir; doğrudan dinsel mirasla ilgili değildir. İkisinin de kitapları baştan sona iyiliğin nerede nasıl yapılacağı, hükümdarın gerektiğinde bağış yağdırmaktan geri durmaması ve kamu yararını gözetmesi gibi tavsiyelerle doluysa da "kamu yararı" gibi bir gayenin sağlanması için bile son derece acımasız tedbirlere dayanmak gerektiğini; zira insan doğasının zulüm, haksızlık ve ihanete meyilli olduğunu vurgular. Machiavelli'ye göre insanın "değişmeyen, zaman ve mekâna göre farklılaşmayan bazı evrensel özellikleri" vardır.¹⁰⁰

Ona göre insanoğlu "genellikle nankör, değişken, ikiyüzlü, korkak ve çıkarlarını korumada pek atak bir yaradılıştadır."¹⁰¹ Discourses'de de benzeri bir eğilim sergiler: "Her insan kötülüğe meyillidir. Ellerine bir fırsat geçtiğine akıllarına egemen olan kötü fikirlerin

99. Bkz.; Quentin Skinner, *Machiavelli*, çev. Cemal Atila, İstanbul, 2002, s. 42-51.

100. Levent Köker, Mehmet Ali Ağaoğulları, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge Yay., 4. baskı, Ankara 2004, s. 176.

101 . Bkz.; Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Mehmet Özey, s. 100-104

yularlarını sonuna kadar salmak isterler.”¹⁰² Ancak Machiavelli’nin insan doğasına ilişkin bu kötümser yorumlar Sn. Levent Köker’in de belirttiği gibi Katolik veya Protestan kaynaklı değil dünyevî hayatla ilgilidir; insan, Hristiyan dogmasında betimlendiği gibi ilk günah sahibi, en baştan günahkâr değildir; aksine onun kötülüğünün sınırları vardır ve tabiatındaki meyiller onu kötülüğe ve iyiliğe sevk edebilir.¹⁰³

Kelile ve Dimne’yi kaleme alan Bağdatlı düşünürün de benzer fikirleri yüzyıllar önce söylemesi ve bunu yine aynı edayla dinden bağımsız bir tabana oturtması ilginçtir. Zaten onun dönemindeki hâkim dininin sunduğu insan profili, Tanrının kulu olsa da yaratıkların en üstünü diye betimlenmiştir. Bazı insanların değişimi ve kötülük sürecini yaşaması ise daha sonra gerçekleşmektedir.¹⁰⁴

İbnü’l-Muqaffa’ya göre insanın kötülüğe meyilli oluşu iyiliklerden tamamen uzak olduğu anlamına gelmez. Şöyle der:

“Ah keşke, insanın doğuştan nankörlüğünü vurgulayan ve bana doğru öğüdü veren maymun, yılan ve parsın dediklerini yapsaydım da bu belâya uğramasaydım.”¹⁰⁵

“Akıllı insan kaderi ve kudreti dâhilinde olmayan bir şeyi kaçırdığı için yanıp yakılmaz, kendini yermez.”¹⁰⁶

“Hükümdar, becerikli ve haklı kişinin hakkını yememelidir. Bu konuda insanlar ikiye ayrılır: Bazıları doğası itibarıyla bozukturlar; tıynetsizdirler, yılanı benzerler! Onun üstüne basan, "beni sokmadı" diyerek sevinmemelidir. İkinci defa onun üstüne basarsa onun zehrini tadar. Bazıları da yumuşak ve uysal tabiatlıdır. Böylesi adam soğuk sandal ağacı gibidir; biraz sürtünse yakıcı, zarar verici bir ısı peyda eder!”¹⁰⁷

“İşte böyle dünyayı ve dünya işlerini düşünüp insanın buradaki en değerli yaratık olmasına rağmen daima kötülük ve kedere meyilli bir tarzda kararsız ve bedbaht kaldığını anlayınca dedim ki: neredeyse aklı başında tüm insanlar bu dünyaya kanmıştır!”¹⁰⁸

Bu satırlarda vurgulanan “akıllı insanın kaçırdığı fırsatlardan ötürü yanıp yakılmaması gerektiği” fikri Machiavelli’de de vardır. Floransalı düşünür de “akıllı insanın elde edemeyeceği şeyleri istemenin ve bu yüzden üzülmesinin gereksiz olduğunu” savunur. Ona

102 . Machiavelli, *Discourses*, İng. çev. Ninian Hill Thomson, 1. Kitap, 3. Bölüm. Ayrıca bkz.; Machiavelli, *el-Mutârahât, (Discorsi)* Ar. çev. Hayri Hammad, s. 412.

103 . Levent Köker, *age.*, s. 177.

104. Bkz. Kur’an, *İnsan Suresi*, ayet, 1, 2. ayrıca *Tin Suresi*, ayet: 2-4

105 . Bkz., İbnü’l-Muqaffa, *Kelile ve Dimne*, çev. A. Sait Aykut, s. 217-218

106 . *Age.*, s. 56

107. *Age.*; s. 114

108 . *Age.*, s. 72

göre insanlar başaramayacakları bir şeye tamah edip bunu savunuyorlarsa ayıplanacak bir iş yapmışlardır.¹⁰⁹

Sonuçta her iki düşünürün de insanın kötülüğe meyyal olduğunu doğası ve dünyevi eğilimleriyle açıkladığını ancak Floransalı'nın daha katı ve kötümser olduğunu gözlemliyoruz.

4.5.2. Talih ya da İbnü'l-Muqaffa'nın el-Hazz ve'l-Qader'i ile Machiavelli'nin Fortuna'sı:

Talih ve yetenek her iki düşünürün eserlerinde yoğun olarak işlenir. İbnü'l-Muqaffa, talih için "hazz" ve "qader" terimlerini kullanırken Machiavelli "fortuna" terimini kullanır. İbnü'l-Muqaffa yetenek için "el-qudre", "es-salâh" terimlerini kullanırken Machiavelli "virtu"yu kullanır. Ancak Machiavelli'nin virtu'sü her zaman yetenek demek değildir; bir tür bilgelik cesaret ve öngörünün karışımıdır. Arapçadaki "hazm" ve "azim" terimleri Machiavelli'nin virtu'süne çok yakındır ve İbnü'l-Muqaffa birkaç yerde bu terimleri akıllı hükümdarın niteliklerini anlatırken kullanır:

"...Bütün bu zafer ve başarılar hükümdarımızın ileri görüşlülüğü, talihi ve tedbiri sayesinde gerçekleşmiştir. İki kişi bir şeyi elde etmek istediğinde hangisi daha akıllı ve tecrübeli davranırsa o erişir hedefe. Eğer tecrübe ve akılda eşit iseler daha fazla "hazm" ve "azim" sahibi erişir hedefe. Azimde de eşit iseler talihi daha açık olan kazanır mücadeleyi!"¹¹⁰

Ancak her iki düşünür de talihin niteliği, değişkenliği ve talih güldüğünde fırsatları kaçırmamak gerektiği konusunda sözbirliği etmiş gibidirler. Bağdatlı genç dahi şöyle der kitabında:

"...Bu üstün vasıflar tam olarak bir insanda toplanınca o artık nîmet bakımından bir eksiklik yaşasa bile dünyada hüsrana atmaz kendini. Talih ona gülmüyor diye üzülmez, değişken talihin cilveleri karşısında saltanat ve devleti için mahzun olmaz. İstemediği bir şeyle karşılaşınca şaşırıp korkmaz."¹¹¹

"Ne kadar doğru bir söz: Kişinin ayağı sürçmedikçe talihi yaver gider. Bir de sürçmeye görsün, düz arazide takla atar ve düşmeye devam eder."¹¹²

Ancak İbnü'l-Muqaffa talih kuşunun güldüğü kişiye gayretini artırması ve elindeki fırsatları kaçırmaması gerektiğini söylemekten de geri durmaz:

109 . Bkz., Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Mehmet Özay, s. 39-40

110 . İbnü'l-Muqaffa, *age.*, s. 218.

111 . İbnü'l-Muqaffa, *age.*, s. 45

112 . *Age.*, s. 190.

“Kim işin başarıya ulaşacağı ânı yakalar da derhal harekete geçmezse onda hayır yoktur, hikmet ve zekâdan nasipsizdir o! Kim büyük bir zafere kavuşmak ister de talih güldüğünde savsaklarsa elinden kaçırır tüm fırsatları! Böyle birine talih bir daha gülme yeridir! Kim düşmanın zayıf ânını yakalar da işini bitirmezse elbet dizini dövecektir, düşman palazlanıp azman kesildiği günler geldikte!”¹¹³

Bu satırlar Machiavelli’nin Titus’a düştüğü şerhin şu bölümüne ne kadar da yakındır:

“İkinci defa vurgulamak, tarihin de tanıklık edeceği apaçık bir hakikati dile getirmek kabilinden söylüyorum ki; insanlar talihin öneyak olduğu bir neticeyi çabuklaştırma ve destekleme gücüne sahiptirler ama talihin öneyak olmadığı, izin vermediği şeyi aslâ gerçekleştiremezler. Daha açık konuşmak gerekirse, talihin isteği doğrultusunda çalışma ve fırsatları değerlendirme gücüne sahip olabilirler ancak onu aşma ve ona rağmen bir şeyler yapma gücüne sahip değildirler.”¹¹⁴

İki düşünür arasında da talihi ve kaderi değerlendirme ve zaman zaman beliren fırsatları kaçırmama konusunda da görüldüğü gibi ciddi bir benzerlik vardır. Ancak İbnü’l-Muqaffa’da talih ağır ve mutlak surette değiştirilemez bir durum olarak nitelendirildiğinde çoğunlukla “el-qader” terimi kullanılırken “kişinin payına düşen”, “cüz’î ve değişken” bir durum olarak değerlendirildiğinde “el-hazz” terimi kullanılmaktadır. Çünkü İbnü’l-Muqaffa düşüncesinde o dönemin birçok fırkasında görülen “değiştirilebilir kader - değiştirilemez kader” gibi ilginç bir ayırım vardır. Mutezile ve Cehmiyye gibi gruplar dinî nasslarda bahsi geçen kaderi evrensel doğa yasaları olarak anlıyorlar, insan iradesi ve eylemlerinin ise doğrudan insan tarafından yaratıldığına inanıyorlardı.¹¹⁵

4.5.3. Siyasal güç talebinde eski düşmana dayanmanın sınırı:

Eski düşman, içindeki nefreti gizleyen ve talihin yaver gideceği anları bekleyen bir yılanı andırır. Gün geldiğinde krallığın korunması için elbette ondan yardım alınacaktır; ama arada bir dostluk anlaşması da bulunsa eski düşmana tamamen güvenilmez. şöyle der İbnü’l-Muqaffa:

“Hükümdarlar evvelce en ağır cezayı verdikleri adamı ve aileyi bir çırpıda yanlarına sokmamalıdır.”¹¹⁶

Benzeri bir tavsiye de Machiavelli’den gelir:

“Önemli hiçbir görev ya da makam, evvelce cezalandırılmış birine verilemez!”¹¹⁷

113 . *Age*, s. 207.

114. Machiavelli, *Discourses*, çev. Ninian Hill Thomson, 29. kitap.; *el-Mutârahât*, s. 520

115 . Bkz.; Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 469-478

116. İbnü’l-Muqaffa, *age*, s. 256.

Fakat İbnü'l-Muqaffa eski düşmanlara ihtiyatla yaklaşırsa da onları tamamen silmek niyetinde değildir. Ona göre âdil ve akılcı bir devlet politikasının yürütülmesi, halkın huzuru ve selâmeti için eski düşmanla dost olmak, onunla işbirliği yapmak bazen gerekli olabilir. Şöyle der İbnü'l-Muqaffa:

“Hükümdar Debşelim, filozof Beydebâ'ya dedi ki:

— Bu hikâyeyi dinledim. Şimdi anlat bana, yığın yığın hasım tarafından kuşatılarak mutlak bir helâkle karşı karşıya olduğunu anlayınca bir kısım düşmanını kendine dost edip çıkış yolu arayan adamın hikâyesini. Bu adam kaygılardan kurtulmuş, canını kurtarmış ve evvelce anlaştığı bazı düşmanlara vefakâr davranmıştır.

Beydebâ aldı sözü:

— Ne dostluk ne düşmanlık, asla sabit kalmaz; hiçbirisi aynı hâl üzere sürüp gitmez. An gelir dostluk nefrete, husûmet sevgiyi dönüştür... Bu mevzuda öyle çok misal var ki! Akıllı kişi derhal tedbirini alır. Duruma göre nasıl hareket edeceğini bilir. Düşmandan gelene metanetle karşı koyar, dosttan gelene nezâket ve ihsanla mukabele eder. Akıllı adam gerektiğinde eski düşmanından yardım isteyebilir. Evvelce ona karşı beslediği itimatsızlık hissi, asla basiretini kapamaz. Uyanık kişi korktuğu bir felâketi defetmek için düşmanından da faydalanmasını bilendir. Yeter ki ihtiyatlı, soğukkanlı davransın. Mutlaka amacına erişir.”¹¹⁸

Görüldüğü gibi Bağdatlı daha soğukkanlı ve uzun vadeli düşünmektedir. Onun sözleri uluslar arası ilişkilerdeki güç dengelerinin değişmesiyle eski düşmanın nasıl da dost olabileceğini çok önceden vurgular gibidir. O, nefret, sevgi gibi duyguların halk ve sarayın menfaatleri söz konusu olduğunda geri plana atılması gerektiğini belirtiyor ve daha soğukkanlı davranmayı öneriyor. Oysa Machiavelli bu konuda daha serttir. Kuşkusuz burada şu da unutulmamalı ki İbnü'l-Muqaffa bir ucu Orta Asya'nın içlerinde öbür ucu Atlas Okyanusu'nun sınırlarına uzanan devasa bir imparatorluğun kalbindedir ve küçük duygusal hesaplar yapmakla bu işlerin yürümeyeceğini düşünmektedir. Oysa Machiavelli, dünyanın en zengin kenti de olsa Floransa ve civarından ibaret bir ortamda siyaset ve kulis takip eden bir yazardır ve bireysel düşmanlıkları önemsemesi doğaldır. Çünkü bu ortamda bir veya birkaç şehir; bir veya birkaç aile tarafından yönetilmektedir. Belki de Machiavelli'nin olağanüstü rasyonel önerilerine rağmen en zayıf tarafı buradan kaynaklanmaktadır. İbnü'l-Muqaffa'nın zaman zaman belagat ve alegori bolluğuyla kafa karıştıran kapalı ifadelerine rağmen en üstün yanı, devasa bir imparatorluğun kalbinde nezaket ve dostlara sadakati elden bırakmadan en

117. Machiavelli, *Discourses*, İng. çev. 30. Kitap.; Ar. çev. *el-Mutârahât*, s. 668.

118. İbnü'l-Muqaffa, *age.*, s. 234

cesur teklifleri sunabilmesi, devrim yaratabilecek ve kellesini götürebilecek sözleri soğukkanlı bir şekilde söyleyivermesidir.

4.5.4. Yanlış zamanda yanlış kişiye yapılan iyilik ve bağışın iktidarı zayıflatması ve tehlikeleri artırması:

İyilikler ve sonu gelmez bağışlar muhatabı şımartabilir, hattâ tahta göz dikmesine yol açabilir. Çünkü her bağış paranın kaynağını göstermekte, patronun kim olduğuna işaret etmektedir. Ancak köpek gibi sadık olacak kadar duyarsız kişi bu bağışların sahibine tamah etmez; normal bir insanın bu servete açgözüce bakması doğaldır. Kaldı ki sürekli dağıtılan servet sarayı ve hükümdarı zayıflatacaktır da. İşte bu ve benzeri telakkilerle her iki yazarın da aşırı ihsan ve bağışa karşı olduğunu görüyoruz. Şöyle der Machiavelli:

“İşte bu saydığım bütün saray komplocuları, bir zamanlar bağlı oldukları despot ve Sezarlardan olağanüstü destek görmüşler, servete gark edilmişler; hattâ yüreklerinde imparator olma ve Sezarlık düşlerine kapılmadan gayri heves kalmamıştı. Nihayet bu hevese de kapıldılar.”¹¹⁹

“Hükümdara ortak olma ve onun tahtına geçme tutkusu, alav alev yanma bakımından elbette intikam duygusundan aşağı değildir.”¹²⁰

İbnü'l-Muqaffa ise şöyle der:

“İyilik ve bağış, azimli ve basiretli kişiler için vardır; onlar için caizdir. Tembel ve hayırsızlara gelince, iyilik ve güzel hal onlara yâr olmaz! İçi göçmüş kocamış adamla genç ve delişmen bir kadın ne kadar dost olabilir ki? Uymaz onun zevkine! Bazı şeyler vardır ki devamsız, kararsızdır: yaz bulutunun gölgesi, kötülerin dostluğu, temeli atılmadan dikilen bina, yalan haber ve fazla para...”¹²¹

“Hükümdar Debşelim, filozof Beydebâ'ya dedi ki:

— Bu hikâyeyi de dinledim. Şimdi lâıyk olmayan adama iyilik yapan sonra da ondan teşekkür uman kişinin hikâyesini anlat! Filozof aldı sözü:

— Hükümdar! Tüm yaratılmışların karakterleri birbirlerinden farklıdır. Allah'ın mahlukatı arasında dört ayak veya iki ayakla yürüyenden tut da iki kanatla uçan kuşlara kadar insandan daha yüce, daha üstün bir tür yoktur. Lâkin insanın da iyisi var, kötüsü var. Bazen hayvanlar; yırtıcılar ve kuşlar arasında insandan daha vefakâr, kadir kıymet bilici, namusuna ve ailesine düşkün, iyiliği anlayan ve altında kalmayanlara rastlarsın. Hayvanlar arasında bile böyleleri

119 . Machiavelli, *el-Mutârahât*, s. 603.

120 . *age.*, s. 604

121 . İbnü'l-Muqaffa, *age.*, s. 187

mevcut olduğuna göre Hükümdar kısmı olsun, aristokrat taifesi olsun, aklı başında olanlar iyiliği mutlaka lâıyk olana yapmalıdırlar! Hele hak etmeyene yapılan iyilik yarar değil zarar getirir! Yapılan iş de ziyan olur... Akıllı adam, karşısındakini tanımadan vefakârlığını, sevgisini ve hak bilirliğini tecrübe etmeden ihsan yağdırmaya kalkmaz! Hattâ, iyiliği hak etmediği sürece akrabaya dahi sırf kan bağı var diye iyilik yapılmaz!”¹²²

4.5.5. Araç – amaç ve siyaset ilişkisinin doğası:

Machiavelli için bir eylemin kendi başına iyi veya ahlâkî olmasından bahsedilemez. Hiçbir iş, tek başına doğruluk ve tutarlılık kriterlerine sahip değildir. O bir eylemin içeriğinden ve o anki anlamından çok sonuçta ne işe yarayacağını merak eder. Eğer bir eylem, en başta niyet edilen amacım gerçekleşmesine yarıyorsa doğru bir eylemdir; amaçlar bir eylemin değerlendirilmesi konusunda temek kriterdir. O , tek tek yapılan eylemlerin, ahlâkî bir değer taşıdığı fikrine katılmaz; bu fikrin doğal bir sonucu olarak inanılan “kötü araçlar ve eylemlerle iyi, doğru ve erdemli bir sonuca ulaşmak mümkün değildir” önermesine de katılmaz. Ona göre araçlar ve tek tek eylemler ahlâkî açıdan nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin eğer hedefin gerçekleştirilmesine yol açıyorsa normaldir ve yapılması gereklidir. Bu yüzden o bildik Hristiyan veya dinsel ahlâkın ilkelerine göre davranmaz. Çünkü Machiavelli’ye göre saf iyilik veya saf kötülük diye bir şey yoktur. Çünkü kendi başına iyi ve faydalı gibi görülen bir eylem son derece kötü ve sakıncalı durumlar doğurabilir. Ayrıca Machiavelli’ye göre devletini koruma amacını güden bir hükümdarın küçük ahlaksızlıklar işlemesi ya da geleneksel ahlâkın dürüstlük vs. diye yorumladığı kavramları çiğnemesi hiç de önemli değildir.

Skinner’in de belirttiği gibi Cicero’dan beri Batı’da da “hükümdara tavsiyeler” niteliğinde yazılan kitaplarda yöneticinin kişisel yaşamlarında davranış bozukluğundan uzak durmaları istenmektedir ama Machiavelli bu prensibe omuz silkerek “elinden geliyorsa kendini bu tür ahlaksızlıklardan korur”, bunu başaramayacağını anlarsa “bu ahlaksızlıkları kaygılanmadan geçirir”, böyle olağan durumlar için de canını sıkamaz.¹²³

Machiavelli’nin ahlâk ve dinin önerdikleriyle fazla ilgilenmeyip pratik hayatta olan biteni öne çıkarması “Rönesans insanı” olmakla ilişkilendirilmektedir. Onun ahlak ve dinden uzak durmaya çalışması Sn. Levent Köker’in de tanımıyla “Hristiyanlığın bu dünyayı küçümsemesinden dolayıdır.”¹²⁴ Çünkü Hristiyanlık alçakgönüllülük, içedönüklük ve erdemi

122 . *Age*, s. 279.

123 . Quentin Skinner, *Machiavelli*, s. 73

124 . Levent Köker, M. A. Ağaoğulları, *Tanrı devletinden Kral Devlete*, s. 201.

aşırı önemsemekte, ama toplumsal bir örgütlenme, yani dünyevî iyilik ve faydanın zirvesi olan “devlet kurma” için gerekli olan “virtu”yü cesaret, ataklık ve öngörüyü küçümsemektedir.

İbnü'l-Muqaffa'a baktığımızda “araçlardan çok gayenin önemli olduğu” fikrine rastlıyoruz ancak ne Kelile ve Dimne'de ne de Risâletü's-Sahâbe'de “iyi bir amaç için tüm araçların meşruluğundan” bahsedildiğini görmüyoruz.

Şöyle der İbnü'l-Muqaffa:

“Ama tehlikelere göğüs germeyen asla erişemez arzusuna! Kişi, amaca ulaştıran yöntemi terk ederse; özellikle de kendini koruma güdüsüyle korkuya kapılırsa asla büyük işler başaramayacaktır!”¹²⁵

“Vatandan ayrılmak gerçekten de zordur. Ben hayatımı tehlikeye atmaya ve beni, ardımdan gelecek bilgiler huzurunda mazur gösterecek bir şey yapmaya karar verdim. Bu yüzden hayatımı ortaya koydum: ya hesabım tutmadığı için mahvolacaktım yahut zafer kazanacaktım. Sonuç sizin gördüğünüz gibi oldu. Bazı özdeyişlerde geçer: Üç şeyden birini göze almadıkça amacına ulaşamaz insan; evet, ya canından ya malından veya ilke ve inancından ödün vermedikçe bir yere gelemezsin! Tehlikeyi göze alamayan kişi amacına erişemez...”¹²⁶

İbnü'l-Muqaffa'nın kişisel ahlâk ve sadakatin yeri ve zamanı konusunda da geleneksel ahlâktan uzak durduğu söylenemez. Din konusunda çağdaşlarına göre daha serbest olsa da ferdî ahlâk, sadakat gibi konularda İbnü'l-Muqaffa'nın olağanüstü sert ve sıkı davrandığını görüyoruz. Şöyle diyor:

“Kötüler yükselmek amacıyla göğe yöneliyor ve iyiler yerin altına girmek istiyor! Mertlik zirvelerden çukurlara yuvarlanmış, alçaklık ‘geçer akçe’ olmuş, otorite erdemlilerden çıkıp seviyesizlere geçmiştir. Sanki dünya hep bir ağızdan azgınca bağırıyor: ‘İyilikler kayboldu, kötülükler sivrildi!’ deyip seviniyor. Ancak hiçbir uzun vadeli işin kötülük ve kural tanımazlıkla yürüyeceğine inanmıyorum.”¹²⁷

Ne sıradan bir ferdin ne de hükümdarın küçük ahlâksızlıklar ve kural dışı eylemlere başvurarak uzun vadede büyük başarılar elde edeceğine inanmaz İbnü'l-Muqaffa. Bunu da dinsel bir gerekçeye dayandırmaz; “olayların gidişi ve insanların tutumu takip edildiğinde” doğru davranma, kuralları doğru bir şekilde uygulama, hukuka uygunluk her zaman önemlidir.

125. İbnü'l-Muqaffa, *age.*, s. 111.

126. *Age.*, s. 51.

127. *age.*, s. 98.

Bağdatlı düşünür neden bu konuda serttir?

Bizce İbnü'l-Muqaffa'nın hukukçu kimliği onu bu konuda sertleştirmektedir. Üstelik bir hukuk reformu anlamına gelecek Risâletü's-Sahâbe'yi sunmuştur. Onun zamanında zaten devasa bir devlet mevcuttu; küçük hesaplarla bu yapının daha iyi yürüyeceğinden bahsetmek anlamsızdı. Dolayısıyla onun "reel"inde ancak hukuka uygunlukla devletin ve hükümdarın, dolayısıyla halkın menfaati sağlanabilir. Oysa Machiavelli için âcil ihtiyaç merkezî ve güçlü bir devletin kurulması, bunun için de güçlü bir hükümdardır. Kimbilir eğer Machiavelli imparatorluk hâline gelmiş bir İtalya'nın başkentinde otursa ve saraya yakın bir bürokrat olarak deha geniş bir perspektiften baksaydı olaylara; elbette araç-amaç ilişkisinde hukuku ve idarecinin tutarlılığını önemserdi.

İbnü'l-Muqaffa'nın kitabında Machiavelli'nin duruşuna en yakın kahraman "Dimne"dir. Dimne menfaatlerini korumaya çalışan bir çakaldır. O saraya ve hükümdara öğüt vermeye çalışan, ancak bireysel menfaati önde tutan bir aristokrattır. Çakal Kelile ise saraya zaman zaman çağrılan bilge siyasetçidir ve Dimne'nin tavırlarını beğenmez. Zannımızca İbnü'l-Muqaffa kendini Kelile gibi hissediyor olmalıdır:

"Dimne araçlar ve amaçlar konusunda dedi ki :

— Onun yanına varıp huyunu öğrenince ona nasıl itaat edileceğini, hangi konularda aykırı söz söylenmeyeceğini belirlerim ve tam bir uyum gösteririm! O, kendine göre doğru olan bir şeyi isteyince ben derhal öne çıkar, isteğinin yerinde olduğunu, bundan asla vazgeçmemesini söyler, nice menfaat ve iyiliğin bu istekte düğümlendiğini anlatırım. Hatta amacına erişsin diye onu teşvik eder ve o memnun oluncaya kadar devam ederim bu övgülere! Eğer sonunda zarar gelecek bir şeyin peşine düşerse hemen işin kötü yanlarını nazik bir şekilde ona bildirir, işi terk ettiği takdirde elde edeceği faydaları dilim döndüğünce anlatırım.

İşte ben bu tavırlarım sayesinde Hükümdar arslan nezdinde değer kazanacağımı ve onun başkasında bulamadığı şeyleri bende bulacağını umuyorum. Çünkü iyi eğitim almış, terbiyeli ve esnek davranan kişi, amacına erişmek için bir doğruyu yanlış, bir yanlış doğru göstermek isterse elbet becerebilir bunu! Duvara resim yapan usta ressamı düşün; o motifler, o manzaralar ne içeriye doğru çukurdur, ne de dışarıya doğru çıkıntılıdır, fakat seyredenin gözünde böyle derinlikli ve üç boyutlu görünür! Kral da benim maharetlerimi görüp düşüncelerimin tutarlılığını fark edince mutlaka bana ikramda bulunacak, beni kendine yaklaştıracaktır.

Kelile dedi ki:

— Ha böyle, ha şöyle; ne dersen de! Hükümdar arslanın sana zarar vermesinden endişe ediyorum! Hükümdarın dostluğu her zaman riskli olmuştur.”¹²⁸

İbnü'l-Muqaffa saraya menfaat ve siyaset konusunda öğütler veren Dimne'nin durumunu pek hayırlı görmemektedir. Onun sonunu şöyle anlatır:

“Hükümdar Arslan eski dostu Şetrebe'yi bir iftira sonucu öldürmekten ötürü hüzne ve suçluluk duygusuna kapılınca Dimne dedi ki:

— Bırakınız, merhamet etmeyiniz, bu kadar üzülmeyiniz ona efendimiz! Akıllı adam, endişe ve korkuyla takip ettiği düşmanına acımaz. Bence o sizin hep düşmanınızdı. Tedbirli adam tabii olarak birine kızabilir, ondan huylanabilir. Sonra faydalı olacağını düşünerek onu kendisine yakın kılar; tıpkı menfaatini görmek amacıyla acı ilaç içmeye zorlanan hasta gibi! Bazen de birini sever, değer verir ama zarar göreceği endişesiyle yanından uzaklaştırır onu ve öldürebilir de! Tıpkı şu adam gibi; yılan onun parmağını sokar da o, zehrin tüm bedene yayılmasını önlemek amacıyla parmağını keser ve kurtulur!

Arslan, o anlık Dimne'nin sözleriyle rahatladı. Ama daha sonra Dimne'nin nasıl yalanlar attığını; iftiracı ve kalles olduğunu öğrendi. Ve en fecî şekilde öldürdü onu!”¹²⁹

4.5.6. Yurt ve halkın selâmeti için aşağılanma dâhil birçok zorluğa katlanmanın gerekli olup olmaması:

Machiavelli yurdu korumayı, yeni devlet adamının ve yeni vatandaşın en önemli görevleri arasında sayar. Çünkü vatanı savunma uğrunda atılacak adımlar söz konusu edildiğinde erdem ile erdemsizlik, hile ile doğru davranma arasında pek bir fark yoktur. Bu yüzden o İtalyan birliğinin sağlanması yolunda başlıca engel olarak gördüğü Kiliseyi siyasal faaliyetlerin dışına itmek istemesiyle açıkça laik bir tutum benimsemiş, tüm İtalyan kentlerinin ortak bir devlet içinde bir araya gelmesini istemekle de “ulusal” bir yapıyı hedeflemiştir.¹³⁰

Titus üzerine düştüğü şerhte şöyle der Machiavelli:

“İnsan yurdunu korumak için her yola başvurmalıdır; bu yol alçalma, aşağılanma ya da şeref ve şan dolu olsun, hiç fark etmez.”¹³¹

Machiavelli'nin ulus ve yurt sevgisi o çağ Avrupası için de yenidir. Köklerini mevcut Hristiyanlık ve geleneksel değerlerden değil eski Roma'dan ve Antik Yunan'dan alır; belki oradan bile birebir etkilenmemiş olabilir. Dolayısıyla doğu metinlerinde vurgulanan vatan ve kavim sevgiyle de karşılaştırılmaz onun ki. Doğu, özellikle İslâm uygarlığı dairesinde üretilen

128 . *age.*, s. 110.

129 . *age.*, s. 151.

130. Levent Köker, *age.*, s. 205.

131. Machiavelli, *el-Mutârahât (Discourses)*, s. 748.

siyaset ve edebiyat kitaplarında yurt sevgisi “tanıdık tanımadık tüm bireyleriyle kocaman bir ülkeyi sevme ve yüceltme” anlamında kullanılmaz. Bu anlayış, yani ulus fikri bu anlamda yenidir. Aksine eski Arapça metinlerde somut yerler, insanın doğduğu memleket ve içinde yaşadığı kent, mahalle vs. “vatan” olarak algılanır ve sevilir. Klasik Arap şairlerinden İmrü’l-Kays sevgilisini ve vatanını özlediğini söyler durur meselâ ama onun vatani birkaç güzel bina ve çadırla sevdiği somut bir vahadır.¹³²

İbnü’l-Muqaffa’da da vatan önce insanın tanıdığı bildiği somut yerlerdir. “Kavm u kabile” ise kişinin akrabaları, tanıdıkları ve mahallesidir. Şöyle der:

“Vatanından ırak kalırsan bunu büyütme gözünde! Zira akıllı kişi için gurbet yoktur, nereye giderse gitsin gücünü ve heybetini muhafaza eden arslan gibidir o!”¹³³

“Bilmelisiniz ki Kral Debşelim’in durumunu, onun adaleti bir kenara atıp zulme dalışını, halkına cefâ edip rezil davranışlarda bulunuşunu ben de düşündüm. Biz, böyle nahoş fiiller hükümdarlar tarafından işlendiğinde onları uyarmak, kiblelerini adalete ve iyiliği çevirmek için yetişmiş, kendimizi bu günler için hazırlamışızdır! Bu hallere göz yumar ve görevimizi yapmazsak câhillerin gözünde onlardan daha câhil ve aşağı vaziyete düşeriz! Bu yüzden başımıza hiç istemediğimiz belaların gelmesine engel olamayız! Böyle kritik bir durumda vatani terk edip gitmek bana göre uygun bir karar değildir. Onu bu kötü gidişat içinde bırakmak ve işlerine hiç karışmamak da hikmetimize yakışmaz. Öte yandan dilimizden gayrı bir araçla ona karşı mücadele edecek durumda da değiliz. Kendimizden başka kimseleri bulup yardım dilesek de ona karşı durmamız mümkün değil; tabîî ona karşı olduğumuzu ve siretinden surat eksittiğimizi anlarsa sonumuz geldi demektir... Ancak şunu da biliyorsunuz ki, bir vatanın güzelliği ve sağladığı hayat kolaylığı bahane edilerek canavar, köpek yılan ve öküzle yan yana yaşamak cana kıymaktan başka bir şey değildir. Bir bilgeye yakışan ise başa gelmesi muhtemel musibetlerden, bunların ağır neticelerinden korunmak; maksada ulaşmak için de korkulan şeyi bertaraf etmektir.”¹³⁴

Ancak bu ifadelerden İbnü’l-Muqaffa’da vatan sevgisinin zayıf olduğu sonucu çıkarılamaz; sadece akıl ve tecrübenin vatan sevgisini yönlendirmede öncü olduğu anlaşılır. Başka bir bölümde istilacı baykuşlara topyekun savaş açmak isteyen bir karganın sözlerini nakleder:

“Ama kumandan karga razı olmadı ve sert bir eda ile bağırdı herkese:

132. Bkz., İmrü’l-Qays, *el-Muallaqat es-Seb’a*, (yedi askı diye bilinen derleme içinde) Lübnan, 1981, s. 27.

133. İbnü’l-Muqaffa, *age.*, s. 186.

134. *Age.*, s. 41

— Ben düşmanın bir baskınından ötürü vatanımızı terk etmeyi ve bu muhteşem ağaçları ve otlakları onlara bırakmayı asla doğru bulmuyorum. Bu bize yakışmaz! Bize düşen derlenip toparlanmak, bir güzel hazırlanmaktır! Harp ateşini yakacağız. Ama onlar üzerimize yürüdükte gafil avlanmamalı; korkmadan, yılmadan arslanlar gibi savaşmalıyız. »¹³⁵

Aslında İbnü'l-Muqaffa memleket savunmasını akılcı esaslara oturtmak taraftarıdır. Eğer ille de savaş gerekiyorsa savaş yapılmalıdır; savaşız yollarla vatani savunmak mümkünse bu daha iyidir. Az önce verdiğimiz paragrafın devamında diyor ki:

“Kumandan bu heyecanlı nutuktan sonra üçüncü bilgeye döndü:

— Sen ne dersin? O da cevap verdi:

— Ben elbet firar taraftan değilim! Biz vatanımızı korumak için her noktaya gözcülerimizi yerleştirmeli, casuslar göndermeliyiz. Düşmanla aramızda bizim öncü kuvvetlerimiz olmalı. Onlar bize karşı tam bir savaş yanlısı mıdır, yoksa bir şeyler koparıp barış mı yapacaklar; fidyeyle işi bitirecekler mi; bu bilgileri öğrenebiliriz öncü kuvvetlerle! Düşmanın malla doyacağını anlarsak, onların teklifini kabul eder; şerlerinden azat olmak ve vatanımızda emniyet içinde yaşamak gayesiyle istedikleri haracı veriz. Zîrâ siyâset ehli nezdinde genel geçer bir fikirdir: bir düşman güçlendikte ondan can, mal ve vatan hesabına korkuluyorsa hükümdarlar servetlerini feda etmekten çekinmez ve ellerindeki parayı elbette yurdu, tahtı ve halkı için kalkan gibi kullanırlar!

Kumandan bu sefer dördüncü bilge kargaya sordu:

— Sen ne diyorsun barış hakkında?

Dördüncü aldı sözü:

— Ben barışı doğru bulmuyorum! Vatanımızdan ayrılmak, sürgün acılarıyla yanmak, çok çok uzaklarda geçim sıkıntılarıyla uğraşmak; herhalde kendisinden üstün olduğumuz bin kırık kırık düşmana boyun eğmekten daha hayırlıdır! Kaldı ki bu gün baykuşlardan barış istesek ancak şımara şımara, ağır şartları bir bir dizerek teklifimizi kabul edeceklerdir! Oysa atalarımız diyor ki: "Düşmandan istediğini almak için biraz yanaş ona ama büsbütün yaltaklanma ki küstahlaşmasın! Sonra seni büsbütün âciz ve zayıf sayarak hakaretâmiz davranır. Bunun misâli güneşe karşı dikilen tahta parçasıdır. Biraz eğsen gölgesi uzar, ama çok fazla eğersen gölge diye birşey kalmaz!" Aslında düşmanımız bizim ona yaklaşmamızı istemiyor. Hiç kanmayalım! Bu yüzden harp taraftarıyım ben!

Kumandan bu sefer beşinci bilge kargaya döndü:

135 . *Age*, s. 193.

— Sen ne diyorsun? Vatan için savaş mı barış mı? Yoksa vatandan ayrılık mı? Doğru karar ne olmalı sence?

Aldı sözü beşinci:

— Savaştan dem vuruluyor... Oysa kişinin hakkından gelemeyeceği bir şeyle mücadele etmesinin yolu yoktur! Kim ki kendi gücünü ve düşmanının performansını bilmeden harekete geçer, hakkından gelemeyeceği hasımla savaşa tutuşursa kendi eliyle helak eder kendini. Böyle birine aptal denir! Kaldı ki akli başında olan hiç kimse düşmanını küçümsemez. Zîrâ düşmanını hor gören subay, aslâ kurtulamaz düşmanından. En akıllı millet, savaştan ve savaş masrafından çekinen; bu konuyu uzun uzadıya masaya yatırandır. Zîrâ savaş dışında yapılan harcamalar servetten, sözden ve emektendir. Ama can gider, kan akar savaşta! Bu ağır bedeli göze almaktansa daha basit bir masrafla, yumuşak sözle idare etmeliyiz durumu! Vatan için bile olsa kazanamayacağı bir savaşa giren, ancak kendini aldatmış olur. »¹³⁶

4.5.7. Dine ve ahlâka bakış:

Machiavelli mevcut din konusunda kayıtsızdır, çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi Kilisenin duruşunu İtalya'nın çıkarlarına aykırı bulmakta, ferdî ahlâkın aşırı yüceltilişini ve güç istemimdeki yetersizliği dini öğretilere bağlamaktadır. Dolayısıyla “din kaynaklı” ahlak ve değerlere değil, bu dünyacı insanın kendi iradesiyle kendi iyisini kendi kötüsünü bulması ve böylece yeni bir “ahlâk”ın doğacağı fikri vardır onda. Sn. Levent Köker'in nitelemesiyle o, iktidarın ilkesi ile iktidarın kullanımını tek merkezde toplayan modern ulusal devletin kuramcısıdır.¹³⁷

Oysa İbnü'l-Muqaffa'da ferdî ahlâk önemlidir. Zaten onun inandığı eski İran geleneğinde de, içinde yaşadığı İslâm geleneğinde de güç önemli, yararlı ve arzulanan bir şeydir. Kötü olan şey; gücün zararlı insanlara geçmesidir. Peygamber birçok hadisinde gücü önemsemiş, “güçlü müminin zayıf müminden sonuç itibarıyla daha hayırlı olduğunu” söylemiştir.¹³⁸ Ancak güçlü müminler yeryüzündeki zayıflara yardım edebilir, onların imdadına kavuşabilirler. Peygamberin kendisi de hedefleri için güce başvurmaktan çekinmemiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Muqaffa'nın bu konuda Machiavelli'yle aynı sebeplerden yola çıkarak dine uzak durduğu söylenemez. İbnü'l-Muqaffa'nın zaman zaman hâkim dine uzak duruşu felsefî bir bakış açısından kaynaklanır. Fakat o pratik ahlâkın ve görev duygusunun

136. *age.*, s. 194

137 . Levent Köker, *age.*, s. 207

138. Bkz., Buhârî, *Sabîh-i Buhârî*, İman bahsi, hadis no: 543. Lübnan, 1974, s. 433.

gereklerini yerine getirmede aslâ yumuşak davranmaz. Daha önce de belirttiğimiz gibi şöyle der:

“İşte ben de gerçekleşmeyecek hususlara inanmaktan kaçınıp böyle şeylere inandığım takdirde tehlikeye düşeceğimi iyice anladıktan sonra dinleri araştırmaya ve en doğru olanı bulmaya koyuldum. Lâkin konuyla ilgili olarak soru yönelttiğim hiç kimse ikna edici bir yanıt vermedi bana. Zaten verilen cevaplarda akla uyup inanılacak bir şey yoktu. O zaman içimden dedim ki: "Kendisinden (doğru bilgi) alacağım güvenilir birini bulamadım. Öyleyse babalarımın, dedelerimin sarıldığını gördüğüm dine inanayım."

Ve inandım da. Daha sonra içimde bir çözüm ürettim ve dedim ki: "Eğer bu tavrı takınan kişi mazur olacaksa babasının sihribazlık yaptığını gören ve onun izinden giden adamı kınamamalı! Hatta aklın hiç kabul etmeyeceği bu tür hallerin tümünü yergiden azat etmeli! Aklıma çok yemek yediği için kötülünen adamın sözü geldi: "Babam ve dedem de böyle iştahlıydılar!" demişti o. Sonunda hiçbir geçerli sebep bulamadım, babalarımın ve dedelerimin dininde kalmak konusunda. Oysa bayağı gayret sarf etmiş, kendimi zorlamıştım. Atalar dininde sabit kalma konusunda kendimi kandıramadığım gibi dinleri araştırma, soruşturma ve derin derin düşünmeye daha da meyyal buldum ruhumu."¹³⁹

Onun bazı din adamları ve fakihlere karşı oluşu daha sonra kaleme alacağı Risâletü's-Sahâbe'de göze çarpacaktır:

“Bazıları hükümdarın uygulamalarını gündeme getirip ‘Tanrıya isyan edene itaat edilmez’ sözünü kendilerine siper ederek ‘baştaki yönetici eğer Tanrının günah saydığı bir şeyi bize emrederse elbette muhalefet edilecek adam olur; eğer Tanrı’nın izin verdiği bir şeyi emrederse elbette ona itaat ederiz’ diyeceklerdir. Yönetici, Tanrı tarafından hoş görülme-
yen bir işi yaptığında ona isyan edilecek ama yönetici olmayan biri de Tanrının hoşnut olduğu bir işi yaptı diye ona itaat edilecek ve hükümdar muamelesi yapılacaksa şu iyi bilinsin ki bu durumda yönetici ile yönetici olmayan aynı kefeye konmuştur. Bu sözü, onların kafasına olsa Şeytan sokmuştur; meydanda, halkın ve devletin işlerini gören, düşmana karşı ağırlığı olan bir yönetici kalmasın da ayaklanmak için bahane bulsunlar diye.”¹⁴⁰

Bu satırlarda İbnü'l-Muqaffa'nın idareci bürokrat yönü öne çıkmaktadır. Ona göre sadece bazı saf dinsel yasaları bahane ederek idareciye karşı açılan bayrak toplum içinde büyük bir çalkalanmanın kaynağı olacaktır. Fakat İbnü'l-Muqaffa'nın dünyevî yönü de olan dinsel görünümlü bir ayaklanmaya ne diyeceğini bilmiyoruz. Sözgelimi Thomas Münzer gibi biri gelip köylüleri ayaklandırırsa ve mevcut din adamlarının yaygın bir sömürü ağı içinde

139. Bkz.; İbnü'l-Muqaffa, *Kelile ve Dimne*, A. Sait Aykut çevirisi s. 89-91

140. İbnü'l-Muqaffa, *age.*, s. 139

olduklarını söyleyip Thomas Münzer'in "gerçek İsa" gibi o da bir "gerçek Muhammed" vizyonu çevresinde insanları saraya ve mevcut fakihlere karşı ayaklandırsaydı ne olurdu?¹⁴¹ Bu isyana İbnü'l-Muqaffa'nın hemen evet veya hayır diyeceğini söylemek zordur. Büyük bir ihtimalle kurulu düzenin gücüne bakacak; eğer yıkılmaya doğru meyilliye isyancıları destekleyen bir "risale" kemle alacak ancak böyle elverişli bir durum yoksa düzenin bakasını savunacaktır. Ancak her iki ihtimâlin daha ağır basacağı da söylenebilir. İsyana hayır diyebilir; çünkü hukuk ve siyaset alanında reform istese de sınıfsal kaygıları onu bu isyana katılmaktan geri tutacaktır; aristokrattır, zengindir, cesur da olsa etnik kökeni onu kaygılandırmaktadır. İktidarın kayırdığı profesyonel idare ve maliye bilgisine sahip seçkin bir "azınlık" statüsüyle el üstünde tutulurken ansızın gireceği bir macera onu yerinden edebilir. İsyana evet diyebilir ve sonu gelmez bir maceraya da kendini atabilir. Çünkü karşımızdaki genç adam, rasyonel bir siyasetin nasıl yürüyeceğini anlatma adına sayfalar dolusu benzetmeler yapmış olsa da hayatı kendi tercihiyle son bulmuştur. İktidara ortak olmak isteyen bir dostunun ahitnamesini yazdığı ve hükümdara gönderdiği için öldürülmüştür.

4.5.8. Yönetim ve kadının siyaset danışmanlığı:

Machiavelli kadın konusunda çekimser hattâ kötümserdir; ona göre kadın siyasî sorunları çoğaltma ve siyaseti elinde tutan erkeklerin birbirini öldürmesinde önemli etkenlerden biri hâline gelebilir. Şöyle der Discourses'de:

"İşte Roma'da kadınların açtığı sorunlara bak: koca koca kentleri yöneten siyasetçiler nasıl da birbirini yedi kadınlar yüzünden; aralarına nasıl da fitne düştü!"¹⁴²

Ancak onda tam bir kadın düşmanlığı da yoktur. O kadınla ilgili yanlış tavırlarından ve yanlış kararlarından ötürü aslında erkekleri suçluyor da olabilir. Şöyle der:

"Aristoteles büyük tiranların düşüşünü bazı temel sebeplere bağlamaktadır. Bunun başında kadınlarla ilgili tavırlar ve eylemler geliyor. Bazı tiranlar, kadın düşkünlüğü ve tecavüzcülüğü sebebiyle, bazıları ise evlilik bağıyla yerle bir etmeleriyle kendilerini tehlikeye atmışlardır."¹⁴³

İbnü'l-Muqaffa da küçük zevklerin peşinde koşmanın devleti mahvedeceğini savunur ve bu bağlamda kadından bahseder:

"Hükümdarın mahvolması altı şeyle olur: mahrumiyet, kargaşa, nefse kapılış, sert ve kaba davranış, kötü zaman ve budalalık. Mahrumiyet; hükümdarın ileri düşünceli, cesur,

141. Thomas Münzer Saksonyalı bir din adamıdır. Savunduğu fikirler ve yol açtığı siyasal-dinsel gâileler sebebiyle 1525'te öldürülmüştür. Bkz.; Levent Köker, *age.*, s. 127.

142. Machiavelli, *el-Mutarabât, (Discourses)*, Ar. çev., s. 698

143 . *age.*, s. 569.

güvenilir yardımcılardan, danışmanlardan ve devlet ricalinden yoksun olması demektir. Hükümdar böyle sorumlu siyasetçiyi arar da bulamaz. Fitne yani kargaşa; halkın birbirini yemesi, kendi içinde savaşımlara girmesi, anlaşmazlığa düşmesidir. Nefsine kapılış; kadınlara aşırı düşkünlük, eğlenceye, içkiye, ava ve sohbe kapılıp dizgini elden kaçırmaktır. Kabalık; idarecinin çok sert davranması, hiç gerekmediği halde söverek ve döverek azgınlaşmasıdır. Kötü zaman; meyvenin ve hasadın eksilmesi, savaşların çıkması gibi afetlerle halkın zarar görmesidir. Budalalık ise, idarecinin yumuşak ve esnek davranması gereken yerde şiddete başvurması; şiddet göstereceği yerde yumuşak davranmasıdır.”¹⁴⁴

Ancak İbnü'l-Muqaffa'nın kahramanları arasında zeki ve idarecilerle yan yana duran onlara öğütler veren kadınlar da vardır:

“İraht bu sözlerle heyecanlandı ama akıllı bir kadın olduğu için soğukkanlı davrandı, heyecanım belli etmedi hükümdara ve dedi ki:

—Ey hükümdarımız! Kaygılanmamalısınız, biz size canımızı feda ederiz! Benden başka senin sevdiğin nice cariyeler vardır, seni mes'ûd edeceklerdir elbet! Ancak ey ulu şahımız, sizden bir istirhamı vardır bu yaralı kuşunuzun; size olan aşkıdan ötürü böyle bir talepte bulunuyor... Gayesi size nasihat etmektir.

Hükümdar:

—Nedir nasihatın? dedi ve kadın konuştu:

—Bundan sonra güvendiğin, sevdiğin kimselere defalarca danışıp belli bir karara varmadıkça brahman taifesine başvurma! Onlara güvenme! Zira onlar öldürme peşindeler, oysa öldürmek pek mes'ûliyetli bir iştir. Öldürdüğün adamı asla diriltemezsin. Veciz sözlerdendir: "Değersiz gibi gözükken bir inciye rastlarsan asla bir kenara atma onu, uzmanına göstermeden!" Sen ey hükümdarım, düşmanlarını tanımıyorsun! İyi bilmelisin ki brahmanlar seni sevmez: daha dün onikibin brahman öldürmedin mi? Bu yanına gelenleri onlardan ayrı sanma! Hayâtım hakkı için, tüm kalbimle diyorum: onlara rüyanı anlatmamalı, sırrını açmamalıydın! Şimdi filozof Kebariyon'a gidiniz, o zeki bilgine rüyanızı anlatınız, tâbirini ondan alınız!

Hükümdar bu sözlerle rahatladı, onu her yandan saran kasavetli havadan sıyrıldı, atını hazırlatıp yola çıktı”¹⁴⁵

Bu metnin ilginç yanlarından biri de kralın din adamlarıyla başının derde girmesi, Brahmanlar tarafından öldürülmek istenmesi, ortaya çıkan zeki ve güngörmüş bir kadının karalı uyarması ve ona filozof tavsiye etmesidir. Rüya tabiri için din adamına değil bilge bir

144 . İbnü'l-Muqaffa, *Kelile ve Dimne*, s. 122

145 . age., s. 263.

adama gidilmesini öneren kadındır; üstelik kral bu tavsiyeye uyuyor ve kendini saran kasvetli havadan sıyrılıyor. Kadın burada erkeğin arkadaşı ve danışmanı gibidir.

Machiavelli'nin buna benzer bir misal bulacağını, görse bile dile getirip sunacağını beklemek yersiz görünüyor. Çünkü onun döneminde Rönesans rüzgârları esse bile kadınla ilgili klasik yargılar devam ediyordu. Machiavelli'nin bu yargıları değiştirme çabası içine girmesi de beklenmemelidir.

5. HENÜZ CİDDİYETLE İNCELENMEMİŞ ÖNEMLİ BİR REFORM METNİ OLARAK RİSÂLETÜ'S-SAHÂBE

Bu kitap gittikçe genişleyen Abbasi İmparatorluğu'nun yeni dönemde uygulayacağı hukuk reformunun içeriği; hükümdarın dostları, yardımcıları ve halkına karşı takip edeceği siyasetle ilgilidir.¹⁴⁶ İran devlet geleneğinden ve Âyinnamag olarak bilinen eski kanunname ve protokol kitaplarından etkilendiği ve hükümdara, hukuk dâhil her alanda geniş yetkiler tanınması gerektiğini teklif ettiği söylenebilir mi? Ancak bu kısa fakat etkileyici metnin¹⁴⁷ sadece İran geleneğine dayandırılması yazara haksızlık olur. Bir kere o, yaşadığı İslâm kültür dairesinin sunduğu imkân ve öğretilerden yeterince nasiptar olduğu için hükümdarı Tanrı gibi görmemiş, kendisini de saray protokollerini yazan bir memur gibi tanıtmamıştır. Oysa eski âyinnamag türü kitaplar, daha önce de belirttiğimiz gibi genel olarak sarayın düzeni ve uygulanacak protokollere ağırlık vermektedirler ve hükümdarı yarı tanrı hüviyetle resmederler. Dolayısıyla İbnü'l-Muqaffa'yı eski İran geleneğini hukukî ve ideolojik düzeyde - olduğu gibi, aynen- İslâm'a taşıyan biri olarak görmek pek de objektif değildir.¹⁴⁸

Yazar, kitabına “Sahâbe Makalesi” adını vermiş ancak “Sahâbe” terimine bilinenin dışında bir anlam yüklemiştir. Bilindiği gibi bir vahiy olarak dinsel esasları Allah'tan alan ve kanun koyuculuk vasfına sahip olan Hz. Muhammed'in yakın arkadaşlarına “sahâbe” denmektedir. Dostlar, arkadaşlar anlamına gelen bu kelime Peygambere saygı amacıyla günlük dilde başka dostluk ve arkadaşlıklar için kullanılmaz; dolayısıyla sahabe dendiğinde sadece Peygamberin yakın arkadaşları anlaşılır. Oysa yazar bu İslâmî telakkiyi bile bile

146. Bkz.: İbnü'l-Muqaffa, “Risâletü's-Sahabe” *el-Âsârü'l-Kâmile (Bütün Yapıtları)*, neşreden: Dr. Ömer et-Tabbâ, Dârü'l-İrfân Yay., Beyrut, 1998, s. 135-160. Ayrıca bu kısa metin hakkında daha önce belirttiğimiz ilk ciddi çalışma: S. D. Goitein, “A Turning Point in The History of The Muslim State, Apropos of Ibn al-Muqaffa's Kitab as-Sahaba”, *Islamic Culture*, c. 23, sayı: 3, 1949, s. 120-131.

147. Risâletü's-Sahabe, baskı ve notlandırmaya göre çapı değişse yaklaşık 20 sayfa civarında bir metindir.

148. Buna benzer bir yorum için bkz.; Mustafa İslamoğlu, “İsrarlıyım: İdeolojik devlet çıktı İnsanlık bozuldu.”, *Yeni Safak Gazetesi*, 03.12.1999. Yazar bu makalesinde İbnü'l-Muqaffa'yı ağır bir dille eleştirir. Ona göre İslâm'da devletin ideolojik bir mesele hâline gelmesi, İbnü'l-Muqaffa'nın Sâsânî modelini Abbâsî Devletine aşılmasıyla gerçekleşmiştir.

değiştirmek istercesine; hükümdarın yakın arkadaşlarına “sahâbe” demektedir. Amacı, yeni devlette hükümdarın kanun koyma ve siyaset belirlemede peygamberin yerini alacağını ima etmek olabilir. Bu durumda hükümdarın bürokrat, hukukçu ve idareci kadrosu da onun “sahâbe”si olmaktadır. Öyleyse kitabın başlığı şöyle çevrilebilir:

“Kanun Koyucu Hükümdarın Yanı başında Görev Yapan Yüksek Memurlarına Dair”.

Yazar bu yapıtını Halife Mansur için yazmış ancak uygulama alanına sokamamıştır.

5.1. HÜKÜMDAR VE UZMAN BÜROKRATLAR İDARESİNDE OLUŞAN YENİ DEVLET

İbnü'l-Muqaffa'nın bu metni Safevîler, Timurlular ve Osmanlı gibi İslâm sonrası Doğu imparatorluklarında beliren klasik kanunname tekliflerinin ilki olarak algılanabilir mi? Ya da kısa bir “umur-i âmme” değerlendirmesi, “mâruzat” başlangıcı veya “lâyiha” sayılabilir mi? Acaba Osmanlı'da devlet ve siyaset işlerinde başlayan bozulmaların önüne geçmek için saraya sunulan lâyihaların çok daha önce Abbasîler dönemindeki öncüsü müdür bu? Bu soruya evet demek yerine metnin içeriğine göz atmak daha yerinde bir karar olacaktır. Bilindiği gibi Osmanlı'da 16. yüzyıldan itibaren önemli idarî, mâlî ve sosyal sorunlar belirmeye başlamış, devlet içinde uzun yıllar görev alan bürokratlar (ehl-i kalem; tâife-i kalemiye) bu sorunlar üzerine giderek çözüm üretmeye çalışmışlardır. Zaman zaman bizzat padişaha ya da sadrazama sunulan tedbir ve ıslâh lâyihaları dönemin problemlerine işaret etmesi bakımından ilginç belgelerdir.¹⁴⁹ Acaba Risâletü's-Sahâbe'yi bu kategoriye sokmak mümkün müdür? Bizce bu sorunun cevabı olumsuzdur. Çünkü laiha ve teklifler bazı pratik ve somut konulara el atarak teklifler sunmakta ancak kendi dönemi için devrimsel nitelik taşıyacak önerilerden uzak durmaktadırlar. Osmanlı siyasî düşüncesinin ürünlerinin, yararlandıkları İslam siyaset kitapları kadar parlak bir felsefî derinliğe sahip olmadıkları genelde kabul edilen bir husustur. Bu, Osmanlı siyasî düşüncesinin felsefî olmaktan ziyade pratik ve pragmatik olmasına bağlanabilir.¹⁵⁰ Oysa Risâletü's-Sahâbe bir yandan geleneksel öğüt verme tarzını benimsiyor görünürken öte yanda son derece cüretkâr teklifler sunmaktan geri kalmamaktadır. İbnü'l-Muqaffa daha sözlerine başlarken biraz küstahça bir edâ ile halifeyi akıl danışmaya davet ederek şöyle der:

¹⁴⁹ Bkz. Prof. Dr. Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına dair Kaynaklar Kitab-ı Müstetâb*, TTK basımevi, Ankara, 1998, giriş kısmı, s. XX-XXV

¹⁵⁰ Bkz., bir önceki kaynak, s. XXVI-XXVII. Ayrıca bkz.; A. Yaşar Ocak, “Düşünce Hayatı (XIV.-XVII. Yüzyıllar)”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, editör: E. İhsanoğlu, c. 2., İstanbul, 1998, s.164-167

“Müminlerin emîri olan hükümdar, sormayı ve gerektiğinde dinlemeyi bilir, açıkçası bunu bilmelidir. Kötülük ve kargaşa peşinde koşan valiler cahil ve beceriksiz oldukları halde gururludurlar; üstelik hiç kimseye danışmazlar.”¹⁵¹

Daha kitabın girişinde, ilk cümlede yeni devletin uzmanlara olan gereksinimi açıkça vurgulanmakta, çeşitli şehir ve bölge yöneticilerinden bazı soyluların kıt akıllarıyla fesat çıkartma niyetinde olduğu belirtilmektedir. Valiler devletin merkezinden uzaklaştıkça istiklal taleplerini artırmakta ve bu durum küçük devletçiklerin doğmasına yol açmaktadır. Küçük devletçikler birbiriyle kavga eden onlarca mahalli idare demektir. İbnü'l-Muqaffa gerek eski İran tarihinden gerekse Emevîlerin son döneminde yaşanan olaylardan mühim sonuçlar çıkarmıştır ve devlet yapısının ıslahı için valilerin kesin itaat etmeleri ve merkezle yakın ilişkiyi koparmamaları gerektiğini düşünmektedir. Ancak bürokrat ve uzmanlar iktidara ortak olamazlar. Nitekim valilerin üst üste yerildiği iki sayfanın ardından şöyle der:

“Tanrı hükümdara en büyük lütfunu düşmanlarını ve rakiplerini mahvettiği zaman göstermiştir. Onlar hükümdarın yoluna ve görüşüne aykırı davranıp iktidar konusunda ona ortak olmak istemişlerdir.”¹⁵²

Burada hükümdarın bütün gücü elinde bulundurması ve kendisine aykırı davranışları cezalandırması gerektiği vurgulanıyor. Oysa ilk dönem halifelerinde iktidar büyük ölçüde dinsel yasanın idi. Yönetici ise bu yasaya aykırı davrandığında Ömer b. Hattab'ın da vurguladığı gibi, “kılıçlarla düzeltilmesi gereken bir hizmetçi” sayılırdı.

Hükümdarın sormayı ve istişare etmeyi bilmesi İbnü'l-Muqaffa tarafından başka kitaplarda da vurgulanacaktır. Söz gelimi, *Kelile ve Dimne*'de tam 7 yerde istişarenin öneminden dem vurulur.¹⁵³ İbnü'l-Muqaffa'nın bizzat kendisi devlet içinde çok genç yaşta görev aldığı için siyaset ve idare işlerinin danışarak yürütülmesini daha rasyonel olduğunu düşünmektedir; kendi öznel tecrübeleri de başarıya böyle ulaşıldığını göstermiştir ona. Ancak Machiavelli bu konuda İbnü'l-Muqaffa kadar esnek değildir. Ona göre danışmak önemlidir ama nasihat ve istişare işi abartılmamalı, her tavsiyecinin saray kapısını aşındırma cesaretini göstermesine yol açmamalıdır:

“Bir hükümdar mutlaka çevresindekilerin tavsiyesine başvurmalıdır. Fakat başkalarının kendisinden yapılmasını istediği şeyleri değil sadece kendi uygun gördüğü şeyleri yapmalıdır.

151. İbnü'l-Muqaffa, *Risâletü's-Sahâbe*, s. 135.

152. *Age.*, s. 137

153. İbnü'l-Muqaffa, *Kelile ve Dimne*, s. 5, 124, 124, 152, 259, 273, 287, 288.

Aslında, sorulmadıkça herhangi bir şey hakkında uluorta nasihat verme cesaretlerini kırmak en iyisidir! Fakat bilgi almak istediği konularla ilgili gerçekleri sabırla dinlemelidir.”¹⁵⁴

“Tanrı, müminlerin emîri olan hükümdara, tebaasına karşı esnek ve affedici davranmayı öğretmiş; tebaayı da hükümdara karşı itaatkâr kılmıştır. Ancak hükümdarın esnekliği, zayıf ve korkak oluşundan değildir; gerektiğinde acımadan en ağır cezayı veriş de öfkeye kapılmasından dolayı değildir.”¹⁵⁵

Burada hükümdarın iktidarı profesyonelce kullanmayı öğrenmesi gerektiği vurgulanıyor. Halka karşı gerektiğinde sevecen gerektiğindeyse heybetli olmak tahtın korunması için yararlı bir tavidir. Hükümdar gerekiyorsa en ağır cezaları dahi vermeli ama acemice davranmamalıdır. Buna benzer önerilerin nerdeyse aynısını daha ayrıntılı bir şekilde Machiavelli’de de görüyoruz:

“...Yukarıda saydığım niteliklerden bazılarını değerlendirdiğimizde bir hükümdar halk arasında zalimlikten ziyade merhametiyle ün kazanmayı istemelidir. Ancak merhametin kötüye kullanılmaması da çok önemlidir. Bir hükümdar halkının kendisine olan sadakatini ve iç birliğini koruduğu sürece zalimliği, ağır cezalar veriş söz konusu edilerek birtakım suçlamalara maruz kalırsa bunu dert etmesin kendine.”¹⁵⁶

5.2. MAAŞLI ÖZEL BİRLİKLERDEN OLUŞAN VE SADECE SAVAŞLA İLGİLENEN PROFESYONEL ORDU

İbnü’l-Muqaffa orduyla da ilgilenmiştir. Çünkü defterdarlık, divan işleri, maliye kurumunun sorunları zaten onun ilgisi alanındadır. Ordunun bizzat maliye ile ilgisini yakından görmüştür. Şöyle der:

“Ordu hükümdarla yan yana anılan en önemli güç aracıdır. Horasanlılar İslâm tarihinde benzeri görülmemiş bir dayanıklılık ve savaşçılık kabiliyetiyle öne çıkmışlardır. Hükümdar orduyu onlardan kurmalıdır. Çünkü onlar, uçkuruna düşkün olmayan, akıllı, disiplinli, halk nezdinde saygın profesyonel savaşçılardır. Onlar sayesinde birçok yerde karışıklığın önüne geçilmiş, azgın vali ve yerel yöneticilerin başı çığnenmiştir. Eğer Horasanlıların bazılarının eğitim görmeleri gerekiyorsa bunun da önü açılmalı, kaba ve şaşkın olanlara gerekli disiplin ve bilgi en kısa zamanda verilmelidir. Hükümdar, halkı hizaya sokma işini, zatiâlilerine danışmayan ve hattâ zatiâlilerinin görüşüne aykırı davranan başıbozuk sergerdelerle

154. Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Mehmet Özay, s. 134.

155. *Age*, s. 137

156. Machiavelli, *age*, s. 100.

yürüteceğini sanıyorsa, kazara vahşi bir arslanın sırtına oturmuş biri gibi sayсын kendini. Evet, arslan sokağa fırlayıp cadde boyunca koştuğunda herkesi korkutur ama, inanın; arslanın sırtındaki adam, herkesten daha çok korkacaktır!”¹⁵⁷

Hükümdardan profesyonel bir ordu kurmasını ve bu ordunun merkezde yer alan Araplar veya kent halkından değil, imparatorluğun uç noktalarından olan Horasan’dan toparlamasını istiyor. Oysa Machiavelli halktan bir ordu kurulmasını ister. Ancak amaç aynıdır; hükümdarın iktidarının koruması, halkın kargaşa ortamından uzak yaşaması. Farklılık ise, sanıyorum, şuradan doğuyor; İbnü’l-Muqaffa genişleyen bir imparatorluğun merkezindedir. Uç illerden gelecek taze yabancı askerle bu devasa devletin kalbini korumak daha kolay olacaktır. Çünkü hükümdarın kendi ırkından veya kabilesinden adam toplama devri geçmiştir; üstelik kendi “nüfuz” ve “nüfus” alanlarından adam toplaması kısa zamanda yeni rakiplerle karşı karşıya kalması demektir. İleriki yüzyıllarda Osmanlı’nın başka coğrafyalardan asker devşirmesinin pratik siyasal kökeni bu satırlarda mevcuttur. Ayrıca imparatorluk halklarında ulusçu duygular ya çok zayıftır ya da yoktur. Dolayısıyla Asya’nın göbeğinden gelecek Horasanlılara Bağdat halkının ilk anda bir şey demesi de beklenemez. Nitekim sonraki yıllarda böyle olmuş ve Abbasîlerin asker kadrosu Türklerden, bürokrat kadrosunun ciddî bir kısmı İranlılardan teşekkül etmiştir.

Machiavelli ise gelişmiş burjuvazisi, ticaret ve sanattaki atılımlarıyla öne çıkan; fakat bir şehir devleti olmaktan öteye gidemeyen Floransa’da yaşamaktadır. Komşu şehirlerin birleşerek güçlü bir İtalya kurması ve bu devletin başındaki prensin de askerini yabancılardan değil halktan toplaması, Machiavelli’ye o günün koşullarında daha akıllıca görünmüştür.

Machiavelli iktidarı kurmanın ya da korumanın bir aracı olarak görür orduyu. Ordu da ikiye ayrılır: Hükümdarın kendisine ait ordusu, başkalarının ordusu¹⁵⁸. Bir hükümdar bu iki ordudan birisini kullanarak iktidarını elinde tutar. Bu konular üzerinde uzun uzadıya durur. Şöyle diyor:

“Silahlanmış tüm peygamberler zafer kazanırken, silahsız olanların sonu hüsrarla bitmiştir.”¹⁵⁹

“Her devletin temel kurumlarının varlığı, iyi kanunlara ve güçlü ordulara bağlıdır. Güçlü ordularınız olmadan iyi kanunlara sahip olamazsınız. Güçlü ordular neredeyse iyi kanunlar, önüne geçilmez bir şekilde onun peşinden gelir”¹⁶⁰.

157. *Age*, s. 138

158. Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Mehmet Özay, s. 29.

159. Machiavelli, *age*, s. 51.

160. Machiavelli, *age*, s. 79.

Machiavelli ordunun paralı veya yardımcı ordular (başka devletlerden sağlanan birlikler) veya hükümdarın kendi halk ordusu yahut bunların hepsinin bir karışımı olabileceğini söyler.¹⁶¹ Burada Machiavelli'nin açık tercihi hükümdarın kendi halk ordusundan yanadır:

“Paralı ve yardımcı ordular, bir yarar sağlamaz ve tehlikelidir. Bir hükümdar, devletin savunmasını paralı askerlere emanet ederse asla bir istikrar ve güvenlik sağlayamaz”¹⁶², “Yardımcı birlikler paralı birliklere göre daha tehlikeli olduğundan askeri başarı istemeyen bir kişi, bu tip bir askeri güçten faydalanmalıdır. Yardımcı güçler ölümcüldür”¹⁶³ Paralı ve yardımcı orduları eleştiren Machiavelli hükümdarın kendisine ait halk ordusunu açıkça över.

Machiavelli'nin ordu için “ille de parasız çalışan ve halktan olması” talebi kendi kişisel tecrübelerinden kaynaklanmaktadır. Eğer İbnü'l-Muqaffaa gibi güven ve istikrar ortamının devasa bir devlette kimler tarafından sağlandığını görebilseydi millî ordu konusunda bu kadar da diretmez ve günümüze kadar gelen “ulusal birlik”, “ulusal ordu” teorilerinin baş mimarlarından sayılmazdı. Machiavelli askerin paralı çalışanını neden sevmiyordu? Çünkü Floransa kent devletine yardım bulsunlar diye 1500 yılında Fransa'ya gönderilen heyet içinde o da vardı. Floransa kent devleti Pisa kentine karşı yürüttüğü savaşta büyük güçlüklerle karşılaşılıyordu. Pisalılar 1496 yılında ayaklanmışlar, tam dört yıl boyunca direnmişlerdi. Ta 1500 yılının başlarına gelindiğinde Fransızlar lütfedip yerlerinden kalkarak Floransalıların Pisa'yı yeniden ele geçirmelerine yardım etmeyi ve Pisa'yı kuşatacak bir kuvvet yollamayı kabul etmişlerdi. Fakat bu teşebbüs gerçek bir felâketle sonuçlandı! Floransa tarafından görevlendirilen paralı Gaskonlar kaçmış, İsviçreli yedek kuvvetler ulûfeleri dağıtılmadığı için kazan kaldırmış ve böylece Floransa hücumu çok güçlü bir şekilde geri püskürtülmüştü.¹⁶⁴

İşte bu acı olay Machiavelli'nin tabiri caizse bilinç altına oturmuş ve neredeyse tüm kitaplarında “ordunun parasız ve yerli olanını” sevdiğini vurgulamasına yol açmıştır.

Ancak İbnü'l-Muqaffa'da durum farklıdır. Para üst üste gelen fetihler sebebiyle imparatorluğun merkezinde mebzul miktarda vardır, hükümdar bu parayı orduya sarf etmekle en iyi işi yapacaktır. Ordu özellikle imparatorluğun uzak ikliminden gelen ve merkezî şehir hayatının lüks alışkanlıklarıyla bozulmamış savaşçı Horasanlılardan yani Türklerden oluşturulmalıdır. İbnü'l-Muqaffa uzaktan gelen bu askerleri kayırmaktadır; çünkü kendisi de uzaktan gelmiştir; etnik ve sınıfsal yararı onu böyle bir savunuya itmiş olabilir; devrinde yazılmış kitaplardan da etkilenmiş olabilir. Çünkü o dönemde Türklere karşı büyü hayranlık

161. Machiavelli, *age.*, s. 79.

162. Machiavelli, *age.*, s. 79-80.

163. Machiavelli, *age.*, s. 87.

164. Olayın ayrıntıları için bkz.; Quentin Skinner, *Machiavelli*, s. 18.

vardı. Sadece merkezde yer alan Emevî Araplarının yıkılan devletleri münasebetiyle ve bazı eski söylentilerden ötürü bir takım Arap yazarların Türklere karşı kızgınlığı vardı ama merkezden uzağa yerleşmiş Araplar ve diğer mevâlî (:Müslümanlığı yeni kabul etmiş gruplar) Türklere karşı sempatikti. Üstelik Câhız gibi yazarlar Türklerin üstünlüğü ve savaş alanındaki kararlılıklarına ilişkin sayfalar dolusu bilgi vermekteydiler.¹⁶⁵ İbnü'l-Muqaffa'nın bu görüşleri İbn Haldun'la paralellik arzeder. İbn Haldun da subayların rahata bulaştığı, kendilerini şehir hayatının ticaret ve eğlencelerine kaptırdıkları zaman askerlik yapmayı unutacaklarını, üstelik isyana ve yolsuzluk olaylarına karışacaklarını savunmaktadır.¹⁶⁶

İbnü'l-Muqaffa'ya göre ordu düzenli maaş almalı, ancak devlet maliyesine ve diğer para işlerine aslâ bulaşmamalıdır:

“Ordunun işini doğru yapabilmesi için içlerinden hiçbir kurmayın veya sıradan erin ‘harac’ (نقطة) denilen genel vergi tahsil biriminde görev almaması gerekir. Çünkü harac vergisinin tahsil edilmesini ordu mensubuna vermek, onun ve arkasındakilerin savaşa azmini kırar; asker ocağını çiftliğe çevirir. Asker paraya el atıp dirhem ve dinar toplama işine koyulursa elinin altındakine bakıp küstahlaşır, hıyanete düşer. Harac toplama işi sakıncalı bir iştir; daima aşağılanma, cezalandırılma ve kınanmayla yan yanadır. Oysa savaşçı, daima onurlu, dürüst ve saygın olmalıdır. Öte yandan askerin de kendi geçimini temin etmesi gerekir; asla vaktinden şaşmayan maaşlar yoluyla sağlanmalıdır askerin geçimi. Üç ya da dört ay gibi belirli bir vakit aralığı en baştan belirtilmeli; böylece orduya düzenli maaş ödenmeli; eğer bir gecikme olursa bu önceden bildirilmeli ve iyi izah edilmelidir.”¹⁶⁷

Burada savaşçıların sadece görevlerini yapmaları gerektiği, ekonomiye el atmaları durumunda hükümdar ve devletin hiç de hayrına olmayacak sonuçlar doğacağı belirtiliyor. Maaş sistemiyle temel sorunlardan en önemlisi çözüme kavuşuyor; askerin eski ganimet sistemini aynen devam ettirmesi ve kimin, ne kadar zaman, nerden geçimini temin ederek askerlik yapacağını bilmemesi problemi ortadan kalkıyor. Asker profesyonel askerdir; asla aksatılmayan bir maaşı olmalıdır. Ancak bu yolla askerin siyasete karışması engellenecektir. Hükümdar ve bürokratlar güçlü ve söz dinleyen disiplinli bir ordu ile hem sarayı koruyacaklar, hem de halkın huzurunu sağlayacaklardır.

Ülke yönetimine el atma niyetinde olan ve ekonomik çıkarlar peşinde koşan askerin böyle çok erken bir dönemde, neredeyse günümüzü andıracak şekilde teşhis edilip eleştirilmesi bağımsız araştırmacıların İbnü'l-Muqaffa'yı tanıma çabasını artırmaktadır.

165. Bkz., Câhız, *Menâkıb-ü Türk (Türklerin Üstünlükleri)*, neşir: A. Ali Mühennâ, Beyrut. 1988, s. 11.

166. Bkz.; İbn Haldun *Muqaddime*, Ali el-Cüveydî neşir s. 283.

167. İbnü'l-Muqaffa, *age.*, s. 141-142

5.3. HÜKÜMDAR VE İLERİ GELEN UZMANLARIN İTTİFAKIYLA YAZILACAK YENİ BİR YASA KÜLLİYATI

İbnü'l-Muqaffa'yı Machiavelli'den ayıran ve daha da özgünleştiren bir husus, tek tek maddelerini kaleme almaya ömrü yetmese de “insan işi kanunlardan oluşan bir anayasa” hazırlamaya niyetlenmesidir. Eğer 36 yaşında öldürülmeseydi böyle bir anayasanın ya da kanunnamenin yazılması mümkün olacak; belki de tarihin seyri değişecekti. Çünkü onun kaleme aldığı metinler –bazıları içi boşaltılarak sadece hayvan hikâyeleri ve akşam sohbeti niyetine okunsa da- yüzyıllar boyunca takip edilmiş, geniş bir çevreyi etkilemiş ve onlarca dile çevrilmiştir.

Genç Bağdatlı belki de siyasal meşgalelerin yorgunluğunu üstünden atamadan dev bir şantiyeyi andıran beyniyle bir akşam eline kâğıdı aldı, klasik saray kâtibi oturuşuyla ön dizini kırdı ve Risâletü's-Sahâbe'nin yazımına şu satırlarla devam etti:

“Eğer hükümdar tüm hukukî konulara özlü bir şekilde işaret eden, halkın uyması gereken temel kuralları içeren, hem ileri gelenlerin bilinçli bir şekilde anlayacağı hem de sıradan tebaanın boyun eğeceği türden, gerçek hayatta uygulanabilir nitelikte, **kapsamlı bir güvenlik sözleşmesi** ortaya koyarsa bu iş, Tanrı'nın yardımıyla en yararlı ve en sağlam proje olacaktır.”¹⁶⁸

Yukardaki paragrafı son derece teatral bir girişle sunmamız çok görülmemelidir. Çünkü bu satırlarda tarihin ender bir anı yaşanmıştır ve bu ana yakışan bir sunum gerekliydi; bizim sunumumuzun yeterli olduğu kanısında da değiliz. Çünkü bu paragrafta İbnü'l-Muqaffa devrimsel nitelikte bir teklif sunmaktadır. O, açıkça herkesin uyacağı bir güvenlik sözleşmesi istiyor. Metinde geçen “emân” terimi (إمان) güvenlik sözleşmesi demektir. Bu sözleşmenin kısa bir metin olmadığı da açıktır; zira herkesin uyacağı temel kuralları içermelidir. Öyleyse tabiri caizse bir tür “anayasa hazırlanması” teklif edilmektedir. Bunu hazırlayacak, daha doğrusu hazırlatacak kişinin hükümdar ve bürokratlardan teşekkül etmesi, değerini düşüren bir nokta gibi görülebilir ama sonuçta bu bir insan tarafından hazırlanmakta; üstelik, “aşırıliktan uzak ve günlük hayatta uygulanabilir” olması talep edilmektedir.

İbnü'l-Muqaffa burada “hükümdar”dan bir “hukukî bir sözleşme” istemekte ve bu sözleşmenin “tebaa”ya tatbik edilmesinden bahsetmektedir. Bu sözleriyle kendi dönemindeki fakih ve bürokratların genel anlayışından kopmuş, yeni bir epistemolojik daireye dahil

168. *Age*, s. 138-139

olmuştur. Çünkü çağdaşları hâla hükümdar değil “halife”, hukukî sözleşme değil “ilâhî hükümler”, tebaa değil “ümme” zaviyesinden bakmaktadırlar siyasal ve hukukî işleyişin cari olduğu resmî düzene.

Şunu da gözden ırak tutmamak gerekir ki o sıralarda yargıçların tüm konularda başvurduğu tek bir mezhebî kodifikasyon yoktu; İslâm hukuk ekolleri de henüz oluşum aşamasındaydı. Aynı dâvaya bakan iki yargıcın aynı şehir ve ortamda, bir olay için farklı kararlar vermeleri, halk arasında yargı müessesesine karşı şüphe doğuruyor ve hukukî kargaşanın sonu gelmiyordu. Abbasî Devleti’nin bu konuda gerçekten muzdarip olduğunu gösteren önemli bir olay da Halife Mansur’un, İmam Mâlik’ten sadece hukuka ait kapsamlı bir kitap yazma talebinde bulunmasıdır. Mansur bu kitabı büyük şehirlere gönderecek ve herkesin buna uymasını isteyecekti. Ancak İmam Mâlik bu teklifi kabul etmemiştir. Çünkü çeşitli şehirlere ve ülkelere dağılmış Müslümanlar, kendilerine kolay gelen ve artık iyice alıştıkları bir “hadis külliyyatı” (Peygamber Sözleri Mecmuası) ile amel ediyorlardı. Dolayısıyla bunları tek bir versiyona indirmek, herkesi bununla amel etmeyi mecbur kılmak, başka zorlukları doğuracaktı. Öte yandan İmam Mâlik’in alanı doğrudan hukuk değil hadis derlemeleriydi ve ortaya koyacağı eserin uygulanma imkânı da zayıftı. İmam Mâlik daha sonra meşhur hadis külliyyatı “el-Muvatta”ı derlemiş; bu kitap, Hicaz, Mısır ve Kuzey Afrika’daki zeki takipçileri tarafından yapılan yorumlar eşliğinde kısa hukukî kodifikasyonlara dönüştürülerek kabul görmüştür.¹⁶⁹

Machiavelli’de ise yasaların değiştirilmesi ve ortaya yeni bir külliyyat konması doğrultusunda bir çaba yoktur. Belki böyle bir şeye de ihtiyaç yoktu o dönemin devlet ve siyaset mekanizmasında. Ya da Machiavelli’nin zihin dünyası diplomasi, siyasetin doğası ve “küçük prenslerin nasıl ayakta kalacağı” gibi insanlığın temel sorunları etrafında kilitlenip kalmıştı. Bu değerlendirmelerimiz dahi bir Rönesans insanını küçümsemekten değil belki de kırılganlığımızdan ileri gelmektedir. Onun hukuk ve hukuk felsefesiyle daha fazla ilgilenmesini beklemek biz araştırmacılar için hiç de fazla bir istek değildir. Çünkü babası bir avukattı; üstelik Baba Bernardo, hümanistlerin heyecanlı bir öğrencisi olarak aralarında Bartolomeo Scala’nın da bulunduğu bilim adamlarıyla yakın ilişki içindeydi ve Bartolomeo “Kanunlar ve Yasalar Üzerine” adıyla 1483 yılında bir kitap yazmış, üstelik tıpkı Niccolo’nun daha sonra Savaş Sanatı’nda yaptığı gibi bu kitabı iki kişinin diyalogları hâlinde sunmuştu.¹⁷⁰ Diyalogun sanal kahramanlarından birinin ismi ise Bernardo Machiavelli’ydi! İşte babadan gelen bir

169 . Bkz., Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında bir Etüd*, çev. Baha Arıkan, İstanbul, 1956, c. 1, s. 69-71.

170. Babasının avukat oluşu ve diğer ayrıntılar için bkz.; Quentin Skinner, *Machiavelli*, s. 14.

hukuk ünsiyetine rağmen Bay Niccolo Machiavelli'nin hukuka dair dişe dokunur demir leblebi bir kitap yazmaması biz bağımsız araştırmacıları şaşırtmıştır.

5.4. HÜKÜMDAR VE DEVLET İDARESİNİN DİNDEN BAĞIMSIZ DAVRANABİLMESİ; DİNSEL UYGULAMALARDAN SADECE İBADET VE İNANCA KARIŞMAMA

“Bazıları hükümdarın uygulamalarını gündeme getirip ‘Tanrıya isyan edene itaat edilmez’ sözünü kendilerine siper ederek ‘baştaki yönetici (imam) Tanrı tarafından günah sayılan bir şeyi bize emrederse elbette muhalefet edilecek adam olur; eğer Tanrı’nın izin verdiği bir şeyi emrederse elbette ona itaat ederiz’ diyeceklerdir. Eğer yönetici, Tanrı tarafından hoş görülme-yen bir işi yaptığında ona isyan edilecek ama yönetici olmayan biri de Tanrının hoşnut olduğu bir işi yaptı diye ona itaat edilecek ve hükümdar muamelesi yapılacaksa şu iyi bilinsin ki bu durumda yönetici ile yönetici olmayan aynı kefeye konmuştur. Bu sözü, onların kafasına olsa olsa Şeytan sokmuştur; meydanda, halkın ve devletin işlerini gören, düşmana karşı ağırlığı olan bir yönetici kalmasın da ayaklanmak için bahane bulsunlar diye.”¹⁷¹

Görüldüğü gibi hükümdar ve çevresindeki uzmanların koyacağı yeni yasalar için zemin hazırlanmakta; yeni metinler tatbik edildiği zaman dinsel uygulamalarla çelişen durumlar meydana gelse ve bu durum birileri tarafından dile getirilse de hükümdar ve toplumun güvenliği için bu tür itirazlara kulak asmamak gerektiği vurgulanmaktadır.

Machiavelli ise dinsel olana İbnü'l-Muqaffa'dan daha uzaktır. Zaten İtalya'nın bir birlik olması önünde bir engel olması nedeniyle¹⁷² Papalığı pek de hazzetmeyen Machiavelli, halka yurtseverliği aşılammaması nedeniyle de Hristiyanlıkla geçinemez. O, bu görevini ifa eden Roma İmparatorluğu'nun dinini daha fazla takdir eder. Şu sözler Machiavelli'nin Hristiyanlıkla problemli olduğunun bir göstergesidir: “Biz İtalyanlar, dinsizliğimizi ve kötülüğümüzü Roma kilisesi ve rahiplerine borçluyuz”¹⁷³. Bu durum Machiavelli'nin iktidar anlayışının son derece dünyevi olmasını doğurmuştur.

İbnü'l-Muqaffa ise Risâletü's-Sahâbe'sinde dinden ve mevcut yasalardan kopuk, kısacası dini ve örfü hiçe sayan biri gibi davranmaz. Ona göre, şekil ve söz değil, nerede

171. İbnü'l-Muqaffa, *age.*, s. 139

172. Machiavelli, *age.*, s. 76

173. Machiavelli, aktaran: George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ*, çev. Alp Öktem, Türkiye Siyasi İlimler Derneği Yay., Ankara, 1969, s. 7

hangi davranışın dinin amacına uygun olup olmaması önemlidir; çünkü bir sonraki paragrafta şöyle diyor:

“Bazılarının da şöyle dediğini duyarız; ‘Her konuda ve verdiği her emirde yöneticilere uyarız; o Tanrının isteklerine uygun davranmış mı davranmamış mı hiç önemsemeyiz; hiç birimiz de yöneticiyi çeşitli kriterlere göre değerlendirme derdi yaşamaz. Mademki onlar yönetim işini üstlenmiş bilgili kimselerdir; biz de onlara her koşulda boyun eğmek durumundayız.’ Bu tavır ve bu tür ifadeler de çirkinlik ve akılsızlıkta deminkinden aşağı değil. Üstelik hükümdarı küçük düşürmekte ve onu kötü bir despot durumuna sokmakta; Tanrı’ya isyanı da doğal bir şeymiş gibi savunmaktadır. Bize göre yöneticinin Tanrıya isyan etmesi demek, namaz, oruç, hac gibi ibadetleri yasaklaması ve katı farzları engellemesi demektir. O zaman onun yönetme ve bu toplumu idare etme hakkı olmaz.”¹⁷⁴

Bu satırlarda yazar klasik fukaha zümresinin polemik yaparken kullanacağı argümanları ve farazî durumları hesaplayarak en baştan cevap yetiştirmektedir. Zira o dönemde, yani genel halkın din temeli üzerinde fazlaca ihtilaf etmediği bir dönemde bazılarının bir sosyal grup adına sözcülük ederek “Hükümdar Tanrı’nın emirlerine tamamen aykırı da davransa kayıtsız şartsız ona uyarız!” demesi imkânsızdır. İşin aslı şu ki, fukaha grubunda yer alan bazı yazarlar, İbn Muqaffa gibi bürokratları töhmet altında tutmak için genel bir ifadeyle eleştiri yöneltmekte ve halkın tepkisini İbn Muqaffa gibilerinin üzerinde yoğunlaştırmayı amaçlamaktadır. İbn Muqaffa ise bu suçlama sanki kendisini hiç ilgilendirmiyormuş gibi davranıp eskilerin deyişiyle “tecâhül-i ârifâne” yaparak üzerine gönderilen okların hedefini değiştirmektedir.

Burada dikkati çeken bir diğer husus da İbnü’l-Muqaffa’nın ferdî ibadeti yasaklamayı yanlış görmesi ama muâmelât (kamu hukuku ve alışveriş vs. sivil hukuk) bahislerinde yeni yapılacak düzenlemelere açıkça prim vermesidir. Çünkü başkaları özellikle bu alanlarda yapılacak Kur’an ve hadis dışı düzenlemeleri dinsizlik olarak görmekteydiler. İbnü’l-Muqaffa ise dinin ferde taalluk eden kısmının yaşanmasına herhangi bir sınırlandırılma getirilmesini hoş görmemekte ve fakat kamuya taalluk eden hukukî uygulamalar (muâmelât) konusunda susmaktadır. Satır arası okuması yaptığımızda bu tür bir sükûtun ikrardan geldiğini savunabiliriz. Çünkü devletin reformdan geçirilmesi için sunduğu diğer teklifler onun muamelat alanında da yeni şeyler düşündüğünü göstermektedir.

174. İbnü’l-Muqaffa, *age.*, s. 139-140

6. SONUÇ

İslâm siyasal realizmi, İslâm medeniyetinin çevre kültürlerle tanışması ve din devletinin evrensel bir imparatorluğa dönüşmesi sonucu ortaya çıkmış bir fikrî siyasî akımdır. Ana kaynakları Arapların Câhiliye dönemindeki savaş ve barış olaylarını işleyen “Eyyâmü’l-Arab” türü şifahi anlatımlardan, Peygamber hayatını işleyen Siyer kitaplarına ve Sasânî İranı’nın siyasî kültürüne dek uzanır.

İslâm siyasal realizminin “Hükümdar – şeriat – fukaha”, “hükümdar - uzman bürokrat – kanunname” ve “asabiyet kaynaklı hadariyyet - bedeviyyet diyalektiği”ne dayalı realizm olmak üzere üç ana eğilimi vardır.

“Hükümdar - uzman bürokrat - kanunname” sacayağına dayalı siyasal realizmin babası olan İbnü’l-Muqaffa, bu coğrafyanın düşünce tarihinde önemli biridir ve bazılarının sandığı gibi sadece fabl türü eser vermiş sıradan bir edebiyatçı, ya da bütün çabası “İran tipi Tanrı kralı başa geçirmek”ten ibaret bir şuûbî değildir. İslâm tarihinde ilk defa derli toplu bir “hukuki sözleşme” teklifinde bulunmuş; buna “eman akdi” (Can Güvenliği Sözleşmesi) adını vermiş; ancak teklifi kabul görmemiştir. İbnü’l-Muqaffa bu çalışmasıyla bir tür “anayasa hazırlanması”nı teklif etmektedir. Kuşkusuz, bunu hazırlayacak, daha doğrusu hazırlatacak kişinin hükümdar ve bürokratlar olması, bunun değerini düşüren bir nokta gibi görülebilir ama sonuçta bu bir insan tarafından hazırlanmakta; bu belgenin aşırılıktan uzak ve günlük hayatta uygulanabilir olması talep edilmektedir.

Machiavelli’nin bazı öneri ve benzetmelerinin şaşırtıcı bir şekilde Kelile ve Dimne’deki ifadeleri andırması da İbnü’l-Muqaffa’ı ilginç kılan bir özelliktir. Örnek vermek gerekirse; her iki düşünür de insan doğasının umumiyetle kötülük ve haksızlığa meyilli oluşunu savunmada görüş birliği etmişlerdir. Her ikisi de kötülüğe dinsel kaynakların verilerine dayanarak değil insanın doğası ve irâdî kararlarıyla açıklamışlardır. Talihin niteliği, değişkenliği ve talih güldüğünde fırsatları kaçırmamak gerektiği konusunda sözbirliği etmiş gibidirler.

Araç-amaç ilişkisine gelince Machiavelli’de büyük bir amacın gerçekleşmesi için her türlü aracın meşrulu kılındığına tanık oluruz. İbnü’l-Muqaffa’ya da baktığımızda “araçlardan çok gayenin önemli olduğu” fikrine rastlıyoruz ancak ne Kelile ve Dimne’de ne de Risâletü’s-Sahâbe’de “iyi bir amaç için tüm araçların meşruluğundan” bahsedildiğini görmüyoruz.

Vatan savunmasına gelince Machiavelli’de modern anlama yakın bir ulus ve yurt anlayışı göze çarpmaktadır. Machiavelli yurt savunmasını olağanüstü sert ve duygusal ifadelerle savunurken İbnü’l-Muqaffa’yı daha sakin ve ağırbaşlı görüyoruz. O da yurt

savunmasının önemi ve istilacılara karşı alınacak tedbirlerden bahsediyor ama savaş işini akılcı esaslara oturtmak taraftarı olduğunu söylemekten de geri durmuyor. Eğer ille de savaş gerekiyorsa savaş yapılmalıdır; savaşız yollarla vatanı savunmak mümkünse bu daha iyidir, diyor. İbnü'l-Muqaffa'nın metinlerinde modern anlama yakın bir ulus ve yurt kavramına rastlanmamaktadır.

Ordu konusunda her ikisi aynı gayeyi “hükümdarın ve halkın selamet” gayesini taşımalarına rağmen farklı içtihatlarda bulunmuşlardır: Maciavelli kendi kişisel tecrübelerinden ötürü ulusal orduyu savunarak paralı askerliğe karşı çıkarken İbnü'l-Muqaffa imparatorluğun en uç noktalarından gelecek ve maaş alacak disiplinli askerlerin daha iyi olduğunu savunmuştur.

Machiavelli kadın-siyaset ilişkisi konusunda çekimser hattâ kötümserdir; ona göre kadın siyasî sorunları çoğaltmada ve siyaseti elinde tutan erkeklerin birbirini öldürmesinde önemli etkenlerden biri hâline gelebilir. İbnü'l-Muqaffa'da da benzer yargılara rastlıyoruz; ancak o kadını ayrı bir kategoride görmek yerine zaafı, zekâsı ve akıyla insan olarak görür, tecrübeli ve akıllı bulduğu kadınlarla ilgili örnekler vermekten çekinmez.

İkisi arasında doğrudan bir bağ kurmak mümkün görünmese de Sicilyalı İbn Zafer, Tortosalı Ebu'l-Velîd Turtûşî gibi yazarlar aracılığıyla Machiavelli'nin dolaylı bir şekilde İbnü'l-Muqaffa'dan etkilenmesi söz konusu olabilir. Câhız, Abdülhamid el-Kâtib, İbn Miskeveyh vs. isimlerle beraber İbn Haldun'un öncülerinden sayılması gereken İbnü'l-Muqaffa'nın fikirleri günümüzde yeniden incelenmeyi hak etmektedir.

KAYNAKÇA

Bağdadî, Abdülqadir: *Hızânetü'l- Edeb*, Kahire, 1950.

-----: *I'câzu'l-Qur'an*, Beyrut, 1965.

Bedevi, Abdurrahman: *Mevsûatu'l-Müsteşriqîn*, Beyrut, 1993.

Benfey, T.: *Pantschatantra (fünf Bücher Indischer Fabeln) Märchen und Erzählungen*, (2 cilt), Leipzig, 1859.

Birûnî: *Tahqîqu Mâ li'l-Hind*, (Sachau'ın neşri) London, 1887.

Brockelmann, Carl: "İbnu'l-Muqaffa", *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B. baskısı, İstanbul, 1968.

Câbirî, M. Âbid: *el-Asabiyye ve'd-Devle*, Beyrut, 1971.

-----: *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Sait Aykut, (2. baskı) İstanbul, 2003.

Câhız, *Menaqibu't-Türk (Türklerin Üstünlükleri)*, neşir: Abdülemir Ali Mühennâ, Beyrut, 1988,

Capua, Johannes de: *Directorium vitae humanae*, bilimsel neşir: J. Derenbourg, Paris, 1887.

Cehşiyârî: *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, bilimsel neşir: Mustafa es-Saqâ, Kahire, 1980.

Cevizci, Ahmet: *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2000.

Chokr, Melhem: *İslâmın İkinci Asrında Zındıklar ve Zındıklık*, çev. Ayşe Meral, Anka yay., İstanbul, 2002.

Dekmejian R.H. - Thabit A.F.: "Machiavelli's Arab Precursor: Ibn Zafar al-Siqilli", *British Journal of Middle Eastern Studies*, c. 27, sayı: 2, Kasım, 2000.

Derenbourg, J.: *Deux versions hebrâïques du Livre de Kalilah et Dimnah*, Paris, 1881.

Dûrî, Abdülaziz: "Divan" madd., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994.

Düveyhî, Cebbur: "el-Muhteva's-Siyâsî fî Kelîle ve Dimne ve Elf Leyle ve Leyle", *el-İctihad*, Ürdün-Amman, sayı: 4, 1989.

Fâhûrî, Hannâ: *el-Câmi Fî Târîhi'l-Edebi'l-Arabî*, Beyrut, 1995.

Florama, Giovanni: *Gnostisizm Tarihi*, çev. Ayşegül Baş – Bilal Baş, Litera Yay., İstanbul, 2005.

Gazâlî, Ebû Hâmid: *et-Tibru'l-Mesbûk*, (Gazalî Siyasetnemesi) Beyrut, 1981.

Goitein, S. D.: "A Turning Point in The History of The Muslim State: Apropos of Ibn al-Muqaffa's Kitab as-Sahaba", *Islamic Culture*, c. 23, sayı: 3, 1949.

- Guidi,M.: *La lotta tra l'Islam et il Manicheismo, un Libro di Ibn al-Muqaffa' contro Corano confutato da al -Qasim b. Ibrahim*, bilimsel edisyon-kritiği yapılan metnin Arapça özgün adı: *Kitabu'r-Reddi Ale'z-Zindîq el-Laîn*, Roma, 1927.
- Hertel,J.: “Tantrakhayika”, Die alteste Fassung des Panchatantra (Sanskritçe'den çeviri, giriş ve notlar ile) Leipzig ve Berlin, 1909.
- İbn Abdirabbih, “el-Lu’lu fi’s-Sultan” risalesi, *el-Iqdü'l-Ferîd* adlı antoloji içinde, Beyrut, 1999.
- İbn Battuta Tancî, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yay., Kazım Taşkent Serisi, İstanbul, (3. baskı) 2005.
- İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ Fi Tabaqâti'l-Etubbâ*, Kahire, 1299 h.
- İbn Haldun, *Muqaddime*, neşreden ve notlandıran: Derviş el- Cüveydî, Beyrut, 1995 .
- İbn İshaq, *Kitâbü'l-Mübtedâ ve'l-Meb'as ve'l-Megâzî*, ed-kritik: Muhammed Hamidullah, Konya, 1981.
- İbn Quteybe, *Uyûnu'l-Ahbar*, Kahire, 1930.
- İbn Tıktaka, *Kitâbü'l-Fahrî*, Beyrut, 1987.
- İbnü'l-Muqaffa ve Beydebâ, *Kelile ve Dimne*, çeviri ve araştırma: A. Sait Aykut, Şule Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 2003.
- İbnü'l-Muqaffa: *Risâletü's-Sahabe*, Dârulerqam Yay., Beyrut, 1998.
- : *el-Âsâru'l-Kâmile (bütün yapıtları)*, neşreden: Dr. Ömer et-Tabbâ, Dârulerqam Yayınları, Beyrut, 1998.
- : *Kelile ve Dimne*, neşreden: i. Halil Mürrüsafi, Beyrut, 1994.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed-kritik: Rızâ Teceddüd, Tahran, 1971.
- İbn Zafer es-Sıqillî, *Sülvânü'l-Mütâa' fî Udvâni'l-Etbâ*, Müesseset 'İzzeddîn, Beyrut, 2003.
- Inostranzev, M: *Iranian Influence on Moslem Literature*, translated by G. K. Nariman, The Project Gutenberg (eBook #12918), <http://www.gutenberg.org>.
- Köker, Levent - Ağaoğulları, Mehmet Ali: *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge Yay., 4. baskı, Ankara, 2004.
- Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Beyrut, 1980.
- Kürd Ali, Muhammed: *Resâilu'l-Bulagâ*, Kahire, 1908.
- Lügavî, Ebu't-Tayyib: *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, Kahire, 1964.
- Machiavelli, Niccolo: *Hükümdar*, çev: Mehmet Özay, Şule Yay., İstanbul, 1999.
- : *Discourses on The First Decade of Titus Livius*, İngilizceye çev. Ninian Hill Thomson, London, 1883. (EBook #10827) Project Gutenberg <http://www.gutenberg.org> .

- : *el-Mutarahât, (Discorsi)* Arapçaya çeviren: Hayri Hammâd, Dâru'l-Âfâq el-Cedîde, Beyrut, 1982.
- : *Savaş Sanatı*, çev. A. Bernâ Hasan, Özne Yay., İstanbul, 1999.
- Ma'mer b. Müsennâ, *Kitâbü Eyyâmi'l-Arab*, ed-kritik: Âdil Câsim, Beyrut, 1987.
- Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Beyrut, 1999.
- Mesûdî, *Mürûcu'z-Zehab ve Meâdinü'l-Cevher*, Charles Pellat neşri, Beyrut, 1980.
- Murtadâ, Seyyid: *el-Emâlî*, Kahire, 1907.
- Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, Fifth Edition, Revised, Alfred A. Knopf, New York, 1978
- Moseley, Alexander: "Political Realism", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/>.
- Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, çev. Prof. Dr. Altan Köymen, TTK Yay., Ankara, 1999.
- Ocak, A. Yaşar: "Düşünce Hayatı (XIV.-XVII. Yüzyıllar)", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, editör: E. İhsanoğlu, c. 2., İstanbul, 1998
- Öz, Mustafa – İlhan, Avni: "İmamet" madd., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000.
- Sabine, George: *Siyasal Düşünceler Tarihi 2 Yeniçağ*, çev. Alp Öktem, Türkiye Siyasi İlimler Derneği Yay., Ankara, 1969.
- Sa'lebî, Muhammed b. Hâris: *Ahlâqu'l-Mulûk*, ed-kritik: Halil el-Atıyye, Beyrut, 2003.
- Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında bir Etüd*, çev. Baha Arıkan, İstanbul, 1956.
- Seâlibî, Ebû Mansur: *Âdâbu'l-Mulûk -Hükümdarlık Sanatı-*, çev. A. Sait Aykut, İstanbul, 1997.
- Sebîfî, Mustafa: *Cüzûru'l-Makyaveliyye*, Beyrut, 2000.
- Seyyid, Rıdvan: *İslam'da Cemaatler Kavramı*, çev. İbrahim Akbaba, Endülüs Yay., İstanbul, 1996.
- Skinner, Quentin: *Machiavelli*, çev. Cemal Atila, İstanbul, 2002.
- Sunar, İlkay: *Düşün ve Toplum*, Doruk Yay., Ankara, 1999.
- Thucydides, *The History of the Peloponnesian War*, translated by Richard Crawley (eBook #7142) <http://www.gutenberg.org> .
- Turtûşî, Ebu'l-velîd: *Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair*, çev. A. Sait Aykut, İnsan Yay., İstanbul, 1996.
- Wolfson, Austryn: *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul, 2001.
- Wensinck, A. J.: "Mihne" madd., *M. E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1970.
- Ya'qûbî, *et-Târîh*, Dâr-ı Sadr, Beyrut, 1955.