

TURTÛŞÎ VE ORTAÇAĞ İSLAM DÜNYASINDA SİYÂSÎ REALİZM

A. Sait Aykut

Sun Yat-sen Üniversitesi
aykut@mail.sysu.edu.cn
orcid: 0000-0003-2708-3881

Öz

Ebubekir Muhammed İbnü'l-Velîd Turtûşî 451 h. / 1059 m. yılında Turtûşa'da doğdu, Endülüs'ten çıkıp Bağdat, Şam ve Kudüs'e uzandı, 520 h. / 1127 m. yılında İskenderiye'de vefat etti. *Sirâcu'l-mülûk*, Turtûşî'nin birçok yönünü ortaya koyan siyâset ve ahlak eksenli eseridir. Bu araştırmada kısaca, Turtûşî ve onun *Sirâc* adlı eserine değinilmiş; Ortaçağ İslâm dünyasına özgü bir siyâsî realizm cereyanı olup olmadığı tartışılarak Turtûşî'nin bu fikrî cereyan içindeki konumu masaya yatırılmıştır. Ayrıca, İbn Haldûn'un Turtûşî'ye verdiği tepkiler de ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Turtûşî, *Sirâcü'l-mulûk*, İbn Haldûn, siyâsî realizm, siyâsî ahlâk, sultânî devlet, ıstılâhî siyâset, akıl ve adalet.

39

Dî vâñ *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Makale

Cilt 26 sayı 51 (2021/2): 39-80

Gön. Tar.: 3 Ağustos 2021

Yay. Tar.: 21.12.2021

doi: divan.978435

1. Turtûşî'nin Kısaca Hayat Hikâyesi

451 h. / 1059 m. yılında Tortossa / Turtûşa'da doğan Ebubekir Turtûşî, zâhidâne yaşayan bir âlim, lirik dizeler söyleyen bir Endülüs şairi ve siyaset üzerine eser veren bir Malikî fakihî olarak tanınmaktadır. Onun muasırlarından İbn Başkuvâl'e (v. 578 h. /1183 m.) göre soy çizgisini içeren uzun adı Ebubekir Muhammed İbnü'l-Velîd b. Muhammed b. Halef b. Süleymân b. Eyyûb el-Kureşî el-Fihri el-Endelüsî et-Turtûşî olup aslen Turtûşa kentinden gelmiştir.¹ Bu bölgede, Turtûşî'nin *Sirâc* adlı eserinde sık sık zikrettiği gibi, Hûdoğulları Hanedanı (Hûdîler) hüküm sürmekteydi. Onların başına gelenler, daha ilk gençlik yıllarında Turtûşî'yi tarih ve siyaset anlatılarına cezbetmiş olabilir.² Turtûşî, ilk gençliğinde ilim tahsili için Sarakusta'ya gitmiş, zamanın en büyük Mâlikî otoritesi Ebü'l-Velîd Bâcî'den Arapça, fıkıh, hadîs ve ilm-i hilâf (mukayeseli mezhepler hukuku) okumuş, Makkarî'ye göre ferâiz ve matematik derslerini de burada almıştır.³

İncelemekte olduğumuz Fakih Ebubekir İbnü'l-Velîd Turtûşî'yi neredeyse ondan bir asır önce yaşamış Yahûdî asıllı tacir-diplomat İbrâhîm b. Ya'kûb Turtûşî ile karıştırmamak gerekir. İbrâhîm Turtûşî bazı kaynaklarda İbrâhîm b. Ya'kûb İsrâîlî şeklinde de zikredilmekte olup milâdî X. yüzyılda mühim görevler üstlenmiş, 350 h./962 m. yılında ticaret, diplomasi ve istihbarat amacıyla bugünkü Polonya'ya kadar uzanmış, eski Prag kenti ile ilgili enteresan bilgiler vermiş bir şahsiyettir ve kendisinin yazdığı herhangi bir eser henüz elimize geçmemiştir. Ondan aktarılanları Endülüslü büyük coğrafyacı Ebu Ubeyd Abdullah el-Bekrî'nin (v. 1904 m.) *Kitâbu'l-mesâlik ve'l-memâlik*'inden okuyoruz.⁴ Bu meseleyi özellikle zikretmemizin sebebi, Dr. Joseph A. Kechichian gibi klasik

1 İbn Başkuvâl, *es-Sile*, neşr. İbrâhîm Ebyârî, (Kahire: Dâru'l-kitâb el-mısırî, 1989) c. 2, 838 – 839, biyografi nu. 1277.

2 Hûdoğulları için bkz. S. Muhammed İmâdüddîn, *Endülüs Siyâsi Tarihi*, çev. Yûsuf Yazar, (Ankara: Rehber Yay. 1990), 279. Hûdoğulları'nın Zaragoza'daki hanedan silsilesi için bkz. 432.

3 Bkz. İbn Başkuvâl, *es-Sile*, neşr. İbrâhîm Ebyârî, (Kahire: Dâru'l-kitâb el-mısırî, 1989) c. 2, 838; İbn Ferhûn Mâlikî, *ed-Dibâcü'l-muzheb fî ma'rîfeti a'yânî 'ulemai'l-mezheb*, neşr. Muhammed Ahmedî, (Kahire: Dâru't-turâs, 1972), c. 2, 244 – 245.

4 Bkz. Ebu Ubeyd Bekrî, *Kitâbu'l-mesâlik ve'l-memâlik*, neşr. André Ferré ve Adrian van Leeuwen, (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1992) c. 1, 330, 334 ayrıca c. 2, 913.

siyâsetnâmelerle ilgilenen kıdemli bir araştırmacının dahi iki farklı Turtûşî ile ilgili olarak iltibasa düşmesidir.⁵

Sadece hac arzusu değil, Endülüs kentlerinde artan kargaşa ortamı da, Ebubekir Turtûşî'nin 472 h. / 1079 m. yılında doğuya yönelmesine yol açmış olmalıdır.⁶ Onun ders aldıkları arasında Hanefîler, Hanbelîler, Şâfiîler ve Horasan kökenli meşhur âlimler bulunmaktadır.⁷ Abdülmecîd Turkî gibi araştırmacılar, onun Kudüs'e İmam Gazzâlî'yi görmek için gittiği, fakat onunla yüzyüze görüşemediği kanaatinde dir.⁸ Uzun yolculukları esnasında etkilediği farklı kaynaklar, ayrıca XI. ve XII. yüzyıl İslâm dünyasının hercümerc hâli onda fikrî krizlere yol açmış olmalıdır ki Dabbî onun bu dönemde zühde ve tasavvufa yöneldiğini, Kudüs civarında Ebu Muhammed Abdullah Sâih adlı bir dervişle uzun zaman yoldaşlık eylediğini belirtmektedir.⁹

Kudüs, Cebel-i Lübnan ve Reşîd'de dolaşan Turtûşî, derviş Ebu Muhammed Abdullah Sâih'le İskenderiye'ye yönelmiştir. Burada *meğâribe* tabir edilen Endülüs ve Kuzey Afrika kökenli talebeler ile hemhâl olan Turtûşî, önce öğrencisi daha sonra halefi olacak Ebu't-Tâhir İbn Avf'ın zengin teyzesiyle evlenmiştir.¹⁰ O dönem-

5 Bkz. *Joseph A. Kechichian*, "The princes' counsellor: Well versed in the ways of the world", *Gulfnews*, (Aralık 19, 2013). Online versiyonu için bkz: <https://gulfnews.com/lifestyle/the-princes-counsellor-well-versed-in-the-ways-of-the-world-1.1268862> (erişim tarihi: 7 / 7 / 2019). Kechichian, mezkur makalesinde sadece Turtûşîleri karıştırmakla kalmamış, Fakih Turtûşî'nin yine Mâlikî fakihî olan talebesi Ebubekir İbnü'l-Arabi ile büyük sûfi İbnü'l-Arabi'yi de birbirine karıştırmıştır. Bu durum, alan körlüğünden çok, yazdığı (*Gulf News*) adlı mevkûteyi ciddiye almamasından neş'et etmiş de olabilir.

6 Makkarî, *Nefhu't-tîb*, neşr. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1968), c. 2, 85. biyografi no. 46

7 Bkz. İbn Ferhûn Mâlikî, *ed-Dîbâc*, c. 2, 245.

8 Bkz. Turtûşî, *Kitâbü'l-havâdis ve'l-bida'*, neşr. Abdülmecîd et-Turkî, nâşire ait giriş kısmı (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1990), 12.

9 Bkz. Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehlî'l-Endelus*, neşr. Ebyârî, (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-mısırî, 1989) c. 1, 176.

10 Bkz. Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, c. 1, 177. Dabbî, zengin ama zâhîde olan bu hatunun eski eşinden hayırsız bir "ehl-i dünyâ" evladı olduğunu anlatır. Rivayete göre, annesinin ciddi bir serveti Turtûşî'nin ilmî faaliyetlerine harcamasını içine sindiremeyen delikanlı, bir gün karanlıkta namaz kılan Turtûşî'ye saldırmak için hançerini hazırlamış, fakat medresenin sütunlarına çarpınca yere düşüp bayılmıştır. Nihayet Turtûşî'nin yardımıyla ayıldığında tevbe ettiğini ve artık Turtûşî'ye karışmayacağını söylemiştir. Bkz. *Buğyetü'l-mültemis*, c. 1, 177 – 178.

de Mısır, Fâtımî /Ubeydî hanedanının hükmü altındadır; ancak, gerek açlık ve Haçlı seferleri gibi ekonomik ve siyâsi hâdiseler, gerekse Fâtımî hanedanı içindeki çatışmalardan dolayı kudretli vezir Ebu'l-Kasım Şâhinşâh Melikü'l-Efdal Bedr Cemâlî¹¹ tüm idarî yapıyı eline almıştır.

Etik açıdan doğru olanı söyleme ve ilmî bağımsızlığını koruma tavrı, Turtûşî'nin başını siyasî bakımdan belâyaya sokmuştur. Haçlılardan ithal edilen peynirin (*cübn-i rûmî*) haram olduğuna dair fetva verince hem tacirlerle sürtüşme yaşamış, hem de devletin vergi gelirlerine engel olma gibi bir suçlamayla karşılaşmış olmalıdır. Vezir Melikü'l-Efdal, yapılan şikâyetler akabinde apar topar İskenderiye'den getirilip huzuruna çıkartılan Turtûşî'ye gayet kibar davranıp zahiren onun öğütlerini dinlese de tenkitlerinden pek de hazzetmemiş ve onu Fustât semtinde mecbûrî ikamete tâbi tutmuştur. Ancak, Vezir Melikü'l-Efdal'in öldürülmesiyle başa geçen Vezir Me'mûn Batâihî, Turtûşî'ye ihtiramda kusur etmemiş, böylece Turtûşî İskenderiye'ye dönmüş ve kısa bir zaman sonra tekrar Kahire'ye gidip *Sirâcü'l-mülûk*'ü Me'mûn Batâihî'ye sunmuştur. Turtûşî'nin Fâtımî idaresi altındaki İskenderiye'de uzun bir süre yaşaması, hattâ burada ısrarla öğrenci kitlesi oluşturmaya çalışması sadece zengin hanımının sağladığı kaynaklarla alâkalı değildir. Burada iki husus daha akla gelmektedir. Herhâlde bir yandan İskenderiye'yi mesken tutan Mâlikî kökenli öğrenci tayfasıyla kurduğu yakın münâsebeti devam ettirmek istemiş, öte yandan bu öğrencileri sayesinde Mısır'da Fâtımî idaresi altında yaşayan tüm Müslümanları "Fâtımî devletinin bırakacağı hayırsız yenilikler" konusunda uyarma imkânı elde etmiştir. Nitekim, bidat meselesine dair hususi bir eser yazmış, müzikten tasavvufi uygulamalara kadar bir çok konuyu kendine özgü bidat anlayışı çerçevesinde yorumlamıştır.¹²

Makkarî'nin verdiği bilgiye göre Turtûşî, 520 h./1126 m. yılında İskenderiye'de vefat etmiştir.¹³ Turtûşî hem muasırları hem de kendisinden sonra gelen terceme-i hal yazarları tarafından daima

11 Ebu'l-Kasım Şâhinşâh Melikü'l-Efdal İbn Emîri'l-cüyûş Bedr Cemâlî (v. 515 h. /1121 m.) dönemin kudretli Fâtımî veziri olup sultan gibi hareket etmiştir. Ancak tarih kitaplarında "Haçlılar sorununu gereğince idrak edemeyen bir asker" olarak vasfedilmiştir. Bkz. Abdülkerim Özaydın, "Efdal b. Bedr el-Cemâlî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10: 452-453.

12 Turtûşî'nin bidat ile ilgili hususi eseri, Beşîr Muhammed tarafından da tahrîk edilip neşredilmiştir. Bkz. Ebûbekr İbnü'l-Velid Turtûşî, *Bide'u'l-umûr ve muhdesâtuhâ*, neşr. Beşîr Muhammed Uyûn, (Dımaşk-Tâif: 1991).

13 Bkz. Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, neşr. İhsân Abbâs, c. 2, 90.

sitâyîşle zikredilen; ilmî tutarlılığı, samimiyeti, konuları izah edişi ve cesareti ile methedilen bir âlimdir. Makkarî, Turtûşî'nin şairlik tarafı üzerinde yoğunlaşıp onun yirmiye yakın beytini aktarsa da şu ifadeyi eklemekten geri durmamıştır:

“...*Sirâcu'l-mülûk* adlı eseri, EbubekirEbubekir Turtûşî'nin erdemi konusunda yeterli bir delildir. Son derece zâhid ve âbid biriydi, Allah rahmet eylesin. Dünyaya meyletmez, hep hakkı söylerdi. Devamlı terennüm ettiği, dilinden hiç düşürmediği cümle şuydu: ‘Karşında hem dünya hem ahiret işi zuhur ettiğinde, önce ahiret işine koş ki dünya işi de ahiret işini de halledebilesin!’”¹⁴

2. Modern Literatürde Turtûşî ve *Sirâc*

Mısırlı tarihçi Cemaleddin Şeyyâl, Turtûşî ile ilgili kısa ama gayet kıymetli değerlendirmeler ihtivâ eden *Ebûbekr et-Turtûşî, el-âlimü'z-zâhidü's-sâir* başlıklı 140 sayfalık risalesini kaleme almış,¹⁵ daha sonraki yazarların bir kısmı bazen isim vererek bazen isim vermeden Şeyyâl'ın yaptığı yorumları aynen aktarmışlardır.¹⁶ Evvelce 1961 yılında bir dergide¹⁷ konunun ilk nüvelerini kaleme alan Şeyyâl'in mezkur risâlesi, ilmî ehemmiyetini hâlen korumaktadır. Şeyyâl bu kısa ama kıymetli çalışmasında Turtûşî'nin portresini, Fâtımîler döneminde vuku bulan önemli hâdiseler, vezirlerin sta-

14Ahmed b. Muhammed Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelusi'r-ratîb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, elyazma no: 3505, c. 1, varak. 206–207. Matbu nüsha için bkz. Makkarî, *Nefhu't-tîb*, neşr. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1968), c. 2, 85 – 90, biyografi no. 46. İlgili metnin Suyûtî'deki ayrıntısı için bkz. Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî ahbâri Mısr ve'l-Kâhire*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye bölümü, elyazma no. 825, varak no. 85. Matbu nüsha için bkz. es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî ahbâri Mısr ve'l-Kâhire*, neşr. Muhammed Ebu'l-fadl İbrâhîm, (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-'arabiyye, 1967), c. 1, 452.

15Bkz. Cemâleddîn Şeyyâl, *Ebûbekr et-Turtûşî, el-âlimü'z-zâhidü's-sâir*, (Kahire: el-Müessesetü'l-mısrıyye el-'âmme, 1978) 140.

16Mesela *Sirâc*'i tahkik eden Muhammed Fethî Ebûbekr 40 sayfa tutan giriş kısmında zaman zaman kaynak gösterse de Şeyyâl'ın açıklama ve yorumlarını birebir aktarmıştır. Bkz. Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, nşr: Muhammed Fethî Ebûbekr, (Kahire: ed-Dâru'l-mısrıyye li'n-neşr, 1994), tahkik edenin mukaddimesi, 11 – 46.

17Bkz. Cemâleddîn Şeyyâl, “el-Âlim ez-zâhid es-sâir Ebûbekr et-Turtûşî”, *el-'Arabî*, 26, (Ocak, 1961) 65–71.

tüsü, siyâsî gaileler ve Mısır uleması arasındaki rekabet gibi sosyal problemlerle irtibatlandırarak çizmiştir.

Muhammed Abdullah İnân'ın 1970'te yayınlanan makalesi Turtûşî ile İbn Haldûn arasındaki ihtilafî noktalara değinmekte, onun Murâbit hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn'e sunduğu fetvayla ilgili ayrıntılara yer vermektedir.¹⁸ Kudretli Murâbit komutanı Yûsuf, dağılıp birbirleriyle çekişen küçük Müslüman Endülüs beyliklerinin üstüne yürümek, bu beldeleri tek bir çatı altında toplayarak kendi devletine katmak istiyor, bu amaçla onlara karşı savaş konusunda saygın uzmanlardan onay bekliyordu. Endülüs'te yaşamış ve buranın siyâsî istikrarsızlığından yeterince bîzar olmuş Turtûşî, ona destek vermiştir. *Sirâcü'l-mülûk*'te defalarca değindiği gibi Turtûşî, devletin güçlü - âdil hükümdar ve profesyonel ordu ile ayakta kalacağına inanıyordu. Bu yüzden onun Yûsuf'a verdiği fetvayı garipsememek gerekir. Turtûşî'nin tecrübe ettiği Endülüs, iç çekişmeler ve iyice palazlanmış memluk askerler sebebiyle sosyal birliğin kaybolduğu soluk bir Endülüs'tü. Vincent Lagardère'in 1979 ve 1981'de neşrettiği Fransızca makalelerin mühim bilgiler ihtivâ ettiğini de vurgulamalıyız. Lagardère, sadece Turtûşî'nin İskenderiye ve Mısır çevresinde Mâlikî mezhebini toparlayıcı bir âlim olmasına değinmemiş, çok yoğun bir çaba ile onun Endülüslü ve Mağribli talebelerini de tek tek bulmaya çalışmıştır. Bu açıdan Lagardère, Turtûşî araştırmalarında önemli bir duraktır.¹⁹

Turtûşî batmaya yüz tutan devlet yapılarındaki siyâsî ve sosyal çöküntüyü vurgularken, onun bazı tezleri daha ayrıntılı ve daha iyi gerekçelendirilmiş bir halde İbn Haldûn'da karşımıza çıkar. Nitekim Ürdün Üniversitesi'nden **Salâh Cerrâr**'ın 1993'teki makalesi Turtûşî'yi bir ıslahatçı olarak ele almakta, onun özellikle "Endülüs ve civarında olup bitenleri dikkatle takip ederek dersler çıkardığını" vurgulamaktadır.²⁰ Turtûşî'deki devlet kavramının İbn Haldûn'daki devlet ile mukayesesini ele alan ve aslen tez olup daha sonra basılan bir çalışma da Turtûşî araştırmalarında önemli

18 Muhammed Abdullah 'Inân, "Ebûbekr et-Turtûşî ve kitâbuhû Sirâcü'l-mülûk", *el-'Arabî*, 141 (Ağustos 1970), 88 – 93.

19 Vincent Lagardère, "Al-Turtûsî, unificateur du malikisme aux XIe et XIIe siècles", *Revue des etudes Islâmiques*, 47 (1979), 173–190; ayrıca bkz. Vincent Lagardère, "L'unificateur du mâlikisme oriental et occidental à Alexandrie: Abû Bakr at-Turtûsî", *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, 31 (1981), 47–61. Online versiyonu için bkz. https://www.persee.fr/doc/remmm_0035-1474_1981_num_31_1_1903 (erişim tarihi: 8/5/2019)

20 Bkz. Salâh Cerrâr, "Ebûbekr et-Turtûşî ve cuhûduhû fî'l-islâhi'l-ictimâ'î", *Âfâku's-sekafê ve't-turâs*, 2, (Eylül-1993), 25 – 30.

bir aşamayı temsil eder. Iraklı Dr. **Cafer Beyâtî**, konu ile ilgili daha önce hazırladığı tezini 1996 yılında *Mefhûmu'd-devle inde't-Turtûşî ve İbn Haldûn* başlığı ile bastırmıştır.²¹ Daha sonra değineceğimiz gibi mezkur yazar, *Sirâcü'l-mülûk*'ü neşreden araştırmacılar kervanına katılmıştır. Turtûşî hakkında ilginç bir makale de Cezayirli akademisyen **Hamîsî Bularâs** tarafından 2014'te yayınlanmış olup *Sirâc*'da bahsi geçen kadim savaş metotları hakkındadır. Bularâs tarih boyunca Mağrib ve civarında tecrübe edilen savaş strateji ve taktikleri hususunda çalışan bir araştırmacı olarak²² *Sirâc*'ı incelemiş, çarpışma öncesi moral takviyesine dair bölümleri ele almış, düşmanın muhâsara edilerek lojistik açıdan çaresiz bırakılması meselesine değinmiş, kritik durumlarda özel kuvvetlerle müdahâlenin *Sirâc*'da nasıl izah edildiğini ortaya koymuştur.²³

Sirâcu'l-mülûk, Turtûşî'nin tüm yönlerini ortaya koyan; sadece siyaset değil, şiir, ahlâk, fıkıh, kelâm, hadis ve tarihî rivayetlerin toplandığı bir koleksiyon gibidir. Nitekim *Sirâc*'ın en eski elyazmasının *zahriye* sayfasında da bu husus vurgulanmıştır (bkz. şekil 1):

“Memleket ve Devletlerin İdâresi Konusunda Hükümdar ve Halifele-re Işık Tutan, Vâli ve Yöneticilere Yol Gösteren Kandil. Yüce Allah'ın Azîz Kitabı'ndan, peygamberlerin kıssalarından; Arap ve Arap Olmayan-Rum, Fars, Hint kökenli- hükümdarların siyâset ustalarından; onların güzide haber ve hikâyelerinden derlenen bu eser, İmam Ebubekir Muhammed İbnü'l-Velid b. Muhammed Fihri Turtûşî tarafından telif edilmiştir. Allah ona sevgi ve merhametiyle muâmele etsin, onun hata ve kusurlarını örtsün!”²⁴

İzzeddîn Allâm'ın da belirttiği gibi *Sirâc* kendisinden sonra yazılan bir çok siyâsetnâme-yi birincil derecede etkilemiştir.²⁵

21 Cafer Beyâtî, *Mefhûmu'd-devle 'inde't-Turtûşî ve İbn Haldûn*, (Tunus-Sûsa: Dâru'l-ma'ârif, 1996) 333.

22 Bkz. Hamîsî Bularâs *Fennü'l-harbi bi'l-mağribi'l-İslâmî hılâle 'asreyi'l-Murâbityn ve'l-Muvahhidîn*, (Doktora tezi, Batna el-Hacc Lahdar Üniversitesi, 2014.)

23 Hamîsî Bul'arâs, “et-Tanzîru'l-harbî fi'l-istrâtiçiyye ve't-tektîk 'inde Ebûbekr et-Turtûşî (520 h. / 1127 m.) min hılâli kitâbihî Sirâc el-Mülûk”, *Dirasat & Abhath The Arabic Journal of Human and Social Sciences*, 8/23, (Haziran 2016), 77 – 88,

24 Bkz. Ebubekir Muhammed et-Turtûşî, *Sirâcü'l-mulûk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa bölümü, elyazma no. 363, varak no. 1a.

25 Bkz. 'Izz al-Dîn al-'Allâm, *Sirâj al-mulûk The King's Shiner*, çev. Stefan Leder, online versiyon, 6. https://www.orient-institut.org/fileadmin/user_upload/Turtushi_king_s_Shiner.pdf (erişim tarihi: 8/18/2019).



Sekil 1.

Allâm'ın işaret ettiği üzere, satır satır iktibas edenden tutunuz da ana fikir olarak *Sirâc*'dan derlenen/özetlenen/ilham alan bir çok siyâsetnâme karşımıza çıkmaktadır. *Sirâc*'ı "Doğu Arap dünyasında yazılmış Mağribî kökenli bir edebî eser" olarak vafeden İhsân Abbas, birçok yazarın *Sirâc*'dan etkilendiğini söyler. İbn Rıdvân (ö. 784 h./1381 m.) *eş-Şuhub al-lâmi'a fî's-siyâse en-nâfi'a* adlı ese-

rinde, Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb (ö. 776 h./1375 m.) *Makâmatü's-siyâse*'de, Tilimsan hâkimi Sultan Ebu Hammû İbn Zeyyân (ö. 788 h./1386 m.) *Vâsitatü's-sulûk fî medâihi'l-mülûk* adlı siyâsî vasiyetinde *Sirâc*'dan iktibaslar yapmıştır. Vedâd Kâdî, *Vâsita* yazarının *Sirâc*'dan doğrudan iktibas ettiği en az yirmi pasaj saymaktadır. Ali Sâmî Neşşâr, İbn Haldûn'un yolundan giden İbnü'l-Ezrak'ın *Bedâi'u's-silk fî tabâ'i el-mulk* adlı eserinde *Sirâc*'dan bir çok cümle aldığını belirtmektedir.²⁶

Sirâcu'l-mülûk'un Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok elyazması varsa da Çorlulu Ali Paşa bölümünde bulunan 363 numaralı nüsha, ilmî açıdan pek değerlidir.²⁷ *Sirâc* iyi bilinen bir eser olduğu için 1873'te İskenderiye'de,²⁸ 1893'te Kahire'de İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı eseriyle yanyana,²⁹ 1901'te yine Kahire'de Gazzâlî'nin *et-Tibrü'l-Mesbûk* adlı eseriyle beraber basılmıştır.³⁰ Eser, Alárcon tarafından *Lámpare de los principes de Abû Bequer de Tortosa* adıyla İspanyolca'ya çevrilmiştir.³¹ Alárcon'un çevirisi gayet özenli olup indeks kısmında (*Índice Onomástico*) Arap hurufatıyla yazılan özel adlar kısaca açıklanmıştır.³² Yakın zamanlarda da *Sirâc*'in yeni neşirleri yapılmıştır. Iraklı siyâset doktoru Cafer Beyâtî, 1990'da *Sirâcu'l-Mülûk*'ün Viyana nüshasından faydalanarak bir edisyon-kritik hazırlamıştır.³³ Ancak bu çalışmada hadis-i şeriflerin kay-

26 Bu paragrafta zikrettiğimiz İhsân Abbas vb. atflar, İzzeddîn Allâm'ın yukarıdaki çalışmasından aktarılmıştır. Bkz. İhsân Abbâs, "İbn Rıdvân ve kitâbuhu fî's-siyâse", *Mecelle el-Fikr el-'Arabî*, 22 (1981), 364; Vedâd Kâdî, "en-Nazariyyetü's-siyâsiyye li's-Sultan Ebî Hammû Mûsâ ez-Zeyyânî", *el-Asâle*, 27, (1975). 38-39; İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'u's-silk fî tabâ'i el-mulk*, neşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, (Irak: Dâru'l-hurriye, 1977), c. 2, 491.

27 Bizim yakında basılacak olan yeni çevirimizde esas aldığımız nüsha budur.

28 Turtûşî, *Sirâcu'l-mülûk*, (İskenderiye: el-Matbaatü'l-vataniyye, 1289 h. /1873 m.) Eser ortaboy 355 sayfa olarak basılmıştır.

29 Turtûşî, *age.*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1311 h. / 1893 m.). Eser büyük boy 405 sayfa olup ortada asıl metin *Mukaddime*'dir; *Sirâc* ise hâmiştedir.

30 Turtûşî, *age.*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1319 h. /1901 m.) Eser büyük boy 180 sayfa olarak basılmıştır. Hâmişteki eser ise Gazzâlî'nin Farsça eseri *Tibr*'in Arapçaya tercimesidir.

31 İspanyolca kitabın künyesi şöyledir: Abu Bakr al-Tortosi, *Lámpare de los principes* çev. Maximilliano Alarcon, (Madrid: 1930 – 1931) Eser 2 cilt olup ilk cilt 508 sayfa, ikinci cilt 546 sayfadır.

32 Bkz. c. 2, 460 – 546. Burada arap hurufâtının güzelliği dikkatimi celbetti. Bir tür Endülüs tarzı Küffî'yi andırmaktadır. Kitabın baskısı da çok özenlidir.

33 Turtûşî, *Sirâcu'l-mülûk*, neşr. Dr. Cafer Beyâtî, (Londra: Dâru riyâdi'r-reyyis, 1990).

nağı konmamış, biyografi tekrarları vuku bulmuş, Dr. Rıdvan es-Seyyid'in de işaret ettiği üzere son tashihiin doğru yapılmayıpından veya elyazmadan kaynaklanan bazı ciddî hatalar vuku bulmuştur.³⁴ Ama fihrist düzenlemesi açısından gayet güzeldir. Muhammed Fethî Ebubekr 1994'te Mısır nüshalarını esas alarak yeni bir neşir yayınlamıştır. Giriş kısmında Dr. Şeyyâl'ın verdiği malumat tekrar edilse de ilmî neşir tekniği ve nüsha farklarını izah bakımından gayet kıymetli bir çalışmadır.³⁵ *Sirâc* Türkçeye de çevrilmiş olup³⁶ son zamanlarda genç araştırmacıların makale ve tezlerine konu oluyorsa da kavramsal düzeyde daha iyi çalışmaların ortaya konması zaman alacaktır.

3. Turtûşî'ye Göre Siyâset: Fânîlik ve Dönüşüm Yurdunda Ahlâkî Bir Eylem İmkânı

Siyâsetnâme türü eserler doğuda ve batıda birbirine yakın dönemlerde (IX. yüzyıl ilâ XIV. yüzyıl arasında) popüler hâle gelmiş,³⁷ İslâm dünyasında Emevîler döneminin ortalarında Aristo'nun Büyük İskender'e nasihatleri üstbaşığlı altında apokrif eserlerin çevirileri zuhur etmiş, daha sonra İbnü'l-Mukaffa ile İran siyaset tecrübesi aktarılmaya başlamış;³⁸ zamanla Müslüman yazarlar kendi şart ve dönemlerine uygun siyâsetnâmeler üreterek XIX. yüzyıla kadar bu yazım türünü canlı tutmaya devam etmişlerdir.

Sirâcü'l-Mülûk, İslâm siyâset düşüncesinin gelişiminde önemli bir aşamayı temsil eder ve bu alanda şöhret bulan diğer siyâsî

34Rıdvan es-Seyyid, "Sirâcu'l-mülûk li't-Turtûşî", *Mecelletü'l-ictihâd*, 12, (Yaz-1991), 241- 247. Özellikle 245. sayfadaki tenkitler mühimdir.

35Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, neşr. Muhammed Fethî Ebubekr, (Kahire: ed-Dâru'l-Mısıryye li'n-neşr, 1994) Eser 928 sayfa olup ilk 50 sayfa Şevki Dayf'ın takdimi ve naşirin girişinden ibarettir.

36Bkz. Turtûşî, *Sirâcü'l-mulûk*, haz. Said Aykut (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995). Eksikler giderilerek yeni yapılan çevirisi elyazmayla beraber basılmak üzeredir.

37Lisa Blydes, Justin Grimmer, Alison McQueen, "Mirrors for Princes and Sultans: Advice on the Art of Governance in the Medieval Christian and Islâmic Worlds," *The Journal of Politics* 80, 4 (Ekim - 2018), 1150-1167. Araştırmanın 3. ve 4. sayfasında yer alan "2.1 Advice on Governance" başlığı altındaki tespitler mühimdir. Online sürüm: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/699246> (erişim tarihi: 8/7/2019)

38Rıdvan es-Seyyid, "Sirâcu'l-mülûk li't-Turtûşî", *Mecelletü'l-ictihâd*, 12, (Yaz - 1991), 241.

klasikler kadar değerlidir. *Sirâc*, fani dünyada meşru ve ahlâkî bir siyâsetin nasıl mümkün olacağı sorusuna cevap vermek için yazılmış gibidir. İnsanoğlunun fert ve cemiyet olarak kötülüğe meyli, devletin bekasının temel dayanakları gibi konuları ele alan bir eser olup kendi dönemi için realist bir siyâset sunma girişimidir. Ancak Turtûşî, müstakil bir siyâset filozofu değildir. O dönemin gerçekliğine uygun bir şekilde, toplayabildiği malzemeler ve hususi tecrübeleri çerçevesinde yazan zâhid bir Ortaçağ hukukçusudur.

Turtûşî’de dönüşüm ve fanilik vurgusu kuru bir dille değil, metaforlar içeren hikmetli hikâyeler ile dile getirilir. Onun verdiği ilk dönüşüm örneği, Ebu’l-‘alâ Maarî gibi filozof şairlerin dile getireceği cinstendir. Turtûşî’ye göre insanla ilgili en dehşet verici hakikat, bedenî varlığının tabiattaki hayvan, nebat ve topraktan hiçbir farkının olmamasıdır. İnsan beden cihetinden toprakta doğan, toprakla şekillenen ve yine toprağa dönüşen nesnelere biridir:

“Ben de sana başımdan geçen bir hikâyeyi anlatayım; aklımı başımdan alan, dizlerimin bağını çözen, kalbimin damarlarını kesercesine beni sarsan bir şey bu; toprağa kavuşana kadar bana ayna olmaya [ibret vermeye] devam edecektir: Bir gün Irak’ta bir dostumun yanında su içiyordum. Bu adam akıllı biriydi, şöyle dedi: ‘Şu su içtiğim sürahi var ya! Bir zamanlar insandı. Öldü, toprak oldu. Kim bilir bir çömlekçiye denk geldi de, adam kabirden bu toprağı aldı, güzelce şekil verdi, ateşle düzeltti, muntazam bir sürahi yaptı; gördüğün gibi, iş gören kullanılan bir kap oldu artık. Oysa daha önce yiyen, içen, insanlara ihsânlar dağıtan, hayattan lezzet alan, şarkı söyleyen, şenlenen bir insandı, sen ve ben gibi.’ ”³⁹

Turtûşî burada insanın tabiatın bir parça olduğunu ve hammaddesinin daimî bir dönüşüme maruz kalacağını özellikle vurgular. Yeni canlıların doğup gelişmesi için ceset, tabiatın yerini alacak; böylece insan, vadilere, ovalara çöllere dağılan bir varlık hâline gelecektir. Daha sonraki satırlarda, “adamın bu sözlerinin mümkün kabilinden olduğunu görünce şöyle bir fikre vardım,” diyerek şahsî kanaatini belirtir:

“İnsan ölünce toprak oluyor, tıpkı ilk yaratılıştaki gibi. Sonra kimbilir, mezarı kazılıp dağılıyor, toprak suyla karışıyor da evlerde kullanılan çömlekler elde ediliyor bu karışımından.... Kim bilir belki de herkesin

³⁹Turtûşî, *Sirâcî'l-mülûk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa Bölümü, elyazma no. 363, varak no. 25b

basıp geçtiği bir yol veya duvar sıvası oluyor insan.”⁴⁰ “Yine mümkündür ki insanın mezarında bir fidan boy verir; zamanla, ağaca, yaprağa ve meyveye dönüşür; hayvanlar onun yeşilliğinden yer, insanlar da meyvesinden götürür. Böylece yeni bir insan içinde ete, kana ve kemiğe dönüşür.... Bir zamanlar yemek yiyen insan, sonra yenilen bir varlığa dönüşüp tekrar toprağın karnına düşer, veya suda yıkanan bir eşyanın artığı gibi süzülüp gider de, boş araziye çöp gibi bırakılır.”⁴¹ “Kim bilir kabir aniden açılınca, cesedin toprağı rüzgârla beraber etrafa saçılır; vadilere, ovalara, çöllere gider bu toprak.”⁴²

Onun verdiği ikinci örnek, şehirle ilgilidir. Ona göre, dönüşümü sadece bedenî cihete hasretmek doğru değildir. Ademoğlunun yaşadığı kasaba ve kentlerin zuhuru, gelişmesi, yok olması; sonra aynı yerde bambaşka kasaba ve kentlerin doğması kaçınılmazdır. İnsan cemiyetinin zuhûru ve ufûlu tabiatla içiçedir; insan değişirken çevresindeki tabiat da değişmektedir. Coğrafya, cemiyet halindeki insanın değişiminin sadece önünden veya arkasından gelen bir sebep veya sonuç değil, bizzat onunla beraber değişendir. Turtûşî, Hızır’ın dilinden anlatır hikâyeyi:

“Hızır anlatmaya başladı: Bir keresinde çok güzel bir şehrin yanından geçiyordum, yeryüzünde ondan daha muhteşemini evvelce hiç müşahede etmemiş idim. Orada bulanık bazı adamlara ‘Bu şehir ne zaman kuruldu?’ diye sordum, ‘Sübhanallah! Babalarımız da dedelerimiz de bu şehrin ne zaman kurulduğunu söylemiyorlar. Tâ Nûh tûfanından beri mevcuttur burası!’ dediler. Sonra kayboldum, beş yüz sene dolaşım, yeniden geldim oraya. Fakat bu sefer karşımda sütunları çökmüş bir harabe yığını vardı. Soracak kimse bulamadım. Biraz uzakta koyun çobanları vardı. Yaklaştım, dedim ki: ‘Bir zamanlar burada bir şehir vardı, hanı nerede?’ Çobanlar dediler ki: ‘Sübhanallah! Babalarımız ve dedelerimiz burada böyle bir şehir olduğundan aslâ bahsetmiyorlar!’⁴³ “Yine gittim, beş yüz sene gezdikten sonra tekrar aynı yere geldim. Bir de ne göreyim, eski şehrin bulunduğu mevkide bir derya uzanıyor! Dalgıçlar dalıyor, denizden [inci gibi] pahalı süsler çıkarıyorlardı. Bazılarına sordum: ‘Ne zamandan beri deniz burada?’ Dediler ki: ‘Sübhanallah! Babalarımız da dedelerimiz de birşey söylemiyor, ancak Nûh tûfanından beri mevcut burası [diyorlar!]’⁴⁴

40 Turtûşî, *ay.*

41 Turtûşî, *ay.*

42 Turtûşî, *ay.*

43 Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa Bölümü, elyazma no. 363, varak no. 23a – 23b

44 Turtûşî, *ay.*

Coğrafyanın gadrine uğrayan kentte balıklar yüzmektedir. Turtûşî depremlerle batmış kasabalardan, harabeye dönüşen eski başkentlerden ve kaybolmuş halklardan bahseder. Ona göre insan cemiyetinin ve kentlerin dönüşümü, kayboluşu ve yeniden doğuşu mukadderdir. Hızır'ın hikâyesi devam eder:

“Yine kayboldum oradan, beş yüz sene dolaştım, tekrar vardım aynı yere. Bir de baktım ki denizin suyu göçmüş, bir bataklık uzanıyor; kamışlarla, sazlarla içiçe vahşi hayvanlar dolaşiyor. Bir de baktım ki çevrede balıkçılar avla meşguller, ufak teknelerle gezinip balık tutuyorlar. Hemen sordum bazılarına, ‘Hani buradaki deniz?’ Dediler ki: ‘Sübhanallah! Babalarımız da dedelerimiz de bir şey söylemiyor, Allah'ın Tûfan gönderdiği zamandan beri burası hep böyle imiş!’ Yine beş yüz sene kayboldum oradan, sonra tekrar dönüp geldim. Bir de baktım ki ta ilk zamanlardaki gibi koskocaman bir şehir kurulmuş.”

Çevrim tamamlanmış, insan toplumu ve şehir tekrar kurulmuştur orada. Ancak insan cemiyetini anlatan bu alegorik kısa hikâye, şenlikli, mamur bir şehirle son bulmaz. Turtûşî tabiat içinde insan kentlerinin değişimini, nihayet yanardağ dumanlarını andıran bir başkalaşım ile bitirir.

“Bu cevabı aldıktan sonra beş yüz sene daha gezdim; tekrar bu bölgeye döndüğümde ne göreyim! Altı üstüne gelmişti, her tarafından pek kesif ve ağır dumanlar fişkınyordu. Hiç kimseyi bulamadım ki soru sorayım! Sonra oradan geçen bir koyun çobanına rastladım, ‘Bir zamanlar bir şehir vardı burada, nerede şimdi?’ diye sordum. Adam cevap verdi: ‘Sübhanallah! Babalarımız ve dedelerimiz bir şey zikretmiyor bu konuda, ancak, burası Tûfandan beri hep böyle [diyorlar!]’ ”⁴⁵

Turtûşî kadim kaynaklardan iktibas ederek anlattığı bu kısa hikâyeyi dünyanın geçiciliği bağlamında sunmuş olabilir. Ancak, içerdiği sıradışı sembolik öğeler daha derin bir tahlili gerektirmektedir. Her şehrin kuruluşu ve bitişi, belirli bir merhalede (beş yüz sene içinde) gerçekleşmektedir. İlk bitiş merhalesinde çobanlar zuhur etmekte, ikinci dönüşümde balıkçı öne çıkmaktadır. Balıkçı ve çoban, sadece literal anlamda, ilk cemiyetlerin zuhurunda öne çıkan temel figürler olarak değil, aynı zamanda, insanların kalbini avlayan, onları hakikatin hikâyesine davet eden, kurucu rehberler olarak da yorumlanabilir. Balıkçı Hz. İsa'ya nisbet edilen bir metaforunda geçtiği üzere insan gönlünü avlayanlardır.⁴⁶

45 Turtûşî, *ay.*

46 Bkz. Matta İncili, 4:19, και λέγει αὐτοῖς, Δεῦτε ὀπίσω μου, και ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων” Ve onlara dedi ki ‘İkiniz ardımca gelin, Ve ben sizi âdem

Destanın nihayetinde, şehrin kaybolduğu yerde ilk beliren kişi, sürülerini otlatan çobandır. Çoban, Arapça dahil tüm semitik dilleri ve kültürleri etkileyen kadim Ortadoğu mitolojilerinde güçlü bir kurucu ögedir. Sümer kahramanı Dumuzi, bütün çobanların koruyucusu olup büyük tufandan sonra hayatta kalmayı başarmıştır. Bereket ve çoğalmayı temsil eden Çoban Dumuzi, göklerin kapısını tutan ve uzun maceralarla insanlara yol gösteren bir kahraman figürüdür.⁴⁷ Grek mitolojisinde de mesajı gökten alıp insana ileten/yorumlayan Hermes çobanlara ve gezginlere rehberlik eden bir çoban kahramandır.⁴⁸ İncil'e göre Hz. İsa manevi rehberlik vazifesinden ötürü kendisini "iyi çoban" (ὁ ποιμὴν ὁ καλός) olarak vasfetmekteydi.⁴⁹ İslam geleneğinde de -özellikle mesuliyet ve rehberlik bağlamında- çoban metaforu üzerine epey bir hadis-i şerif ve ahbâr mevcuttur. Kısacası, yukardaki hikâyede geçen çoban ve balıkçı, insan cemiyetini yeni baştan kuran manevî figürler olarak da yorumlanabilir. Bu durumda cemiyet ve şehir, sade ekmekle değil, güçlü bir kahraman fügürü ve onun takip ettiği inanç bağıyla, "tutkunluk" ile/dinî asabiyetle kurulmaktadır.

Kuşkusuz bu açıklamalar "aşırı yorum" addedilerek Turtûşî'nin sadece bir *hikem* kitabından nakil yaptığı iddia edilebilir. Ancak *Sirâc* metnine böyle bir hikâyeyi koyması onun yaptığı açık bir tercihtir ve metin kendi başına, bu tercihleri/yorumları yansıtan bir bütün olarak ele alınmalıdır. Öte yandan, en genel okuma biçimiyle, bu tür kısa hikâyeler, zühdün önemi ve dünya hayatının geçiciliği şeklinde de yorumlanabilir. Ancak bir edebiyatçı olarak Turtûşî'nin sembolik ifadelere çok yoğun başvurduğu, yer yer çift anlamlı cümle ve paragraflar aktardığı göz önüne alınmalıdır. Tıpkı *Kelile ve Dimne* müellifi İbnül-Mukaffa⁵⁰ gibi, o da ancak âkil olan-

sayyadları [insan tutan balıkçılar] edeyim." Sadece Grekçesinden değil, Ali Ufkî Bey çevirisinden de faydalandım, bkz. *Kitâbü'l- 'Ahdî'l-Cedîd*, çev. Bobovius / Ali Ufkî, (Paris: Dâru't-tuba'atî'l-milkiyye, 1819), 6.

47 Bkz. Josepha Sherman (ed.), *Storytelling: An Encyclopedia of Mythology and Folklore*, (New York: M.E. Sharpe, Inc., 2008), 130 – 132.

48 Sherman, age., 222.

49 Bkz. Yuhanna İncili, 10:11 'Εγώ ειμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων· "Ben iyi çobanım. İyi çoban kendi koyunları için can verir." Ali Ufkî Bey çevirisinden de faydalandım. bkz. *Kitâbü'l- 'Ahdî'l-Cedîd*, çev. Bobovius / Ali Ufkî, (Paris: Dâru't-tuba'atî'l-milkiyye, 1819), 186

50 İbnü'l-Mukaffa, farklı anlayış derecelerine sahip okuyucular için farklı anlam katmanları içeren hikâyelere başvurduğunu *Kelile ve Dimne*'nin en

ların anlayacağı birkaç mana katmanına sahip metinler koymuştur kitabına.

Turtûşî, kitabının bazı bölümlerinde bir fakih gibi değil, destan yazan, öğütler veren, arka arkaya hikmetli hikâyeler anlatan yaşlı bir bilge gibi konuşmaktadır. İşte bu bölümlerde şifahî kültürün akıcı ve ilhama dayalı üslubu, düzenli bir fıkıh ve siyaset kitabının alışılmış üslubundan farklılaşmaktadır. *Sirâc*'taki bazı bölümler sesli okunup dinlenmek için, bazı bölümler ise sakince düşünmek için yazılmış gibidir.

3.1. Ahlâkın Siyâsette Belirleyici Olması

İslam dünyasında İbnü'l-Mukaffa ve Farabi'den Ahmed Cevdet Paşa'ya kadar kadar siyâsetle ilgili klasik metinlerde ahlâk felsefesi yoğun olarak işlenmektedir. Batıda da Eflatun, Aristoteles, Aquinolu Thomas ve birçokları için durum aynıydı; ahlâk ve siyâset iç içeydi. Machiavelli'nin *Prens* adlı eseri, umumiyetle, siyâset felsefesinde ahlâkın yeriyle ilgili değişikliğin ilk nüvelerinden kabul edilmektedir. Daha sonra Thomas Hobbes ve John Locke ile siyâset felsefesi bambaşka bir düzeye taşınacaktır. Ancak Machiavelli'yle ilgili farklı yorumlar da vardır. Onun realist bir şekilde İtalyan birliğini sağlama amacıyla yazıp kendi tecrübelerini dercettiği eser hakkında Quentin Skinner'in getirdiği yorum daha dengeli ve dikkatli bir bakış içermektedir.⁵¹

Öte yandan, konu “daha büyük bir gaye için siyâset ve idarede kurnazlığa başvurmak” olarak ele alınırsa doğu siyâset geleneği ve doğulu hükümdarlar en başta zikredilmelidir. Kurnazlık ve hile, tıpkı batılı “mirrors for princes” yazarları gibi doğulular tarafından da dile getirilmiştir. Elimizdeki Arapça metinlerde Kisra Ardeşir'in ilginç kurallarına rastlamaktayız. Sindli Şanak (Chanakya/Kautiliya), *Sirâc*'da geçtiği üzere idarede kurnazca hareket etmenin gereğine dair tavsiyelerde bulunmaktadır.⁵²

Turtûşî'nin eserinde, insanın fert ve cemiyet olarak tekâmül etmesi için İslâm ahlâkının gerekliliği vurgusu öne çıkmaktadır. Ona

başında izah eder. Konunun detayları için mezkur tezimizin ikinci kısmına bakılabilir.

51 Bkz. Quentin Skinner, *Machiavelli a Very Short Introduction*, (Oxford University Press, 1981). Konuyla alakalı olan kısımlar için Türkçe çeviriye bkz. Quentin Skinner, *Machiavelli*, çev. Cemal Atıla, (İstanbul: Altın Kitaplar, 2002), 42-51.

52 Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, haz. Said Aykut, 548.

göre “Güzel huy bir insanın taşıyacağı en iyi vasıftır. İnsanın içindeki cevher güzel ahlâkla zuhur eder.”⁵³ Tabîî olarak bu durum onun siyâset düşüncesine de yansımaktadır. Turtûşî’ye göre “Yönetici, muhakkak güzel ahlâklı olmalıdır.”⁵⁴ Üstelik, “âriflerin ahlâkını almaya sultandan daha muhtaç biri yoktur.”⁵⁵

Ancak “Güzel ve iyiyi belirleyen nedir?” sorusuna verilecek cevap önemlidir burada. Turtûşî’ye göre güzel ahlâk a) popüler ve alelâde olan tavırlardan kaçınmakla mümkündür, b) güzel ve iyiyi belirleyen sıradan insanlar değil, peygamberlerdir, c) avâmın alışkanlıkları insanı tekâmülden geri tutar, oysa hükümdar dahil bütün insanlara örnek olan tavır, peygamberlerin tavrıdır:

“...Bu hatayı işleyenler, avâmın ahlâkına meylediyor, karakersiz ve çığırtañan kimselerin dümen suyundan gidiyor, onların birbirleriyle karşılaştıkları zaman yapageldikleri konuşma ve davranış biçimini benimsiyorlar. Onlar birbirlerine karşı yalan söylemeye alışkındırlar, tavırları sunîdir, izhâr edilmesi ayıp olan şeyleri kolayca ve fütursuzca sergilerler. Oysa bize göre Allah ve Rasûlü’nün tarif ettiği güzel huy, onlar nezdindeki güzel ve popüler sayılan huyların zıttıdır. Yeryüzünde hiçbir beşer Muhammed (s.a.v)’in sahip olduğu huylardan daha güzeline sahip değildir!”⁵⁶ “Peygamberimiz Muhammed güzel ahlâkı kemâle erdirmek için gönderildi. O halde güzel ahlâk tüm şeriatların ortak noktası ve amacıdır.”⁵⁷

Turtûşî, o dönemde yaygın hâle gelen “sultânî devlet”in açtığı yolda yürümeyi öğrenerek kendince gerçekçi davranırken “peygamberî ahlâkı temel alan bir siyâset” anlayışına taraftar olarak da zihnindeki katî prensiplerin müdafaasını yapmıştır.

Turtûşî’nin bazı filozoflar gibi tamamen kendine özgü bir ahlâk felsefesi olmadığı gibi, ahlâkla ilgili derin teorik tartışmalara da girmemiştir o. Amacı, içine doğduğu sultânî devletin cebrî şartları altında, muhatap olduğu siyâsetçiyi -mümkün vechile- kendi zihnindeki dinî ve ahlâkî doğrulara daha yakın hale getirmektir. Sultânî devletin işleyiş kurallarını değıştirme teşebbüsünde bulunmadığı gibi, yeni ve farklı bir siyâsî sistem de önermemektedir. Sadece, sultânî devletin uygulayacağı siyâseti sağlam bir ahlâk zeminine oturtmak için bu eseri yazmış gibidir. Bu yüzdendir ki onun

53Turtûşî, *Sirâcü’l-mülûk*, haz. Said Aykut, 428.

54Turtûşî, *age.*, 175.

55Turtûşî, *age.*, 194.

56Turtûşî, *Sirâcü’l-mülûk*, haz. Said Aykut, 425.

57Turtûşî, *age.*, 427.

eseri bazıları tarafından “irşat ve ahlâk kitabı” olarak algılanmıştır. Meselâ, *Sirâcu'l-mülûk*'ün Ayasofya bölümündeki 1850 numaralı nüshasının başına sonradan “*Sirâcu'l-mülûk fi't-tasavvuf*” ibaresi konmuştur. İlk bölümdeki ölüm ve dünyanın geçiciliği vurgusu, okuyucuyu böyle bir adlandırmaya itmiş olmalıdır.

3.2. Devlet İdaresinde Aklın Yeri

Turtûşî'ye göre devlet idaresinde akla uygun davranmak, adalet ilkesi kadar mühimdir. Hükümdar iyi siyâset için nasıl adalete ihtiyaç duyarsa bütün bunları sağlayacak sağlam bir akla daha fazla ihtiyaç duyar. Ancak aklın çözüm üretme amacıyla kullanımı nasıl methedilen bir husus ise, kurnazlık ve hile için fazlaca kullanımı da zemmedilen bir husustur:

“Aslında kurnazlık ve hile gibi vasıflarla anlatılan kimseler yerilen kimselerdir. Bu vasıfların sahibi, sürekli başkaları tarafından kendisinden korkulan, bir bela getirmesinden endişe edilen kimsedir.”⁵⁸

Onun nezdinde akıl, olmuş ve gerçekleşmiş şeylere bakarak/nazar ederek, olacak şeyleri/muhtemel hâdiseleri anlamaya çalışır; bu yüzden âkılâne davranmak siyâsetçi için son derece mühimdir.⁵⁹ Akıl ona göre sâbit bir öz değil, hareket hâlinde seyyâl, daima gelişen bir hâssadır. Böylece o da kendinden önceki bazı Müslüman düşünürler gibi aklı “*garîzî*” ve “*mükteseb*” olmak üzere ikiye ayırır. Turtûşî'nin kastettiği *garîzî akıl*, insana doğuştan verilen ve onu diğer canlılardan ayıran bir hususiyet olup üreme ve barınma dâhil, hayat için bedihi ve zaruri ilkeleri anlama kapasitesi demektir. İster okumuş-şehirli, ister ümmî-köylü olsun, bütün insanlarda *garîzî akıl* mevcuttur. Turtûşî'nin de izah ettiği üzere, alınan terbiye ve çevreden gelen tesirler sebebiyle bu akıl bazen güçlense bazen zayıflasa da insanoğlunda en baştan beri “fitraten” vardır.

Öte yandan, *mükteseb akıl*, kâinattaki hâdiseleri gözleme, sonuçların nasıl değiştiğini izleme yoluyla gelişen akıl demektir. Nazar ve istidlal yoluyla güçlenen bu akıl, aslında *garîzî* aklın daha yoğun çalışan, daha etkin ve zenginleşmiş hâlidir. Turtûşî'ye göre siyâsetçilerde bulunması gereken *mükteseb akıl*, hiç durmadan artabilir, onun gelişmesinde bir limit, bir nihayet yoktur.⁶⁰ Siyâsetin

58Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, haz. Said Aykut, 208.

59Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, neşr. Cafer Beyâtî, 214.

60Bkz. Turtûşî, *age.*, 213 – 214.

iyi yürütülmesi, idari yasaların çıkarılması için gerekli olan “mükteseb akıl” hakkında filozofların ihtilafa düştüğünü belirten Turtûşî, bazılarınca bu aklın gelişip büyümesinin erdem olarak algılandığını belirtir. Ancak muhalif görüşte olanlar, bu aklın aşırı gelişerek dehâ hâline gelmesinin, iyi olmadığı kanaatindedirler. Turtûşî bu görüşe katılmamakta, bilakis, ilmî ve felsefi faaliyetlerde kullanılan mükteseb aklın, siyâsîler için de lüzumlu olduğunu vurgulamakta, dolayısıyla, siyâsetçilerin akıllarını geliştirmelerini, hattâ “filozof-hükümdar” gibi kullanmalarını istemektedir.⁶¹ Şöyle diyor:

“Akl-ı müktesebe gelince, bu da akl-ı garîzînin neticesidir. Akl-ı mükteseb, bilgide incelme ve düşüncede tutarlık demektir, onun sınırı yoktur. Zira, kullanıldıkça çoğalan, ihmal edilince azalan bir hususiyettir. Akl-ı müktesebin artışı iki durumdan biriyle olur. Ya henüz doğarken insanın iyi bir zekâyâ, yüksek bir anlayışa sahip olmasıyla, (...) veya tecrübe ve birikimle. (...) İnsanlar mükteseb akıl hususunda ihtilaf etmişlerdir. Seviyesi yükselince fazilet midir, yoksa rezilet midir? Akıllı kimselerin çoğu mükteseb aklın artışını fazilet saymışlardır. Çünkü, mükteseb akıl art arda gelmiş şeylerin bir birikimi değil midir? O art arda gelmiş şeyler aslen fazilet kabul edilmiyor mu? O halde faziletlerin çoğalması da fazilettir, dediler. (...) Mükteseb akıldaki artış, bir bilgi artışıdır; henüz olmamış/muhtemel hâdiselerin, olan şeylere kıyas etme kabiliyetinin artması demektir. Bunlar da müsbet şeylerdir. (...) Şu en son itiraza (mükteseb aklın ziyade oluşu, sahibini kurnazlığa ve menfi anlamında dehaya götürür iddiâsına) gelince, şöyle cevap veririz: Deha, akıl dışında da birtakım manâları içeren bir kelimedir. Bunlar, aklın temel özelliklerinden değildir.”⁶²

3.3. Devletin Gerekliği ve Siyasât - Ahkâm Ayırımı

Turtûşî “sultan” kelimesini kullanırken bazen hükümdarı kasteder bazen de ilk taşıdığı sözlük anlamına atıf yaparak “kuvvet”, “iktidar” ve “devlet sistemi” manalarını kasteder. O, gerek İslâm tarihindeki uygulamalardan, gerekse diğer millet ve medeniyetlerin tecrübelerinden ve filozoflarından alıntı yaparak şunu savunur: “İnsanların bir idareci altında devlet kurması, ilahî hikmetin bir yansımasıdır.” Zira devletin varlığı, sözlerin tutulması, anlaşmaların yürümesi, ihtilafların daha iyi bir şekilde çözüme kavuşması demektir. Bu yüzden, iyi bir devlet ve akıllı-âdil bir hükümdar Tanrının bereketli ve büyük nimeti demektir. Turtûşî’ye göre, bir

61 Bkz. Turtûşî, *age.*, 214.

62 Bkz. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, haz. Said Aykut 206 – 210.

hadîs-i şerifte geçtiği gibi, “Allah, Kur’an ile engellemediğini kuvvetli bir hükümdar ile pekâlâ engeller.” Zira bazı insanlar mümin de olsalar zayıf karakterlidirler ve Kur’an’ı bildikleri halde onda emredilen adalet vasfına uygun davranmayabilirler. Bu durumda, hükümdar/kuvvetli idareci/iyi devlet sistemi, bu tür zayıf karakterli insanların adaletle uygun davranmasını ve yasalara uymasını sağlar.

Turtûşî’ye göre, “İnsanlar idare ve yasa olmayınca suda yaşayan balıklara benzer; büyük balık küçük balığı yutar. Başlarına kuvvetli bir idareci/hükümdar gelmeyince ne işleri düzene girer, ne de hayatları doğru düzgün yürür.”⁶³

Turtûşî idarecinin gerekliliği konusunda bir adım öteye giderek şunu savunur: İdareci/hükümdar, Tanrı’nın varlığının ve birliğinin alâmetlerindedir. Zira, nasıl tek Tanrı’nın hikmeti, tedbiri ve ihsanı olmadan kâinat ayakta duramazsa, hükümdarı/idarecisi/yasası olmayan bir ülkenin ayakta kalması da imkânsızdır.⁶⁴ Turtûşî bu satırların devamında, devletin başında bir yöneticiye ihtiyaç olmadığını savunanlara ve siyâsî düşünce bakımından anarşizme yakın duranlara karşı sert tenkitlerde bulunur. Bu tezini savunurken bir yandan dinî esasları sıralar, öte yandan felsefi tartışmalara girer.

Turtûşî daha eserinin ilk bölümünde devlet idaresine dair uygulamalar ile günlük hayata dair hukukî uygulamalar arasında bir ayırım yapmıştır. Şöyle diyor:

“İmdi, ben geçmiş milletlerin, göçmüş hükümdarlıkların tarihine ve onların halkı korumak için sarıldıkları yasalara ve devletleri çekip çevirmede izledikleri yöntemlere göz attığımda tüm bunların ikiye ayrıldığını gördüm. 1- **Ahkâm**: Hukuka dair yasalar. 2- **Siyâsât**: Siyâset ve idareye dair yasalar. *Ahkâm* dediğimiz ve onların inançları gereğince helâl-haram durumları, alışveriş, aile hukuku, kira ve vergiler, yasaya aykırı davrananların cezası gibi meseleleri kapsayan kurallara gelince, bunlar, o hükümdarların hiçbir delile ve Allah’ın indirdiği bir âyete dayanmadan kendi akılları ile ortaya atıp isimlendirdikleri şeylerdendi. Onlar bu hükümleri bir uyarıcı peygamberden almadılar ve hiçbir peygambere de uymadılar. Bu hükümler ateş çukurlarından çıktı, put ev-

63 Şöyle diyor:

ومثلهم بلا سلطان مثل الحوت في الماء، يبتلع الكبير الصغير. فمتى لم يكن لهم سلطان قاهر، لم ينتظم لهم أمر، ولم يستقم لهم معاش..

Bkz. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, neşr. Cafer Beyâtî, (Londra: Dâru riyâdî'r-reyyis, 1990), 156.

64 Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, neşr. Cafer Beyâtî, 156-157.

lerinden türedi, çok tanrıya tapınan kullar tarafından üretildi. Allah'ın yarattığı hiçbir kul, kendi başına bu tür hükümleri icat etmekten âciz değildir. Her kul böyle kuralları kendi kafasından üretebilir. Öte yandan, onların bu yasaları hâkim kılmak, korumak, uygulamak, çiğneyeni cezalandırmak, küçümseyeni küçük düşürmek için izledikleri yola gelince –ki buna *siyâsât* diyoruz– bu işi de iyi becerdiler, kalplerin sevgisini kazandılar. Koydukları yasaları kendilerine de uygulayarak eşitlik-adalet ilkesine sarıldılar. Savaşların idaresi, yolların güvenliği, ırz ve malların korunması gibi hususlarda da başarılı oldular.”⁶⁵

Ona göre *ahkâm* tabiri, helâl-haram, alış-veriş, evlilik-boşanma, kira-komşuluk mevzularını, kısacası, yönetilen kişilerin birbirleriyle olan ilişkilerinden kaynaklanan uyuşmazlıkları ele alan “özel hukuk”a yakın görünmektedir. Turtûşî'ye göre insan aklı bütün bunları sıfırdan üretmeye kadir; nitekim mevcut olan bir çok devlette bu yasalar insanlar tarafından üretilmiş olup devletin işleyişi hiç aksamadan yürümektedir. Ancak devletin hukukçuları, ilahî kelâma kulak verirse yapılan iş inaç bakımından sahih olacaktır. İnanan bir hukukçu olarak onun bu minvalde düşünmesi tabiidir. Ancak Turtûşî, her inançlı idarecinin de devleti iyi yönettiğine, hukuku doğru uyguladığına kani değildir.

Siyâsât tabiri ise daha çok “devletin şeklini ve idare tarzını belirleyen kanunlar” anlamda kullanılmıştır. Bu yönüyle kamu hukuku veya idari hukuk kavramlarına yakın görünmektedir. Ayrıca, çok daha sonra kaleme alınmış olsa da, *ahkâm-siyaset* ayrımının kökenleri ile ilgili olarak Ali b. Muhammed Gazzali'nin (ö. XIIIV. yüzyıl) kitabına bakmak da iyi olacaktır.⁶⁶

3.4. Devletin İki Neviye Taksim Edilişi ve Adaletin Gerekliliği

Turtûşî, kendinden önce ve sonra gelen bir çok siyâsetnâme yazarı gibi “Adalet devletin ve mülkün temelidir.” görüşünü savunur. Devletin şekli, veya yönetenin başa geçme usûlü ne olursa olsun, en temel kıstas adalettir. Birçok klasik yazarda olduğu gibi adalet dairesi ona göre de şu zincir içinde işler: “Sultan ancak ordu

⁶⁵Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, neşr. Cafer Beyâtî, (Londra: Dâru riyâdi'r-reyyis, 1990), 50. Ayrıca benim ilk çevirime bkz. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 32.

⁶⁶Eser Özgür Kavak tarafından yakın zamanlarda gayet mazbut bir şekilde tahkik edilip Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Ali b. Muhammed Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi - Tahrîrî's-sülûk fî tedbîrî'l-mülûk*, inceleme, tercüme ve ilmî neşir: Özgür Kavak, (İstanbul: Klasik Yayınları 2016).

ile, ordu ancak mâl ile, mâl vergilendirme ile, vergilendirme ancak ülkenin mamûriyeti ile, ülke mamûriyeti ise ancak adalet ile mümkündür.”⁶⁷ Burada adalet bütün temellerin temeli olmakta; tüm şerhleri defeden, tüm iyilikleri celbeden bir mekanizmaya dönüşmektedir. Turtûşî tıpkı diğer siyasetname yazarları gibi, adalet sayesinde mahkemelerin işlediğini, zulmün önlendiğini, insanlar hürriyet ve emniyet içinde dolaştığını savunur. Turtûşî’ye göre, devlet –ne kadar farklı isimleri ve şekilleri olursa olsun– temelde iki neviye ayrılır ve her iki nevi de ancak adaletle ayakta durur:

- a) **Nebevî** esaslara dayanan peygamberî devlet.
- b) **İstîlâhî** yani, mevcut teâmüllere dayanan devlet.

Turtûşî’ye göre nebevî esaslara dayanan devlet, ilahî adaleti tatbik eden ideal sistem olup, Tanrıdan vahiy alan peygamberlerin bizzat yönettiği devlet demektir. Bunun İslâm tarihindeki örneği Medine Devleti olup sonrakilere ideal bir misâl olarak rehberlik vazifesi görür. **İstîlâhî** siyâsete dayalı devlet ise insanların kendi çabaları ile uzlaşarak yasalarını oluşturdukları bütün devlet biçimleridir. Bu devlet biçiminde yöneticiler bir devletin işleyişi ile ilgili kendi tecrübeleri, huyları, bilgileri ve kabiliyetleri nisbetince başarılı olurlar. Mevcut görgü, tecrübe ve bilgileri ışığında, ellerinden geldiğince ve akılları erdiğince âdil bir sistem kurarlar; koydukları yasalara uymaya çalışır, emniyet ve hürriyeti mümkün olabilecek en iyi seviyede sağlamaya çalışırlar. Bu anlamda, dünyadaki bütün mevcut gerçek devletler, Turtûşî’ye göre istîlâhî devletin orta derece/iyi derece/daha iyi derece/kötü/daha kötü diye vafedeceğimiz farklı türlerini oluştururlar.

“Bir devlet olmak ve daha uzun ayakta kalmak” mânâ ve gayesi bağlamında, istîlâhî siyâsete dayalı devletin başındaki adamların Tanrı’ya inanma veya inanmama konusunda birbirinden farkları veya üstünlükleri yoktur. Tanrı’ya inanan ve doğru prensipleri uygulayan bir ekibin yönettiği devlet, diğer devletlerden daha fonksiyonel olma vasfına ve daha uzun yaşam hakkına sahip olabileceği gibi; Tanrı’ya inanmayan ama doğru prensipleri uygulayan bir ekibin yönettiği devlet de fonksiyonel, uzun ömürlü ve kaliteli bir devlet olabilir. Turtûşî bu konuda gayet sâkin bir hüküm verir. Bir

67 Şöyle diyor:

لا سلطان إلا بجد، ولا جند إلا بمال، ولا مال إلا بجباية، ولا جباية إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل.
Bkz. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, neşr. Cafer Beyâtî, 170.

iktidar, adalet ve iyi bir düzenle ayakta kalır ama sade imanla ayakta kalmaz. Şöyle der Turtûşî:

“Muhakkak ki, **istulâhî** siyâsetin şartlarını yerine getiren kâfir bir hükümdar, imanı sebebiyle kendinde adâlet vasfı bulunduran, ancak nebevî siyâsetin [gerektirdiği] adâleti uygulamaktan âciz kalan mümin bir hükümdardan daha güçlü ve daha kalıcıdır.”⁶⁸

Öte yandan, Turtûşî halk içindeki farklı dinî ve etnik gruplara karşı âdil davranma konusunda da uyarılar yapar. *Sirâc*'ın 37. bâbında insanları inançları hususunda serbest bırakma konusu işlenmektedir: “Milletin dinine de dünyasına da karışma ki, kafan rahat olsun, hâdiselerin getireceği sıkıntılardan emin olasın!”⁶⁹ Kuşkusuz, burada hiç ad vermese de Fâtımî devletinin Sünnîlere müdahalesinin doğru olmadığını kastediyor olabilir. Ayrıca, halk içerisindeki farklı dinî ve mezhebî temayülü olanlara kin duymamak, iktisadî kolaylıklarla halkın yükünü hafifleterek genel bir hoşnutluk sağlamak da kastedilmiş olabilir. Nitekim bu tavsiyeyi yaptığı sayfanın devamında tüm bu kolaylıklara değinmektedir.⁷⁰ Turtûşî'nin müslüman olan ve fakat müslümanlığı farklı algılayan yöneticiye halktaki dinî eğilime karışılmamasını tavsiye etmesi mühimdir. Bu açık tavsiye, o çağda mezhep savaşlarıyla boğuşan İslâm dünyası için ziyadesiyle makul, hatta çağının üstünde bir öneri sayılabilir. Bilindiği gibi Ortaçağ boyunca müslümanları en fazla rahatsız eden sorunların başında mezhep savaşları gelmektedir.

Turtûşî'ye göre adalet herkes için her durumda geçerli olup Allah'ın yeryüzündeki terazisidir, mülkün ve memleketin kıvamı/ ayakta kalışı adalete bağlıdır.⁷¹

3.5. Yöneticiye Nasihat ve Muhalefet Meselesi

Turtûşî bu konuda yeni bir şey söylemez; idareye itiraz ve isyan meselesinde çok dikkatli davranır. Ona göre salt isyan çözüme

68 Şöyle diyor:

(إن السلطان الكافر الحافظ لشرائط السياسة الإصطلاحية أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه بسبب إيمانه، المضعف للسياسة النبوية العادلة).

Bkz, Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, Çorlulu Ali Paşa, elyazma no. 363, varak no: 55a.
69 Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, Çorlulu Ali Paşa elyazma no. 363, varak no. 112b.
Metin şöyledir:

اترك للناس دينهم ودينهاهم ولك الامان من طوارق الحدثان وما يأتي به الملوان

70 Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, Çorlulu Ali Paşa elyazma no. 363, varak no. 113a.

71 Turtûşî, *age.*, varak no. 52a

değil, daha uzun bir çözümsüzlüğe giden yoldur. Turtûşî'nin yaşadığı dönemde İskenderiye halkı ve uleması ağır bir devlet baskısıyla karşılaşmış; ciddî sayıda âlim tasfiye edilmiştir. Turtûşî de bazı farklı görüşlerinden ötürü saraya şikâyet edilmiştir; bu yüzden, onun ihtiyat ve nasihat yolunu turması anlaşılabilir bir husustur. Turtûşî'ye göre önemli bir sorun çıktığında ulemâ veya sözü dinlenen âyan tabakasının idareciye nasihat vermesinden başka bir yol yoktur. İdarecinin zulmü arttığında yönetilenler sabredip hakkı tavsiye etmelidirler. Bu durumu izah ederken Süleyman b. Abdülmelik karşısında hakikati söyleyen bedevîyi örnek verir.⁷² Nitekim Turtûşî'nin kendisi de kudretli Fâtımî Veziri el-Efdal Bedr el-Cemâlî karşısında bu zor görevi yerine getirmiştir. Ona göre, silahlı isyana teşebbüs etmeksizin sadece hakikati açık bir şekilde dile getirmek en iyi metottur.

Ancak Turtûşî'nin genç talebesi İbn Tûmert, bütün bir Kuzey Afrika'yı sarsan ve fikrî-dinî mahiyet taşıyan Muvahhidî hareketini başlatırken emr-i bi'l-ma'rûf peşinde olduğunu söyleyerek silahlı sosyal muhalefet usulünü seçmiş; üstelik tam da Turtûşî'nin onayını alan Yûsuf b. Tâşfin'in kurduğu Murâbıtlar devletini hedef almıştır. Bu hâdise, bir yazarın eserlerinden etkilenen farklı tıynetteki takipçi ve öğrencilerin, buldukları sosyal-ekonomik pozisyon ve kuvvetler dengesine göre farklı yollarda yürüyeceğine dair iyi bir misâldir.

4. Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyâsî Realizmin Üç Eğilimi ve Turtûşî

Daha önce yüksek lisans tezimizde de belirttiğimiz gibi, İslâm dünyasında yazılan bütün siyâsî risâle ve eserleri idealizm ve realizm açısından ele almak mümkündür. Bizim kastımız, uluslararası ilişkiler sahasının farklı bir içerik ve bağlamda kullandığı modern siyâsî realizm değil “siyâset, toplum ve savaş idaresinde gerçekçilik” anlamında daha umumi bir siyâsî realizmdir. Uluslararası ilişkilerde kullanılan realizm kavramı nispeten yenidir; her ne kadar felsefî kökenlerini bir şekilde Aristo, Machiavelli ve Hobbes gibi düşünürlerle uzatmak mümkün ise de “uluslararası ilişkilerin, insan doğasında mündemiç objektif verilerle uyuşması gerektiği”

⁷²Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, neşr. Cafer Beyâtî, 121

gibi daha karmaşık argümanlarla desteklenmesi, üstelik modern dünyanın öznel şartları içinde şekillenmesi sebebiyle bizim kastettiğimiz realizmden biraz daha farklıdır.⁷³

Bizim kastettiğimiz anlamıyla “siyâsete, topluma ve savaşa bakışta gerçekçi olma” düşüncesi, Batı’da eskiden beri edebî, felsefî ve tarihî eserlerde dile getirilmiştir. Siyâset, toplum ve savaşa bakışta gerçekçi olma fikrini en yoğun şekilde işleyen düşünür Machiavelli olmakla birlikte, Shakespeare, Thomas Hobbes, Jan Jacques Rousseau ve Spinoza’da da siyâsî realizmin muhtelif tarzlarına rastlanabilir. Bütün bu yazarların öncüsü, milattan önce V. yüzyılda yaşayan Thucydides adlı tarihçidir. Siyâsî realizm, Thucydides’in *Peloponnes Savaşları* adlı eserinden itibaren çeşitli yazarların kitaplarında farklı şekillerde işlenmiştir.⁷⁴ Thucydides’in bir diğer yönü ise kronolojiye ve tarihi olayların sebep sonuç ilişkisine verdiği değerdir. Bu anlamda İbn Haldûn’u da hatırlatır.

Vâkıyı anlamlandırmada akla dayanma, kuvvete ve iktisadi âmillere önem verme anlamında bir siyâsî gerçekçilik eski Hint metinlerinde de vardır. Milattan önce IV. yüzyılda yaşayan efsanevî Hint filozofu Chanakya (Şanak) veya diğer ismiyle Kautiliya’da da halkın dertlerini çözen, emniyeti sağlayan, ekonomiye ehemmiyet veren, ancak ayakta kalmak için entrikalara başvurmaktan aslâ çekinmeyen kudretli bir hükümdar figürüne rastlıyoruz. Chanakya/Kautiliya’nın klasik eseri *Arthaśāstra* tafsilatlı incelenmesi gereken en eski siyâsî realizm metinlerinden olup müstakil bir araştırmanın konusu olmaya namzettir.⁷⁵ *Arthaśāstra* kitabının ne zaman

73 Uluslararası ilişkilerde siyâsî realizmin anlamı ve temel ilkeleri için bkz. Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, gözden geçirilmiş 5. baskı (New York: Alfred A. Knopf, 1978), 4-15.

74 Bu eserin Grekçe adı Ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου olup Avrupa dillerine çevrilmiştir. İngilizceye yapılan temiz bir çevirisi için bkz. Thucydides, *The History of the Peloponnesian War*, çev. Richard Crawley, <https://www.gutenberg.org/ebooks/7142> (erişim tarihi: 8/8/2019).

75 Bkz. *Arthaśāstra* अर्थशास्त्र (“Arthśāstr” şeklinde okunmalı): Antik Hindistan siyâsî düşüncesinin en büyük klasiği olan bu esere, yukarıda zikredilen görüşler için bkz. Bkz. Kautilya, *The Arthashastra*, inceleme ve notlar eşliğinde çev. L.N. Rangarajan, (Calcutta: Penguin Books, 1992), 141 – 143. Hikmet sahibi dengeli ve zeki bir hükümdarın nasıl davranması gerektiğine dair bkz. 144 – 146. Ayrıca sayfa 182’den sonrası da mühimdir. Burada özellikle toplum idaresiyle ilgili konular enteresandır. Kitapta, hükümdarın gün içinde saatlerini nasıl ve hangi görevlere taksim edeceğinden, maliye ve mimariye kadar bütün mühim konularda ayrıntılı analiz ve tavsiyeler vardır. Bazı bölümleri bizdeki siyâsetnamelere ziyadesiyle benzemektedir. Bazı bölümleri bizdeki siyâsetnamelere ziyadesiyle benzemektedir.

yazıldığı ayrı bir tartışma konusudur. Bazı araştırmacılar bu metni Mauryan dönemine, diğerleri ise Gupta dönemine koymaktadırlar. Bazı araştırmacılar bu eserin kesinlikle Chandragupta Maurya'nın veziri Kautilya/Chanakya (m.ö. 322-298) tarafından yazıldığını ancak milattan sonra IV. yüzyıla kadar muhtelif şârihler tarafından yorumlandığını belirtmektedir.⁷⁶ İslâm dünyasındaki siyâsî realizmin teorik kökleri arasına *Arthasâstra*'yı rahatça koyabiliriz. Zira *Arthasâstra* gibi eserler ve diğer mitolojik anlatılar önce Pehlevce'ye oradan da tercümeler yoluyla İslâm dünyasına intikal etmiş olmalıdır. İşin daha da ilginç yanı, bizzat Turtûşî, "Sindli filozof" Şanak'tan (Chanakya)⁷⁷ iktibas yaptığını belirtmektedir.⁷⁸

Antik Çin düşüncesine baktığımızda da siyâsî realizmin farklı kılıklarına, özellikle askerîyeye ve saray reformlarına ağırlık veren bir tarzına rastlamaktayız. Çin düşüncesinde askerî kudret, tasarruf ve idarede reformasyona dayalı bir gerçekçilik öne çıkmaktadır. Milattan önce IV. ve III. yüzyıllarda Çin'de derlenen *Şang Çyün'ün Kitabı*, toplumu harekete geçirip her insanı kudretli bir askere dönüştürecek yeni ve güçlü bir hükümetin nasıl kurulabileceği üzerinde yoğunlaşmaktadır.⁷⁹ Özellikle, Savaşan Devletler (戰國, Cenguô) dönemi antik Çin siyâset düşüncesinde kudret ve birleşme yolunda büyük bir eğilim olduğu gözlemlenebilir. Bu eğilim, siyâsî hâdiselere daha realist bakmaya yol açmış, bütün bir Çin düşüncesini etkilemiştir. Öte yandan, Turtûşî'nin de belirttiği gibi Çin geleneğine dair herhangi bir siyâsî eser, İslâm dünyasına ulaşmış

76 Romila Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas* (New York: Oxford University Press, 1997), s. 219–224.

77 Kelimenin aslı Hintçede चाणक्य olup doğru telaffuz Çânakye / şeklinde olmalıdır. Ancak, Arapça'da "ç" harfi olmadığından ilk harf "şin" sesiyle intikal etmiştir.

78 Bizim eski çevirimize bkz. Turtûşî, *Siracü'l-mülûk*, haz. Said Aykut, (İstanbul: İnsan yayınları, 1996) s. 504 ve 507.

79 Bkz. Kitap Çince 商君書 (pinyin: *Shāng jūn shū*) diye bilinmektedir. Bu eserin oluşumu, milattan önce IV. yüzyılda yaşayan Bilge Şang Yâng ile başlamıştır. Şang Yâng "Savaşan Devletler" (戰國, pinyin ile Zhànguó; Türkçe okunuşu Cenguô) döneminde doğmuş ve antik Qin (Çin) Devleti'ni reform politikalarıyla güçlendiren bürokrat bilge olmuştur. Şang Yâng, kendisini takip edenlerle beraber *Şang Çyün'ün Kitabı*'nın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bkz. Yang Shang, *The Book of Lord Shang: Apologetics of State Power in Early China*, inceleme ve notlar eşliğinde İng. çeviri: Yuri Pines, (New York: Columbia University Press, 2017) Şang'ı tanımak için mütercim akademisyenin *introduction* kısmına, özellikle de 7. ilâ 59. sayfa arasına bakılabilir.

görünmüyor.⁸⁰ Ancak, meselâ İbn Haldûn'un saray ve çevresinde savaşmayı unutan genç ve yumuşak emîrlere dair sert analizleri, *Şâng Çyün*'ün *Kitabı*'ndaki bazı eleştirileri hatırlatmaktadır. Umumiyetle devletin ekonomik gücüne zarar verecek gereksiz harcamalara karşı eleştirel bir tutum takınan *Şâng Çyün*'ün *Kitabı*'na göre çiftçiler, tüccarlar ve memurlar devletin üç sabit ve fonksiyonel elemanıdır. Ancak bu üç temel eleman, "yıl sonu festivalleri", "ziyafetler", "güzelliğe harcanan paralar" gibi 6 asalak ilişkiyi doğurmaktadır ve bunlar kök salıp yayıldığı anda devletin iktisadi olarak çöküp parçalanması kaçınılmazdır.⁸¹

Ortaçağ İslâm dünyası için siyâsî realizm derken, mevcut iktidar şartlarının analizi, mülkün ve siyâsî erkin bölünmezliği, yaşanan sorunlara dönemin güç odakları ışığında bakma ve çözüm üretmesi ilkelerini kastediyoruz. Bu anlamda Ortaçağ İslâm dünyasında siyâsî realizm *kudretli sultan ve ordu* üzerine odaklanmıştır. Hatırda tutmamız gereken husus şudur ki, *sultânî devlet*⁸² o dönemler için realiteyi / mevcut vâkıyı temsil ediyordu. Sözün başına bu çekince kaydını koyduktan sonra İslâm siyâsî realizmini Ortaçağ'daki bağlamı içinde şöyle tanımlıyoruz:

"İslâm tarihinde *güce dayalı iktidar* biçimlerinin; ya dinî hukuk ve fukaha ile, ya İran geleneğine dayanan saray protokolü, âdâb, kanunlar ve bürokratlar ile desteklenmesi yahut *asabiyet* eksensiz bedâvet-hadâret diyalektiğiyle analiz edilmesi; böylece, iktidar, devlet ve toplumla ilgili çözüm önerilerinin bu çerçevede gözardı edilmeden ortaya konması."⁸³

İslâm siyâset düşüncesinde realist akım dışında, kayda değer eserlerle temsil edilen başka akımlar da vardır. Ancak bu mevzu, başka araştırmaların konusudur. Sözgelimi, İslâm siyâset düşüncesinde idealizmden bahsetmek mümkündür ve bu akım içindeki felsefi eğilim Farabi'nin "*Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*" adlı eserinde ön plana çıkar.

80Turtüşî, *Sîrâc*, haz. Said Aykut, 33.

81Bkz. Yang Shang, *The Book of Lord Shang: Apologetics of State Power in Early China*, 145-246.

82Sultânî idare veya sultânî devlet hakkında değerli bir çalışma için bkz. Stefan Leder, "Sultanic Rule in the Mirror of Medieval Political Literature", Regula Forster and Negin Yavari (ed.), *Global Medieval: Mirrors for Princes Reconsidered* (Cambridge: Harvard University Press, 2015), 94 -111.

83Bkz. Abdulsait (A. Sait) Aykut, *İslâm Siyasal Realizminin Doğuşu: İbnü'l-Mukaffa-Machiavelli Mukayesesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2005), 24.

İslâm siyâsî realizminin asıl gelişimi, Müslümanların çevre kültürlerle tanışması ve Hicaz'da kurulan devletin cihanşümul bir imparatorluğa dönüşmesi sonucu gerçekleşmiştir. İlham kaynakları, Arapların Cahiliye dönemindeki savaş ve çatışmalarını içeren *eyyâmü'l-arab* türü şifahi anlatımlardan, Hz. Peygamber'in hayatını işleyen *siyer* rivayetlerine ve Kur'an âyetlerine, yoğun olarak Sasânî İrani'nin siyâsî kültürüne, son olarak da antik Yunan'a ve Doğu Akdeniz'in semitik anlatılarına (İbranî gelenekleri, İsrail hükümdar peygamberlerine dair rivayetler) uzanır. Grek dilinde yazılmış pratik siyâset metinleri İslâm dünyasına umumiyetle Süryanice üzerinden ulaşmış, Huneyn b. İshak gibi mütercimlerin çalışmalarında referans olagelmıştır. Burada araştırmacıyı şaşırtan husus, siyâsetle ilgili olarak Aristo'ya nispet edilen birçok öğüt metninin tarz ve edâ bakımından realist değil aşırı idealist ve hattâ dinî bir hava taşımasıdır ki, bunun sebebi, -konuyu takip edenlere malum olduğu üzere- bazı metinlerin Yeni Eflatuncu çizgi içinde dinîleştirilmesi, neredeyse asıllarıyla hiç alâkasının kalmamasıdır. Ancak Yeni Eflatuncu çizginin ulaştığı bütün bu dinîleştirme- /mistikleştirme gayretlerine rağmen, İslâm dünyasında siyâsî ahlâk ile ilgili eserlere baktığımızda Aristo'nun *Nikomakhos'a Ahlâk* adlı kitabının ciddî etkilerini görmekteyiz. Bu etkiler özellikle "ortayolu takip etme" gibi prensipler vesilesiyle Ortaçağ müslümanlarının sadece ahlak değil, siyâset düşüncesine de yansımıştır. Bizdeki "ortayolcu" realist akım, bir yandan felsefi stoacılığa varan antik kökleri, öte yandan dinî metinlerle desteklenmesi sebebiyle çok eski tarihlere uzanmaktadır.

Tezimizde de izah ettiğimiz gibi İslâm tarihinde siyâsî realizmin üç ana eğilimini müşahede ediyoruz. Bunları zuhur sırasına göre şöyledir: a) Hükümdar, kanun-âdâb, bürokrat üçlüsüne dayalı realizm b) Hükümdar, fıkıh, fukaha üçlüsüne dayalı realizm. c) Asabiyet dinamosuyla canlanan hadâret-bedâvet diyalektiğine dayalı realizm.

4.1. Hükümdar, Kanun-Âdâb, Bürokrat Üçlüsüne Dayalı Realizm ve Turtûşî

Bu eğilim, İbnü'l-Mukaffa'nın *Risâletü's-sahâbe* adlı eseriyle başlar. İbnü'l-Mukaffa (ö. 759), bu coğrafyanın düşünce tarihinde önemli biridir ve bazılarının sandığı gibi sadece fabl türü eser vermiş sıradan bir edebiyatçı, ya da tek amacı "İran tipi Tanrı hüküm-

darı başa geçirmek”ten ibaret bir şûbî değildir. İslâm tarihinde ilk defa derli toplu bir “hukukî sözleşme” teklifinde bulunmuş; buna *akdü’l-emân* (can güvenliği sözleşmesi) adını vermiş; ancak bu teklif onun devrinde kabul görmemiştir. İbnü’l-Mukaffa dışında bu akımın önde gelen yazarları arasında Abdülhamid Katib gibi saray bürokratları da vardır

Bu yazarlar arasında Sâlebî de önemli bir isimdir. Abbâsi döneminin gezgin coğrafya yazarı Mesûdî ünlü kitabı *Murûcu’z-zeheb*’de ondan bahsetmektedir.⁸⁴ İbnü’n-Nedîm *Fihrist*’inde onun yazdığı *Ahlâku’l-mülûk*’ten bahseder.⁸⁵ Salebî’ye ait bu eser bazı araştırmacılar tarafından *Kitâbü’t-Tâc fî ahlâkı’l-mülûk* başlığı altında Câhız’a nisbet edilmiştir.⁸⁶ Fakat bu durum eserin ehemmiyetine gölge düşürmez; üstelik Câhız’ın da siyâsî gerçekçiliğe yakın olduğunu gösteren bir çok risalesi vardır. Eserin Câhız’a ait olma ihtimali her zaman variddi; burada yazardan çok kitabın içerdiği Fars usulu protokol, saray adabı, saray bürokratlarının yeri vesair hususlar önemlidir. *Ahlâku’l-mülûk* Abbasî Halifesi Mütevekkil’in Türk asıllı veziri Hakan oğlu Feth’e sunulduğuna göre hicrîIII. yüzyılda yazılmış demektir ki bu da miladî IX. yüzyıla tekabül eder. Öyleyse Sâlebî, İran tipi devlet, bürokratik yapı, İran tipi idarî kanunlar ve hükümdarlık anlayışının nazarî bir çerçeveye büründürüldüğü bir dönemde eserini yazmıştır; dolayısıyla İslâm sonrası Ortadoğu devlet geleneğinin kaderinin belirlendiği bir dönemde kaleme alınan ve doğrudan hükümdar çevresine sunulan bu eser, siyâsî düşünce tarihi açısından ehemmiyet arz etmektedir. Saray içindeki bürokratların hem *saray âdâbı* risaleleri sunması hem de idari hukukun ihtiyaçları için *lâiha* veya *kanunname* benzeri metinler sunması daha sonraki dönemlerde yavaş yavaş gelişecektir.

Turtûşî, siyâsette gerçekçi olsa da bu alt gruba dahil edilemez. Onun metninde, bir imparatorluk sarayında bürokrasiyi hızlan-

84 Mes’ûdî, *Murûcu’z-zeheb*, (Beyrut: 1980), c. 1, 13-15,

85 İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, neşr. Rızâ Teceddüd, (Tahran: 1971), 165. Sa’lebî’nin eseri Celil Atıyye tarafından neşredilmiştir. Bkz. Muhammed b. Hâris es-Sa’lebî, *Ahlâku’l-mulûk*, neşr. Celil Atıyye, (Beyrut: Dâru’t-talî’a 2003), 215.

86 Bkz. Câhız, *Kitâbü’t-Tâc fî ahlâkı’l-mülûk*, neşr. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: 1914). Giriş kısmında Ahmed Zeki Paşa bu elyazmasını Topkapı Sarayı kütüphanesinde bulduğunu söyleyerek hiç kimsenin böyle bir eseri Câhız’a nisbet etmediğini belirtir. bkz., 25. Bu risale Ali Benli tarafından gayet başarılı bir şekilde Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Ebû Osman Câhız, *Saray Âdâbı*, çev. Ali Benli, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015)

dıracak idarî reformlar için kanunname veya yeni düzenlemeler sunma edâsı yoktur. Zaten doğudaki Müslüman imparatorlukların hâkim geleneğindeki İranî tarz yoktur onda; bilakis Arabî bir hava vardır teliflerinde. İran kültüründen etkilenmiş hükümdarlara değil, *Arap meliklerine* hitap eder tarzda yazmaktadır.

Ayrıca, Mısır'da Mâlikî bir fakih olarak Sünnîleri Fâtumî bidatlerinden uzak tutma vurgusu, saray çevresindeki bürokratlarla temas geçmemesi, saray âdâbına dair cümlelerinde zevk ve eğlenceye yer vermemesi, iç idare hukuku için uygun bir kanunlar mecmuası derlemekten bahsetmemesi; tüm bu veriler, onun bu gruba (hükümdar, kanun-âdâb, bürokrat) konulamayacağını göstermektedir. O elbette sultânî devlette *siyâsat* diye adlandırdığı idarî uygulamaların varlığından haberdar olduğunu hissettirmekte, hattâ, daha önce zikrettiğimiz üzere “kendi koyduğu kanunları uygulayan âdil ama inançsız idarecilerin de başarılı olabileceğini” söylemektedir ancak idare hukukuna dair derli toplu bir teklif sunmamıştır.

4.2. Hükümdar, Fıkıh, Fukaha Üçlüsüne Dayalı Realizm ve Turtûşî

İkinci eğilim yani “hükümdar-fıkıh-fukaha” eksenli realizmin önde gelen teorisyeni Maverdî (974 -1058 m.) olup bu alanla ilgili meşhur eseri *el-Ahkâmü's-sultaniyye* adını taşır. Maverdî, Abbâsî devletinin eriyip Büveyhîlerin güçlenmeye başladığı dönemde görev yapmış pratik ve çok zeki bir hukukçudur. Çözölmeye başlayan devlet otoritesinin yeniden sağlanması, ayaklanma ve devlete karşı terör suçunun (*el-hurûc 'ale'l-imam*) kapsamı, devlet başkanı olmanın asgarî koşulları ve başkana itaat gibi konuları resmî yani *sultânî devlet* anlayışa göre yorumlayan ilk hukukçulardan sayılmış; böylece kendi dönemine özgü bir “sultan-dinî hukuk-fukaha” 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 imkânsız koşullara bağlanmıştır.

Mâverdî, 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. Mâverdî'ye göre “real”in sacayaklarını hükümdar, şeriat ve hukukçular oluşturur. Bu realizm de esasını

somut kuvvete dayandırmaktadır. Devlet başkanı olmanın yani kuvveti elde etmenin şartları (*şurûtu'l-imâre*), mevcut hükümdarı devirerek tahta oturan kuvvetli kişinin durumu (*imâretü'l-istîlâ*), askerinin konumu, *harâc* vergisinin kimler tarafından dağıtılacağı gibi konulardaki yorumlarıyla Sünnî siyâset teorisinin oluşumuna büyük oranda katkı sağlamıştır.⁸⁷ Bu yolun takipçileri daha sonraki yüzyıllarda iyice artmış, zamanla siyâset ve ahlâk yazarlarının kahir ekseriyetini oluşturacak seviyeye gelmişlerdir.

Turtûşî, siyâsî realizmin en çok bu grubuna yakındır ancak, asıl vurguyu fıkıh değil ahlâk üzerine yapar. Aslında kuvvetli bir Mâlikî fakih olan Turtûşî eserinde ahlak ve anlatıya fıkıhtan daha fazla yer vermiştir. Ayrıca, Turtûşî'nin hayatı umûmiyetle hükümdara yakın durmakla değil uzak durmakla geçmiştir. Zira, yaşadığı dönem, mekân ve şartlara bakıldığında onun çevresinde vizaret veya istişare vazifesi üstleneceği kuvvetli bir Sünnî hükümdara rastlanmaz. Ancak bu durum onun pratik siyâsete hiç heveslenmediği anlamına gelmemelidir. Bu bağlamda, öğrencisi Ebubekir İbnü'l-Arabî vasıtasıyla Murâbit kumandanı Yûsuf b. Tâşfin'e gönderdiği mektup mühimdir. Ayrıca, onun eserinde hükümdar ve yakın çevresinin işret meclislerine onay veren bir hava da yoktur; oysa bu durum, gerçekçilik ekolünün ilk grubuna giren siyâsetnâme yazarlarının hâkim temalarından olmuştur. Doğudan batıya bütün bir İslâm dünyasının siyâsi gâileler ile boğuştuğu bir ortamda Turtûşî'nin kitabında zevke ayrılan hususi bir bâb yoktur bilakis âcilen düzeltilmesi gereken yaygın hatalara karşı sayfalar dolusu ikaz ve tenbih vardır.

4.3. Hadâret-Bedâvet Diyalektiğine Dayalı Realizm ve Turtûşî

Üçüncü eğilim, *asabiyet* motorunun gümbürtüsü altında işleyen “hadâret-bedâvet” diyalektiğine dayalı siyâsî realizmdir ve en büyük temsilcisi İbn Haldûn'dur. Burada İbn Haldûn detaylı incelenmeyecek, sadece konumuzla ilgili hususlar ele alınacaktır.⁸⁸ İbn Haldûn, temelde bir siyâset düşünürü olup *asabiyet* diye adlandırdığı itici güç çevresinde toplanan kabile ve grupların devletleşme ve çözülme süreçlerini incelemektedir. Düşünür, göçebe toplulukların *bedâvet* (kır ve sahra) döneminden *hadâret* (şehir hayatı) dö-

⁸⁷Bkz. Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, (Beyrut: 1999), 29-68,

⁸⁸İbn Haldûn'un görüşleriyle ilgili kavramsal bir çözümleme için bkz. Tahsin Görgün, “İbn Haldûn”, *İslâm Ansiklopedisi*, c. 19, 543 – 555.

nemine 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. Yeni devletin kuruluşu daha güçlü bir *asabiyete*/bağa/tutkunluğa sahip dirençli, inatçı ve kaybedecek daha az şeyi olan kitlelerin kırsal bölgelerden şehre akışı sonucu meydana gelmektedir. Yaşlılık dönemine gelmiş bir devletin çökmesi kaçınılmazdır, bu evredeki bir devlette müşahede edilen ahlâki tefessüh majör sebep değil, dışardan görülen bir fenomendir, alâmettir. Günümüzde İbn Haldûn'un modeli öyle yoğun kullanılmaktadır ki köyden kente göç edenlerden, Avrupa'ya ilticâ eden Ortadoğu kökenli mültecilere kadar, "periferiden merkeze akış" anlamına gelen tüm ekonomik, etnik ve malî mobilizasyonlar zaman zaman onun sözleriyle izah edilir olmuştur. Ancak onun kastettiği değişimin sebeplerini anlamak ve değişime dışardan müdahale etmek imkânsız gibidir. Toplumlar, devletler, insanlar değişirler ve bu değişimin iç sebepleri umum kitle için batındadır, yani gizli kalır. Olacak olan muhakkak olur. Batacak olan muhakkak batacaktır.

İbn Haldûn *asabiyet* kavramına devrimsel bir anlam vermiş; insanları bir arada tutan, aynı amaca koşturan, aynı hedef etrafında toplayan büyük bir dinamo, kitleleri mobilize eden bir motor gibi yorumlamıştır bu kavramı. *Asabiyet* bazen kabile asabiyeti, bazen din asabiyeti ve günümüzdeki modern yorumlarla daha da genişletilerek ulusçuluk gibi de algılanmaktadır. İbn Haldûn öncesi *asabiyete* yakın bir kavram var mı diye baktığımızda farklı modeller bulabilmekteyiz. Hattâ, şahsî kanaatimiz odur ki, antik Roma'da dayanışma ve düzeni ifade etmek için kullanılan *fasces* tabiri Etrüsk dilinden gelse de *asabiyet* kavramına hem literal olarak hem de tedâi bakımından biraz yakındır. Zira *fasces* "birbirine sımsıkı bağlanmış çubuklar ardında bir balta" şeklinde resmedilir; yüksek rütbeli kumandan çevresinde birleşen kuvvetlerin oluşturduğu kolektif bağ, dayanışma, kudret, yasa ve idare demektir.⁸⁹ Kuşku-

⁸⁹Bu konudaki uzun tartışmalarımızda beni aydınlatan oğlum Ali Eymen'e teşekkür ediyorum. *Fasces* hakkında kısa bir açıklama için bkz. Andrew Drummond, "fasces", *Oxford Classical Dictionary*. İlk yayın tarihi: 22 / 10 / 2015. Online: [https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore-9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-2639#acrefore-9780199381135-e-2639](https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-2639#acrefore-9780199381135-e-2639) (erişim tarihi: 18 / 08 / 2019.) *Asabiyet - fasces* mukayesesini ilerde daha detaylı ele alacağım.

suz bu kelimenin daha sonra uğradığı anlam değişimi, hattâ Faşizm kavramının etimolojisinde yer alması hayli ilginçtir ve uzun uzadıya tartışılması gereken ayrı bir konudur. Ayrıca, *fascēs* tabirinde *asabiyetle* irtibatlı olan değişim dönüşüm vesair derin ayrıntılar da yoktur; dolayısıyla iki kavram arasında sadece dayanışma anlamında bir yakınlık gözlemliyoruz.

İbn Haldûn'a göre kurulan devletin devamı hem *mürüvvet* ve *fütüvvet* gibi klasik kabile mekanizmaları sayesinde hükümlerliliğin paylaşılması, hem de savaşçılık ve ganimeti eşit bölüşme temellerini yitirmeyişi ile sağlanır. Bu yeni grup, saray geleneklerine alışınca daha fazla tüketmeyi, ganimeti eşit bölüşmemeyi, hükümlerliliği paylaşmamayı ve savaştan uzak dar bir zümre olarak yaşamayı öğrenir. Devletin dışı parlak ve şaşaalı bir manzara arzederken üretimsiz, savaşsız ve gayretsiz elit kadronun tüketimi artmaktadır. Savunma hizmetlerinin, devlet maliyesinin ve ticarî üretimin yavaş yavaş merkezde değil çevrede yaşayan ihtirashlı yeni gruplara transfer edilişiyile idarî yapının içi ağaç kovuğu gibi oyulmaya başlar. Görünürde ganimete dayalı savaş ekonomisinin hâkim olduğu devlet, nihayet son sınırlarına dayanır ve çökerken onun küllerinden başka bir devlet doğar; yeni bir sınıf, çevreden merkeze doğru ilerleyerek yönetimi ele geçirir.⁹⁰ Burada, devletin ortaya çıkışı ve büyümesinde asıl itici güç, muayyen bir *asabiyet* (din asabiyeti, kabile asabiyeti ve ırk asabiyeti gibi tutkunluklar) çevresinde birleşen/mobilize edilen kuvvetlerin ganimet ve gazâ ekonomisini başarıyla yürütmeleridir. Ancak merkezdeki ittifakın kırılması, eski savaşçıların yorulup saray ve köşklere dinlenmesi, yeni doğan nesillerin savaştan uzaklaşarak "hunsâlar" gibi yaşamaları, saray tarafından müzik ve eğlence sektörüne akıtılan paranın artması ve pahalı köşklere yapılması gibi fenomenler, mevcut devletin sonunun yaklaştığına işarettir **ve fakat devletin çöküşünün asıl sebebi değildir**. Devlet bu aşamadan sonra yeni atulgan grupların eline geçecektir, artık çevreden merkeze doğru ilerleyen grupların yakın bir zamanda mevcut köhne devleti devirerek kendi devletlerini kurmaları kaçınılmazdır.⁹¹ İbn Haldûn'un *asabiyet* üzerine bina ettiği dinamik sistemi birkaç satırla özetlemek zordur. Ancak ondaki iktidar ve devlet algısında gücün esas olduğunu, aktif güç akışının ise daima çevreden merkeze doğru yöneldiğini söyleyebiliriz. Kısa-

⁹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Beyrut: 1995) 120-145,

⁹¹ Muhammed Âbid Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Sait Aykut, 2. baskı, (İstanbul: Kitabevi Yay., 2003), 367 - 380.

cası, Kayapınar'ın da belirttiği gibi, "Üzerinde çalışıldığı takdirde asabiyet, siyâset felsefesinde büyük açılımlar sağlayabilecek, açıklama gücü yüksek bir parametre hâline gelebilir."⁹²

İbn Haldûn idealizm peşinde koşmaz, idealist bir devlet yapısı da sunmaz aksine, pesimist derecesinde bir realisttir ve kendi dönemindeki örneklerden, hattâ bizzat kendi yakınlarının başına gelen hazin olaylardan yola çıkarak teorisini kurar. Ona göre savaş ekonomisiyle beslenen bu devletlerinin yıkılması, gayrı memnun grupların ve yeni "savaşçıların" merkeze yerleşmesi kaçınılmazdır. Bu daimî bir döngü hâlinde devam eder. Para ve servet, henüz soylular ya da gelişmiş bir ticaret zümresi (burjuvazi) tarafından biriktirilen ve nesilde nesile aktarılan bir meta hâline gelemediği için İbn Haldûn'un devleti en çok 150 sene içinde batır ve yenisi kurulur.⁹³

Turtûşî zaten İbn Haldûn'dan önce yaşadığı için bu gruba girmeyecektir. Ayrıca o gerçekçi olmakla birlikte, İbn Haldûn gibi *asabiyyet* üzerine yoğunlaşmamıştır. Devlet yönetiminde israfın artması, savaşmayı bilmeyen genç emirlerin saraylarda yumuşak bir hayata alışması, mevcut ekonomik gücün ve paranın tek elde tutulması gibi konular ahlâkçı bir fakih olan Turtûşî'nin de ilgisini çekmiştir. Ancak evvelce de değindiğimiz gibi, İbn Haldûn bu son verileri bire bir ahlâkla ilgilendirmekten öte, devletin nihâyete erişiminin tabîî alametleri olarak görür.

Turtûşî'nin tabiat içinde insanın bedenî ve içtimaî tahavvülü hakkında verdiği misaller ve hikâyeler, sembolik yönü kuvvetli olup ilim cihetinden bariz ve dakik değildir. Ancak bunlar, İbn Haldûn'a ilham vermiş olabilir. İbn Haldûn'un ona yönelttiği eleştirileri analiz etmek için ayrı bir kısa başlık açmayı gerekli buluyoruz.

4.4. İbn Haldûn'un Turtûşî'ye Yönelttiği Eleştiriler

İbn Haldûn, *Mukaddime*'nin 3 yerinde doğrudan isim vererek Turtûşî'nin görüşlerini çürütmeye çalışır. Başka bir yerde 4. defa onun ismini verir, fakat bağlam farklıdır; Endülüs'e yürümek isteyen Yûsuf b. Tâşfîn'e verilen fetva ile ilgilidir. İbn Haldûn,

92 Akif Kayapınar, "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyâset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15 (2006), 83-114.

93 İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Beyrut: 1995), 20 - 243; ayrıca bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *el-'Asabiyye ve'd-devle; me'âlim nazariye haldûniyye*, (Beyrut: 1971), 36 - 48.

Mukaddime'yi yazmadan önce Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de siyâset ve devlet konusunda *Sirâcu'l-mülûk*'un ciddi bir tesiri vardı. Dolayısıyla Turtûşî onun hem rakibi hem de selefiydi.

Unutmamamız gereken bir husus ikisinin de idealist değil gerçekçi oluşudur. Her ikisinin de gerçekçiliği vâzıhtır. Ancak İbn Haldûn hem dünya peşinde koşma tecrübesi yaşamış meşhur bir aristokrat, fakih, kadı, siyâsetçi ve sefir olarak daha bilgilidir; hem de tarihî verileri toplama ve analiz etme konusunda daha büyük imkânlarla sahiptir. Turtûşî ise acı tecrübelerle sahip olmakla birlikte daha muhafazakâr bir duruşla hukuk ve ahlâka ağırlık vermiş, devletin kuruluş aşaması ile ilgili olarak İbn Haldûn kadar derin analizler yapamamıştır.

İbn Haldûn, siyasetin açtığı yaraları en ağır biçimde hissetmekle beraber, bir çok ilim dalında iyi eğitim görmüş âlim-düşünür olarak öne çıkarken, Turtûşî hayatı boyunca zorluklarla karşılaşmış zâhid bir hukukçu konumundadır. Kanaatimize göre Turtûşî'nin zâhidâne bir bakışa sahip olması toplum, devlet, siyâset, sosyal sınıflar ve yeni jenerasyonlar arasındaki çatışma konularında yüksek düzeyde analizler yapmasının önünü tıkamıştır. Dikkatli bir okuyucu *Sirâc*'in özellikle birinci kısmının tamamen ölüm fikri üzerinde yoğunlaştığını görecektir.⁹⁴ Turtûşî burada saltanatın oluşumu, sınıflar arası çatışmalar ve devletin zuhuru ile ilgili karmaşayı tahlil etmek yerine dünyevî olan herşeyin mutlak sıfırlayıcısı olarak ölüm üzerinde durmakta; bu durum, daha derin analizlere girmesini engellemektedir. Kanaatimizce, zâhid insanın dünyevî sıkıntı ve çatışmalara dayanma/aldırmama gücü yüksek olduğundan, siyasi sorunları kavrama, ayrıntıları isimlendirme ve basamaklandırma imkânı zayıflayabilmektedir.

İbn Haldûn, siyâset ve devletin oluşumu ile ilgili konularda Turtûşî'nin derin analizlere giremediğini, temel konuları "aynı kendi kitabındaki gibi bâblara taksim ettiğini", güzel başlıklar koymasına rağmen içini dolduramadığını, bunun yerine, biraz âyet ve biraz hadis zikrederek eskilerin hikmetli sözlerini derleyip konuyu kapattığını, bu sebeple de, hedefi vurmak yerine meseleler

94 Bkz. Turtûşî, *Sirâcu'l-Mulûk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa Bölümü, elyazma no: 363, varak no. 6a – 28b. Turtûşî burada, neredeyse 22 varak (44 sayfa) boyunca ölüm ve dünyanın geçiciliği üzerinde durarak farklı kaynaklardan menkabeler, hikmetli sözler aktarmakta, bazen de şiirler sunmaktadır.

üzerinde dolaştığını söyler.⁹⁵ Ancak İbn Haldûn'un "aynı kendisi gibi bâblara taksim ettiğini" söylemesi en azından başlıkları doğru bulma ve problemi tespit etme bakımından Turtûşî'yi takdir ettiğini göstermektedir. Öte yandan, onun "başlık altını dolduramama" tarzındaki eleştirisi acımasız görünmektedir. İbn Haldûn iyi bir tarih kitabının nasıl yazılması gerektiğine dair *Mukaddime*'de ortaya koyduğu ilkeleri, –Câbirî gibi birçok araştırmacının da gözlemlediği üzere– *el-Iber* içerisinde tam olarak uygulayamamıştır.

İbn Haldûn, *asabiyet* kavramını o kadar yoğun kullanmakta ve bu kavramla açtığı yoldan öylesine emin ilerlemektedir ki Turtûşî'ye ordu konusunda tenkit yöneltirken de aynı noktadan hücum etmektedir. Turtûşî'nin "savaşın kazanılmasında cesur cengaverlerin rolü büyüktür" şeklindeki görüşünü sert bir şekilde eleştirmekte, "savaş da, devlet de parçalanmamış tek ve kuvvetli bir *asabiyet* hangi taraftaysa onun olur, kendi aralarında problem yaşayan parçalanmış *asabiyetlerle* savaş kazanılmaz. Turtûşî devletin ne kuruluş aşamasındaki *asabiyet* mantığını ne de bir savaş anında hangi tarafın nasıl kazandığını anlayabilmiş değildir" mealinde konuşmaktadır.⁹⁶ İbn Haldûn, Turtûşî'nin "devleti himaye edenler arasında paralı askerlerin rolü mühimdir" şeklindeki görüşünü de eleştirir. O, devletin kuruluş aşamasında savunma ve savaş eyleminin belirleyici dinamosu olarak *asabiyet* kavramını ön plana çıkarttığı için, Turtûşî'nin genel bir âmil olarak her durumda paralı asker formülüne sahip çıkmasını eleştirmektedir.⁹⁷

95 İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Beyrut: el-matbaatü'l-edebiyye, 1900), 40.

كذلك حوم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك ويوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومساائله لكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة إنما يبوب الباب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكاماء ق... ولا يرفع البراهين الطبيعية... إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ.

96 İbn Haldûn, *age.*, 277 – 278.

وقد ذكر الطرطوشي أن من أسباب الغلب في الحرب أن تفضل عدة الفرسان المشاهير من الشجعان في أحد الجانبين على عدتهم في الجانب الآخر مثل أن يكون أحد الجانبين فيه عشرة أو عشرون من الشجعان المشاهير وفي الجانب الآخر ثمانية أو ستة عشر فالجانب الزائد ولو بواحد يكون له الغلب وأعاد في ذلك وأبدى وهو راجع إلى الأسباب الظاهرة التي قدمنا وليس بصحيح وإنما الصحيح المعتبر في الغلب حال العصبية أن يكون في أحد الجانبين عصبية واحدة جامعة لكلهم وفي الجانب الآخر عصاب متعددة لأن العصاب إذا كانت متعددة يقع بينها من التخاذل.

97 İbn Haldûn, *age.*, 156.

فب هذه العصبية يكون تهديد الدولة وحمايتها من أولها وقد ظن الطرطوشي أن حامية الدول بإطلاق هم الجند أهل العطاء المفروض مع الأهلة ذكر ذلك في كتابه الذي سماه سراج الملوك وكلامه لا

İbn Haldûn, Turtûşî'ye karşı serttir çünkü büyük cengâverlere sahip olduğu halde, farklı *asabiyetlerin* belirmesiyle *tehâzül* yaşayan orduların ve ona bağlı şehir devletlerinin yenildiğini, ama *bedv'* den gelip aynı hedef ve tek bir *asabiyet* altında birleşen orduların önünde kimsenin durmadığını görmüştür. Özellikle şehirlerin dışından, çöllerden ve bozkırlardan çıkan orduların kazandığı başarıların tekrar tekrar gözlemlenmesi, İbn Haldûn'u bambaşka bir analiz dünyasına götürmüş olmalıdır.

5. Sonuç

Turtûşî, *siyâsetnâme* türü eserlerin ilk örneklerinden birini vermiş “nevi şahsına munhasır” bir fakihdir. Onun *Sirâc* adlı politik-etik mahiyetteki eserinin etkileri geniş bir coğrafyada hissedilmiştir. İslâm dünyası dışından gelen siyâsî aforizma ve öğütlere de açık olan Turtûşî, uzun bir araştırma yaparak mümkün olacak en geniş siyâsî iktibaslar külliyyatını oluşturmuş, yer yer de kendi tecrübelerinden yola çıkarak orijinal fikirler beyan etmiştir.

Aslen bir fakih olduğu gerçeği, şiir ve edebiyattan uzak kalmasına yol açmamıştır. *Sirâc* sadece bir siyâset kitabı değil kendi ölçüğünde bir edebî eserdir de. Kısa ve kaliteli şiirler, Endülüs hayatından renkli tablolar ve şahsî tecrübeler, farklı bir tahkiye üslubuyla aktarılmıştır. Bu üslup, modern edebiyat kanonlarından/mecellelerinden etkilenen okuyucu nezdinde bıktırıcı ve gereksiz görünse de, kendi dönemi için tabîi bir üsluptu. Turtûşî iyi bir şair ve destancıdır. İnsanın hem beden hem de cemiyet olarak değişimini anlatırken alegorik hikâyelere başvurmuştur.

Kudretli bir emîr için *siyâsetnâme* yazması, ahlakî konularda gevşek davranmasına sebep olmamıştır. Oysa ondan önce ve sonra hükümdarlara yazılan siyâsî risalelerde zevk ve sefaya ayrılan hususî bölümler daima mevcut olmuştu. Turtûşî'nin bu konulara ilgi göstermemesi, birkaç sebepten kaynaklanmış olabilir: a) ahlakî kurallara bağlı bir fakih olarak dünya zevkinden uzak, zâhidane bir

hayat sürmesi, b) İslâm dünyasının siyasi, mezhebî ve ekonomik krizler altında boğuşması, c) eserini yaşlılık döneminde kaleme alması. *Sirâc*'ın ilk bölümünde uzun tekrarlarla okuyucuda soru işaretine yol açan ölüm hatırlatmaları, Turtûşî'nin kendi hayatında yaşadığı sıkıntılarla ilgili olabilir. Nitekim eserini, ölümünden birkaç yıl önce kaleme almıştır.

Turtûşî'yi siyâsî düşünce bakımından, Ortaçağ İslâm entelektüel hayatında “siyâsî realizm taraftarı yazarlar” zümresine, bu zümre içinde de “hükümdar-fıkıh-fukaha” alt grubuna koymamız boş yere değildir. Zira “kanun” onun nezdinde *fıkıh*, “hukukçu” onun nezdinde kabul görmüş *sünnî fakih*, “iyi hükümdar” da askerî güce sahip olup mevcut/gerçek/cârî devleti yöneten *müslüman sultan* demektir. Fakat, Turtûşî'deki ilginç nokta, mevcut devletle ilgili verdiği misâller ve karşılaşturmalarıdır. Hiçbir dinî temele dayanmasa dahi adalet, ordu, maliye ve emniyet kurumları iyi işlediği sürece devletin, pekâlâ ayakta kalacağını savunmaktadır. Aynı şekilde ona göre hükümdar halkın din ve mezhebine pek de müdahale etmemelidir. Ona göre “ideal nebevî devlet” tarihte varolmuştur ancak artık “mevcut devlet” yapısını, yani *sultânî devleti* anlamak, bu devletin istilâhî siyâsetinin nasıl gerçekleştiğini kavramak mühimdir. Bu tür fikirleri dile getirdiği noktalarda İbn Haldûn'u hatırlatan Turtûşî, tekrar öğüt ve misallere dalarak daha derin çözümlenmelere girememiştir. Turtûşî'nin eserinde siyâsî konuların tesbitiyle ilgili sağlam bir başlıklandırma çabası göze çarpmaktadır. Ancak, başlıkların altına yeterince derin tahlillerin konulmaması İbn Haldûn tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmiştir.

Turtûşî'nin en çok vurgu yaptığı meseleler, dünyanın geçiciliği, adalet, kudretli ordu, kudretli devlet ve akıllı hükümdardır. Klasik “adalet dairesi” onun eserinde de dile getirilmiştir; ancak ordu ve hükümdarın yeri özeldir. Ona göre kuvvetli hükümdar ve devlet, toplumlarının ayakta kalması için esastır; aksi takdirde, “büyük balık küçük balığı yutacaktır.” Hükümdar, bu anlamda, mukaddes bir hitap olan dinî metinden çok daha etkilidir hattâ ilahî iradenin ete kemiğe bürünmüş hâli gibidir. Çünkü ona göre, –ondan önce de söylendiği üzere– “Tanrı kitapla engellemediğini hükümdarla engeller.” Öte yandan umumu ilgilendiren bir problem, yolunda gitmeyen bir iş zuhur ettiğinde hükümdara itiraz etme meselesini “samimi öğüt ve hatırlatmalar” seviyesinde bırakmış, aslâ isyan, itiraz veya ihtilaf hakkına yer vermemiştir kitabında.

İtaat edilecek hükümdar ve kuvvetli ordunun bu kadar çok vurgulanması, sadece okuduğu eserlerden etkilenmesiyle ilgili değil,

yaşadığı dönemdeki büyük buhranla da ilgilidir. Zira Haçlı Seferleri, iç savaşlar, itikadî parçalanmalar, ekonomik çöküş, Endülüs müslümanlarının zaafiyeti gibi problemler, Fakih Turtûşî'yi farklı bir gerçekçiliğe yöneltmiştir. Onun ideal hükümdarı, Alparslan gibi savaşmayı iyi bilen âdil müslüman komutanlardır. Yine bu bağlamda, “Endülüs’ü koruyamayıp birbirleriyle didişen emirlikleri ortadan kaldırmanın caiz olduğuna dair” fetvayı kudretli komutan Yûsuf b. Tâşfin’e verenlerden biri de Turtûşî’dir.

Kaynakça

- Abbâs, İhsân. “İbn Rıdvân ve kitâbuhu fi’s-siyâse”, *Mecelletü'l-fikr el-'Arabî*, 22 (1981), 364 – 391.
- Allâm, İzzeddîn. *el-Âdâbü's-sultâniyye – dirâse fi bunye ve sevâbiti'l-hutâbi's-siyâsî*, (Kuveyt: Âlemü'l-ma'rife, 2006).
- *Sirâj al-mulûk The King's Shiner*, İngilizce'ye çev. Stefan Leder, online: https://www.orient-institut.org/fileadmin/user_upload/Turtus-hi_king_s_Shiner.pdf (erişim tarihi: 8.18.2019).
- Aykut, Abdulsait (A. Sait). *İslâm Siyâsal Realizminin Doğuşu: İbnü'l-Mukaffa-Machiavelli Mukayesesi*, Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2005.
- Beyâtî, Cafer. *Mefhûmu'd-devle 'inde't-Turtûşî ve İbn Haldûn*, Tunus-Sûsa: Dâru'l-ma'ârif, 1996.
- Turtûşî'nin *Sirâcu'l-mülûk* adlı eserinin tahkikine yazdığı ilmî giriş, Londra: Dâru riyâdi'r-reyyis 1990.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur -GAL-*, Leiden: E.J. Brill, 1937.
- Bul'arâs, Hamîsî. “et-Tanzîru'l-harbî fi'l-istrâtîciyye ve't-tektîk 'inde Ebûbekr et-Turtûşî (520 h. / 1127 m.) min hılâli kitâbihî Sirâc el-Mülûk”, *Dirasat & Abhath The Arabic Journal of Human and Social Sciences*, 8/23, (Haziran 2016), 77 – 88.
- *Fennü'l-harb bi'l-mağribi'l-İslâmî hılâle 'asreyi'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, Doktora tezi, Batna el-Hacc Lahdar Üniversitesi, 2014.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *el-'Asabiyye ve'd-devle - me'âlim nazariyye haldûniyye*, Beyrut: 1971.
- *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Sait Aykut, 2. baskı, İstanbul: Kitabevi Yay., 2003.

- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbü't-tâc fî ahlâk'l-mülûk*, neşr. Ahmed Zeki Paşa Kahire: 1914.
- *Saray Âdâbı*, çev. Ali Benli, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cerrâr, Salâh. “Ebûbekr et-Turtûşî ve cuhûduhû fî'l-islâhi'l-ictimâ'î”, *Âfâku's-sekâfe ve't-turâs*, 2, Eylül 1993, 25 – 30.
- Drummond, Andrew. “fascies”, *Oxford Classical Dictionary*. İlk yayın: 22 / 10 / 2015. <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-2639#acrefore-9780199381135-e-2639> (erişim tarihi: 18 / 08 / 2019.)
- Ebu Ubeyd el-Bekrî, *Kitâbu'l-mesâlik ve'l-memâlik*, neşr. André Ferré ve Adrian van Leeuwen, Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1992.
- Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fî târihi ricâli ehli'l-Endelus*, neşr. Ebyârî, Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-mısırî, 1989.
- Gazzâlî, Ali b. Muhammed. *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi - Tahrîrî's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk*, inceleme, tercüme ve ilmî neşir: Özgür Kavak, İstanbul: Klasik Yayınları 2016.
- Görgün, Tahsin. “İbn Haldûn”, *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), c. 19, 543 – 555.
- Inân, Muhammed Abdullah. “Ebûbekr et-Turtûşî ve kitâbuhû Sirâcü'l-Mülûk”, *el-'Arabî*, 141 (Ağustos 1970), 88 – 93.
- İbn Başkûvâl, *es-Sule*, neşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire: Dâru'l-kitâb el-mısırî, 1989.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Beyrut: el-matbaatü'l-edebîyye, 1900); *aynı eser*, Beyrut: 1995; *aynı eser*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay.,1983.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, neşr. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, neşr. Rızâ Teceddüd, Tahran: 1971.
- Kautilya, *The Arthashastra*, inceleme ve notlar eşliğinde İngilizce'ye çev. L.N. Rangarajan, Calcutta: Penguin Books,1992.
- Kayapınar, Akif. “İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyâset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15, 2006, 83-114.
- Kechichian, Joseph A. “The princes' counsellor: Well versed in the ways of the world”, *Gulfnews*, (Aralık 19, 2013). <https://gulfnews.com/lifestyle/the-princes-counsellor-well-versed-in-the-ways-of-the-world-1.1268862> (erişim tarihi: 7 / 7 / 2019).
- Kılıç, Muharrem. “Turtûşî” maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 41, 430 – 431.
- Lagardère, Vincent. “L'unificateur du mâlikisme oriental et occidental à Alexandrie: Abû Bakr at-Turtûşî”, *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, 31 (1981), 47–61. Online versiyonu için bkz. <https://>

www.persee.fr/doc/remmm_0035-1474_1981_num_31_1_1903 (erişim tarihi: 8.5.2019).

— “Al-Turtûsî, unificateur du malikisme aux XIe et XIIe siècles”, *Revue des etudes Islâmiques*, 47 (1979).

Leder, Stefan. “Sultanic Rule in the Mirror of Medieval Political Literature”, Regula Forster ve Nequin Yavari (ed.), *Global Medieval: Mirrors for Princes Reconsidered*, Cambridge: Harvard University Press, 2015.

Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelusi'r-ratîb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, elyazma no. 3505; aynı eser, ilmî neşr. İhsân Abbâs, Beyrût: Dâru Sâdır, 1968.

Mâverdi, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, Beyrut: 1999.

Mes'ûdî, *Murûcu'z-zehab*, Beyrut: 1980.

Morgenthau, Hans J. *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, gözden geçirilmiş 5. baskı, New York: Alfred A. Knopf, 1978.

Seyyid, Rıdvan. “Sirâcu'l-mülûk li't-Turtûşî”, *Mecelletü'l-ictihâd*, 12, (Yaz-1991), 241- 247.

Skinner, Quentin. *Machiavelli a Very Short Introduction*, Oxford University Press, 1981; aynı eser, çev. Cemal Atıla, İstanbul: Altın Kitaplar, 2002.

Sa'lebî, Muhammed b. Hâris. *Ahlâku'l-mulûk*, neşr. Celil el-Atıyye, Beyrut: Dâru't-talî'a, 2003, 215.

Şeyyâl, Cemâleddîn. “el-Âlim ez-zâhid es-sâir Ebûbekr et-Turtûşî”, *el-'Arabî*, 26, (Ocak, 1961) 65-71.

— *Ebûbekr et-Turtûşî, el-âlimü'z-zâhid*, Kahire: el-Müessesetü'l-mısriyye el-'âmme, 1978.

Thapar, Romila. *Asoka and the Decline of the Mauryas*, New York: Oxford University Press, 1997.

Thucydides, *The History of the Peloponnesian War*, çev. Richard Crawley, online: <https://www.gutenberg.org/ebooks/7142> (erişim tarihi: 8/8/2019).

Turtûşî, Ebûbekr. *Sirâcü'l-mülûk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa Bölümü, elyazma no. 363; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, elyazma no. 1850; aynı eserin *Şem'-i Hidayet* adıyla Vusûlî Mehmed Çelebi tarafından Osmanlıcaya çevirisi, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisü'l-Küttâb Bölümü, elyazma no.772; aynı eserin içinden seçmeler yoluyla hazırlanmış bir versiyon: *el-Müntehabât min sirâci'l-mülûk*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, elyazma no: 34 Ae Arabi 4362/10; aynı eser, İskenderiye: el-Matbaatü'l-vataniyye, 1289 h. /1873 m.; aynı eser; Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1311 h. / 1893 m.; aynı eser, Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1319 h. /1901 m.; aynı eserin İspanyolca'ye çevirisi: Abu Bakr al-Tortosi, *Lámpare de los*

principes, çev. Maximilliano Alarcon, Madrid: 1930 – 1931, 2 cilt; aynı eser, neşr. Dr. Ca'fer el-Beyâtî, Londra: Dâru riyâdi'r-reyyis, 1990; aynı eser, neşr. Muhammed Fethî Ebubekr, Kahire: ed-Dâru'l-mısıryye li'n-neşr, 1994; aynı eser, haz. ve çev. Said Aykut, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Yang Shang, *The Book of Lord Shang: Apologetics of State Power in Early China*, inceleme ve notlar eşliğinde İngilizce'ye çev. Yuri Pines, New York: Columbia University Press, 2017.

Turtûshî and Political Realism in Medieval Muslim World

Abstract:

Abûbâkr Muhammad Ibn al-Walîd al-Turtûshî was born in Tortossa of Andalusia in 451 H / 1059 AD. He was a Mâlikî scholar, a poet of lyrical verses and a thinker on ethics and politics. He traveled from the “West” i.e. Andalusia, to the “East” of Arabian countries and died in 520 H / 1126 AD in Alexandria. The first part of this research is about al-Turtûshî and *Sirâj al-mulûk*. Then, I discuss whether there was an intellectual movement of political realism specific to the medieval Muslim world, and the question on al-Turtûshî’s position in this movement. In addition, I examined the reactions of Ibn Khaldûn to al-Turtûshî.

Keywords: al-Turtûshî, *Sirâj al-mulûk*, Ibn Khaldûn, political realism, political ethics, Andalusia, sultanîc state, conventional policy, reason and justice.