



**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**SİYASETNAMELER BAĞLAMINDA SİYASİ ANLATI
-FELSEFİ BİR ANALİZ-**

Doktora Tezi

Muhammed Nurullah TURAN

Danışman
Prof. Dr. Burhanettin TATAR

SAMSUN
2023

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**



**SİYASETNAMELER BAĞLAMINDA SİYASİ ANLATI
-FELSEFİ BİR ANALİZ-**

Doktora Tezi

Muhammed Nurullah TURAN

Danışman

Prof. Dr. Burhanettin TATAR

SAMSUN
2023

TEZ KABUL VE ONAYI

Muhammed Nurullah TURAN tarafından, **Prof. Dr. Burhanettin TATAR** danışmanlığında hazırlanan “**SİYASETNAMELER BAĞLAMINDA SİYASİ ANLATI –FELSEFİ BİR ANALİZ-**” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 25.8.2023 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. Burhanettin TATAR Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Yakup KAHRAMAN Bayburt Üniversitesi Genel Sosyoloji ve Metodoloji Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU Trabzon Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

Prof. Dr. Ahmet TABAK
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Doktora tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi?

Evet ☐ (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır ☒

07/07/2023

M. Nurullah TURAN

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı : SİYASETNAMELER BAĞLAMINDA SİYASİ ANLATI
-FELSEFİ BİR ANALİZ-

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 07.07.2023 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 15

Tek kaynak oranı : % 2 çıkmıştır.

07 /07/ 2023

Prof. Dr. Burhanettin TATAR

ÖZET

SİYASETNAMELER BAĞLAMINDA SİYASİ ANLATI -FELSEFİ BİR ANALİZ-

Muhammed Nurullah TURAN
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora, Ekim/2023
Danışman: Prof. Dr. Burhanettin TATAR

İslam siyaset düşüncesine ilişkin çağdaş çalışmaların genellikle metafiziksel bir perspektiften kurgulanan kavramsal analizlerden hareketle yapılması dikkat çekmektedir. Oysa klasik İslam düşüncesi, kavramsal yaklaşımla ele alınması güç olan zengin bir siyasi edebiyat geleneğini ihtiva etmektedir. Söz konusu siyasi edebiyat birikimi, başta ayet ve hadis gibi kutsal metin parçalarının yanı sıra şiir, kıssa, fabl, özdeyiş gibi farklı anlatı türlerinin kendine özgü bir derlemesi ile oluşturulmuş ve yüzyıllar boyunca klasik İslam düşüncesinin ana düşünsel geleneklerinden birine karşılık gelmiştir. Siyasetname ve nasihatname olarak öne çıkan bu geleneğin siyasi teolojisi, ancak anlatısal karakteri odağa alınarak incelenebilir. Çünkü anlatılar, siyasi edebiyatın ne söylediğini açığa çıkarmanın ötesinde siyaset ediminin ve siyasi olanın karakterini ortaya çıkarmak açısından kritik bir rol oynamaktadır. Siyasi anlatılar, beşeri bir tecrübe olarak siyasetin dilsel ve muhayyileye dayalı boyutlarını ifşa etmekte ve siyasi olanın esasen metaforik bir inşa sürecine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Klasik siyasi düşüncenin nasıl bir konuma sahip olduğunu ve ne söylediğini ortaya koyabilmek için anlatılar, bize önemli bir hermenötik imkân sağlamaktadır.

Klasik siyasi düşünce, fragmanlar halinde sunulan mikro anlatıların belirli temalar çerçevesinde gruplandırılması yoluyla birtakım üst anlatılar oluşturmaktadır. Adalet konusu, “adalet dairesi” olarak bilinen ve konjonktürel ekonomik-politik düzeni temsil eden yaygın bir anlatı üzerinden ele alınırken otorite meselesi “din ile siyasetin ikiz kardeşliği” anlatısından hareketle tartışılmaktadır. Edebi bir eserin kendine özgü muhayyel bir *kronotop* düzlemi oluşturması gibi, siyasi anlatıların kolektif muhayyile için geçerli mitik zaman ve mekân anlatıları oluşturduğu gözlemlenmektedir. Öte yandan düzen ve meşruiyet meseleleri ise bütün üst anlatılarla irtibatlı olmalarının yanı sıra muhtelif mikro anlatı formları ile oluşturulduğu için bütüncül bir yapı arz etmemekte, bu açıdan kendi içinde siyaset felsefesine ilişkin temel sorunları tartışmayı mümkün kılmaktadır. İktidarın temerküzü çabası ile sınırlandırılması arasındaki daimi diyalektik ve ideal ile gerçek arasında yer yer gün yüzüne çıkan gerilim, siyasi edebiyat metinlerinde gördüğümüz temel izlekler olarak göze çarpar. Bu bakımdan siyasetname türünün siyasi bir konumlanma ve tatbikatın fiilen parçası olduğu ve siyaset sahnesinde kendine özgü bir tür otoriteyi temsil ettiği gerçeği de ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Siyasetname, siyasi edebiyat, anlatı, muhayyile, adalet, meşruiyet, düzen, otorite.

ABSTRACT

POLITICAL NARRATIVE IN THE CONTEXT OF ISLAMIC MIRRORS FOR PRINCES -A PHILOSOPHICAL ANALYSIS-

Muhammed Nurullah TURAN
Ondokuz Mayıs University
Institute of Graduate Studies
Department of Philosophy and Religious Sciences
Ph.D., October/2023
Supervisor: Prof. Dr. Burhanettin TATAR

It is noteworthy that contemporary studies on Islamic political thought are generally based on conceptual analyzes constructed from a metaphysical perspective. However, classical Islamic thought includes a rich tradition of political literature that is difficult to deal with with a conceptual approach. The political literature in question has been formed by a unique compilation of different narrative genres such as poetry, parables, fables, aphorisms, as well as pieces of sacred texts such as verses and hadiths, and has corresponded to one of the main intellectual traditions of classical Islamic thought for centuries. The political theology of this tradition, which came to the forefront as *siyasatnama* (mirror for princes) and an advice book, can only be studied by focusing on its narrative character. Because narratives, beyond revealing what political literature says, play a critical role in revealing the character of the political act and the political. Political narratives reveal the linguistic and imaginative dimensions of politics as a human experience and reveal that the political has a fundamentally metaphorical construction process. The narratives provide us with an important hermeneutic possibility in order to reveal the position of classical political thought and what it says.

Classical political thought creates some meta-narratives by grouping micro-narratives presented in fragments within the framework of certain themes. While the issue of justice is handled through a common narrative known as the justice circle and representing the conjunctural economic-political order, the issue of authority is discussed based on the "twin brotherhood of religion and politics" narrative. It is observed that political narratives form mythical time and space narratives, just as a literary work creates an imaginary chronotope plane of its own. On the other hand, the issues of order and legitimacy do not have a holistic structure since they are related to all meta-narratives and are formed with micro-narrative forms, and in this respect, it makes it possible to discuss the basic problems of political philosophy. The constant dialectic between the effort to concentrate and the limitation of power, and the tension between the ideal and the reality that comes to light from time to time, stand out as the main themes we see in the texts of political literature. In this respect, the fact that the type of politics is actually a part of a political positioning and practice and that it represents a kind of authority on the political scene also emerges.

Keywords: *Siyasatnama* (Islamic mirror for princes), political literature, narrative, imagination, justice, legitimacy, order, authority.

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

Son yıllarda geleneğin yeniden keşfini hedefleyen çalışmalar bağlamında İslam siyaset düşüncesine ait birçok klasik metnin tahkik ve tercüme edilerek farklı dillerde neşredildiğini, akademik tez ve araştırmalara konu edildiğini gözlemliyoruz. Bu bağlamda akademik çalıştay ve sempozyumlar düzenlenmekte, müstakil edisyon kritik çalışmaları yayınlanmakta ve genel düşünce tarihi çalışmalarında geçmişten bugüne uzanan metinsel birikimin kronolojik düzlemde tanım ve tasnifine yönelik birtakım entelektüel çabalar sergilenmektedir. İslam siyaset düşüncesinin tarihsel boyutu gittikçe aydınlanırken bu tarihsel birikimin nasıl ele alınacağına yönelik farklı teklif ve yaklaşımlar da yavaş yavaş kendini göstermektedir. Bu çalışma da İslam düşüncesinde siyasi edebiyat birikimini temsil eden özgün bir metin geleneği olarak siyasetnamelerin yorumlanmasına ilişkin anlatı merkezli bir yaklaşımı savunmaktadır. Siyasetnameleri tarihsel bir edebi inşa olarak ele almanın siyasetin doğasıyla daha uyumlu olduğunu ileri sürmekte, böylece ezoterik yorumlar vasıtasıyla klasik ahlak ve siyasetin özellikle pratik boyutunu anlamak için asli bir imkanın varlığına işaret etmektedir. Ayrıca büyük anlatıların tümel yaklaşımını sorgulayarak küçük anlatıların çoksesliliğiyle birlikte gerçekleşecek hermenötik bir çabanın siyaset sahasında farklı ses ve öznelliklerin fark edilmesine yol açacağı düşünülmektedir.

Kuşkusuz İslam siyaset düşüncesine ve genel anlamda klasik siyasi düşünceye yönelik artan ilgileri besleyen husus, yalnızca akademik ve bilimsel kaygılarla ya da geleneğin araçsal keşfini ve günümüzün diline aktarımını önemseyen yaklaşımlarla sınırlı görülemez. Çağdaş siyasetin özellikle icrasına dönük eleştirel yaklaşımlar, gittikçe bu siyasetin faillerinin ileri sürdüğü üst anlatılara yönelik kuşkuları da beslemektedir. Demokrasi, insan hakları, ilerleme, laiklik/sekülerizm, evrensel liberal barış düzeni gibi üst anlatıların ima ettiği anlam ile bunların egemen siyasi güçler tarafından tatbik edilme tarzları arasındaki uçurum, bir başka ifadeyle ideal ile gerçeklik arasındaki mesafe, bugün Gazze kuşatmasında şahit olduğumuz trajik sonuçların da gösterdiği gibi, modern siyasetin köklü bir meşruiyet krizi yaşadığını göstermektedir.

Doğrusu hâkim siyaset tarzının, modern dönemde temelinde ontolojik ve epistemolojik krizin olduğu derin bir ahlaki bir krizin içinde olduğu, bunun da doğrudan modern siyaset için köklü bir meşruiyet sorununu doğurduğu birçok siyaset düşünürü tarafından dile getirilmiştir. Mevcut çelişkinin farkına varılması için hâkim

üst anlatıların kapsamlı bir kritiğine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu açıdan genel anlamda klasik entelektüel birikimi olduğu gibi, klasik siyasi düşünce geleneklerini de yeni perspektif ve yaklaşımlarla ele almak elzem görünmektedir.

Siyasetin mahiyetine ışık tutmanın yanında ahlaki bir siyaset tarzının nasıl icra edilebileceğini teorik düzeyde de olsa gösterme potansiyeline sahip olan klasik siyasi felsefenin yeniden yorumlanması, mezkûr krizin kapsamlı bir kritiği için ciddi bir katkı sağlayabilir. Ayrıca farklı düşünce gelenekleri arasında mukayeseli bir okumayı ve büyük anlatıların büyüünden kurtularak dikkatimizi ahlaki ve siyasi pratiğe çekecek küçük anlatılara dönmeyi mümkün kılabilir. Klasik siyasi edebiyatın dikkatimizi olaya ve ahlaki tecrübeye çeken anlatısal karakteri, bizi daha genel bir yorumlama modeline davet etmektedir. Bu çalışma, genel anlamda bu davetin mütevazı bir parçası sayılabilir.

Bu tezin konusunun belirlenmesinden bugüne değin çalışma süreci boyunca ufuk açıcı katkı ve tavsiyelerinden istifade ettiğim, her “karşılaşma”ımızda kendisinden ve hayatla sanatı meczeden pratiğinden yeni şeyler öğrendiğim danışman hocam Prof. Dr. Burhanettin TATAR’a teşekkürlerimi sunuyorum. Yine çalışmam süresince daima entelektüel katkılarına ve yapıcı yaklaşımlarına şahit olduğum Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR ve Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ’a teşekkür ederim. Tezimi yazarken hem dostane teşvikleri hem de çalışmaya yaptıkları değerli katkılardan dolayı dostlarım Murat HACIFETTAHOĞLU, İrfan KARADENİZ, Enes BÜYÜK, İskender GÜMÜŞ, Recep KÖKLÜ, Mustafa Sait KAPLAN, Enes ER, Halil İbrahim DOĞRAMACI, Ömer YILDIZ, Yusuf YAPICI ve Ahmet Selim HARPUTLU’ya müteşekkirim. Sevgili eşim Zeynep ile çocuklarım Abdullah Harun ve Elif Sevde’ye doktora serüvenim boyunca gösterdikleri sabır ve sınırsız sevgileri için hep borçlu kalacağım. Babam Abdülkadir TURAN ve annem Öznur TURAN’a daima hissettiğim fiili ve kavli duaları için minnettarım.

Muhammed Nurullah TURAN

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER	vi
SİMGELER VE KISALTMALAR	vii
1. GİRİŞ	1
2. SİYASİ ANLATININ TEŞEKKÜLÜNDE ZEMİN VE İNŞA SORUNU	10
2.1. Anlatının Çevresinde	10
2.2. Siyasi Olanın Metaforik İnşası	33
2.3. Ütopya ile Anlatı Arasında	48
2.4. İktidarın Aynası	63
3. İDEAL VE GERÇEK ARASINDA SİYASİ ANLATILAR	77
3.1. Otoritenin Temsili	77
3.2. Çifte İktidar Sorunu	94
3.3. Mitik Zaman ve Mekân Tahayyülü	112
3.4. Bir Anlatı Olarak Adalet	125
4. SONUÇ	139
KAYNAKÇA	145

SİMGELER VE KISALTMALAR

çev.	: çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	: editör
Ktp.	: Kütüphanesi
ts.	: tarihsiz
vr.	: varak



1. GİRİŞ

Bugün İslam siyaset düşüncesi birikimi nasıl bir perspektiften hareketle ele alınmalıdır? Kanaatimizce bu soruyu cevaplamak için öncelikle mevcut inceleme pratiklerine ve hâkim perspektiflere ilişkin bazı ön tespitler yapılmalıdır. Görebildiğimiz kadarıyla günümüzde İslam siyaset düşüncesi üzerine yapılan çalışmaların, büyük ölçüde monolitik ve benzer bir karaktere sahip olduğu dikkat çekmektedir. Benzerliği öncelikle söz konusu çalışmaların belirli temalar çevresinde kurgulanması ve aşağı yukarı pek değişmeden kalan sabit bir kavramlar setini kullanmasında teşhis edebiliriz. Bu tek biçimli karakterin temelinde ise siyaset olgusuna yönelik belirli bir metafiziksel bakış tarzının hâkim olduğu görülmektedir. Bu bakış açısına göre “siyaset”, klasik metinlerden kavramsal düzeyde bir tür nesneleştirme yordamıyla alınıp günümüzdeki anlam çerçevelerine taşınabilir bir olgudur. Bir başka ifadeyle söylersek, klasik metinlerde yer alan siyasete ilişkin mefhumları belirli bir sistem çerçevesinde aktarmak, siyaseti anlamak ve açıklamak için sıhhatli ve geçerli bir yöntem olarak kabul edilmektedir.

Dikkat edilirse kavramsal/metafiziksel düzeyde seyreden bu tanım ve tasnif ameliyesi, pratik bir alan olarak görülen siyaset üzerine meta/üst bir söylem üretmektedir. Böylece siyasetin varoluşsal pratiğinin üzerine çekilen kavramsal örtüyü kalınlaştıran, siyaset üzerine düşünme teşebbüsünü metinlerin kavramsal çerçevelerini daha belirgin kılmakla sınırlayan bir yaklaşıma dönüşmektedir. Esasen bu türden analitik yaklaşımlarda gözlediğimiz temel kaygı, felsefî soruşturmanın yol haritasını bir sistem/yapı/düzen imgesini izleyerek çizme biçiminde tezahür etmektedir. Düzenin imgesi ise sabit, değişmez ve sınırlı hatlara sahip bir mefhumu işaret eder. Bu bağlamda siyaset, hep merkezi bir noktanın çevresinde düzene sokulmuş kavramlar silsilesi olarak tasarlanmaktadır. Bunun neticesinde siyaset üzerine yapılan çalışmalar, önceden belirlenmiş bir düzen düşüncesini, bu düşünceye göre yapılanmış kurumsal normları ve sabit pratikleri temel almaktadır.

Metafiziksel bir ütopya kurgulayan felsefî siyaset metinlerinin tasvir ettiğimiz analitik yaklaşım için elverişli bir zemin temin ettiğini söyleyebiliriz. Yine *ilahi yasaların egemenliği* önermesini esas alan normatif bir perspektifi benimseyen hukuki siyaset metinleri de (*es-siyasetü’ş-şer’iyye*) siyasetin kavramsal düzeyde incelenmesi için ilk elde daha uygun görünmektedir. Bu klasik metinler üzerinden siyaset, gündelik siyasi praksisin ötesinde kendi içinde teleolojik bir işleyişe sahip, sınırları belirli teorik

bir kurgu olarak takdim edilmektedir. Acaba bu rasyonalist kurgular, bir praksis olarak siyasetin ve siyasi bir fail olarak insani varoluşun tabiatıyla ne derece uyumludur? Siyasete ilişkin bütüncül tanım ve tasnifler, insanın tarihsel tecrübesinde tezahür eden siyasi olanı anlamak açısından elverişli sayılabilir mi? Bu bağlamda tezimizin inceleme nesnesini oluşturan siyasi edebiyat metinleri (*siyasetname*, *nasihatname*) söz konusu olduğunda metafiziksel siyaset tasavvurlarının anlam ve geçerliliği köklü bir sorunsala dönüşme potansiyeli taşımaktadır.

Siyaset kavramına atfedilen ve düzen, sabitlik ve sınırlılık gibi metafiziksel varsayımlarla karakterize edilen anlam da bu sorunsalın bir veçhesini oluşturmaktadır. Bu noktada en azından kavramsal düzeyde zuhur eden bu sorunu aşmak maksadıyla çağdaş bir tartışmaya referansla “siyaset” (*politics*) ile “siyasi olan” (*political*) ayrımına işaret edebiliriz.¹ Bu ayrıma göre “siyaset” üzerine düşünmek, ampirik siyaset faaliyetinin teorik boyutunu gösteren, daha normatif ve niceliksel araştırmaların hakim olduğu bir söylem alanına katkıda bulunmak anlamına gelir. Siyaset kavramıyla genellikle sınırları belirli bir kamusal alanda (*mecliste ya da sarayda*) öne çıkan açık siyasi özneler (*hükümdar, vezir, devlet yetkilileri vd.*) tarafından icra edilen belli başlı pratiklere, işleyen kurum ve düzenlere işaret ederiz. Bunun karşısında konumlandırabileceğimiz “siyasi olan” kavramı ise en temelde kurum ve faaliyet anlamıyla siyasetin inşasında rol oynayan kurucu boyutu ifade eder. Schmitt’in deyişiyle ‘siyasi olan’, siyasalın biçimlendiği tarihsel kategorilere, sosyal ve siyasal düzenlere öncel bir fenomendir.² Bu noktada felsefi ya da hukuki olsun

¹ Çağdaş siyaset düşünürlerinden C. Mouffe siyaset ile siyasi olan ayrımını şöyle yapar: “Siyasi olanla çok farklı formlarda ele alınabilecek ve muhtelif sosyal ilişkilerde tezahür edebilecek ve tüm beşeri toplumlara özgü bir antagonizma boyutunu kastediyorum. Siyaset ise siyasi olan boyutu tarafından etkilendiği için bilkuvve çatışmacı olan şartlar içinde insani ortak varoluşu düzenlemek ve belirli bir düzen inşa etmek isteyen uygulama, söylem ve kurumların bir araya gelmesini ifade eder.” Chantal Mouffe, “Democratic Identity and Pluralist Politics”, *Democratic Identity and Pluralist Politics* (University of Hawaii Press, 1997), 385. “Siyasi olan” kavramını gündeme taşıyan iki önemli düşünür, Schmitt ve Strauss’un düşüncelerini analiz eden kapsamlı bir metin için bkz. Funda Günsoy Kaya, *Carl Schmitt ve Leo Strauss’ta “Politik Olan” Kavramı* (İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009). Ahmet Okumuş ve Metin Demir tarafından derlenen *Siyasal Üzerine Konuşmalar* adlı eser de siyaset ve siyasi olan ayrımı üzerine derinliği tartışmalı olmakla birlikte önemli referanslar içermektedir. Bkz. Kolektif, *Siyasal Üzerine Konuşmalar*, ed. Metin Demir - Ahmet Okumuş (İstanbul: Küre Yayınları, 2016). Ayrıca bkz. Bünyamin Bezci, *Carl Schmitt’in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafası* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006). Çağdaş siyasi düşünce açısından konuyu geniş biçimde ele alan Marchart’ın çalışması da dikkate değer: Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Edinburgh University Press, 2007).

² “Schmitt, siyasal kavramını, devlet dâhil her türlü siyasal birlik anlayışının önüne koyuyor: Siyasal birliğin aldığı formlar değişebilir (aile, klan, topluluk, imparatorluk, şehir-devleti, ulus-devlet vs.) ama bu, siyasal birlik gereksiniminin ortadan kalkacağı anlamına gelmez.” Aykut Çelebi, *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt’in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu* (Ankara: İmaj Kitabevi, 2008), 131.

bütün düzen tasavvurlarının birer sonradan inşa olduğunu dikkate alırsak, siyasi olanın siyaset alanı için nasıl bir kurucu rol oynadığını daha iyi fark edebiliriz. Siyasi olan, siyasetin öncesi, temeli ve meşruiyet kaynağı olarak işlev görmektedir. Bu anlamda siyasi olan, eylemin temelini teşkil eden aksiyolojik veya ontolojik bir ilke, inanç, olay ve karara tekabül eder. Bu yüzden siyasi olanın kurucu niteliği, tam da gündelik siyasi tecrübe zemininde potansiyel olarak daimi mevcudiyetinden kaynaklanır. Foucaultcu iktidar mefhumunun akışkanlığıyla tüm toplumsal ilişkilere muhtelif yoğunluklarda nüfuz edişini hatırlayacak olursak, siyasi olanın da benzer biçimlerde muhtelif toplumsal zeminlerde kendini ifşa edeceğini öngörebiliriz.³ Böylece siyasi olan, siyaset adını verdiğimiz belirli etkinlik biçimlerini sürekli kırılmaya uğratar, bazen “devrim” denebilecek altüst oluşlara yol açar, siyaseti biteviye yeniden biçimlendirir.

İslam düşüncesi bağlamında siyaset üzerine düşünme ameliyesinin mevcut siyasetin görünür kurum ve pratikleriyle sınırlandırılması, kanaatimizce statik bir okuma anlamına gelmekte ve esas “siyasi olanı” dışlama tehlikesini içermektedir. Bu noktada kaçınılmaz olarak siyasi olanın nerede aranacağı sorusu gündeme gelmektedir. Acaba klasik siyasi edebiyat metinleri, bize tarihsel insani tecrübeyi yansıtacak düzeyde farklı boyutlarıyla siyasi olanı verebilir mi? Siyasetname ve nasihatname metinlerinin özellikle anlatısal karakteri, siyasetin pratik doğasına ilişkin bize ne söyler?

Antropolojik araştırmalardan öğrendiğimiz kadarıyla bilindik bir siyasi düzen ve kurumsallaşmanın; en temelde devlet unsurunun var olmadığı ileri sürülen antik dönemlerde bile siyasi olanın izlerini sürebiliriz. Siyasi olan bu anlamda katı biçimlerle sınırlanamaz, akışkan bir karaktere sahiptir. Kendini bazen bir şarkı ya da şiirde, bazen imajinatif sanat eserlerinde ya da gündelik eşyaların yüzeyinde gösterebilir. Dilde, masal gibi geleneksel anlatılarda, oyunlarda, iktidar ilişkilerinde, ilahiyat tasavvurlarında tezahür edebilir. Böylece siyasetin, tek biçimliliği öne çıkaran, kurumsal ve rasyonel olarak kavranabilir boyutuna karşı siyasalın umulmadık yerlere nüfuz eden, dinamik ve yer yer irrasyonel karakteriyle öne çıktığını görürüz. Siyaset hep dışsallaştırılan ve soyut bir bütünlük olarak belirli kılınan bir şey iken siyasi olan hep bir şeylere içkin durumdadır.⁴ Bu yüzden siyasi olanın mevcudiyetini muhtelif

³ Okay Bensoy, “Siyasal’ın ‘Nereye’liği”, (ts.), 2. https://www.academia.edu/1066646/Siyasal%C4%B1n_Nereye_li%C4%9Fi (Son Erişim: 20.05.2019)

⁴ Bensoy, “Siyasal’ın ‘Nereye’liği”.

imgeleri ve dilsel göstergeleri yorumlayarak tespit edebiliriz. Tekrar edecek olursak, siyasetin kurumsal ve işleyişe dayalı boyutunun ötesinde daha dinamik bir boyutun, siyasi olanın açığa çıkarılması için siyasi edebiyat başta olmak üzere muhtelif kültürel ve sanatsal gösterge kaynaklarından hareket etmek, siyasi düşüncenin ufkunu açabilir. Yine böyle bir yaklaşım, teorik olanın perdelediği dilin içinde yuvalanmış (*gömülü*) daha pratik ve teo-politik boyutun kavranmasına imkân sağlayabilir.

Çalışmamızın merkezine klasik İslam düşüncesinde siyasi edebiyat birikimini almamızın başlıca nedeni de bu imkânı soruşturmadır. Siyasi ve ahlaki anlatıların çeşitliliği bakımından siyasetname ve nasihatname metinleri bereketli bir kaynak olarak tezahür etmektedir. Bu metinlerde anlatısallık, kabaca büyük anlatı ve küçük anlatılar şeklinde ayırabileceğimiz, ilki siyasi olanın içeriğini tayin ederken ikincisi biçemi teşkil eden ikili bir mevcudiyete sahiptir: Siyasetnameleri bir taraftan aralarındaki (tercüme, şerh, kısmi iktibas, ihtisar gibi) etkilene ilişkilerinin de etkisiyle benzeri metinsel kurgulara sahip olmaları açısından büyük anlatılara temel sağlayan, onların muayyen bir zeminde görülmesini sağlayan bir sahne olarak okuyabiliriz. Öte yandan her bir metin kendi bağlamında tekil birtakım anlatılarla örülmüş özgün bir yapıya sahiptir. Siyasetname ve nasihatnameler başta hikayeler olmak üzere şiir, metafor, özdeyiş, ayet, hadis, menkıbe, atasözü gibi farklı söz ve söylem türlerinin derlenerek belirli bir mantığa göre tasnifiyle oluşmuş vaziyettir. Lyotard'ın zımnen dile getirdiği “geleneksel bilginin formülasyonunda anlatı formunun üstünlüğü” tespitini⁵ bu metinlerin sözlü kültüre istinaden ortaya çıkan parçalı (*fragmenter*) ve zengin içeriğine bakarak doğrulayabiliriz.

Kanaatimizce siyasi edebiyat bağlamında anlatıların pratik alanda (ahlak ve siyasette) nasıl bir anlama sahip oldukları sorunu, kritik bir sorundur. Anlatının, hatta daha genel düzeyde siyasi edebiyat metinlerinin müstakil birer siyasi bir eylem ya da hadise olarak yorumlanmalarının imkânı bu sorunun önemli bir parçasını teşkil eder. Bunun da ötesinde anlatı ile gerçeklik ya da hayat arasındaki ilişkinin mahiyetine dair

⁵ Lyotard, büyük anlatılarla kendini gösteren modern bilimin pragmatizmini kendinden önceki anlatısal kültürün pragmatizmi ile mukayese ederek çözümlüyordu. Ona göre yeni meta anlatıların banisi olan bilim adamı, geleneksel kültüre ait anlatısal biçim ve önermelerin geçerliliğini sorgularken bu önermeleri yaban, ilkel, gelişmemiş bir zihniyete referansla gelenek, otorite, önyargı ve cehaletle ilişkilendirir. Masal ve efsaneler olarak kendini gösteren bu toplumsal anlatılar, bilim için medenileştirme ve eğitime gibi yüce bir vazifeye işaret etmektedir. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester University Press, 1984), 27.

bir soruşturma, anlatıların toplumsal alanda tezahür eden siyasi anlamını ve gücünü ele verme potansiyelini taşımaktadır.

Bu noktada siyasi edebiyatın anlatıları kullanarak muhatabını/okurunu kavramsal düzeyden ziyade kelime düzeyine davet ettiğini söyleyebiliriz. Bir başka deyişle siyasi edebiyat metinleri, kendisine “temel” olarak siyasetin aşkınsal sistem, ilke ve önermelerini almak yerine kelimeler vasıtasıyla olay ve eylemden hareket etmeyi tercih eder. Edebiyatın gücü böylece kendisini insanın dilsel tecrübesine referansla kurmasından kaynaklanır. Bunun anlamı, edebiyatın mevcut gerçekliğe alternatif yeni bir gerçeklik ihtimaline işaret etmesidir. Anlatı, bu açıdan gerçekliğin doğrusal bir yansıması ya da tercümesi olmaktan çok ufuktaki gerçekliğin bir temsili olarak okunabilir mi? Anlatıyı bir tür toplumsal/siyasi bir pratik ve dolayısıyla geçerli sosyal pratiğin anlamını ele veren bir tür temsil (*ayna*) olarak kabul edebilir miyiz? Sözlü ya da yazılı bir retorik biçimi olan anlatı, nasıl bir süreci izleyerek sosyal bir eyleme ya da hadiseye dönüşmektedir?

Öncelikle anlatı kavramını beşeri dil tecrübesi bağlamına yerleştirerek dilin varoluşsal bir gelenek olarak insani varlık için asli anlamını hatırlayabiliriz. Hâlihazırda kendimizi referansla tanımladığımız geçmiş, kimlik gibi unsurları (büyük anlatıları), dil dolayımıyla yorumlayarak üretiriz. Çünkü dünyayı hep dil merceğinden görür ve deneyimleriz. Bir başka deyişle, insanlar gündelik tecrübelerini/ampirik dünyalarını kendilerine dilsel tecrübe yoluyla tevarüs eden “kanonik formlar” ya da “anlatı yapılarını” kullanarak anlamlandırır.⁶ Dil ile gerçeklik ilişkisine dair yaşadığımız bu anlam tecrübesi, öznel (psikolojik) boyutlarının yanında esasen kolektif (sosyolojik) bir boyuta da sahiptir. Zira açıktır ki tarihsel bilince sahip varlıklar olarak sosyal hayat tecrübesinden yalıtılmış bir mevcudiyete sahip olamayız. Üstelik ister sözlü isterse de yazılı olsun her anlatı, bir anlatıcı ile muhatabını ve onların arasında kurulacak ilişkisel bir zemini varsayar. Üstelik bu ilişki, salt ahlaki bir hadisenin sınırlarını aşar ve iktidar olgusunun görünür yahut görünmez müdahalesiyle bu etik ilişkiyi politik bir ilişkiye tahvil eder. Levinas, üç kişinin bulunduğu her yerde siyasi bir ilişkinin söz konusu olduğunu söylüyordu.⁷ MacIntyre’a göre de anlatı yoluyla düzenle nasıl ilişki kuracağımızı ve sosyal

⁶ Phillip L. Hammack, “Narrative and The Politics of Meaning”, *Narrative Inquiry* 21/2 (2011), 313.

⁷ Richard Kearney, “Emmanuel Levinas: Ethics of the Infinite”, *States of Mind: Dialogues with Contemporary Thinkers on the European Mind* (Manchester University Press, 1995), 187.

gerçeklik içinde düzeni nasıl anlayacağımızı öğreniriz. Yani sosyal ve siyasi praksis alanı içinde nasıl hareket edeceğimizi de dünyamız içinde devridaim eden anlatılarla yüzleşerek kavrarız.⁸

Siyasi ve ahlaki anlatıların salt birer dilsel inşa/ürün olarak kalmaması, gerçekliğin ötesine giderek bizzat gerçekliğe yani insanın tarihsel tecrübesine yön verme potansiyelini taşıması önemlidir. Bir noktadan sonra gerçekliğin anlatılarla diyalojik bir tarzda iç içe işlediğini fark etmekteyiz. Böylece anlatı ile gerçekliğin karşılıklı bir etkileşim, hatta bir tür “taklit” ilişkisi içinde olduğunu söyleyebiliriz.⁹ Anlatılar muhayyile aracılığıyla insanın tarihsel tecrübesini yönlendirirken, insan da gerçeklik tecrübesi esnasında anlatıları dönüştürmektedir. Çalışmamızda anlatıların hem biçimsel düzeyde, hem de içerdiği anlam düzeyinde dönüşümünü siyasetname geleneği üzerinden gözlemleyebileceğimizi iddia edeceğiz. Bu iddia karşımıza çok daha çetin bir soruyu çıkaracaktır: Anlatı stratejilerinin gelenek içinde dönüşümünü, anlatıcı ve muhatabın gerçeklik tecrübesiyle irtibatlı olarak anlayabilir miyiz? Bu soruya verilecek cevaplar, siyasi fenomenleri daha iyi anlamak açısından siyasi edebiyat metinlerinin anlatsal boyutunun kritik rolüne ışık tutacaktır.

Anlatıları temel alan yaklaşım, metafiziksel siyaset tasavvurunun “norm” olarak varsaydığı bazı ayrımlara karşı eleştirel bir tavrı öne çıkarmaktadır. Örneğin siyasetin kurumsal boyutuyla kendini gösteren kamusal-özel ayrımının aşılması açısından siyasetnamelerde yer alan ahlaki anlatılar, hayli işlevsel görünmektedir. Zira hükümdara yönelik ahlaki öğüt ve tavsiyelerin yalnızca yönetim pratikleriyle sınırlanmadığını, genel ahlaki normları da içeren bütüncül bir perspektiften hareket edildiğini görmekteyiz. Bu metinler, Foucault’nun “kendilik teknolojisi”¹⁰ kavramını

⁸ Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, tarihsel bilincimizi oluşturan öznel (psikolojik) ve kolektif (sosyolojik) boyutlar arasında bir öncelik-sonralık ilişkisinin geçerli olmamasıdır. Aksine bu iki boyut, daimi bir karşılıklı ilişki içerisinde tarihsel bilincimizi oluşturur. Anlatılar, psikolojik ve sosyolojik boyutların birbiriyle irtibatını temin eder. Örneğin bir kahramanlık anlatısı vasıtasıyla hem toplumsal bir kimlik inşa edebilir, hem de psikolojik özgüveni tahkim edebilirsiniz. Bu bakımdan anlatılar, sosyal ve psikolojik olanı bir araya getirerek bize insan tecrübesini kendi bütünlüğü içinde kavrama fırsatı sunar.

⁹ Shaul R. Shenhav, “Political Narratives and Political Reality”, *International Political Science Review / Revue internationale de science politique* 27/3 (2006), 254.

¹⁰ Gündelik pratikler, kolektif boyutuyla cari alışkanlıklar (*habitus*), dini ya da dünyevi ritüeller, anlam kaynağı olan dilsel örüntüler ve anlatı sahneleri; kişinin kendini biçimlendirmesi anlamına gelen, bir başka ifadeyle kişinin olduğu kişiden başka bir kişi olmasına giden sürecin parçası olarak kendilik teknolojisini oluşturmaktadır. Foucault’nun tarifıyla “kendilik teknolojileri, belirli bir mutluluk, saflık, bilgelik, mükemmellik veya ölümsüzlük durumuna ulaşmak maksadıyla bireylerin kendi araçlarıyla veya başkalarının yardımıyla kendi beden ve ruhları, düşünceleri, davranışları ve varoluş tarzları üzerinde belirli sayıda işlemleri gerçekleştirmelerine ve böylece kendilerini dönüştürmelerine izin

karşılacak şekilde bir yöneticinin ahlaki eğitimi için kapsamlı bir kişilik gelişimi projesi sunmaktadır. Hükümdardan beklenen kendi benliğini yöneterek ve ahlaki kusurlarını erdemlere tahvil ederek olgun bir kişiliğe sahip olmasıdır. Bu şahsiyet anlatıları, insanı en temelde ahlaki bir fail olarak kurgulamaktadır.¹¹ Bu noktada anlatıların bu etik içeriğinin yanında bizim için temelli bir ahlaki yüzleşmeye zemin hazırladığını, bu açıdan ahlaki refleksiyon için bir “açık alan” oluşturduğunu ifade edebiliriz.

Şahsiyetçi bir ahlak projesi çerçevesinde anlatılan meseller, muhatabını ahlaki bir karar verme tecrübesine çağırmakta, bunu başardığı ölçüde kişinin kendisiyle belirli bir karara yol açacak reflektif bir düşünme sürecini başlatabilmektedir. Okurun metin tarafından siyasi ve ahlaki bir perspektife yönlendirilmesi, onu eyleme sevk eden bir tatbikat çağrısını açığa çıkartır. Bir metafor ya da hikaye, açık uçlu ve belirsiz bir boyuta işaret ettiği ölçüde okurunu ahlaki bir yüzleşme ve tercihin eşğine götürür. Esasen anlatılardan beklenen şey de metafiziksel düşüncenin ötesine giden bu insanın tercihine açık, olumsal boyutu işaret etmesidir. Siyasi olan kendisini tam da bu belirsizlik anında, henüz bir aydınlığa ve sonuca kavuşmamış bir “varoluş” tarzı olarak gösterir. Bu açıdan siyasetname metinleri, nihai bir hakikat ve kesinlik vurgusundan ziyade gündelik hayatın siyasi ve ahlaki tercihlerle yön verilen karara açık ve belirsiz boyutundan beslenir. Bu durum söz konusu metinlerin farklı zaman ve mekânlarda ahlaki bir açık alan vasıtasıyla muhtemel her okura hareket edebileceği bir zemin sunarak hitap etmesini sağlar.

Siyasi anlatılar vasıtasıyla dile getireceğimiz bir başka iddia, bu metinlerin sunduğu insan tasavvurunun metafiziksel bir insan tasavvuruna mesafeli oluşudur. Siyasetnamelerde akli bir varlık olarak rasyonel tercihler yapan bir insan figürünün aksine duygularıyla hareket eden, yer yer irrasyonel davranışlar sergileyen, ahlaki

verir.” Michel Foucault, “Technologies of the Self”, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (London: Tavistock Publications, 1988), 19.

¹¹ Anlatılar metafiziksel siyasetin külli ve mutlak düzenine karşı yaşam dünyasının bir parçası olan yani fenomenolojik bir kişiyi öne sürmektedir. Zira Scheler’in de ima ettiği gibi değerler etiği “normlara” dayalı göksel nizamın sosyal alana ve tek tek bireylere yansımalarıyla inşa edilemez. Ahlaki bir şahsiyet, “orada”, metafiziksel bir ütopyada değil burada, bu dünyada kurulacaktır. Ahlaki bir anlatı da “buraya”, buradaki şahsa hitaben konuşur. Bu açıdan çalışmamızda klasik ahlak anlatılarıyla uzlaşım içinde olan siyasi edebiyatın, şahsiyetçi (*personalist*) bir ahlaki proje önerdiğini savunacağız. Burada siyaset alanının teleolojik bir yörüngede hareket ettiğini savunan metafiziksel siyaset tasavvuruyla şahsiyetçi yaklaşımın belirsizliklere ve farklı tercih ve imkânlara açık boyutu arasında ciddi bir gerilim alanı oluşmaktadır.

Scheler’in şahsiyetçi yaklaşımının kısa bir özeti için bkz. Zeynep Direk, *Cinsel Farkın İnşası Felsefi Bir Problem Olarak Cinsiyet* (Metis Yayınları, 2018), 43.

tercihlerin ikilemeleriyle yüzleşen bir insanla karşılaşırız. Özellikle yönetici ve halk arasındaki ilişkilerde (ümit ve korku hallerinin belirleyiciliğine işaret edilerek) duygu siyasetinin öne çıkarılması, duyguların siyasi rolünün tayin ediciliğini göstermektedir. Bunun da ötesinde siyasi anlatılar, çok boyutlu yorumlara açık yapısıyla ve edebi stratejileriyle insani tecrübeyi yansıtmada konusunda metafiziksel siyaset tasavvurlarından daha başarılı görünmektedir. Örneğin bu anlatılarda kahramanların doğruyu ve gerçeği görmeleri, ani bir parlama olarak, hakikatin sezgisel bir biçimde görünmesi şeklinde tasvir edilir. Bu türden bir hakikati görme tecrübesini yaşayan kişi, rasyonel bir düşünme tarzını takip etmekten çok “hakikatin olay içinde kendini göstermesi” diyebileceğimiz sezgisel bir bilme halini tecrübe etmektedir. Bu türden anlatı stratejilerinin pratik siyasi tecrübeyi yansıtmada ve biçimlendirme konusunda nasıl bir işleve sahip olduğu tartışmaya açık bir sorun olarak tezahür eder.

Şimdiye kadar ana hatlarıyla tasvir ettiğimiz sorunları, siyasi anlatıların “nasıl” bir söylem kurguladığı, bu söylemin metinsel gelenek çerçevesinde nasıl işlediği bağlamında tezimizin birinci bölümünde ele alacağız. İkinci bölümde ise “otorite”, “düzen”, “adalet”, “zaman” ve “mekân” gibi büyük anlatıların mahiyetine, meşruiyet kaynaklarına ve siyaset felsefesi açısından anlamına ilişkin bir soruşturma yürüteceğiz. Bununla birlikte unutulmaması gereken husus, üst anlatıların ve küçük anlatı formlarının birbirinden kolayca tefrik edilemez tarzda, bir arada işlemeleridir. Bu durum bir bakıma siyasi edebiyat metinlerinin biçim ve içeriğini birbirinden ayırarak tetkik etmenin zor olduğu anlamına gelmektedir. Örnek vermemiz gerekirse, siyasal bir unsur olarak “karar” fenomeni ve edebi anlatıların bu fenomenin işleyiş sürecindeki yönlendirici rolü, hükümdarlık anlatılarının çözülmesi için önemli görünmektedir. Yine bu eserlerde sıkça görülen istişare, vezirlik, danışma gibi *habitus* ve kurumlar, “karar” fenomeninin biçimlenmesinde nasıl rol oynamaktadır? Arif ve âlim figürünün şahsında müellif, bizzat hükümdarla ilişkileri açısından öne çıkan bir siyasi özne; günümüzün kavramsallaştırmasıyla bir tür “kamusal entelektüel” olarak görülebilir mi? Bu sorular bir yandan müellifin söylem inşa eden bir “otorite” olarak konumunu ve “nasihatlerinin” siyasi değerini tartışmayı gerektirirken öte yandan metnin arka planında işleyen büyük anlatıların kritik işlevine işaret etmektedir. Dolayısıyla siyasetnamelerin söylemsel kudretini ve içerdikleri büyük anlatıların mahiyetini anlamak, bu metinlerin biçim ile içerik boyutu arasındaki güçlü irtibatı kavramakla mümkün olabilir.

Tezimizde analiz edeceğimiz sorunlardan biri de siyasi edebiyat metnlerinin pratik anlamıyla bağlantılı olarak anlatı ve tarih arasındaki ilişkinin nasıl seyrettiği sorunudur. Anlatıların klasik dönemde tarih bilinciyle kolektif hafızanın bir parçası olduğu ve anlatısal bir tarih kavrayışının hâkim olduğu söylenmektedir. Bu genel tespiti dikkate alarak anlatı ve tarih ilişkisini birbiriyle irtibatlı iki soruyla açmılayabiliriz: Adalet yahut meşruiyet anlatısı gibi büyük anlatılar muhataplarının tarih bilincini nasıl kurgulamakta, bu bilince nasıl müdahale etmektedir? İkinci sorun da, temel yönelimleri açısından sürekli tarih üstü bir pozisyondan evrensel bir dille konuşma eğilimine sahip bu metinleri siyasi fenomenleri çözümleyebileceğimiz düzeyde tarihsel-antropolojik metinler olarak okuyabilir miyiz? Dikkat edilirse bu iki soru, kısmen anlatıların ideal ile gerçek arasındaki gelgitli hareketini açıklamaktadır.

Görebildiğimiz kadarıyla siyasi edebiyat metinleri, kullandıkları kavramsal çerçeve ve edebi formlar yer yer farklılaşsa da, müşterek bir toplumsal tasavvurun ve siyasi muhayyilenin aktarımında ve canlılığının sürdürülmesinde azımsanamaz bir rol oynamış görünmektedir. Bu metinlerin işlevselliğinin ve gücünün temelinde büyük ölçüde anlatısal ve metaforik bir dile sahip olmaları yatmaktadır. Siyasetnamelerde tezahür eden siyasi fenomenlerin anlam alanlarını tespit ederek, bir başka ifadeyle siyasi olanın haritasını çıkartarak incelediğimiz metinler külliyyatının (on ikinci ve on altıncı yüzyıllar arasında öne çıkan siyasetname ve nasihatnamelerin) siyasi teolojisi hakkında genel geçer bazı tespitlere ulaşmak mümkün görünmektedir. Bu bağlamda tezimizde İslam siyaset düşüncesinde siyaset alanını tanzime yönelik kurgulanan metafiziksel ve normatif yönetim teorilerinin aksine siyasi edebiyatın içerdiği birtakım anlatıları analiz edeceğiz. Kanaatimizce siyasetnamelerin anlatısal karakteri ifşa edildikçe arka planda siyasi teolojilerin mevcudiyeti ve işleme tarzları da kendini daha açık biçimde gösterecektir.

2. SİYASİ ANLATININ TEŞEKKÜLÜNDE ZEMİN VE İNŞA SORUNU

2.1. Anlatının Çevresinde

Anlatı ve Tatbikat

*“Bu türden hikâyeler ve yansıttıkları
sembolik dünyalar, insanların gördükleri anıtlar
gibi değil, içlerinde ikamet ettikleri konutlar
gibidir.”*

(Stephen Crites)¹²

Kabataslak bir bakışla ahlak ve siyasete ilişkin tarihsel metin ve söylem yapılarının, varış ya da çıkış noktası olarak genellikle “anlatı”yı seçtiklerini teşhis edebiliriz. Mezkûr metinler ya öyküsel bir anlatıdan (mitten, kıssadan, alegoriden, metafordan) hareket etmekte ve/ya nihai hedef olarak bütünsel bir üst anlatıya referansla kendi mevcudiyetlerini temellendirmektedir. Tezimizin nesnesini teşkil eden siyasetname metinleri de mesel, menkıbe, şiir gibi edebi kültürün yaygın popüler anlatıları yanında ayet, hadis rivayetleri gibi kutsal sayılan anlatılarla doludur. Mikro anlatı diyebileceğimiz ve “öykü” tarzında sunulan bu dilsel örüntülerin söylemsel meşruiyet ve kalıcılık zeminini sağladığı büyük anlatılar da (*meta narrative*) bulunmaktadır. Örneğin “bir toplumda yöneticinin ahlaki duruşunun ve eylemlerinin toplumun ahlaki durumu için belirleyici olacağı” kanaati ya da siyasi edebiyatta yaygın bir söylem olarak istihdam edilen “adalet dairesi” formülasyonu, bu tarzda büyük/üst anlatılara örnek verilebilir.¹³

Siyasetname metinlerinin oluşumunu ve ahlaki retoriğini belirleyen başlıca amil, bu metinlerin öncelikle pratik amaçlara binaen yazılmış, şerh ve tercüme edilmiş olmasıdır.¹⁴ Genellikle yöneticilerin talebiyle kaleme alınmalarının yanında, yönetimde etkinliğini ve statüsünü artırmak isteyen, sarayın himayesini talep eden kişiler tarafından politik bir vasıta olarak kullanılmıştır. Kendi söylem stratejilerini izleyecek olursak, siyasetnamelerin doğrudan praksis alanını (ahlak ve siyaseti)

¹² Stephen Crites, “The Narrative Quality of Experience”, *Journal of the American Academy of Religion* 39/3 (1971), 295.

¹³ Üst anlatı kavramı, siyasi bir projeye sahip bir ideolojinin esaslarını, dini bir öğretiyi ya da kendi geleneğine sahip özgün bir düşünme ve eyleme tarzını anlatmak için de kullanılmaktadır.

¹⁴ Hasan Hüseyin Adalıoğlu, “Siyâsetnâme”, *DİA*, 2009.

ilgilendiren şöyle nedenlerle kaleme alındığını söyleyebiliriz: a. Yöneticilerin tarihte yaşanan tecrübelerden güncel siyasi dersler çıkarmalarını temin etmek.

b. Başta hükümdar ve vezirler olmak üzere yönetici taifesinden halka kadar farklı sınıflardan insanların birbirleriyle sosyal ilişkilerini düzenlemek. Bu konuda teşekkül eden *âdâb* kavramı çerçevesinde tarihsel süreç içerisinde saray çevresinde gelişen geleneksel kural ve teamülleri aktarmak¹⁵.

c. Adalet başta olmak üzere liyakat, ehliyet, sadakat gibi siyasi düşünceye ve toplumsal etiğe ilişkin temel mefhumların kıssalar vasıtasıyla nasıl pratiğe döküldüğünü örnekleyerek aktarmak.

d. Ferdi ahlakın erdemlerle donatılması amacına yönelik bir “kendilik teknolojisi” kurgulayarak bireyin ahlaki gelişimi için bir yol haritası (tasavvuftaki karşılığıyla bir *seyrüsülûk* programı) çizmek.

e. “Yoğun siyasi ve askeri işler sonrasında özlü sözler, hikayeler ve şiirler vasıtasıyla edebi bir incelik kazandırarak idarecileri zihinsel olarak rahatlatmak.”¹⁶

Dikkat edilirse siyasetnamelerin yazım ve dolaşım süreçleri, yalnızca yönetici sınıf için değil muhtemel bütün okuyucular için ahlak pedagojisi bakımından önemli bir işlev ve anlama sahip görünmektedir. Çünkü ileride daha ayrıntılı biçimde ele alacağımız üzere toplumsal ahlakın düzelmesinin şartı, bireysel ahlakın tekâmülüne bağlanmıştır.¹⁷ Bu bağlamda siyasetnamelerde yer alan anlatılar, büyük ölçüde ahlaki içerik ve mesajlarıyla tekil bireye hitap etmektedir. Bu açıdan siyasi retoriğin anlatısal karakteri, temelde anlatı ile tatbikat (*praksis*) arasında açık olduğu düşünülen ama büyük ölçüde karanlık ve müphem boyutlara sahip ilişkiye dair bir soruşturmayı gerekli kılmaktadır. Bu soruşturma, siyasi edebiyatın nihayetinde praksis alanına yönelen ve bu açıdan açık ya da örtük bir gelecek tasavvuruna sahip metinlerden müteşekkil olması açısından, muhtemel okurları üzerinde nasıl bir etki ve otorite alanı tesis ettikleri sorusuyla açılabilir. Anlatıların muhatabı için edimsel (*performatif*) bir

¹⁵ A. Black, siyasetname ve nasihatname türünün gözde bir türe dönüşmesini dini ve ahlaki öğretinin yanında dönemin siyasi kültürünün kuşaklar arası aktarımında oynadığı pratik rolle açıklar. Hanedanların sıkça değiştiği bir ortamda bu kılavuz metinler, bir rejimin yönetsel tecrübelerini ve geleneklerini muhafaza ederek sonraki rejime nakletmektedir. Antony Black, *The History of Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 113.

¹⁶ İlker Kömbe, “İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetname-Nasihatname Türünde Siyaset Tasavvuru”, *İslam Siyaset Düşüncesi* (Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018), 203.

¹⁷ Özgür Kavak (ed.), *Abbâsî Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatname*, çev. Özgür Kavak (Klasik Yayınları, 2012), 31.

varoluş imkânı ve zemini oluşturduğu varsayılmaktadır. Acaba anlatının gelecek zamana ilişkin bu belirsizlik taşıyan, olumsal potansiyelinin kaynağı nedir? Anlatı nasıl sözlü ve yazılı bir “metin” olmaktan çıkmakta ve insan bilincini aşan düzeyde başka bir gerçeklik zemininin kurgulanmasında muharrik bir rol oynamaktadır?

Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında bahsi geçen sorulara ilaveten şu önemli sorular da gündeme gelmektedir: Siyasi edebiyat metinleri, klasik metafiziksel ayrımı dikkate aldığımızda, praksis alanının ötesinde siyasi teorinin ya da siyasi düşüncenin bir parçası olarak görülebilir mi? Siyasi ve ahlaki anlatıları mevcut siyasi ve ahlaki gerçekliğin bir tür taklidi ve temsili olarak okuyabilir miyiz? Bu türden sorular, ahlak ve siyaset sözkonusu olduğunda teori-pratik gerilimi bağlamında hangisinin öncel ve tayin edici olduğunun teşhis edilebilmesi açısından önemli görünmektedir. Böylece bu sorular bizi en temelde bir hikâyeye yüzleşme tecrübesinin anlamını soruşturmaya sevk etmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla edebiyat disiplininin tevarüs edilen ve özellikle tarihsel metinleri birer anlatı biçimi olarak yorumlayan yaklaşım, anlatıları tarihe yönelen okuma esnasında ortaya çıkan ve geçmişe ait gerçekliği anlamlı bir çerçeveye yerleştiren bir vasıta olarak görmektedir. Bu perspektife göre anlatı, kaotik ve istikrarsız gerçekliği tutarlı bir kronolojiye ve düzene kavuşturan bir çerçeve fonksiyonu görür ve dolayısıyla vuku bulmuş beşeri tecrübeye sonradan yönelen bir okuma ve yorumlama enstrümanı olarak ikincil bir pozisyona indirgenir.¹⁸ Dikkat edilirse burada gerçekliği temsil eden geçmiş beşeri tecrübe, tarihsel bilinç açısından adeta erişilmesi gereken “oradaki” saf ve dokunulmamış, kendi biricikliğini muhafaza eden bir tür *logos* olarak tasavvur edilmekte, anlatı ise bu asli gerçekliğin doğru ve geçerli anlamına erişmek için retrospektif işleyen yöntemsel bir araç olarak istihdam edilmektedir. Buna göre geçmişin bize ulaşan bilgisi, “tarih” adı altında kurgulanan yahut keşfedilen birtakım nedensellik ilişkileriyle düzenlenmektedir. Anlatılar, “sonradan” inşa edilen ve bakir beşeri tecrübeye adeta giydirilen, ona anlam ve değer bahşeden kurgusal elbiselere tekabül etmektedir. Bir başka ifadeyle, anlatıbilimsel

¹⁸ Tarihin başından sonuna ahenkli ve tutarlı bir anlatı olarak biçimlendirilmesinin arkasında ahlaki bir momentin bulunduğu, böylece etiğin estetik kisvesinde gerçekliği anlatı vasıtasıyla belirli bir yapıya soktuğunu ileri süren Hayden White’ın düşüncelerinin yetkin bir izahı için şu yazıya bakılabilir: Selim Tezcan, “Hayden White ve Tarih Anlatısı Sorunu”, *Turkish History Education Journal* 7/2 (20 Ekim 2018), 632-661.

perspektife göre anlatı her zaman, teorinin pratiği izlemesi gibi, gerçekliği izler, onu taklit ve temsil eder, dolayısıyla “yaşama ile söyleme eşzamanlı vuku bulmaz.”¹⁹

Acaba anlatı hadisesi açısından düşündüğümüzde gerçeklik ile anlatı arasında bu tarzda bir öncelik-sonralık ilişkisi, dolayısıyla kaçınılmaz olarak hiyerarşik bir ilişki kurmamız mümkün müdür? Bunun da ötesinde tasvir ettiğimiz yaklaşımda olduğu gibi, anlatıların, beşeri gerçeklikle tek yönlü ve epistemolojik bir ilişki kurduğunu söyleyebilir miyiz? Burada bütün mesele, anlatı hadisesinin tümüyle gerçekliğin dışında konumlanan saf bir “kurgusalılık” bağlamında düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre gerçekliğin karşısında anlatı, olgusal varlığın karşısına yerleştirilen kurgulanmış sözlü veya yazılı bir mevcudiyete tekabül etmektedir. Böylece anlatı, olgusalılık-kurgusalılık tartışmasında epistemolojik bir vasıta olarak gerçekliğin ve beşeri tecrübenin otantik anlamının dışına düşmektedir.

Kanaatimizce buradaki kritik sorun, esasen klasik metafiziğe ait olan kültür ve dil öncesi saf bir gerçekliğin olduğu, anlatının bu gerçekliğe sonradan eklemlendiği varsayımdır. Oysa anlatılar tam da Heidegger, Gadamer ve Ricoeur gibi filozofların entelektüel farkındalık öncesi (*pre-reflexive*) düzlem olarak kabul ettikleri “praksis olarak gelenek” düzlemine aittir. Kültürel olarak “el altında” (*zuhanden*) formunda yaşam dünyasının tabii bir parçası olarak mevcut olduğunu varsayabileceğimiz anlatılar, beşeri tecrübenin kaçınılmaz biçimde dilsel tecrübeyle mukayyet olduğunu gösterir. Anlatı, hâlihazırda beşeri bilincin zamansal karakterinin dinamik ve çoğul bir uzanımı olarak tezahür eder. Kuşkusuz anlatı, beşeri bir anlama ve yorumlama arzusunun sonucu olarak ortaya çıkar, fakat her zaman, ontolojik temelini canlı insani deneyimlere dayandırır. Bu bir yönüyle, soykütüksel bir araştırmaya girişsek de bir mitin ya da bir anlatının başlangıcına, otantik haline erişemeyeceğimiz anlamına gelir. “Kendisini tarihçiye açtığı haliyle tarihsel gerçeklik zorunlu olarak kaotik ve biçimsiz değildir, aksine dilsel süreçten geçmiş bir yapıdır; tarihçilerin kendi dilsel biçimlerini ona yüklemesinden önce hâlihazırda anlatılmış bir hikâyedir.”²⁰ Bu anlamda anlatıların oluşum sürecinde muhtemelen onları gerçeklikten kurgusal bir hikâyeye taşıyan, atlanması gereken bir eşik yoktur. Mezkûr hikâyeler sözlü ya da yazılı olarak kültürel ağlarda serbestçe dolaşan, “anlatılmış” hallerinin ötesine geçmeye izin

¹⁹ Hanna Meretoja, “Exploring the Possible: Philosophical Reflection, Historical Imagination, and Narrative Agency”, *Narrative Works: Issues, Investigations & Interventions* 6/1 (2016), 87.

²⁰ Gabriel Piterberg, *Bir Osmanlı Trajedisi: Tarihyazımının Tarihle Oyunu*, çev. Uygur Abacı (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018), 85.

vermeyen anlatılardır. Bu çerçevede siyasi edebiyatın da bir parçasını oluşturan hadis rivayetlerinin, İslam kültürüne ait tarihsel menkıbelerin kayda geçirilmiş hallerinin ötesine geçemeyiz. Daha doğru bir ifadeyle, bu anlatıların kendilerinden önceki kaotik gerçekliği düzene kavuşturan anlatılar olduğunu ileri süremeyiz. Onlar ait oldukları toplumsal geleneğin önce sözlü, sonra yazılı (*müdevven*) ifade biçimleridir.

Bu noktada bilhassa anlatı ile beşeri tatbikat (*praksis*) arasındaki irtibatı tesis etmeyi kolaylaştırması açısından gelenek mefhumunun iki anlamı arasındaki farkı belirginleştirmekte fayda var: Yukarıda siyasi edebiyatı tanımlarken kullandığımız yaygın anlamıyla gelenek, siyasi düşünce içinde ortak yönelimler ve nitelikler çevresinde teşekkül eden bir tür kültürel örüntü ya da birikime karşılık gelmektedir. Bu yaygın anlamıyla gelenek, “statik” bir varlığa sahip olup insan toplulukları üzerinde “kendinde” bir güce, referanslarına ve diline yansıyan söylemsel bir otoriteye ve hatta siyasal alana yansıyan boyutlarıyla metinsel ve kurumsal bir “statüko”ya sahiptir. Gerçekten de bir “statü”ye, yani kendisine dışsal bir mevcudiyet olarak işaret edilebilir, “orada” bir konuma sahip olması da geleneğin mesafeli bir açıklığa çıkartılabilir, nesneleştirilebilir bir şey olmasıyla irtibatlıdır. Bu anlamda aktarım (*nakil*) nesnesi ve kanalı olarak epistemik geleneğin durağan, büyük ölçüde sabit süreklilik ve referans noktaları barındıran bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Buna karşın hermenötik perspektiften gelenek mefhumu, dil zemininde hayatiyetini sürdüren dinamik, dairevi, daima dönüşen ve dönüştürücü tatbikat (*praksis*) zemini anlamına gelir. Kendi kendimizi anlamamızın doğduğu bir kaynak olarak dil²¹, hermenötik anlamda içinde yaşadığımız, kendimizi kendisinden soyutlayamayacağımız ve haricine çıkamayacağımız bir anlam geleneği olarak “dünya”yı temsil eder. Bu gelenek, sürekli değişip dönüşen ve kurduğu her öznenin (dile gelerek ya da susarak) katkıda bulunduğu bitimsiz bir inşa faaliyetidir.²² Gadamer’e göre dil, içinde hareket ettiğimiz, kendimizi ve dünyayı farklı perspektiflerden kavradığımız bir ortama tekabül eder.²³ Bu açıdan bu dünyanın bir

²¹ Brice R. Wachterhauser, “Söylediğimiz Şey olmamız Gerekir mi? İnsan Bilimlerinde Hakikat Üzerine Gadamer”, çev. Hüsamettin Arslan, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 135.

²² Searle de anlamın bir niyet/yönelim meselesinden çok bir uzlaşım/gelenek meselesi olduğunu söylemektedir. J. R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 45.

²³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, çev. Joel Weinsheimer - Donald G. Marshall (London; New York: Continuum, 2006), 550.

parçası olan anlatıların gerçekliği taklit ve temsil eden bir vasıta olmaktan çok vasatın kendisini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Anlatıyla yüzleşmek, her anlama tecrübesi gibi, her zaman farklı, kendine has bir anlama eyleminin konusudur. Filozofun “bir şey-olarak-anlama” ifadesi, evveleminde okurun/muhatabın zamansallığı veçhesinin altını çizer. Buradaki zamanla kayıtlı olma hadisesi, başlangıcı ve bitişi kesin biçimde tayin edilemeyen, daima yorumsal müdahaleye açık bir süreci gösterir. Sözlü kültür geleneğinin içerisinde tahkiye, hem anlatan hem de muhatap için hermenötik bir pratiktir. Çünkü beşeri anlamanın yorumsal tabiatı, dilin dolayımı karakterinden ve tarihsellikten ayrılamaz. Biz her zaman mevcut anla deneyim ufkunda karşılaşırız. Bu deneyim ufku da geçmiş tecrübelerimiz, kültürel geleneklerimiz ve içinde bulunduğumuz hayat formları tarafından inşa edilmiştir.²⁴ Özetle söylemek gerekirse, anlatı her ne kadar yazılı kültür sayesinde tarihsel süreç içerisinde muayyen imgesel ve metinsel kalıplara girmiş olsa da beşeri tecrübeden doğması açısından başlangıcından beri bu dinamik hayat formlarından biridir. Daha sonra ele alacağımız üzere, anlatıyla bir dinleyici ya da okuyucu olarak karşılaşmak da anlatının merkezinde olduğu, daha doğru bir ifadeyle anlatının atmosferini belirlediği kolektif bir yorum faaliyetine iştirak etmek anlamına gelecektir.

Buraya kadar beşeri bilincin ait olduğu dünyanın dilsel ve zamansal niteliğinin bir gereği olarak anlatıyla nasıl hermenötik bir irtibat kurduğunu dile getirdik. Şimdi bir anlatıyla yüzleşme hadisesinin kaçınılmaz bir veçhesi olarak ahlaki ve siyasi bir edimin (performansın) nasıl inşa edildiği üzerinde duracağız.

Bir anlatıyla karşılaşmanın ahlaki bir tecrübeye dönüşmesi, bakışımı iki boyutun kesişmesinden: hem anlatının kendine has söylemi ve içkin imkânlarından, hem de okurun anlatıya yönelme biçiminden bağımsız gerçekleşemez. Bu iki boyutu Heidegger ontolojisinin temel kavramlarından biri olan “açıklık” kavramının bir sanat eseri için ifade ettiği muhtemel anlamlarla birlikte düşünebiliriz. Edebiyatın özellikle deneyime doğrudan yansıyan yapısal nitelikleriyle okura bir açık alan (*kayran*) sunması, somut biçimden soyut kavramsal yapıya kadar metne içkin imkânlar sayesinde gerçekleşir.

²⁴ Jens Brockmeier - Hanna Meretoja, “Understanding Narrative Hermeneutics”, *Storyworlds: A Journal of Narrative Studies* 6/2 (2014), 4.

Siyasetnamelerde gördüğümüz şekliyle anlatılardan oluşan bir metnin karakteristiğinin, farklı türlerden oluşan parçalı (*fragmanter*) bir özelliğe sahip olması bu imkânlardan biridir.²⁵ Birbirinden farklı türler ve edebi biçimler arasında geçiş, fasılalarla bölünme anlamına geldiği için bize bütünlüklü bir okuma tecrübesi vaat etmez. Bu açıdan bir tür namevcudiyet yahut boşluk olarak tasavvur edilen fasılanın anlamını düşünmek elzemdir. Aralıklar, okurun kendi varoluş etiğini bir refleksiyon sürecine sokması için işlevsel boşluklar olarak bir tür açıklığa tekabül eder, geriye dönüp az önce yüzleştiğimiz mevcudiyetin anlamı hakkında sorular sormamızı sağlar. Burada yaygın olan sorun, müzik notalarının icrasında sesler arasındaki boşluğun müzikal eserin bütünü için oynadığı rolün gözden kaçırılması gibi, bir metne dikkat çekilirken metnin nasıl işlediğinin, etkisinin zamana fasılalar yoluyla nasıl yayıldığının genelde unutulmasıdır. Oysa bir açıklık fenomeni olarak metnin aralıkları, okura hareket edebileceği ahlaki bir refleksiyon zemini açmaktadır. Hem tekil bir anlatının mesajına, hem de anlatıların birbirine bağlanacağı külli çerçeveye ilişkin bir arayışa davet etmektedir.

Okuru bir açıklığa, “aydınlık alana” çağıran söylemsel özelliklerden biri de tekrarlamanın üretken niteliğidir. Bazen anlatıların benzer biçimleriyle tekrarı, bazen de anlatıların verdiği dersin ve mesajın odağa yerleştirilerek biteviye tekrarlanması, okuru farklı perspektiflere çağırma anlamına gelir. “Tekrarlama sayesinde kurucu olaylar farklı bağlamlarda yeni yankı ve yorumlara yol açma imkânı bulur.”²⁶ Burada yorumsal hareket, metnin kaynağından okuruna doğru yönelir, metnin niteliklerinin okur için nasıl bir anlam çoğullaşmasına yol açabileceğine işaret eder.

Yine siyasi anlatıların muhatabını açıklığa çağıran bir başka retorik tarzı, öykülerde sıkça geçen ikili kavramsallaştırmalar ve zıtlık ifadelerinde kendini gösterir. Olumlu ben ve olumsuz öteki, iyi biz ve kötü onlar, dünya-ahiret, fanilik-ebediyet, dünyanın akışkanlığı ve güvenilmez, istikrarsız yapısı karşısında sabit bir teolojik hakikatin daimi mevcudiyeti... Siyasi retorikte böylesi keskin ayırım ve karşıtlıklar söylemin yapısını ve mesajını tahkim eden edebi stratejiler olarak yoğun biçimde

²⁵ Ortaçağ metinlerinde kısalık/özlük (*brevis*) niteliğinin genel bir karakteristiğe dönüşmesinin sebepleri arasında okurun ilgi ve dikkatini canlı tutma isteği, hakikati müphemlikten arındırarak bütün açıklığıyla ortaya koyma arzusu gibi sebepler sayılabilir. Ayrıca hakikatlerin özlü bir biçimde ifadesi, bilgeliğin bir yansımasıdır. Fatih Durgun, “Kısalık Bilgeliğin Ruhudur”, *Ortaçağ Tarih Anlatılarında Kısalık Yöntemi*, *Turkish History Education Journal* 7/2 (2018), 618-631.

²⁶ Selami Varlık, *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 196.

kullanılır. Müellifin niyeti, okuru farklı yollara sapmaktan alıkoyarak kısa yoldan sonuca, nihai seçim alanına sevk ederek onun pozisyonunu açığa çıkartmaktır.

Bu edebi stratejiler, edebi metnin bir açıklık olduğunu göstererek ikinci boyuta, yani edebiyatın bizatihi açığa çıkartan, “gösteren” ahlaki bir perspektif sunduğu gerçeğine varmamızı sağlar. P. Ricoeur, bir edebiyat hadisesi olarak yüzleştığımız anlatının ahlaken nötr olamayacağını iddia etmiştir.²⁷ Bu durumda karşımıza kendi bütünlüğü içinde bir soru olarak çıkan ya da bizi ahlaki gerilime sevk eden bir sorunu tasvir eden anlatıya karşı bir cevap vermemiz gerekir. “Ahlaki tavır, farklı bir durum karşısında tam olarak uygun cevabı bulmaktır.”²⁸ Açıktır ki uygun cevap, anlatının bize temin ettiği düzlemde onun sunduğu perspektif vasıtasıyla temin edilebilir. Olumlu ya da olumsuz bir cevap vererek anlatıyla diyalojik bir ilişkiye girdiğimizde özneler arası gerçekliği biçimlendiren ve dönüştüren anlam inşası vetiresine dâhil oluruz.²⁹ Yalnız burada okurun kendi öznel soruları ve analizleriyle anlatının kendisine sorduğu soruyu dönüştürmesi şeklinde zuhur eden yorumsal kudretini ve temellük yetisini tanımamız elzemdir. Yorumlamanın otonomisini temin eden kendine özgülüğün anlam ve işlevi burada kendini göstermektedir. Ricoeur’e göre edebi bir anlatıyı anlamak, orada içerilen hayatsız bir anlamı bulmak değildir. Daha çok metin tarafından işaret edilen varlık imkânının örtüsünü kaldırmak, oradaki muhtelif perspektifleri teşhis etmektir.³⁰ Böylece anlatının muhatabı için kendi tarihselliği içinde adım atabileceği bir alan açılır. Ahlaki kaygıya sahip bir varoluş tarzının bu bağlamda açık durması gereken şey, anlatının işaretlerinin anlamına dair bütünüyle askıya alamayacağımız hermenötik imkânın bilincinde olmaktır. Diğer bir deyişle, ahlaki açıdan önemli olan husus, anlatıların deneyimlerimizi organize etmede oynadığı role dair formüle edilemeyen farkındalığımızdır. Zira böyle bir farkındalık, kültürel anlatıların bizim benlik tasavvurumuzu nasıl yönlendirdiğini ve dünyada ötekilerle birlikte varoluşumuzu nasıl tanzim ettiğimizi tayin eder. Anlatılarla kurduğumuz açık olsun örtük olsun kabul, itiraz ya da ret ilişkisinin tarzını ve istikametini belirleyen şey de bu yorumsal ahlaki bilinçtir. Hikâye karşısında bir ön koşul olarak gerçeklik talebimizi askıya alabiliriz ama ahlaki refleksiyonumuzu kesintiye uğratabırız.

²⁷ Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2010), 154.

²⁸ Varlık, *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*, 163.

²⁹ Meretoja, “Exploring the Possible: Philosophical Reflection, Historical Imagination, and Narrative Agency”, 89.

³⁰ Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, çev. Kathleen Blamey - John B. Thompson (Evanston: Northwestern University Press, 1991), 66.

Hikâyede dilemmalar yaşayan ve önünde yürüyeceği iki yol bulunan kahramanın içinde bulunduğu durum, bizi ahlaki bir tercihe icbar eder. Bu tercihi yaptığımız müddetçe hikâyeyi sürdürebilir, belki bir neticeye bağlayabiliriz. Film, roman yahut mesel olsun bir metnin başarısı, dikkat edilirse, muhatabını böyle bir ahlaki gerilim çizgisinde tutmasıyla ölçülür. Edebi metindeki ahlaki ikileme ve seslere aldırışsızlık hali ise metne yönelik bir ilgisizliği intaç eder. Burada gördüğümüz husus, ahlaki bir hadise olarak anlatı karşısında tercihin kaçınılmaz oluşu ve sorumluluğun ertelenemez niteliğiyle ilgilidir. Tercih yapmamayı tercih etmek, bir başka deyişle anlatının bize sunduğu seçenekler karşısında hareketsiz ve tepkisiz kalmayı seçmek, anlatının seslerine kulaklarımızı tıkamak anlamına gelir ve esasen bu da ahlaki bir tercih olarak yorumlanabilir.

Tekrar edecek olursak, bir metafor ya da mesel, perspektifimizi dönüştürerek bizi ahlaki bir yüzleşme, tercih ve kararın eşiğine götürür. Örneğin empati, etik bir tavır olarak böyle bir perspektif değişiminin gerçekleşmesinden zuhur eder. Esasen bir eğitim biçimi ya da tekil hadise olarak ahlaki ve siyasi retorikten beklenen şey de metafiziksel düşüncenin ötesine giden, bu insanın tercihine açık, olumsal boyutu işaret etmesidir. Okurun siyasi ve ahlaki bir perspektife sevk edilmesi, onu eyleme yönlendiren bir tatbikat çağrısını açığa çıkartır. “İbn Tufeyl, ‘yol almaya iten bir güç ve cesaretlendirme’ olduğu için hikâye anlatma biçimine başvurduğunu yazar.”³¹ Siyasetnameler ahlaki praksis yoluyla siyaset dünyasını yönlendirme iddiasını daima dile getiren bir söylemselliği taşıdığı için kaçınılmaz olarak etik-politik bir düzleme yerleşmektedir.

Ahlaki ve siyasi tecrübemizin, içine gömüldüğümüz kültürel anlatı ağlarıyla dolayımlandığını daha önce söylemiştik. Biz bir kültürün üyesi olmakla bu anlatı ağının basitçe bir halkası ya da mekanik tarzda işleyen bir parçası olmayız. Bilakis anlatıyı muhtelif formlarda toplumsal alanda sahneleyerek tekrarlarız. Böylece anlatıyı bir kopya gibi yeniden üretmek yerine ona kendi zamansallığımızın ve biricikliğimizin damgasını vururuz. Anlatı bizim vasıtamızla varlık sahasında başka görünümleriyle birlikte bir kez daha görünür hale gelir, böylece dilsel zeminde sözlü yahut yazılı geleneğe eklemlenerek süreklilik kazanır. Ya da aksine anlatıya ve sunduğu perspektiflere itiraz ederek bu geleneksel süreklilik arzusunda bir kesintiye yol

³¹ Abdelfattah Kilit, *Araplar ve Hikaye Anlatma Sanatı*, çev. Su Baloğlu (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021), 66.

açabiliriz. Bu noktada anlatı hermenötiği bakımından bir süreklilik/toplanma ve kesinti/dağılma diyalektiği işlemektedir.

Kolektif anlatılar çoğu zaman tekil bir anlatıcıya ait değildir. Şifahi anlatılarda jest ve mimikler, yazıda sanatlı sözler ve meseller genellikle toplumun meşru saydığı anonim yorumlara dayanır. Kolektif anlatının imza sahibi bir müellifi yoktur, çünkü anlatı toplumca biteviye yeniden yazılmaktadır. Bu anlamda her türden topluluk, bir yorum cemaati fonksiyonuyla tebarüz eder. “Anlatıcı üsluba ve sese hükmediyor görünse de –değildir- içerik toplumsalın arzularını dikte eder. Çünkü anlatı anlatanın icadı değil içinde yaşadığı toplumsal yapının kendine bir mirası, yüklediği bir sorumluluğudur. Anlatının bittiği yerde anlatıcının uydurdukları dahi kendine ait değildir. O uydurma söylencelerde kullanılan ses, tonlama ve göstergeler bile, üzerinde uzlaşa sağlanmış toplumsalın değerlerini taşırlar.”³²

Günümüzde ulus devletler ve ideolojiler meşru yorum cemaatleri olarak kendileriyle kurduğumuz ünsiyetin yoğunluğuna göre süreklilik ilkesine bağlı olarak bize belirli anlatıları dikte etme eğilimindedir. Milli eğitim, kültürel mitler, ailevi görenekler, *asabiyet* bağları –hepsi de bu pedagojik dikte sürecinin kritik unsurlarıdır. Bu anlamda kimliğin belirli öyküler ve mitoloji sistemi çerçevesinde kuruluşuyla birlikte “anlatısal kimlik” ortaya çıkar. Hatta bir topluluk bağlamında dini ve siyasi muktedirler, anlatıların muayyen bir yorumunun meşru olduğunu ilan ederek farklı yorum imkânlarına set çekmeye teşebbüs eder, onları çizgi dışı (*heterodoks*) ilan etme eğilimini taşır.

Öte yandan anlatılar, bir yazılımın bilgisayara yüklenmesi gibi, tekdüze ve monoton bir icra biçimine sahip değildir. Hermenötik dinamizmin itkisiyle anlatılar, “hep varoluşumuzun, zamansallığı, süreçselliği ve ilişkiselliğini kabul eden ve özcü çekirdek bir benlik ve kimlik tasavvurunu reddeden bir perspektiften hareket eder.”³³ “Kimlik canavarı” günümüz siyasetinde de ulusal ve ideolojik bağlamlarda gözlemlediğimiz gibi, sürekli klişe anlatılarla beslenerek hayatta kalabilir ama bunu yaparken yine sabit bir töz olarak hayatıyetini sürdüremez, tarihsel değişime bağlı olarak sürekli boyut ve ufuk değiştirir. Sabit bir kimlik dayatan yaklaşımlar ve ideolojiler ise bu dönüşme dinamiğini tanımadıkları müddetçe arkaik kalıntılara

³² İsmail Gezgın, *Homo Narrans: İnsan Niçin Anlatır?* (İstanbul: Redingot Kitap, 2022), 173.

³³ Meretoja, “Exploring the Possible: Philosophical Reflection, Historical Imagination, and Narrative Agency”, 88.

dönüşme ve başarısız olma riskiyle yüzleşir, sık sık buhranlar yaşarlar. Bu yüzden geçmişe ve hafızaya başvurarak tarih ile mitoloji arasında salınan anlatılar icat ederler.

Kolektif Hafıza ve Anlatı

*“Ben tarih bilgisinin mitin yerini
dolduracağına inanmıyorum.”*

(Carl Schmitt)³⁴

Siyasetnamelerde yer alan geçmişe ilişkin anlatılar, iki açıdan ele alınabilir: İlki siyasetname yazarlarının tarih mefhumunu söylemsel bir meşruiyet aracı olarak kullanmasını esas alır. Böylece metinler kendi mevcudiyetlerini ve söylemlerini temellendirirken geçmiş anlatılarını merkezi bir yere konumlandırmakta, örneklerini tarihsel figürlerden seçmektedir. İkincisi, siyasetnamelerin bugün sahip olduğumuz büyük harfle Tarih nosyonunun ötesine giden edebi öyküler ve mitolojik anlatılar içermeleridir. Bu durum, anlatıların tarihsel değeri ve anlamının ötesinde tarihsel olmayan anlatıların ontolojik ve aksiyolojik anlamını tartışmayı gerektirmektedir. Bu iki hususu açarak siyasetname metinlerinin tarih nosyonu ve disiplini sınırlarında ele alınıp alınamayacağını tartışacağız. Ardından kolektif anlatılar için tarih yerine daha kapsayıcı ve açıklayıcı bir kategori sunduğunu düşündüğümüz “kolektif hafıza” kavramı vasıtasıyla siyasi edebiyatın işlevini daha iyi anlayabileceğimizi ileri süreceğiz.

İlk bakışta edebi bir anlatı, tarihsel anlatıdan zamanla (dolayısıyla mekân ve gerçeklikle) kurduğu bağlantının niteliğiyle ayrışıyor görünmektedir. Olay merkezli bir hikâye örüntüsü (*story*) olarak anlayabileceğimiz anlatı, zaman içinde bağımsız hareket etme imkânına sahiptir. Kendini belirli bir kökene ve başlangıç noktasına refere etmediği için farklı temsillerle yeniden canlandırabileceğimiz, bu anlamda bir ilk örneğini aramayacağımız, farklı bağlamlarda istihdam edebileceğimiz bir anlatı biçimidir. Öte yandan kendisini sürekli kronoloji vasıtasıyla tarihsel bir noktaya bağlayan ve gerçeklik iddiasının şiddeti nispetinde bu bağı hatırlatan türden bir örüntü ise kendine özgü nedensellik ilişkileri çerçevesinde olayların dizilişi anlamında tarihsel anlatıya (*history*) tekabül eder. Siyasetnamede bu iki tür anlatıyı birbirine

³⁴ Carl Schmitt, *Hamlet ya da Hekuba: Zamanın Oyuna Baskını*, çev. Cana Bostan (Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020), 70.

geçmiş halde bir arada bulabiliriz. Aynı metinde, kimi zaman bir takdim-tehir düzenlemesi de olmaksızın, maruf ve meşhur tarihsel figürler ve olaylar ile bütünüyle efsanevi/menkıbevi karakterler peş peşe arz-ı endam ederler. Örneğin Ebü'n-Necib Şeyzerî'nin *Nehcü's-Süluk fî Siyaseti'l-Müluk*'unda Nûşîrevân ile Hint krallarından Eriket arasındaki savaşın hikâyesinden hemen sonra Hârûn er-Reşîd'in çocuklarına dair bir hikâye anlatılmaktadır. Başka bir bölümde Yunan hükümdarlarından birinin cariyesiyle olan ibretlik öyküsünün ardından siyasetnamelerde adaletine çokça vurgu yapılan halifelerden Ömer bin Abdülaziz'in menkıbesi gelmektedir.³⁵

Burada önemli olan husus, siyasetname metinlerinin kurgusal olan ile kurgu dışı tarihsel malumatı sıkıca birbirine bağlamaları, bunu da ahlaki ve siyasi bir teleolojiye referansla gerçekleştirmeleridir. Kurgu ile kurgu dışını birbiriyle iç içe sunmak, basitçe ikisinin arasındaki sınırları belirsizleştirmek anlamına gelir. Siyasetnamenin anlatılar üzerinden kurduğu strateji şöyle özetlenebilir: Anlatılar sürekli geçmişin, geçmişte olup biten hadiselerin yerine ikame edilmektedir. Böylece biteviye kendine referansla kendini doğrulayarak muhatapları için “tarihi bir hakikate” dönüşmektedir. Anlatıların ve içerdikleri mesajların sürgit tekrarıyla sağlanan bu döngüsellik, metnin söylemi için karakteristik bir niteliğe dönüşmüştür. Eyleme yönelen bir düşünme tarzı ve bilinç hali için hikâyenin olgusal boyutu, soruşturmaya ya da kuşku hermenötiğine bütünüyle kapalıdır. Hikâye onun için neredeyse saf işlevden ibaret bir mevcudiyete sahiptir. Esasen kutsal anlatıların karşısında dini bilincin durumu da benzeri bir tavra sahip değil midir? İlk bakışta mucize gibi olağanüstü hadiseler olmaları ve metafiziksel karakterler içermeleri açısından gerçeklik sorusuyla en çok yüzleşmesi beklenen anlatıların kutsal anlatılar olduğu söylenebilir. Fakat inanç vasıtasıyla anlatının kaynağıyla ve aşkın referansıyla kurulan soyut akrabalık, gerçeklik sorununu ebediyen erteler ve inanç sahibine onu kısa yoldan tatbikata iletecek bir hareket zemini sunar. Bu yüzden dini bilinç açısından “...kıssa ve kutsal anlatıların gerçekliğinin kaynağı, ona muhatap olanların bilinci ve ufkudur.”³⁶ Bir başka ifadeyle iman edimi, sorunun mahiyetini ve düzlemini tersyüz ederek gerçeklik sorusunu geçersiz hale getirmektedir. Bir mümin için gerçekliğin süresizce askıya alınması tecrübesi, hikâye muhatabı için geçerli bir anlam ve yoruma ulaşınca değin gerçeklik sorusunun

³⁵ Ebü'n-Necib Şeyzerî, *Nehcü's-Süluk fî Siyaseti'l-Müluk: Siyaset Stratejileri*, ed. Ensar Köse, çev. Nahifî Mehmed Emin Efendi (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013).

³⁶ Fatih Topaloğlu, *Din Felsefesi Açısından Kutsal Anlatı* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 149.

ertelenmesiyle benzeşmektedir. Bu ertelemenin mühleti, elde edilen anlamın kuşatıcılığına ve muhatabın hermenötik etkinliğine bağlı olarak farklılaşır.

Bir kez gerçeklik sorununun üstesinden gelindiğinde, tarih ister kutsal ister edebi bir tarih olsun bir ders ve ibretler kaynağı olarak geleneksel konumunu tahkim edecektir. E. H. Carr'ın *Tarih Nedir?*'de tartıştığı üzere³⁷ tarihin bu açıklayıcı ve ders verici rolünü küçümsememek gerekir. Hâlihazırda “geçmişe dair söz söyleme” mesleğine yani tarihçinin esas meşguliyet alanına meşruiyet kazandıran şey, tarihin geleceğe dair referansla konuşuyor olmasıdır. Klasik tarihçilik tikel hakikatleri bir köprü olarak kullanarak tümel bir ahlaki ya da siyasi hakikate ulaşmayı amaçladığı için anlatının ötesine geçmeyi hedefler. Çalışmamızda “büyük/üst anlatılar” olarak atıfta bulunduğumuz bu gösterişli “hisse” ve mesajların yanında tarihsel bilginin hakikatine ilişkin özel ayrıntılar önemsizleşir. Tarihe ilişkin bilgelikten söz eden metinlerin tarihsel bilgi boyutunun, örneğin zaman ve mekâna ilişkin ayrıntılı malumatların seyretilmiş olması bu açıdan şaşırtıcı değildir. Tarih bilgisi, yalnızca ahlaki ve siyasi bilgeliğin devşirilmesi amacını yerine getirecek bir işleve sahipse değerlidir. Mitik bir hükümdar figürü olan Sâsânî imparatoru Nûşîrevân'ın kendinden öncekilerin hikâyelerini bilmesi ve okuması, tarih bilincine sahip olması açısından övülür.³⁸ N. Askari'nin oldukça sarıh ve tafsilatlı biçimde gösterdiği gibi, klasik metinler etik-politik dersleri aktarmak ve öğretmek için tarihsel figürleri ve mitleri bir çerçeve anlatı olarak kullanır. Bu açıdan tarih tasavvuru da mitlerden ayırtılamaz, hatta soy kütüğü izlenirse mitolojik bir karaktere sahip olduğu görülür.³⁹

Siyasetname müelliflerine göre tarihi bilmek, iki perspektiften muhatabının ufkunu açar: İlk ahlaki açıdan faziletli modellerin sergilendiği anlatılar, aksiyolojik yönelimini gerçekleştirmek üzere muhatabına somut bir örneklik sunar. Böylece muayyen bir “karakter” istikrarlı anlatılar sayesinde hükmi bir şahsiyete tahvil edilerek

³⁷ Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Gizem Gürtürk (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 122-125.

³⁸ “Hükümdar kendisinden önce yaşamış olan hükümdarların yaşamlarını sormalı ve yaptıklarını bilmelidir, böylece onların kazanmış oldukları tecrübe ve saygınlıktan istifade edebilir. Nûşîrevân akılcıca davranarak güzel bir yol tutmuş, kendisinden önce yaşamış hükümdarların başlarından geçenleri okumuş, onların hikâyelerine kulak vermiştir. Onların güzel uygulamalarını kendisi de gözeterek devam ettirmiştir. Zamanımız padişahları aynı şekilde davranmayı daha fazla hak ederler ve buna daha layıktırlar.” Mehmet Şakir Yılmaz, *Sultanların Aynası: Ahmed bin Hüsameddin Amâsî ve eseri Mirâtu'l-Mülûk* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 413.

“Hem kendi zamanında hem de geçmiş dönemlerde vuku bulan dünya işleriyle ilgili olarak önceki yüzyılların idarecilerinden ve artık tarih sahnesinden silinmiş milletlerden ibret al.” Kavak, *Abbâsî Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatname*, 41.

³⁹ Nasrin Askari, “The Medieval Reception of the Shâhnâma as a Mirror for Princes”, *The Medieval Reception of the Shâhnâma as a Mirror for Princes* (Leiden: Brill, 2016).

belirli ahlaki normların ve davranış biçimlerinin sürekliliği vurgulanır. Üstelik bu perspektif, yalnızca itikadi ve teolojik bir eğitimin parçası değil, ileride tartışacağımız üzere, öte dünya inancı üzerinden doğrudan siyasi muhayyilenin kurucu boyutlarından biridir. (dinsel gereklilik) İkinci olarak siyasetnameler, tarihsel figürleri iyi bir dünyevi yaşam için sahih bir bilgi ve ibret kaynağı olarak sunar ve muhatabına siyasi bir gelecek projeksiyonu çizerken dünyevi başarının kanıtlanmış yollarını gösterir. “Öz çıkar argümanı” olarak da özetleyebileceğimiz bu yaklaşıma göre, iktidarını ve şöhretini istikrarla geleceğe taşımak isteyen bir hükümdar, eski hükümdarların hikâyelerinden siyasi bilgeliğin yordamını öğrenmeli ve uygulamalıdır. (siyasi gereklilik)⁴⁰

Gördüğümüz gibi her ne kadar siyasetname yazarları tarihe atıfla kendi söylemlerini meşrulaştırmaya girişmiş görünseler de son tahlilde metinler, bugünkü manasıyla Tarih disiplininin apayrı bir söylem alanına kaymış görünmektedir. Bu noktada sözlü kaynaklarının belirleyiciliğini de dikkate alarak siyasetnameleri bir metatarih kategorisi olarak “hafıza” kavramı bağlamında ele alabiliriz. Bu bakımdan öncelikle M. Halbwachs’ın rehberliğinde tarih ile hafıza arasında beliren ayrım noktalarına temas edeceğiz.

Öncelikle tarihin kozmik bir düzeni izleyen evrensellik iddiasına karşın hafızanın bir topluluğa, yerel bir referansa aidiyeti dikkat çekmektedir. Tarihçi gözüyle bakabilmek için kronolojik düzlemin dışında durmak ve belirli bir nesnellik prosedürünü tanımak elzem görünmektedir. Toplumsal hafıza ise her zaman sahip olmaktan çok *asabiyet* bağları gibi kültürel bağlanma tarzlarıyla ait olduğumuz, bize sosyal bir kimlik bahşeden varoluş alanına tekabül eder. Daha canlı deneyimler, daha taze tanıklıklar sayesinde tarih gibi soyut ve katılaşmış bir bilgiye nispetle somut ve dinamik karakteriyle toplumsal alanda söylem üstünlüğünü ele geçirmiş görünür.⁴¹

Esasen anlatıların toplumun yaşayan kültürüyle kopmaz rabıtası, M. Halbwachs’ın hafızanın toplumsal boyutundan soyutlanamayacağı teziyle uyumlu görünmektedir. Kolektif hafıza, onu taşıyanlarla birlikte, onların dilsel geleneğinin

⁴⁰ Siyasetnamelerde görünüşte birbirinden ayrılmayan ama temelinde hayli farklı perspektiflerin ürünü olan iki argüman tarzı, şu makalede adalet açısından incelenmektedir: Zeynel Abidin Kılınç, “Siyasetnamelerde Adil Yönetim Sorunu: Dini Argüman ve Kişisel Çıkar Argümanı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 673-691.

⁴¹ Bu düşüncelerin bir açılımı ve daha yetkin bir ifadesi için şuraya bakılabilir: Maurice Halbwachs, *Kolektif Hafıza*, çev. Banu Barış (İstanbul: Heretik Yayıncılık, 2017), 76-81.

şimdiki zamana bir uzanımı olarak hayatîyetini sürdürür. Toplumsal hafızayı teşkil eden unsurlar toplumsal bir zeminde vuku bulmaları açısından ilişkisel süreçlerin ürünüdür. Bu açıdan dinsel ritüeller ya da asabiyetin sürekliliğini sağlamaya yönelik törenler, şarkılar ve metinlerin yanı sıra ibadethane, anıt, müze, mezarlık gibi mekânlar, hem bu toplumsal niteliğin kalıcı olmasını sağlar, hem de yeni icra biçimlerine alan açarak sınırlı bir yenileşme sürecine de açık kapı bırakır.

Hafıza içinde bulunduğumuz konjonktüre göre yorumsal yetimizle biçimlendirebileceğimiz, yeniden kurgulayabileceğimiz, akışkan bir niteliğe sahiptir. Hafıza daima bir unutma ve hatırlama diyalektiği üzerinden kurulur. Halbwachs’a göre, hatırlama daima kolektif bir eylemdir. “Asla tek başımıza anımsamayız.” İçinde bulunduğumuz topluluk, anlatsal kimliğimizi muhafaza etmek için bilinçdışıyla tabi olduğumuz bir otoritedir. Benim hafızamla biz’in hafızası arasındaki bağ, müşterek hikâyeler vasıtasıyla kurulur. “Şu ya da bu anıyı hafızasında saklayan gruba ait olmadığımız zaman, kendi hafızamız dış destek olmadığı için zayıflar.”⁴² Hatırlama, bir kimliğin varoluşunu sürdürmesi için hafızada katılan anlatıları canlandırma anlamına gelmektedir. Bu noktada siyasi edebiyat metinlerinin ana izlek ve meseleleri değişmeden kalsa da kısmi revizyonlarla yeniden yazılmaları, edebi-estetik süreçlerin yanında bir canlandırma ve güncelleme teşebbüsü olarak düşünülebilir. Çeviri, derleme, şerh gibi metin üretme tarzları, kolektif hafızaya katkıda bulundukları sürece bir düşünme ve tahayyül biçiminin de sürekliliğini sağlamaktadır.

Hatırlama, izlerin bilinç düzeyine çıkartılması ile yeniden inşa etme ve canlandırma anlamına gelirken unutma ise izleri silme çabasına karşılık gelir. Bu salt totaliter bir rejimin, rasyonel bireyin ya da entelektüel elitlerin çabasıyla gerçekleşmez⁴³, bilakis böyle üstenci bir hafıza silme teşebbüsü, genellikle toplumsal bir dirençle karşılaşır. Nasıl kolektif bir hafızanın kuruluşu, dayanışma, uzlaşma ve işbirliğini gerektiriyorsa, kolektif unutma faaliyeti de siyasi müzakereden mücadeleye uzanan kolektif karşılaşmalarla halledilecek uzun vadeli bir meseledir. Bu açıdan

⁴² Ricoeur’e ait bu negatif tanıtlama cümlesinin pozitif tanıtlaması ise Halbwachs’a aittir: “Ancak bir ya da birçok grubun bakış açısına yerleşmek ve bir ya da birçok düşünce akımı içinde gezinmek koşuluyla anımsayabiliriz.” Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. Mehmet Emin Özcan (Metis Yayınları, 2012), 141.

⁴³ “Karar vererek ya da aklımızı kullanarak geçmişten vazgeçemeyiz; sadece iradeyle geçmiş hatırlamak da mümkün değildir.” Beatriz Sarlo, *Geçmiş Zaman*, çev. Peral Bayaz Charum - Deniz Ekinci (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 9.

hafıza meselesi, nihayetinde ahlaki ve siyasi muhayyilenin yönlendirdiği bir meseledir.

Geldiğimiz noktada siyasetnamelerin edebi bir tür olarak geniş halk kitlelerinin erişimine açık olmadığı, saray çevresindeki seçkinlerin arasında bir mübadele unsuru olduğu dikkate alınır, rahatlıkla “kolektif hafıza” içinde oldukları söylenebilir mi? Metinlerin tarihsel bağlamını ve işlevini dikkate aldığımızda, bu itiraz ilk anda haklı gibi görünmektedir. Fakat iki açıdan siyasi edebiyatın, kolektif hafızanın, belki daha kuşatıcı bir mefhumla kültürel hafızanın parçası olarak değerlendirilebileceği kanaatindeyiz: İlk siyasetnameler, kolektif hafızayı kaynak edinmeleri bakımından sözlü kültürün ve dini metinlerin yaygın rivayetlerini kullanmaktadır. Yine *Kelile ve Dimne* gibi klasikler yoluyla Fars ve Hint kültüründen yapılan çevirilerle tevarüs edilen anlatılar metinler arası bir bağlamda yeniden üretilmekte ve tedavüle sokulmaktadır. Bu anlatıların bir ahlak ve siyaset metninde istihdamı, şahsi kariyer ve politik bir topluluk siyaseti açısından pragmatik bir boyuta sahip olsa bile, anlatıların farklı bir düzlemde yeniden yorumu için bir imkan sunmaktadır.

İkinci olarak, siyasi edebiyat kolektif hafızayla anlatsal karakteri üzerinden ortaklaşmaktadır. Ahlaki ve siyasi muhayyilenin bir parçası olarak görülen yaygın imgeler ve meta anlatılar, dönemin sözlü ve yazılı kültürünün temel dinamiğidir ve muhtelif metinlerde izi sürülebilir, soy kütüğü araştırılabilir göstergelerdir. Örneğin, ayna imgesi, tasavvuftan edebiyata Ortaçağ kültürünün kadim müşterek imgelerinden biridir. Siyasetnamelerde kullanılan ayna imgesinin semantik ve tarihsel uzamına erişmek için farklı tür ve disiplinler çerçevesinde üretilen metinlerde ayna imgesinin yansımalarını ve müşterek anlamlarını dikkate almak gerekir. Yine toplumsal zeminde siyaseten işlevsel olan Mehdi anlatıları, kolektif hafıza içinde dini meşruiyet kaynağına sahip olmanın yanında bazen alevlenip bazen küllenen ama İslam toplumlarının belleğinde daima izlerini görebildiğimiz geleneksel bir anlatıya karşılık gelir.⁴⁴ Bu türden müşterek anlatıların toplumsal özneler arasında daimi ve ilişkisel hareketi, kolektif hafızanın canlılığını temin etmektedir. Bu canlılığın kaynağında ise şimdi ele alacağımız radikal ve üretici tahayyül kudreti bulunmaktadır.

⁴⁴ Osmanlı hükümdarının “Mehdi-i zaman” olarak tasvir edildiği metinlere kabataslak bir bakış için bkz. Ali Fuat Bilkan, *Osmanlı İmparatorluk İdeolojisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 69-77.

Muhayyile ve Anlatı

“Siyaset, gücün dağıtımı ve meşru zorun kullanımı için bir mücadeleden çok gittikçe artan bir şekilde kolektif muhayyile için bir mücadele haline geldi.”

(Chiara Bottici)⁴⁵

Edebiyat ile kutsalın kesişim alanında yer alan mitlerin kolektif kimlik bağlamında temel işlevine genellikle geçmişe bakma ve anımsama olarak işaret edilmiştir. Kurucu bir anlam kaynağı olması niteliğiyle köken anlatıları olarak kabul edilen siyasi mitler, ilk anda daima geçmişe ilişkin kolektif bir anımsama eylemini hedefliyor görünür. Siyasi edebiyatta ideal karakter ve biçimler olarak tasvir edilen tarihsel kişiler ve kurumlar, kökene dair bir anlam teşekkülü anlamında bu tarzda mitik bir boyuta sahip görünmektedir. Örnek vermek gerekirse, siyasetnamelerde önde gelen bir devlet kurumu ya da devletin içinde yer alan bürokratik bir pozisyon olarak vezirlik, yalnızca tarihsel-toplumsal tezahürleriyle açık/müşahhas bir fenomen olarak tezahür etmez. Daha çok “saltanat adlı çadırı ayakta tutan orta direk”⁴⁶ imgesiyle, ünlü vezirlerin şahsında tecessüm eden, onları ilk-örnek (*prototip*) tayin eden bir siyasi mit karakterini taşır. Abbâsî hükümdarı Hârûn er-Reşîd de hikâyelerde tarihsel ve gerçek bir figürden daha fazlasıdır, bir heykel gibi kaidesinde sabit duran, heybetini hiç yitirmeyen imgesel bir auraya sahiptir. Bu anlamda klasik metinlerde tarihsel-toplumsal olana ilişkin söylemin, büyük ölçüde imgesel olanın (*muhayyilenin*) marifetiyle kurulduğu söylenebilir. Edebiyatın böylece toplumsal zeminde geçmişe ilişkin mitsel anlatılar kurma geleneğini sürdürdüğü tespiti doğru görünmektedir.⁴⁷

Kolektif muhayyile üzerinde imgesel olanın iktidarı, hem siyasi iktidarı daha görünür hale getirmekte, hem de dilsel ve görsel biçimler vasıtasıyla maskeleyerek gizlemektedir. Bir yandan imajinatif söylemin gücüyle iktidarın etkisi çoğaltılır, pratik alanda yeni boyutlar kazanarak tahakküm izleri bırakması sağlanır. Öte yandan kuruluş sürecinde kaba güce, (*potestas*’a, W. Benjamin’in deyişiyle ‘ilahi şiddet’e) dayanan iktidarın şiddetini ve yıkıcı boyutunu perdeler ve meşruiyet üreten bir

⁴⁵ Chiara Bottici, *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary* (New York: Columbia University Press, 2014), 125.

⁴⁶ Şeyhoğlu Mustafa, *Büyüklerin Hazinesi, Alimlerin Mihenk Taşı*, ed. Kemal Yavuz (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 140.

⁴⁷ Northrop Frye, *Büyük Şifre*, çev. Selma Aygöl Baş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 24.

egemenlik sembolizminin ardında görünmez kılar. Tahayyül gücünün bir yandan gösterip diğer yandan gizleyen bu iki işlevi, iktidarın sürdürülmesini temin eder.

Kolektif tahayyülün dinamizmini sağlayan şey, imge, mit ve efsanelerin toplumsal alanda kendi mantığına uygun biçimde serbestçe dolaşımı, daha doğru ifadeyle salınımıdır. C. Taylor'ın söylediği gibi, muhayyile, belirli bir yapıdan yoksun, sınırları belirsiz ve dile getirilmemiş bir “arka plan” özelliğini taşır. Bu karmaşık seyyaliyetin temel sebebi, bir öğreti ya da kuramın azınlık bir seçkinler grubunun kontrolünde olmasına karşın muhayyilenin geniş halk kitlelerinin tasarrufunda olmasıdır.⁴⁸ Siyasi rasyonalite ile duygu siyaseti, ahlaki öyküler ve hedefler, kolektif kimliğe ilişkin anlatısal temsiller, meşruluklarını hep bu ortaklaşmadan almaktadır. Bu yüzden kolektif tahayyül, siyaset alanında nitelik ile niceliği, somut ile soyutu, imgesel ile akılsal olanı mezcederek işlemektedir. Örneğin hükümdara yönelik büyüklük söylemi, onun fiziksel heybetinden ayrılamaz. Ahlaki yücelik ile estetik güzelliğin bireşimi, ideal hükümdar modelinde kendisini göstermektedir. Dikkat edilirse, sembolik ve imgesel anlatılar bu karmaşıklığa bir oran ve bütünlük resmi kazandırmaktadır. Aynı zamanda iyi, doğru ve güzeli aynı imgede bir araya getirmekte, böylece klasik ahlak metafiziğinin birlik arzusunu yansıtmaktadır. Bu yüzden bir iktidardan söz ettiğimiz her yerde aslında genel bir imgesel iktidardan söz etmeye başlarız.

Bu anlamda imgesel olanın işlevinin yalnızca “taklit” ve “temsil” ile sınırlanamayacağı dikkate alınmalıdır. Siyasi muhayyileyi oluşturan imge ve anlatılar, iktidarın gücü ve siyasi iktidar alanı açısından temsil kavramının ifade ettiği vekâlet etme ya da yerine geçme anlamının ötesinde mevcut anlam üretimi sürecine bilfiil dâhil olmaktadır. Böylece mevcudiyetin bir sureti olmak yerine onun üzerine “eklenen” bir mevcudiyet tarzı olarak anlamın artmasını, güçlenmesini, zenginleşmesini sağlamaktadır. Örneğin kadim imparatorluklarda uzak coğrafyalara ait egzotik hayvanların sergilenmesi geleneği⁴⁹, toplumun muhayyilesine yönelik siyasi bir müdahale anlamını taşır. Böylece egzotik bir hayvana, diyelim bir aslana atfedilen güç ile iktidarın/muktedirin gücü istisnai bir tarzda birleşir. Bu anlamda imge, bir temsil ve ikameden çok bir takviye ve güçlendirme ameliyesinin parçasını

⁴⁸ Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan (Metis Yayınları, 2021), 31-33.

⁴⁹ Suraiya Faruqi, *Another Mirror for Princes: The Public Image of the Ottoman Sultans and Its Reception* (İstanbul: Isis Press, 2009), 87.

oluşturur. Hakeza, yabancı bir varlığı uzak diyarlardan yakalayıp getirmek, onu zincirler altında zapt ederek ehlileştirmek, hünerli “avcı hükümdar” imgesiyle birlikte öteki üzerindeki tahakkümün yansıması olarak muktedirin güç ve karizması hanesine yazılır. Siyasi gösteri, böylece kolektif muhayyile üzerinde tasarladığı iktidarı kurar ya da istikrarla sürdürmeye muvaffak olur. Modern ulus devletlerde kuruluşun sembolik tekrarı anlamına gelen tören ve performansların yaygın uygulaması olarak ordunun ve askeri teçhizatın sergilenmesi, bu anlamda muhayyel bir yapının (devletin, ulusun, *imperium*’un) bitimsiz inşa sürecinin parçasıdır. Nihayetinde toplumun kendisi olarak ulus/millet, B. Anderson’un analiz ettiği gibi “hayali” bir cemaattir (*imagined community*).⁵⁰

Dikkat edilirse, mitsel anlatıların geçmişe dönük pratik kurucu işlevini vurgulayarak başladığımız soruşturma, gitgide şimdiki zamana ve geleceğe yönelen muhayyilenin faaliyet alanına doğru genişlemektedir. Tahayyül melekesi bireysel planda gelecek zamanlarda daha iyi bir hayata, daha doğru bir düzene ve adil bir vasata erişme yönünde bir umudu taşır. Düzen imgesi gibi imgeler neyin doğru olduğuna ilişkin felsefi bir tanım yahut normdan çok geleceğe ilişkin bir model arayışından hareket eder, daha doğrusu ona doğru ilerleme iştiağını barındırır. Geleceğe, hatta bir yok-yer’e (ütopyaya) yönelik arzu, muhayyile olmaksızın tasarımda bulunamaz.

Anlatıyı geleceğe açarak tahayyülün aracı haline getiren şey, en temelde olay ufkuna sahip olmasıdır. Bir öykü söylemi ya da anlatı, temel olarak aşkınsal bir ilke ya da idealden değil, olay ve eylemden hareket etmektedir. Öyleyse kurgusal bir mevcudiyet olarak anlatının eyleme dönüşmesinde muhayyile nasıl bir rol oynamaktadır? P. Ricoeur’un ayrımını izleyerek⁵¹, tahayyülle kurduğu asli ilişki temelinde bu tatbikat sürecinin oluşumunu ele alacağız.

1. İlk bir eylemin icrasından önce henüz proje aşamasında iken tahayyül gücü, anlatısal kurgudan yararlanarak bir yol haritası belirler. Bildiğimiz, tecrübe ettiğimiz gerçek dünyadan mümkün dünyaya doğru yönelme teşebbüsü anlamına gelen bu süreçte, muhtemel eylemin amaç ve hedefleriyle birlikte kullanılacak araçlar da planlamanın konusudur. “Tahayyülle insan farklı eylem gidişatlarını ‘dener’ ve pratik imkânlarla ‘oynar’. Geçmişe yönelen anlatı, proje olarak geleceğe yönelik bu

⁵⁰ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991).

⁵¹ Paul Ricoeur, “Söylem ve Eylemde Tahayyül Gücü”, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 181-182.

pragmatik oyunu besler. Bu şekilde proje ile öykü arasında döngüsel bir ilişki kurulur: Bir taraftan proje, öyküden şekillendirici gücünü ödünç alır, diğer taraftan öykü projeden öngörü kapasitesini alır.”⁵²

2. İkinci aşamada tahayyül gücü, başka bir dünyanın, yeni bir siyasi iklimin, farklı çözüm yollarının var olabileceğine ilişkin yaratıcı düşünceye zemin hazırlar. Ricoeur’ün “fantezi uzayı” dediği bu zemin, alternatif ahlaki ve siyasi yollar için faile mukayese imkânı sunar. Doğru ve yanlış seçeneklere ilişkin muhtemel varyasyonları ahlaki bir motivasyonla kurgularız. Yine kendimizi başkalarının yerine koymamızı sağlayan muhayyile yetisi sayesinde ötekiler ile olumsal bir ilişki kurabiliriz. Toplumsal muhayyilede müşterek noktaları hayal etme becerisi, ayrılık noktalarına ilişkin köklü bir tasavvur ve mukayese bilincine bağlıdır.

3. Üçüncü aşama ise geçmişe dönük başka türlü yapabilme ihtimalinin tanınması vasıtasıyla bireyin ufkunda yapabilme kudretinin parlamasıdır. Böylece aslında kişinin pratik tahayyül aracılığıyla kendi kudretinin, fail oluşunun farkına varması gerçekleşir. Başka türlü yapabilme kudretinin bilincine varılması, hem bireysel hem de kolektif olarak geleceğe dönük yeni anlatıların ve yeni yönelimlerin tasarlanmasının önünü açacaktır. Muhayyile, ne yapacağımıza ilişkin temel yolları ve modelleri sunan türden bir strateji oyunundaki dinamik haritalara benzemektedir. Sınırsız olmayan ama bizim ilerleme, gerileme ve kazanımlarımıza bağlı olarak genişleme ve daralma özelliğine sahip interaktif bir haritadır bu.

Kanaatimizce muhayyilenin tatbikatla kurduğu üretken irtibat, bu üç aşamanın birlikte işlemesiyle mümkün olmaktadır. “Mümkün olanın genel bir fonksiyonu olarak kolektif tahayyül fikri”, kaçınılmaz biçimde ahlaki ve siyasi tecrübeyi içermesi açısından ilişkisel ve eyleme dönük (*performatif*) bir karaktere sahiptir. Muhayyilenin toplumsal veçheye sahip olmasının bir başka nedeni, kolektif hafızayı ve tarihsel birikimi bir olay ve eylem repertuarı olarak kullanmasından kaynaklanır. Geçmiş referansla rivayet edilmiş görüntü ve temsilleri yeniden üretici vasfıyla tahayyül ederek canlandırır. Böylece toplumların muhayyile ile kendi imgelerini, benlik sunumlarını yenilemeleri ve hafıza kültürleri sayesinde nesilden nesile aktarmaları mümkün olur. Bu anlamda kolektif tahayyül, sabit referans noktalarına yaptığı atıfları yoğunlaştırdığı müddetçe üretici muhayyilenin bu yenilik kudretinden mahrum kalmakta, içine kapanarak dikte, baskı, sansür gibi mekanizmaları devreye

⁵² Varlık, *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*, 182.

sokmaktadır. Bu noktada muhayyilenin kendisini nasıl yenileyeceği, nasıl yenileşmeyi sağlayabileceği kritik bir sorudur. Taylor, kolektif muhayyilede değişimin iki yolla mümkün olacağını ileri sürmektedir: İlk bir öğreti ya da kuram, yeni uygulamalar yoluyla muhatabı olan topluluklara yeni bir istikamet gösterebilir. Bir dinin, bir düşünsel akımın ya da bürokraside bir ekolün seçkin uzman ve ruhbanlarıyla kendine özgü metafiziksel/idealist kurgusu bağlamında harekete geçirdiği eylemlilik potansiyeli, kolektif muhayyileyi dönüştürebilir. İkinci olarak ilk seçenekte olduğu gibi bütünüyle yeni bir teklif ve tatbikat süreci yerine eski bir uygulamanın yeniden yorumlanması, muhayyileyi harekete geçirebilir. “Yeni toplumsal tahayyül, esasen geriye dönük bir yorumlamadan kaynaklanır.”⁵³

Bu açıdan siyasi edebiyat metinleri, özellikle siyasetname ve nasihatname gibi geleneksel yazım tarzının ürünü olan metin gelenekleri, kolektif hafıza için sabit göstergeler olsalar da, dinamik bir toplumsal muhayyileyi temsil etmezler. Muhayyile açısından radikal ve üretici bir tahayyül gücünden çok belirli anlatıların hayatiyetini sağlama vasıtasıyla yeniden üretici bir role sahip olabilirler. Bir başka ifadeyle, hafıza nasıl tarihe göre daha dinamik bir hareket kaynağı olarak gündelik hayat tecrübesine daha yakın bir profil çiziyorsa, yaratıcı muhayyile de hafızaya nazaran daha dinamik, ele avuca gelmez bir anlam ve tatbikat kaynağına tekabül etmektedir.

C. Castoraidis, Kant’ın bireysel tahayyül gücü için yaptığı üretici ve yeniden üretici tahayyül gücü ayrımını, pratik alana transfer eder. Ona göre ilk sırada yer alan radikal kurumlandırıcı toplumsal tahayyül, görsel anlamda imgeler değil, toplumsal-tarihsel alanda işleyen anlamlandırmalar ve kurumlar denilen biçimler yaratır.⁵⁴ “Magma” istiaresiyle kudretine işaret ettiği bu sınırsız tahayyül biçimi, anonim kolektiften sudur eden “nedeni olmayan bir oluşturucu güçtür.”⁵⁵ Durmayan bir akış hali olarak tasavvur edilen radikal muhayyile, toplumun kolektif yürüyüşünün istikametini ve keyfiyetini belirlemektedir. Fakat bu muhayyilenin durakladığı, statikleştiği, bir çerçeve içine alınabilir halleri de vardır. Özetle kolektif muhayyilenin

⁵³ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 112-114.

⁵⁴ Cornelius Castoriadis, “Radikal Tahayyül Gücü ve Toplumsal Kurumlandırıcı Tahayyül”, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 198.

⁵⁵ (Lat.) *casual vis formandi*.

bu farklılaşan halleri⁵⁶, bizim, toplumun ahvaline ve gidişatına dair bazı çıkarımlar yapmamızı temin etmektedir.

Tahayyül gücünün işlevini yitirdiği birinci hal, kolektif tahayyülün ait olduğu toplumdan kopuşuyla ortaya çıkar. Artık tahayyülü belirleyen güçler, toplumun organik ihtiyaç ve arzularını dikkate almaz, bir başka ifadeyle güncel toplumsal sorunlara çözüm yolları tasarlama yetisini yitirmiş görünür. Bir yandan kültürel aidiyet (*asabiyet*) noktalarına bağlılık zayıflarken, öte yandan toplum dışı bağlamlara (mesela evrensel ve yabancı kültürlerle ait biçimlere) referansların çoğaldığı ya da kültürel çoğullaşmanın güçlendiği görülür. Kültürel çeşitlenme, muhayyileyi dönüştürerek ona yeni yollar göstermektedir. Bu süreç, gelenek ve yenileşim diyalektiğine benzer biçimde ikili bir diyalektik halinde sürer.

Kolektif tahayyülün ikinci hali, toplumun dışarıya referanslarını bütünüyle iptal ederek toplumlar arası diyalog zeminini tahrip etmesiyle gerçekleşmektedir. Toplum, kendi varlığını katılaştırarak adeta monadik bir yapıya dönüşür ve içine kapanır. Her toplumda içsel olarak var olan bu kendine ait kapalı bir evren kurma arzusu, muhayyilenin ufkunu kapladığında artık radikal bir tahayyül gücünden bahsedilemez. Gelecek tahayyülünü yalnızca kendisiyle sınırlandıran bu varoluş tarzı, yabancı dışarıya karşı iç düzeni tahkim etme kaygısıyla hayatîyetini sürdürebildiği kadar sürdürür.

Muhayyilenin üçüncü hali ise yukarıda birbiriyle çelişiyor görünen iki halin ötesinde radikal tahayyül gücünün asli haline tekabül eder. Sürekli devinim haliyle birlikte yapı'dan kaçış yönelimi, radikal muhayyilenin sürekli kendi kültürel zeminiyle ve başka kültürlerle, bu arada kuşkusuz evrensel tahayyül teklifleriyle de, daimi bir hesaplaşma sürecidir. Sürekli bir yapısızlaştırma girişimi olması açısından muayyen bir kültüre sadakat temayülünün altını oymakta, tükenmez ve herhangi bir kültüre tercüme edilemez bir farklılık kaynağı olarak işlemektedir.

Kanaatimizce, on birinci yüzyıldan başlayarak on altıncı yüzyıla kadar birkaç dil üzerinden süren ve kültürel hafızayı temsil eden bir metin geleneği olan siyasetname ve nasihatname geleneğinin sona ermesi, ait olduğu kolektif muhayyilenin dönüşümü açısından analiz edilebilir. On altıncı yüzyılda *ıslahatname* literatürüyle birlikte daha

⁵⁶ Johann P. Arnason, "Akıl, Tahayyül Gücü, Yorumlama", *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 238-239.

realist ve pratik reform çağrısı içeren metinlerin yazılması⁵⁷, siyasetnamelerin ait olduğu siyasi muhayyilenin kurucu rol ve işlevini yitirdiği anlamına gelir. Özellikle bu tahayyülün merkezi unsurlarını teşkil eden siyasi mit ve anlatıların, siyasi söylemden yavaş yavaş kaybolduğu gözlenmektedir. Artık adalet, hükümdarın şahsından beklenen bir lütfun eseri olmaktan çıkmış, adaletsizliklerin ancak devlet idaresinde yapılacak teknik ıslahatlarla giderilebileceği kabulü yaygınlaşmaya başlamıştır. Bununla irtibatlı olarak mitik ve ahlaki hükümdar imajı ile çevresinde üretilen rivayetler, toplumsal muhayyileden silinmeye başlamıştır.

Bu bağlamda siyasetnamelerin tarih sahnesinden çekilmesinin güncel siyasi gelişmelerin icbar ettiği kültürel çoğulculuşma eğiliminin güçlenmesi ve başka kültürel tecrübeleri tanıma, hatta taklit arzusunu yansıtan daha yeni bir tahayyül biçimiyle irtibatlı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Avrupa medeniyetini seyahatler yoluyla tanıyan âlim-bürokrat sınıfının da tesiriyle toplumsal muhayyile artık farklı bir eksende hareket etmektedir. Hilafetin ahlaki bir paradigma olmaktan çıkması, çalışmamızın ikinci kısmında “otoritenin dağılması ve merkezsizleşmesi” tartışmaları bağlamında analiz edebileceğimiz, yalnızca liyakat ve bürokrasi kurumuyla tasarlanması mümkün yeni bir devlet mimarisine yol açmıştır. Erken modern devlet, bürokratik kurumsallaşma yoluyla peyderpey yerleşmekte, daha rasyonel ve teknik işbölümüne dayalı bir idare pratiği icra edilmektedir. Yine mekân ve benlik idrakini tayin eden coğrafya anlatısı, modern dönemde siyasi gelişmelerin tetiklediği coğrafyaya ilişkin tahayyülün maddileşmesi ve daha gerçekçi hale gelmesi süreciyle hızla dönüşmeye başlamıştır. “Coğrafyanın genişlemesi ve Hristiyan ordularının nizamından övgüyle bahsedilmesi”, “küffar” mefhumunun kullanımındaki farklılaşmanın da gösterdiği gibi, “öteki” tahayyülünü kökten etkilemiş görünmektedir.⁵⁸ Görebildiğimiz kadarıyla, imparatorluğun bazı kesimlerinde içe kapanma arzusunu açığa vuran ideolojik bir tahayyül biçimi egemen iken imparatorluğun siyasetine yön veren merkezi tahayyül biçimlerinin, çoğulculuğa yakın bir kültürel açıklık tavrını benimsediği söylenebilir.

⁵⁷ Coşkun Yılmaz, “Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler”, *TALİD Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1/2 (2003), 299-338.

⁵⁸ Orhan Kesintaş, *Adalet, Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 316.

2.2. Siyasi Olanın Metaforik İnşası

“Metafor, siyaset felsefesinin can damarına kan pompalayan kalptir.”

(Frank R. Ankersmit)⁵⁹

Siyasi söylemin anlatılarla örülü yapısına biraz daha yakından baktığımızda öncelikle gözümüze yaygın birtakım metaforlar çarpar. Çalışmamızın ikinci bölümünde ele alacağımız büyük anlatılara nispetle küçük birer anlatı formu kabul edebileceğimiz bu metaforlar, geçmişten bugüne siyasi retoriğin *sui generis* örüntüsü, vazgeçilmez motifi olagelmıştır. Devletin bir beden/organizma olarak tasviri, yöneticinin sürü sahibi bir çobana benzetilmesi, hükümdarın otoritesinin baba⁶⁰ ve soy/aile imgeleriyle birleştirilmesi, hepimizin fırtınalı bir denizde aynı geminin yolcuları olduğumuz “hakikatini” dile getiren anlatımlar; hem sözlü kültürde hem de yazılı literatürde çokça istihdam edildiği için “siyasi metafor” gibi müstakil bir kategoriden bahis açmamızı mümkün kılar. C. Schmitt’in ifadesiyle, “siyasi düşünce tarihinde ve devlet kuramında tipik bir şekilde tekerrür eden” bu tasvirlerin “sistematik incelenmesine henüz başlanmamıştır.”⁶¹

Metaforun tarihsel tecrübe tarafından tasdik edilen “siyasi” niteliği, aynı zamanda “pratik” ve “pragmatik” boyutuna işaret eder. Genel tespit kabilinden söylenirse, siyasi metaforun siyaset literatüründe bu derece popüler bir ifade tarzı olması, pratik bir iktidar arzusunun ve duygu siyasetinin muharrik unsuru olarak devreye sokulmasından kaynaklanmaktadır. Siyaset filozofu, okurunu ikna etmek için, hatip dinleyicilerini manipüle etmek için, siyasetçi, senato üyelerini ya da komutanlarını peşine takmak ve otoritesini kuvvetlendirmek için siyasi metaforlara sıklıkla müracaat eder. Muhatapta belirli duygu ve düşünce durumlarını uyandırmak, böylece nihai tercihe istikamet tayin etmek maksadıyla söylemin bir parçası olarak metaforlar devreye sokulur. Bu pratik kullanımın işlevi, ilk bakışta, muhayyilenin kudretini fiili çerçevede etkin hale getirerek imgelerin yardımıyla mevcut düzen ve işleyişin meşru zeminini genişletmek ve güçlendirmek olarak tezahür eder. Metafor bir bakıma mevcut ideal bir anlamı “ikame” etme maksadıyla dile getirilmektedir.

⁵⁹ Frank R. Ankersmit, “Metaphor in Political Theory”, *Knowledge and Language: Volume III Metaphor and Knowledge*, ed. F. R. Ankersmit - J. J. A. Mooij (Dordrecht: Springer Netherlands, 1993), 155.

⁶⁰ Sadi Şirazi, *Bostan*, çev. Hikmet İlaydın (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 26.

⁶¹ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, çev. A. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014), 61.

Örneğin bir devletin sağlıklı bir organizmaya benzetilmesi, devletin beden gibi sağlıklı biçimde hayatîyetini sürdürmesi şeklindeki ideal duruma referansta bulunur. Bu açıdan metafor, “siyasi beden” bağlamında düşünüldüğünde, basitçe iktidarın, devletin yahut hükümdar figürünün muhayyel kudretine ve egemenliğine dilsel bir eklenti anlamına mı gelmektedir? Metaforik söz, mevcut anlamı güçlendiren, tamamlayan bir tür “ikame” vasıtası mıdır? Bilhassa yazılı metinlerde analogilerin, söz oyunlarının, edebi maharetlerin kullanılmasının amacı, tam da varsayılan anlamı “olması gereken” yönünde betimleyerek tahkim etmeye matuf değil midir? Bunun ötesinde metafordan vazgeçmeyen ve daima yeni metaforlar üreten düşünme tarzı, dil tecrübemizin arızı bir boyutu olarak görülebilir mi?

İlk bakışta yukarıda tasvir ettiğimiz ikameci yaklaşım, metaforu metin yahut söylem içi bir aparat olarak gören klasik metafor yaklaşımıyla uyumlu görünmektedir. Buna göre metafor, parçası olduğu söylemin edebi açıdan daha belagatli, güçlü ve estetik artı değere sahip bir söylem olarak işlemesini temin eder. Düşüncenin sonrasında, onun dile getirilme safhasında kendini gösterir ve dilsel düzlemde salt dekoratif bir unsur olarak sınırlı bir hareket zeminine sahiptir. Aristo’nun tarifiyle, bu türden bir metafor, “bir şeye başka bir şeye ait adın verilmesi”⁶² ile ortaya çıkar ve dilin kullanılmasında edebi bir “tat” yaratma yöntemi olarak görülür.⁶³ “Metaforun işlevinin ikame olarak belirlenmesi, bir düz anlamın yerine kullanıldığı ve her durumda metaforun aradan çekilerek yerine orijinal terimin konabileceği varsayımına dayanmaktadır.”⁶⁴ Siyasi metafor açısından bu varsayım, örneğin beden unsurunun yerine her zaman devletin konabileceği, böylece devlet mefhumunun anlam alanında herhangi bir farklılaşmanın tezahür etmeyeceği şeklinde kendini gösterir. Metaforun kelime anlamı olan “taşıma” (*transfer*), bu bakımdan iki kavram arasında basit bir yer değiştirme anlamına gelmektedir. Metaforik ifade ancak benzerlikleri göstermek için lafzi anlam yerine tercih edilen ideal yahut konvansiyonel anlamı güçlendirmek maksadıyla yer değiştirmeler yoluyla oluşturulur. Daha uygun bir örnekle, yöneticinin çoban metaforuyla anılması⁶⁵, çobanın sürü üzerindeki mutlak iktidar anlamının

⁶² Aristoteles, *Poetika*, çev. Samih Rifat (İstanbul: Can Yayınları, 2012), 65.

⁶³ Richard Sennett, *Otorite*, çev. Kamil Durand (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 87.

⁶⁴ Çağır Bakacak, *Siyasal Metaforlar: Ontolojik Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 20.

⁶⁵ “Vali ve hâkimi olmayan topluluklar çobansız hayvan sürülerine benzer. Böyle çobansız sürülerdeki hayvanlar birbirinden ayrılır, uzaklaşır ve uzaklara dağılırlar. Kimi tehlikeli yerlere varır, canının telefne yani ölümüne sebep olur.” Ebu Necib Sühreverdî, *Yönetenlerin Yönetimi*, ed. Çığır Doğu Zorlu, çev. Nahifî Mehmet Efendi (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2008), 20.

yönetici imgesine transferini sağlamakta, böylece yöneticinin merkezi konumuna ilişkin uzlaşımsal anlamı güçlendirici bir fonksiyon icra etmektedir. Aynı istikamette bir adım daha ilerlenirse, çoban metaforunun, siyasi statükonun kalıcılığını ve meşruiyetini güçlendiren retorik bir işlevle anlam kazandığı söylenebilir. Dikkat edilirse, burada benzetmeden benzetilene doğru tek yönlü ve sınırlı bir anlam transferi gerçekleşmekte, böylece benzetilen için benzetme ifadesi olan metafor, ikameci dilsel bir işlevle mukayyet sayılmaktadır. Bu açıdan dilin söylemsel ve ideolojik tek yönlü bir analizi, metaforik dilin karakterini çözümlemek için yegane yöntem gibi görünmektedir. Ama dilin meta analiziyle sınırlanan bu yöntem, siyasi metaforun “pratik” ve “pragmatik” karakterini anlamak açısından yeterli kabul edilebilir mi?

Yöneticinin pastoral düzlemde çoban olarak temsil edildiği mezkûr metaforun başka bir yorumu, siyasetnamelerde yalnızca mutlak iktidar boyutunu vurgulayan siyasi ve dünyevi anlamın ötesinde ahlaki ve teolojik bir anlam çerçevesinde kurgulanmış görünmektedir. Çoban figürü edilgen kullar tarafından itaat edilmesi gereken kudretli bir figür olmanın yanında, idare ettiği sürüye ilişkin dini ve ahlaki sorumluluğu üstlenmesiyle dikkat çekmektedir.⁶⁶ Bu açıdan metaforik üslup, ontolojik ve aksiyolojik bir referans çerçevesi çizerek politik alanın sınırlarını aşkınsal anlam kaynaklarına değin genişletmekte, meseleyi salt siyasi-ideolojik bir güç/iktidar analiziyle çözümlenemeyecek düzeyde kısmen karanlık ve farklı bir zemine taşımaktadır. Buradaki karanlık, gelecek zamana dair bir belirsizliğe tekabül eden olumsuzluk (*imkân, contingency*) niteliğinin yanında, praksise ve praksişi biçimlendiren inanç ve arzu kaynaklarına (teolojik, mitolojik, psikolojik) ilişkin kökensel/asli bir belirsizliği temsil eder. Siyasi şeylerin belirsizliği, duyularla doğrudan gözlenip ölçülemeyen, öznel mevcudiyeti aşan boyutlara sahip olmalarından kaynaklanır. Pozitif bilimlerde olduğu gibi yalnızca fiziksel yahut yapısal ilişkiler ile mükerrer nedensellik sistemlerini gözlemleyerek ahlaki ve siyasi praksişi anlamlandıramayız.⁶⁷ Metaforun asli işlevi, kanaatimizce bu noktada kendini

⁶⁶ ‘Valinin (*veliyyulemr*) bir sürü çobanı gibi, insanların çobanı’ olduğunu söyleyen İbn Teymiye, bunu aynı metaforu ihtiva eden meşhur hadise atıfla açıklar: “Hepiniz çobansınız; hepiniz güttüğünüzden (idareniz altındakilerden) sorumlusunuz. İmam, insanların çobanıdır ve güttüğünden –ra’iyyesinden- sorumludur. Kadın, kocasının evinin çobanıdır; bu itibarla, o da sorumludur. Bir köle de efendisinin malının çobanıdır ve ondan sorumludur. Unutmayın ki, her biriniz çobansınız ve her biriniz elinin altındakilerden sorumludur.” İbn Teymiyye, *Siyaset*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 36.

⁶⁷ Eugene F. Miller, “Metaphor and Political Knowledge”, *The American Political Science Review* 73/1 (1979), 163.

göstermektedir: Metaforik ifadeler anlamı bilinenden bilinmeyene doğru genişletir, bunu da bilinen alana doğrudan ve dolaylı referanslarla gerçekleştirir. “Metafor, (...) şeyin kendiliğini, bu kendiliğe başvurmaksızın görünür hale getirir.”⁶⁸ Kavranması zor şeyleri daha kolay kavrayabileceğimiz, muayyen bir tahayyül rejimi bağlamında görselleştirebileceğimiz imgesel mevcudiyetlere tahvil etmek, alanlar arasında bir tür çeviri eylemi olarak yorumlanabilir. Lakoff ve Johnson’ın kuramlaştırdığı “kavramsal metafor” yaklaşımı da, metaforların imge şemaları yoluyla bir kavramsal alandan diğerine çeviriyle oluştuğunu savunmaktadır. Siyasi beden metaforu bunun çarpıcı ve temsil gücü yüksek bir örneğini teşkil eder. Farklı varyasyonlarıyla siyasetnamelerde gördüğümüz siyasi beden metaforu, bir şehrin ya da devletin yapısının nasıl olması gerektiğini bir beden ve organlarına benzeterek açıklama girişimidir. Bir devletin kurumlarının hangi nitelikleri haiz olması gerektiği, aralarındaki hiyerarşik ilişkinin nasıl kurulacağı, sağlıklı bir organizmanın doğal ve düzenli dâhili işleyişine referansla açıklanır. Bu tahayyüle göre hükümdar, bazen baş⁶⁹, bazen kalp⁷⁰ ile temsil edilirken bir arada düzenli biçimde işlemesi gereken diğer toplumsal sınıflar bedenin başka organlarına tekabül eder. Burada “kaynak alan” olarak tıbbi anatomi bilgisi ile “hedef alan” olarak siyaset ya da toplumsal alan arasında imge şemaları üzerinden bir aktarım gerçekleşmektedir.⁷¹ Hayat ile yol arasında kurulan yaygın analogide olduğu gibi, bir kavramsal alanı başka bir kavramsal alanda yer alan ilişkileri modelleyerek anlarız.

Tam da bu noktada kavramsal metafor yaklaşımının metafor çalışmalarında öne çıkan esas katkısına, metafor inşasının temelinde özellikle maddi boyutuyla beşeri tecrübenin ve muhayyilenin olduğu iddiasına dönebiliriz. Metaforlar soyut yapılar olarak kavramsal bir mahiyete sahip olsa da teşekkül süreçleri açısından yaşam dünyasını oluşturan deneyimlerimizin hasılasıdır. Metaforları belirli bir dilsel ve tarihsel pratik zemininde tevarüs ederken öte yandan karşılaştığımız bir metaforu da dilsel bir hadise olarak kendi tecrübelerimize istinaden bu zeminde yorumlarız. Bu açıdan A. Schutz’un yargısı, hakikatle yüzleşme sürecinde deneyimlerimizin kurucu

⁶⁸ Jacques Derrida - F. C. T. Moore, “White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy”, *New Literary History* 6/1 (1974), 50.

⁶⁹ “Yönetilenlerin yönetene olan ihtiyacı; bedenin başa olan ihtiyacı gibidir. Eğer hükümdarlar olmasaydı insanlar birbirlerini yerlerdi!” (33) “Hükümdarsız bir halk, tıpkı ruhsuz bir beden gibi ahenkten uzak ve başıbozuktur.” (Abdullah b. Mu’tezz) Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, çev. Sait Aykut (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 33-34.

⁷⁰ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, ed. Zuhuri Danışman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1972), 62.

⁷¹ “Metaforik eşlemeler, kaynak alanın bilişsel topolojisini (yani imge-şema yapısını) hedef alanla tutarlı bir biçimde korur.” George Lakoff, “The Contemporary Theory of Metaphor”, *Metaphor and Thought*, ed. Andrew Ortony (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 215.

rolüne ışık tutmaktadır: “Gerçekliği oluşturan nesnelerin ontolojik yapısı değil, deneyimlerimizin anlamıdır.”⁷²

Gündelik konuşmada alışkanlık eseri kullandığımız, dilde geleneksel biçimleriyle yerleşik halde bulunan pek çok metaforik ifadenin ardında doğrudan düşüncenin konusu olmayan bedensel tecrübelerimiz yatmaktadır. Esasen mekânı işgal eden beden, muhayyilenin merkezi referans noktası olarak çalışır. Zira “bedensel buradalık, pek çoğu arasındaki bir nokta değil, diğer koordinatları mümkün kılan bir dayanak noktasıdır.”⁷³ Bunun yanında beden, çevresindeki farklı varlık biçimleriyle ilişki yoluyla kendini açar ve müstakil/otonom bir varoluş olarak tezahür etmenin gerek-şartını teşkil eder. Diğer mevcudiyetlerle ilişkinin niteliği farklılaştıkça bedenin kendi otonomisini tayin eden sınırlar da farklılaşır. Dil, bedenin deneyimlerine bağlı olduğu için onun hareket alanına, yönüne, ilişki ve temaslarına göre biçimlenir. Dolayısıyla bedene ilişkin bir kısıtlama yahut serbestiyet hali, doğrudan muhayyilenin ve dilin seyyaliyetine tesir eder.⁷⁴ Buna göre pratik bir hikmet tarzı olarak yorumlayabileceğimiz bedensel farkındalık ve bilme, bizim dil ve metafor tecrübemizi doğrudan inşa etmektedir.

Bedensel varlığımızın cismani düzlemde dikey yönelimi, kendi bütünlüğüne sahip bir organizmanın hayatıyet göstergelerinden biri olarak tezahür eder. Bunun yanında fiziksel mevcudiyetimizin belirli bir uzay/mekân istikametinde gayrinizami hareketleri, temel yönelimlerimizi tayin etmektedir. İçeri-dışarı, aşağı-yukarı, ön-arka, beri-öte gibi kavramsal düzeyde yönelim ifade eden ikilemeler, bedensel tecrübelerimize istinaden oluşmuştur.⁷⁵ Somuttan soyuta, bilinenden bilinmeyene uzanan anlamlandırma sürecinde bu yönelim ifadeleri gündelik dilde geçerli anlamından uzaklaşarak kavramsallaşmakta, böylece daima metaforik biçimde kullanılmaktadır. Bunun yanında başka bir fiziksel temele sahip tecrübe olarak mekân

⁷² Alfred Schutz, “Symbol Reality and Society”, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, ed. Alfred Schutz - Maurice Natanson, Phaenomenologica (Dordrecht: Springer Netherlands, 1972), 341. Aktaran, Miller, “Metaphor and Political Knowledge”, 169.

⁷³ Dan Zahavi, *Phenomenology: The Basics* (London ; New York: Routledge, 2019), 80.

⁷⁴ Burada dikkat edilmesi gereken husus, “siyasi beden” anlatısının ait olduğu siyasi teoloji için genel olarak ifade ettiğinin aksine “beden” ifadesi, metafiziksel bir tamlık, kendi içinde uyumlu işleyen bir bütünsellik anlamı taşımaz. Aksine fenomenolojik perspektiften beden ve ilişkisel boyutları, ideal bir bütünlüğün temsili olmaktan çok tam da eksikliğin, belirlenemez olanın, sürpriz tepkiselliklerin kaynağı olduğu için önemlidir. Bedene tahakküm edecek ya da onu terbiye edecek türden bir biyo-siyaset yaklaşımı ise böylesi bir bedeni sakatlamanın muhayyileyi sakatlama yahut engelleme yönünde bir teşebbüs olduğunun farkındadır, bunu hedefleyerek işlemesi doğası gereğidir.

⁷⁵ George Lakoff - Mark Johnson, *Metaforlar*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 40.

tecrübesi de somut düzlemde kavramsal düzleme aktarılarak dilsel geleneği zenginleştirmektedir. Siyasi düşüncede kurumlar ya da kişiler yerine muayyen bir mekânın adını kullanarak, örneğin hükümdarı temsilen saray kelimesini tercih ederek bir metonimi inşa ederiz. Yine taç ya da asa imgelerini metaforik düzeyde kullanarak hükümdarın şahsi mevcudiyetine ya da somut iktidarına işaret ederiz. Ufkumuzu temsilen kullandığımız “görüş alanı” ifadesi, duyuşal görme tecrübemizde temellenir. Gördüğümüz gibi, metaforik söylem, yakın ya da uzak geçmişte vuku bulan ve düşünmemiz için temel teşkil eden bir tür fiziksel ya da canlı deneyimi ima etmektedir. Bedensel mevcudiyetimiz temelinde vuku bulan tecrübelerimizin dil için bir ölçek anlamına geldiği sarahatle görünmektedir.

Siyasi metaforlarda soyutlama yoluyla bu fiziksel deneyim anlamının üzerine kurulan kültürel bir anlam katmanı daha belirlemektedir. Siyasi bedenın aslı unsuru olarak baş, yalnızca bedenın fiziksel olarak yukarıda olan kısmı anlamına gelmez. Aynı zamanda hiyerarşik bağlama istinaden baş organına akıl, kudret, üstünlük, yücelik, fazilet gibi anlamları içeren pratik bazı anlamlar da yüklemekteyiz. Baş olmadan vücudun hayatıyetini sürdüremeyeceği şeklindeki basit tecrübi bilgi, ilk bakışta antropolojik ve olgusal bir temele kesin bir referans içeriyor olsa da, ahlaki ve siyasi anlamı bu temel anlama nispetle daima bir adım ileride seyreder. Hatta içinde yaşadığımız kültürel dünyanın pratik önceliklerine göre ahlaki ve siyasi anlamın yer yer bu olgusal temel anlamı sildiği bile söylenebilir. Örneğin hükümdarı “halkın başı” olarak görme durumu, fiziksel tecrübelerimizin katmanlaşarak zaman içinde kültürel anlatıya dönüştüğü bir anlam çerçevesinde anlaşılabilir. Toplumda hiyerarşik dizgenin bunalımı, “ayakların baş olması” şeklinde yorumlanırken büyük ölçüde konjonktürel siyasi kültürün damgasını taşıyan bir yorum dile getirilmektedir. Metaforik bir akıl yürütme tarzının ürünü olan bu deyimlerde olgusal temel anlam bütünüyle silinmiş görünmektedir. Yine yöneticiyi Allah’ın yeryüzündeki gölgesi, dolayısıyla gökyüzünün yeryüzündeki izdüşümü olarak imleyen metaforlar, yeryüzünün karşısında gökyüzünün üstünlüğüne dayalı metafiziksel bir inancın yanı sıra bu antropomorfik inancın geçmişe uzanan kültürel derinliği ile açıklanabilir. Hükümdar için yapılan ateş⁷⁶ ve güneş benzetmeleri de bu imgelerin olgusal gücünün ötesinde

⁷⁶ “Sultan ateşe, halk oduna benzer. Halk içinde gidişatı düzgün olan kimseler (mu’tefiller) ateşe ihtiyaç duymaz. Yamuk yumuk ve çatallı olanlar ise ateşe muhtaçtır ki eğri yanları ateşle düzeltilip düzgünleşsin.” Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri et-Turtuşı, *Sirâcü’l-mülûk* (İskenderiye: el-Mektebetü’l-Vataniyye, 1873), 49. Muhammed B. Turtuşı, *Sirâcü’l-mülûk: Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair*, çev. Said Aykut (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 141.

kültür tarihinde oluştukları uzun bir geçmiş bağlamında beliren tarihsel imgelemin habercisidir. Bu örneklerden hareketle fiziksel tecrübeden soyutlama yoluyla elde edilen metaforik ifadelerin muayyen bir siyasi kültürün temel ilkeleri bağlamında yeniden inşa edildiğini söyleyebiliriz.

Siyasetnamelerde sıkça kullanılan ve siyaseti tıp ilmine, hükümdarı ise yetkin bir doktora benzeten metaforun ardındaki imge şeması da tarihsel kültürün kendine özgü izlerini taşımaktadır. Özellikle Mâverdi'nin baba ve doktor imgelerini birleştirerek hükümdar için çizdiği yol haritası dikkate değerdir. Hem yumuşak ve usta bir doktor, hem de şefkat sahibi bir baba olarak yönetici, umumi güvenlik için gerektiğinde hasta olan uzvu kesip atarak tüm vücudu kurtarabilir yani sertliğe ve şiddete başvurarak ülkesini parçalanmaktan kurtarır.⁷⁷ Dikkat edilirse, burada şiddetin meşruiyetini temin etmeye dönük teşebbüs, söylemsel kudretini bir yandan pederşahi (*paternalist*) bir kültürel çerçeveden tevarüs etmekte, öte yandan tıp alanıyla kurduğu benzerlik ilişkisi üzerinden topluluk için “pratik” bir zorunluluk ve aciliyet halinin altını çizmektedir.

Kavramsal metafor yaklaşımına göre, söylemin politik ikna ve dönüşüm kudretinin sınırlarını tayin eden metaforik dizgenin başarısı, muhatabın kavramsal ağıyla hitabın/hatibin kavramsal ağına uygunluğuna bağlıdır. Bir başka deyişle, müşterek bir metaforun varlığı, iletişimin her iki tarafının da aynı dil oyunu içinde, aynı uzlaşımın çerçevesinde konuştukları anlamına gelir. Burada altı çizilmesi gereken husus, bu uzlaşımın çerçevesinin farklı varyasyonlara izin verecek seviyede dinamik ve esnek bir karaktere sahip oluşudur. Siyasetnamelerde yer alan siyasi beden metaforlarında kimi zaman kalbin/ruhun, kimi zaman başın/aklın karar verici merkez olarak tayin edilmesi bizlere neyi gösterir? İlk bakışta tıp sahasında dönemin epistemik ufku bağlamında üretilen anatomi bilgisi ve kavramlarının kristalize edilmiş bir yapıda anlatılar yoluyla siyaset düşüncesine aktarılması söz konusudur. Hatta bu anlatı gelenekselleştiği ölçüde siyasi düşüncelere bir uzman için başlangıç düzeyi

⁷⁷ “Ancak kaçınılan fesat, sakınılan korku, ümit edilen genel güvenlik ve Müslümanların geneline, müminler topluluğuna dönüşü umulan fayda veya kendisinde dini te’yid ve suçlulardan intikam, düşünen ve ibret alanlar için ibret alma olduğu yer dışında yumuşak ve hazık doktor, şefkatli ve iyi bir baba gibi ki; oğlunun hasta uzvunu, diğerlerini sağlam bırakmak için keser, hastalığı gidermek, sağlığına kavuşturmak, selamet ve afiyetin sürekliliğini umarak yine oğluna çirkin ve piskokulu ilaçları içirir.” Ebü'l-Hasen el-Basrî el-Mâverdi, *Siyaset Sanatı*, çev. Mustafa Sarıbyık (İstanbul: Ark Kitapları, 2016), 387. Turtûşî’de ise vezirlik makamının önemini vurgulamak amacıyla tıp metaforuna başvurulur: “Sultan doktor gibidir. Halk hastaya benzer. Vezir hasta ile doktor arasında gidip gelen aracı kimsedir. Eğer aracı yalan söylerse doktorun aldığı tüm tedbirler boşa çıkar.” et-Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 70. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*, 213.

sayılabilecek basit ve tecrübi gözlemler rehberlik eder. Açıktır ki kaynak alan olarak kullanılan tıbbi anatomi bilgisi, kendi meşruiyet zeminine ve otoritesine sahip olduğu için bir tür üst dile/anlatıya ve referans çerçevesine dönüşmüştür.

Esasen kolektif bir metaforun oluşum süreci, hem tarihsel bağlamın hem de bu üst anlatı ve referans çerçevesinin temin ettiği imkân ve sınırlar içinde gerçekleşmektedir. Hem metaforun aktarıldığı müşterek dili ve iletişimi kapsayan bağlamsal şartlar, hem de başvuru referans çerçevesinin kendine özgü yapılanması, metaforun üzerinde bir tür “tutarlılık baskısı” oluşturmaktadır. Bu bakımdan siyasi metafora başvuran bir söylem tarzı, tarihsel bağlamın uygunluğunun yanında kaynak alanın içsel tutarlılığını muhafaza etmelidir.⁷⁸ Bağlamla yahut kavramsal dille ilgili uyumsuzluk, kaçınılmaz olarak metafora ve müşterek dile yabancılaşmayla birlikte anlaşmazlık durumunu intaç edecektir.⁷⁹

Her ne kadar metaforların yapıları açısından “evrensel” sayıldığı yorumlarla karşılaşsak da, metafora ilişkin yorumlar kendi tarihsel kültürümüzün derin izlerini taşımaktadır. Siyasi beden metaforunu yorumlamaları istenen bir grup üniversite öğrencisinin cevapları, hususan İngiliz ve Çinli öğrenciler arasında kültürel köklerle açıklanabilecek ciddi farklara işaret etmektedir. İngiliz öğrenciler, siyasi bedeni başta kraliçe olmak üzere devlet içindeki kurum ve sınıfların rollerine göre açıklarken Çinli öğrenciler millet merkezli bir perspektifle coğrafi konumlarına göre bölgeler arasındaki hiyerarşiyi ve bağımlılığı vurgulayan bir yorum sunmaktadır. Bu durum farklı kültürlerle mensup bireylerin, genel düzeyde kavramsal metaforları nispeten paylaşırsalar da, spesifik yorumlar söz konusu olduğunda aralarında kolayca telif

⁷⁸ Bağlamın değişmesiyle birlikte siyasi beden dizgesinin tadil edilerek kullanılmasına bir örnek olarak Ortaçağ’dan üç önemli düşünürün incelendiği şu makale dikkate değer: Takashi Shogimen, “The Pressure of Coherence and The Diachronic Reconfigurations of Metaphorical Discourse”, *Cognitive Linguistic Studies* 3/1 (2016), 50-69.

⁷⁹ Bu çerçevede biçim açısından şematik, içerik açısından statik olduğu gerekçesiyle “kavramsal metafor” tasavvuruna “bağlam noksanlığı” eleştirisi yöneltilmektedir. Bu yaklaşımın alan eşleşmelerini kurarken genelde bağlamsallaştırılmamış, tarihsel pratikten kopartılmış örneklerle çalıştığı genel geçer bir yargı olarak doğrudur. Kaynak ve hedef alanlarının ötesinde muhatabın muhayyilesi için bağlamsal yaratıcılık hürriyeti vardır. Hâlihazırda siyasetnamelerde bu metaforun kullanımında tespit ettiğimiz hususlardan biri, metaforun yazarın kurgusuna göre kesintiye uğraması, genişletilmesi ya da daraltılmasıdır. Bu da Kövecses’in işaret ettiği gibi, okurun muhayyilesi devreye girmeden müellifin kurgusal zeminde yaptığı yorumsal müdahalenin varlığına dikkat çekmektedir. Bu anlamda alanlar arası transfer, şematik ve değişmez bir çerçeve bağlamında sabitlenmesi mümkün olmayan, hareketli bir zeminde vuku bulmaktadır. Zoltán Kövecses, “Metaphorical Creativity in Discourse”, *Insights* 3/2 (2010), 11.

edilemeyecek sistematik farklılaşmaların olduğunu göstermektedir.⁸⁰ Geçmişten bugüne etkili olan kültüre özgü söylem gelenekleri, yorumsal ufkumuzu belirleyen bağlama dâhil görülmelidir.

Bu noktada belirli bir siyasi kültür ve teolojiyle siyasi bir metaforun uyumu meselesini çoban metaforunun meşhur bazı yorumları üzerinden inceleyebiliriz. M. Foucault, iktidarı bireyselleştiren ve siyasi öznelliği yalnızca yönetici figürüne tahsis eden “pastoral” yaklaşım tarzını çoban metaforunun yaygın olarak görüldüğü kadim Doğu toplumlarından hareketle çözümlemekteydi. Ona göre antik Yunan ve Roma’da istisnai olarak karşılaştığımız çoban-sürü metaforu, Mısır, Asur ve Filistin gibi Doğu toplumlarında yerleşik, neredeyse kaideleşmiş bir konuma sahiptir. Özellikle İbraniler için başlangıçta çoban imgesi teolojik anlamıyla yalnızca Tanrı’ya işaret ederken daha sonra Tanrı’nın vekili olarak inananlar sürüsünü idare etme vazifesinin kendisine tevdi edilmesiyle Davud gibi peygamberler için dünyevi bir düzlemde kullanılır.

Foucault, çözümlemesinde bu Doğulu pastoral iktidar tasavvurunun antik Yunan’da geçerli siyaset tasavvurundan farklılaştığı önemli noktaları ele alır⁸¹: Öncelikle çoban, bir toprak parçası üzerinde değil, bir sürü üzerinde egemendir. Yönettikleriyle kurduğu ilişkinin özgünlüğü ve bunun toprak mülkiyeti bağlamında farkı, çoban kralın egemenliği bağlamında kritik bir role sahiptir. İkincisi, dağınık haldeki sürüyü bir araya toplayan faktör, doğrudan çobanın şahsi mevcudiyeti ve icra ettiği “siyaset” sanatıdır.⁸² Yunan toplumunda Solon gibi bir kurucunun vazettiği normatif yasalar toplumda geleceğe dönük biçimde işleyerek düzeni temin ederken, pastoral iktidarın geçerli olduğu toplumda sürünün/topluluğun birlik sebebi, çobanın onlar üzerindeki iktidarına bağlıdır. Dikkat edilirse, Yunan sitesi için kaosu geçiren olduğu ve düzenin yeniden tesis edilmeye muhtaç olduğu dönemlerde ortaya çıkan istisnai kurtarıcı figürü olarak siyasi önder, daima sürüsünün başında olan çoban-kraldan farklıdır. Bu durum, yöneticinin idare ettiği toplulukla daimi ve duygusal bir ilişki kurması özelliğine işaret eden üçüncü ayırım noktasıyla irtibatlıdır. Çoban, sınırlarını kendi tayin etmek kaydıyla sürünün her bir ferdiyle şefkat temelli, -hatta

⁸⁰ Andreas Musolff, “What can Metaphor Theory Contribute to the Study of Political Discourse?”, *The Languages of Politics / La politique et ses langages* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2016), 1/22-24.

⁸¹ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Osman Akinhay - Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 29-31.

⁸² Burada siyaset kavramının “at bakıcılığı” şeklinde sözlüklere yansıyan etimolojik kökeni hatırlanabilir.

Makyavelci duygu siyasetini de dâhil ederek Foucault'nun çözümlemesini genişletirsek-, korku, umut gibi ilişkilerde uzaklaşma ve yakınlaşma diyalektiğini besleyen duygu temelli bir iktidar ilişkisi kurar. Çoban-kral, tanrısal inayete benzer biçimde toplumun sorunlarıyla ilgilenir ve onları toplu bir ereğe doğru yönlendirir. İki iktidar biçimi arasındaki başka bir ayrım da, yöneticinin yönetim işini nasıl sahiplendiğiyle ilgilidir. Yunan toplumunda kamunun çıkarı için “görevini” icra eden bir yönetici öne çıkarken, çoban-kral için herhangi bir görev tanımıyla sınırlanamayan, kişisel çıkar ile kamusal çıkarın birbirinden tefrik edilemediği bir “adanmışlık” ve fedakârlık söz konusudur. Dikkat edilirse, bütün ayrımlar, kurumsallaştığı ölçüde gayrişahsi niteliği güçlenen bir yönetim tasavvuru ile çoban-kralın yasa gibi üst bir norm dizgesiyle sınırlanamayacağı bir mutlak iktidar tasavvuru arasındaki asli farka işaretle anlaşılabilmektedir.

Daha geriye giderek bu temel ayrım ışığında Platon'un Yunan toplumu çerçevesinde dile getirdiği çoban-sürü metaforuna ilişkin reddiyesine bakabiliriz. Filozof, *Devlet Adamı* diyalogunda pastoral iktidarı özlü biçimde temsil eden çoban metaforunu sorunsallaştırmakta ve yerine devlet adamının uygun mesleği olarak dokumacı metaforunu ileri sürmektedir. Toplumda ruhlarına hareket ve sükûnet ilkelerinin hükmettiği iki müstakil karaktere indirgenebilecek farklı arzu ve yönelimlere sahip insanlar yaşamaktadır. İşte devlet adamının icra edeceği sanat, birbiriyle çekişen bu farklı karakterleri şehir zemininde ahenk içinde bir araya getirebilecek bir tür dokumacılık sanatıdır: “Siyasetçinin işi, site için sağlam bir kumaş dokumaktır. Siyasetçi olmak insanları beslemek, onlara bakmak, nesli sürdürmek değil; bağlamak, değişik erdemleri bağlamak, kamuoyu ‘mekîğinden’ yararlanarak birbirine zıt olan huyları (ya aceleci ya ölçülü) birbirine bağlamak anlamına geliyordu. Kralların yönetme sanatı, canlıları ‘uyum ve dostluk üzerinde temellenen bir cemaat’ şeklinde bir arada tutmakta düğümleniyor, böylece kralın ‘kumaşların en güzelini’ dokuması mümkün oluyordu.”⁸³ Burada dokumacının rolü, farklı karakterleri bir araya getirirken ahlak eğitiminden katı evlilik yasalarına değin uzanan ahlaki ve hukuki bir normlar dizgesi vaz etmesini de içermektedir.⁸⁴

Gördüğümüz gibi, dokumacı metaforu çoban metaforunun karşısına konmakta, ikisinin farklı siyasi kültürleri temsil ettiği vurgulanmaktadır. O. Anjum ise

⁸³ Foucault, *Özne ve İktidar*, 35-36.

⁸⁴ Platon, *Devlet Adamı*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 66-114.

retrospektif bir okumayla her ne kadar klasik ahlaki ve siyasi edebiyatta yaygın olarak başvurulsa da çoban metaforunun ifade ettiği tümel mutlakiyetçi iktidar anlamının pratikte tarihsel İslam'ın siyaset tasavvurunu açıklamadığını ileri sürmektedir. İslam'ın siyaset tasavvurunda toprak yahut coğrafya vurgusundan ziyade açık bir topluluk (*ümme*, *cemaat*) vurgusu olsa bile, yöneticiye tahsis edilen yerin ahlaki ve hukuki boyutuyla çoban metaforundan ziyade dokumacı metaforuyla uyumlu olduğunu savunmaktadır. Çünkü yönetici figürü, mutlakiyetçi ve tam egemen bir konumun aksine yasanın karşısında ve yasanın gayrişahsi otoriteye sahip mümessilleri karşısında sınırlanmış bir konuma sahiptir. Bu açıdan Cüveynî gibi seçkin İslam hukukçularının siyasi kuramlarında öne çıkan şariat vurgusu, hukukun üstünlüğü ve *nomokrasi* olarak yorumlanmalıdır. Öte yandan yine Cüveynî'den hareketle, hükümdara atfedilen tüm ideal nitelikler mutlakiyetçi ve personalist bir iktidar tasavvuruyla değil, bağımsızlık anlamına gelen “istiklal” kavramı çerçevesinde anlaşılmalıdır. Hükümdarın şahsına yüklenen tüm ideal nitelikler, onun sorumluluk düzeyinin yüksekliğine işaretle anlamlıdır. Anjum ayrıca siyasetçinin “önemli meselelerde anlaşmazlığı bitirebilme, meselelerin gizli taraflarını ayırt edebilme, farklı ve ihtilafa düşen insanları bir araya getirebilme kabiliyetini” ‘siyasi hikmet’ olarak görerek⁸⁵ bu hikmete sahip olan kişinin dokumacı metaforuyla temsilinin daha uygun olduğunu ifade eder. Bir bakıma siyaset, Foucault'nun Platon okumasında olduğu gibi, ancak ilahi yasanın icrasında sınırlı ve sorumlu bir yardımcı rolü oynayabilir.

Açıkçası bu iki metafor arasında teşhis edilebilecek açık ayrımlardan biri, topluluğu teşkil eden heterojen unsurların tanınmasıyla ilgilidir. Çoban metaforunda sürüyü oluşturan bireylerin arasındaki farklar silinmiş vaziyettedir, mühim olan aynılık temelinde işleyecek itaat düzeni ve pratik boyutuyla birlik nosyonudur. Dokumacı metaforuyla öne çıkan husus ise şehri oluşturan bireylerin kendilerine özgü muhtelif nitelikler taşıdıkları hakikatini zımnen teslim ediyor olmasıdır. Esasen Ortaçağ yazarları arasında hem Hristiyan hem de Müslüman yazarlar için siyasi metafor tercihleri, toplumdaki farklılıkları katı tasnifler ekseninde tanzim arzusuna ve mutlakiyetçi vurgulara dayanmaktadır. Bu açıdan Anjum'un yorumu, tarihsel zihniyeti yeniden kurgulama ameliyesi olarak geriye dönük bir okumanın muhtemel risklerini taşımaktadır. Öte yandan çalışmamızın ikinci bölümünde daha geniş biçimde

⁸⁵ Ovamir Anjum, “Political Metaphors and Concepts in the Writings of an Eleventh-Century Sunni Scholar, Abū al-Ma‘ālī al-Juwaynī (419 – 478/1028 – 1085)”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 26/1/2 (2016), 14.

tartışacağımız üzere devletin meşruiyet ve otorite kaynakları şahsi iktidardan gayrişahsi bir düzene kurumsallaşma yoluyla dönüştükçe çoban metaforu benzeri mutlakiyet anlamı taşıyan metaforik dizgeler yavaş yavaş etkinliğini yitirecektir.

Tüm bu tespitler ışığında siyasetnamelerde yer alan metafor örneklerine baktığımızda, evleviyetle, bu metaforların aynı siyasi teolojinin parçası olarak genellikle statik anlatılar çerçevesinde kullanıldığını, sabit, klişeleşmiş bir göndergeler alanına hapsolmuş görüldüğünü söylemek mümkündür. Kendi yazım tarzını ve söylemini teşkil ederek özgün metin geleneğini kuran siyasi edebiyatın muayyen anlatıları, muhatabına siyasi metaforların nasıl anlaşılacağına ilişkin tarihsel rivayetler yoluyla reddedilemez bir ön anlama tecrübesi sunmaktadır. Böylece muhatabını doğrudan ortaçağın siyasi metafiziğini oluşturan anlatıları kabul etmeye sevk etmektedir. Muhtemeldir ki dönemin siyasi konjonktürüne tekabül eden tarihsel-toplumsal gerçeklik, bu metafiziğin siyasi yansımalarının kabulü için muhatabına tecrübi bir zemin sunmaktadır. Bir başka ifadeyle olgusal gerçekliğin ağırlığı, siyasi anlatıların ve metaforların anlamlarını muhayyilesinde muayyen bir metafizik lehine sınırlamakta, statik bir zemine yerleştirmektedir. Bu açıdan siyasi metaforların standart bir dil oyunu çerçevesinde monolojik biçimde istihdam edilmelerini dikkate alarak bu metaforları “ölü yahut solgun (*faded*) metaforlar” olarak adlandırabilir miyiz?

Bu soruyu siyasi beden metaforunun muhtelif kullanımları bağlamında ele alabiliriz. Yaygın ilk anlamıyla siyasi bedenin baş ve kalp organlarının öne çıkartılması açısından bir tahakküm ve hiyerarşi metaforu olarak okunması yanlış değildir. Otoriteyi tahkim eden, hâkim siyasi metafiziği pekiştiren bu anlamın temel ilkesi uyumdur. Bazen bütün aktör ve sınıflarıyla toplumsal hayatın tamamı, bazen de siyasi sistem, organik, birleşik ve düzenli içsel ilişkilere sahip bir görünüm sunar. Pratik düzlemde geçişken olan sınıflar arası sınırlar, siyasi bedende daha katı ve belirgindir. Uyum ilkesinin gereği olarak böyle bir toplumsal alanda çatışma ve ihtilaf ihtimalleri özsel olarak reddedilir.⁸⁶ Bu anlamda siyasi beden metaforunun ilk anlamının bugün kabul ettiğimiz anlamıyla farklı öznelliklerin müzakere ve eylemlerine imkân açan siyaseti fiilen sınırladığı, hatta imkânsız kıldığı söylenebilir.⁸⁷

⁸⁶ Erik Ringmar, “Metaphors of Social Order in Europe, China & Japan”, (01 Ocak 2009), 5.

⁸⁷ Organik metaforun sınırlayıcı rolüne ve tümelci metafizik arka planına ilişkin bir başka eleştiriyi dile getiren tarihçi Rifa’at Ali Abou-El-Haj, organik toplum görüşünün tarihsel değişimin insani boyutunu

Öte yandan klasik feodal toplum yapısı düşünüldüğünde siyasi beden mefhumu, toplumsal ya da siyasal organların arasında işbirliği ve işbölümü anlamlarıyla da kullanışlı görülmektedir. Makyavel dâhil olmak üzere Floransalı siyaset yazarlarının siyasi bedenin sürekliliği için işbirliği anlamını kullandıklarını görmekteyiz.⁸⁸ Yine Kınalızâde ve Kâtip Çelebi gibi müellifler, toplumsal sınıfların uyumlu varoluşunu göstermek için vücut sıvılarının dengesine dayalı (*humoral*) teorinin yaygın anlatımlarına başvurmaktadır. Kabaca nasıl ki vücudun sıhhati, bu temel sıvıların vücutta dengeli bulunuşuna bağlıysa, toplumun düzen ve huzuru da dört temel sınıfın (ulema, *reâyâ*, tüccar ve askerler) dengeli işleyişine ve karşılıklı yardımlaşmasına bağlıdır.⁸⁹ Yönetim formu ve önerdikleri siyasi rejim açısından Floransalı yazarlar ile Müslüman yazarlar birbirinden farklılaşmasına rağmen, siyasi bedenin azaları arasındaki uyumlu işleyişi, rakip sosyal gruplar arasında denge durumu olarak algılama açısından ortaklaşmaktadır.

Bu örneklerden çıkarsayabildiğimiz kadarıyla, bir metafor yalnızca mutlakiyetçi rejimi meşrulaştıran bir tahakküm metaforu olarak değil, aynı zamanda liyakate dayalı bürokratik rejimi açıklayan işbölümü metaforu olarak yorumlanabilir. Önceleri statükonun idame ve ikamesi için kullanılırken daha sonraları yenilik girişimleri için ilham verici olabilir. Burada metaforun nasıl bir üst anlatı çerçevesinde, ne türden bir söylem bağlamında iş gördüğü önemli görünmektedir. Bir başka ifadeyle ancak bağlamı dikkate alan bir okuma, siyasi metaforun dönüştürücü işlevinin açığa çıkmasını sağlayacaktır. Muhatabın metafora bakışını dönüştürecek, onun yorumsal melekelerini tahrik edecek husus da gerçekliğin biteviye dönüşümüne ilişkin tarihsel bir bilinci taşıması, başka bir deyişle zamansallığının ayırıcısında bir fail olmasıdır. Zira her ne kadar geleneksel ve statik bir karaktere sahip de olsa metaforları praksisle diyaloga sokacak ve böylece farklı yorum imkânlarını canlı tutacak husus, pratik gerçekliğin daima değişim vetiresinde olmasıdır. Metaforu sabit bir yorum merceği olarak tasavvur etsek bile, o mercek vasıtasıyla temaşa ettiğimiz, deneyimlediğimiz gerçeklik

devre dışı bırakmayı amaçladığını iddia eder. Rifa'at Ali Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğuşu*, çev. Oktay Özel - Canay Şahin (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 79.

⁸⁸ Vasileios Syros, "Galenic Medicine and Social Stability in Early Modern Florence and the Islamic Empires", *Journal of Early Modern History* 17/2 (01 Ocak 2013), 163.

⁸⁹ Tadaşi Suzuki, "Osmanlılarda Organik Bir Yapı Olarak Toplum Görüşünün Gelişmesi, Osmanlı Sosyal Düşünce Tarihinin Bir Yönü", *ODTÜ Gelişme Dergisi = METU Studies in Development*, 14/44 (1987), 373-396.

daimi bir akış halinde olduğu için konumumuzu ve perspektifimizi değiştirmemiz için bizi zorlayacaktır.⁹⁰

Bu statik metaforların içerimlediği ve anlam alanı kesinlikten yoksun olduğu için daha dinamik bazı metaforlar, ontolojik anlamıyla muhatabına bağlamsal yaratıcılık imkânı tanımaktadır. Örneğin siyasetnamelerde düşman metaforu, toplum içi ve dışını ayırmaksızın “siyasi iktidara zarar verme riski taşıyan herkes ve her şeye” işaret eder.⁹¹ Düşman burada bağlamsal açıdan boş bir kategorik çerçeveye, bir başka deyişle hareketli bir göstergeye tekabül eder. Çerçevenin boş olması, o çerçeveyi kendi bağlamımızda her hangi bir unsurla doldurabileceğimiz dinamik bir yorum alanı sağlar. Kaybolmayan tek şey, düşmanın ontolojik anlamıdır. Muhatabı bu göstergeyi temellük etmeye sevk edecek unsur, kendi varoluşuna ya da iktidar alanına yapılacak varoluşsal bir saldırı riskiyle temellenir.

Hakeza bir ülkeyi fırtınalar içinde sallanan bir gemiye benzetmek, olağan bir deniz kazasının ötesinde esasen ülkeyle ve mezkûr konuşmanın muhataplarıyla ilgili varoluşsal bir hadiseye işaret eder. Vahşi dalgaların arasında her sarsıldığımızda gemi sakinleri olarak hissettiğimiz ölüm tehdidi ve varoluş tehlikesiyle yüzleşme mecburiyeti, bizim için bir “acil” duruma işaret etmekte, bizden hemen hayati bir “karar” vermemizi talep etmektedir. Bazen muhataplar içinde bulundukları bu gerçekliğin farkında olmayabilir, metaforların inşa ettiği söylemin yahut üst anlatının tümel/genel maksadı da muhatabı belirli bir gerçekliğin doğruluğuna ikna etmekten ziyade metaforun da zeminini oluşturduğu başka bir gerçekliğe çağırmaktır. Bunun açık sebebi, söylemin oluşturduğu dilsel gelenek ile gerçekliğin birbirinden ayrı olduğu izlenimini ve yalnızca benzetme ile kurulacak nesnelci bir ilişki biçimini reddetmek anlamına gelir. “Her durumda metafor hem gerçeklere hem de değerlere ilişkin algıları şekillendirerek politik gerçekliği yaratır.”⁹² Bir başka ifadeyle, metaforun ontolojik işlevi, bizi retorik bir deneyimin ötesinde yeni bir durumla yüzleştirmesidir.

⁹⁰ Zira V. Turner’a göre, sosyal dünya, insanların zihinlerindeki statik ve zamansız modellere karşılık gelen “varlık” (*being*) anlamında bir dünya değil, “varoluşun” (*becoming*) dünyasıdır. Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Cornell University Press, 1974), 24.

⁹¹ H. Bahadır Türk, *Çoban ve Kral, Siyasetnamelerde İdeal Yönetici İmgesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 232.

⁹² Miller, “Metaphor and Political Knowledge”, 160.

Belki de kavramsal metafor yaklaşımında esas sorun, kaynak alan ile hedef alan arasında yeni bir anlam alanı olarak zuhur eden ve “eşik” denebilecek bu ara bölgenin göz ardı edilmesidir. Oysa metafor tecrübemizin nihayetinde ulaştığımız anlam, bize hedef ve kaynak alanlarının ötesinde bu iki kavramın ve ait oldukları imge şemalarının ilişkisiyle ortaya çıkan yeni bir anlam ufkunu göstermektedir. Kelimenin semantik seyyaliyeti, kurulan metaforik ilişkinin ardından metafora dahil olan kelimelerin sabit bir anlamla mukayyet olmasını engeller. Ayrıca iki kelime arasındaki irtibatın her ikisi için de karşılıklı etkileşim sayesinde anlamsal bir dönüşüme yol açması durumuna işaret eder.⁹³ Bu açıdan örneğin “insan insanın kurdudur” mottosu, temelde insan ve kurt kelimelerinin literal anlamlarının ötesinde yeni ve özgün bir kültürel anlam çerçevesinde anlaşılır. Burada unutulmaması gereken husus, bu metaforik inşa sürecinin her zaman muhatabın tarihsel pratiği ile diyalog halinde işlediğidir. Esasen muhatabın yaratıcı temellük imkânı, bu diyalogun gerçekleştiği aralıkta tezahür etmektedir.

Bu anlamda siyasi metafor, retorik düzeyde dille ve estetik bir işlevle mukayyet kılınamaz. Aksine gerçekliğe bir müdahale biçimi olarak edim söz niteliğiyle edebi olanı daima aşma istidadı sergiler. Kanaatimizce metaforun “pragmatik” boyutu burada kısmen aydınlanmaktadır. *Pragma* kavramının “yapıp etme”⁹⁴, “olaya bağlı”⁹⁵ şeklindeki etimolojik anlamlarını dikkate aldığımızda, siyasi metaforun muhatabın yorumsal kabiliyeti çerçevesinde olaya geri dönme teşebbüsü olduğunu söyleyebiliriz.

Başladığımız noktada siyasi dil ve söylemin metaforik kurulumuna ilişkin analizlerle giriştiğimiz bu soruşturma, bizi doğrudan siyasi olanın metaforik inşası noktasına getirip bırakmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla siyasetnamelerde siyasi alanın ve öznelerin kuruluşu, hâkim siyasi muhayyileye dayalıdır ve bu muhayyile de

⁹³ Max Black’ın “etkileşim” teorisi, metafor tecrübesi neticesinde karşılıklı bir etkileşimin ürünü olarak daha önce iki terimin de sahip olmadığı yeni, indirgenemez ve ikame edilemez bir anlamın ortaya çıktığını ileri süren kapsamlı bir kuramsal girişimdir. Max Black, “Metaphor”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 55/1 (1955), 273-294.

⁹⁴ “*pragma*: yapılmış veya edilmiş olan şey, bir yapıp-etme, iş: gen., Lat. res gibi: yapılan bir şey, bir şey, bir iş: öz/. yapılması doğru veya uygun bir şey, birinin işi, uğraşı; önemli veya ehemmiyetli hassis bir konu; savaş hk., çarpışma, vukuit; hoşlanılmayan birşey hk., şey, iş, ufak tefek iş, ıvır zıvır; çoğ. pragmata: işler, koşullar, ahval vaziyet; devlet-işleri, kamu işleri, bir devletin gücü.” Francis E Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 312.

⁹⁵ *Pragmatikos* kelimesinin Yunanca “olaya bağlı/olayla ilişkili olan” anlamına işaret eden O. Karayemiş, *pragma*’nın farklı bir biçimde düşünmeye iletmesi anlamında bizi “olayın ideallliğini düşünmek için özgür bıraktığını” dile getirmektedir. Oğuz Karayemiş, “Pragma, Metin, Analiz” (Erişim 29 Aralık 2022), 2.

metaforların başını çektiği anlatı formları vasıtasıyla kendisini fiili çerçevede biteviye ifşa etmektedir.

2.3. Ütopya ile Anlatı Arasında

Siyasi edebiyatın siyasi düşünce bağlamında nasıl bir role sahip olduğunu anlamak için onu İslam siyaset düşüncesi içerisinde öne çıkan diğer düşünce tarzları ve ekolleriyle mukayese etmek bize yardımcı olabilir. Bu bakımdan öne çıkan ilk ekol, İslam filozoflarının metafiziksel köken ve referanslarıyla ortaya koyduğu siyaset kuramlarıyla kendini göstermektedir.⁹⁶ Özellikle bu metafiziksel kuramların asli söylem tarzı olarak beliren ütöpik ve alegorik dil, külli bir metafizik düzleme kavramsal gönderimleri dikkate alındığı derecede, siyasi edebiyatın parçalı anlatı dilinden köklü biçimde ayrılmakta, özgün ve bağımsız bir tür olarak kendini göstermektedir.

Antik Yunan felsefesinde Platon'un *Devlet*'iyle ve İslam felsefesinde Fârâbî'nin *Erdemli Şehir* kitabıyla yetkin örneklerini gördüğümüz metafiziksel siyaset kavrayışı, esasen "ütopya" olarak yorumlanabilecek ideal bir şehir/devlet kurgulamaktadır. *Erdemli Şehir* kitabının metinsel örgüsünden de anlaşılacağı gibi⁹⁷, bu siyasi yapının temeline ontoloji ve epistemoloji yerleştirilmekte, aksiyolojik alanı da içerecek şekilde bütün praksis zeminin işleyişi kuramsal olandan hareketle tayin edilmektedir.

Ütöpik bir siyasi tasarıyla yüzleştiğimizde, aslında bu tasarının ardında yer alan birtakım varsayım ve ilkelerle yüzleşmekteyiz. Bu ilkelerden biri, boşlukların ve çelişkinin olmadığı kapalı devre bir sistemi temsil eden bütünlük (*totality*) ilkesidir. Mezkûr sistem, dikey yapılanması sebebiyle tarihsel bir mevcudiyetin yatay (*ufki*) hareketine alan açmadığı için bu bütünlüğü aşmayı mümkün kılacak bir sınır bilincinin

⁹⁶ İslam siyaset düşüncesinin, A.K.S. Lambton'un klasikleşen ayrımı dikkate alınır, başlıca üç farklı türün kesişim alanında teşekkül ettiği söylenebilir. Bunlardan birincisi, klasik metafiziğin ütöpik şehir/devlet tasarımını merkeze alan metafiziksel siyaset geleneğidir. İkincisi, İslam fıkının siyasi projeksiyonunu esas alan hukuki devlet tasarımıdır. "es-Siyâsetü's-şer'îyye" ve "ahkâmü's-sultâniyye" terimleriyle işaret edilen bu literatürde yöneticilerin görev ve sorumluluklarına ilişkin kural ve tespitler, dini kaynakların rehberliğinde hukuki söylemin temin ettiği normatif bir dille aktarılmaktadır. Üçüncü tür ise tezimizin ana inceleme nesnesini oluşturan *siyasetname* ve *nasihatname* başlıklı "hükümdar aynaları"ndan müteşekkil siyasi edebiyat literatürüdür. Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (London: Routledge, 1991), XVI.

⁹⁷ Fârâbî, kitabında öncelikle varlık felsefesinden müteşekkil metafiziksel zemini inşa eder (1-14.bölümler); ardından erdemli bir toplum ve devlet düzenini bu metafiziksel zemin üzerinde kurgular (15-19.bölümler). Fârâbî, *al-Farabi on the Perfect State: Mabâdi' Ârâ' Ahl al-Madîna al-Fâdıla*, ed. & çev. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985). Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-fâzıla)*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2011).

müdahalesine tamamıyla kapalıdır. Böylece felsefi birikimin ortaya koyduğu siyasi kuramlar, ilahi aklın kurguladığı kozmik düzenle uyumlu bir siyasi düzen arayışını yansıtmaktadır.

Teoriden pratiğe, ontolojiden aksiyolojiye uzanan bu bütünlük arzusu, bir yandan kuram çerçevesinde sistemin kurgulanması sürecinde geçerli kendine özgü bir rasyonel yaklaşımla, diğer yandan bu rasyonalitenin meşruiyetini temin ettiği ahlaki bir yönelimle tayin edilmektedir.⁹⁸ Bu kendine özgü rasyonel yaklaşım ve ahlaki yönelim ise felsefi siyasetin normatif boyutunu teşkil etmektedir. Ütopyacı bir tutumun temel kaygısının ise “olması gereken” bir düzene ulaşma hedefini içeren bir normativite inşası anlamında “belirli bir iyi hayat vizyonunun teşvik edilmesi”⁹⁹ olduğu söylenebilir. Şimdi kısaca bu normatif boyutun metafiziksel siyaset tasavvuru bağlamında nasıl kurgulandığını ele alacağız.

Klasik metafiziğin dikey düşünme tarzıyla mütenasip biçimde âlemdeki varlıklar arasında “yüce ruha” (*nous*) karşılık gelen tanrısal ilkedен şekilsiz maddeye (*hyle*, *heyûlâ*) uzanan bir varlıklar hiyerarşisi hükmünü icra etmektedir. Başlangıcı itibariyle bu yüce ruhtan gayriiradi bir taşma (*sudûr*) hadisesi ile zuhur eden bu hiyerarşi, muayyen nedenlerin muayyen neticeleri ortaya çıkardığı deterministik, içsel zorunluluğa sahip bir işleyişe bağlı görünmektedir. Klasik metafizik bu işleyişi toplumsal alana taşırken Platon’da gördüğümüz gibi alegorik bir dile başvurmaktadır.

Alegori ise çelişki, sürpriz ve çatışmaya kapalı bu ideal sistemin bütünü temsil eden ve açıklayan bağımlı bir anlatım tarzı olarak kendini göstermektedir.¹⁰⁰ Alegori, metafizik (*logos*) için bir *mitos* formu olarak büyük ölçüde araçsal boyutuyla anlamlıdır, bir nevi *mitos*, *logos*’a bağımlı biçimde işler. “Analitik zihniyete sahip bir filozof yahut felsefe tarihçisi, doğal olarak *mitos*’un değerini küçümseme yahut

⁹⁸ Siyaset felsefecisi Judith N. Shklar, “ahlakçıların eseri olan ütopya, ortak bir hakikat kabulünün tüm yurttaşları birleştirdiği zorunlu olarak değişmez, uyumlu bir bütündür” diye yazmıştı. Judith N. Shklar, *Political Thought and Political Thinkers* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 165.

⁹⁹ Christopher Yorke, “The Normative Role of Utopianism in Political Philosophy”, *New Thinking* 1/2 (2004), 3.

¹⁰⁰ Alegori, “öteki/diğer” anlamına gelen “allos” ve “toplulukta konuşmak” anlamına gelen “agoreuein” kelimelerinden oluşmaktadır. Alegoriyle ilgili en yaygın tanımın “bir şey söylerken başka bir şey kast etmek” olduğu söylenmiştir. John Whitman, “From the Textual to the Temporal: Early Christian ‘Allegory’ and Early Romantic ‘Symbol’”, *New Literary History* 22/1 (1991), 162. Cicero ve Quantillian, alegoriyi, bir dizi metafor ya da genişletilmiş metafor olarak tanımlamaktadır. Tzvetan Todorov, *Theories of the Symbol*, çev. Catherine Porter (New York: Cornell University Press, 1982), 30.

görmezden gelmeye meyillidir.”¹⁰¹ Bu yüzden ya mitos formlarını sisteminden bütünüyle dışlayacak, ya da *mitos*’u bütünüyle *logos*’un emrine verecek, metafizik hakikatlerin ifade süreçlerinde *mitos*’u kullanışlı bir alete dönüştürecektir. *Mitos*’a olan güvensizlik, ancak onun metafizik çerçeveye sıkıca bağlı bir yorumuyla izale edilebilir. Platon’un meşhur mağara alegorisinde gördüğümüz gibi, alegorik anlatım biçimi, ontolojik kökenlerle birlik içinde ve epistemolojik önceliklerden hareketle belirlenmiş bütüncül bir sisteme işaret etmektedir. Örneğin “adil şehir” mefhumuyla temsil edilen ideal bir toplumsal düzen ve siyaset, Sokrates’in “ilahi bir tasvir” dediği¹⁰² idelerin kusursuz kozmik düzenine katılmakla mümkün olur. Mağaranın dışında iyi idesini temsil eden aydınlığı bizzat müşahade eden yönetici, onu model olarak toplumu düzene sokacak, klasik felsefi terminolojiyle söylenirse *ayaltı âlemi ayüstü âleme* göre tanzim edecektir.¹⁰³ Aşkın karakteriyle tebarüz eden bu şehir/devlet modelinin tepesinde akla karşılık gelen bilge bir yönetici bulunmalıdır. Sistemin piramidal yapısı, kozmik hiyerarşik dizgenin topluma ve şehre yani siyasi yapıya doğrudan yansımaları ile temin edilir. Klasik siyasi metinlere hâkim olan ve doğrudan Platonik temellere dayanan toplumsal sınıflar arasındaki dengenin muhafazası yönündeki güçlü anlatı da, siyasi muhayyilede yerleşik katı bir sosyo-politik hiyerarşinin mevcudiyetine işaret etmektedir.

Böyle bir toplum tahayyülünde sınıfların arasındaki hiyerarşik ilişkilerin ve doğal dengenin garantörü olan siyaset tasavvuruna göre toplumsal yaşamda adaletin tesis edilebilmesi, bu sınıfların kendi mertebelerinde sabit kalmalarını ve her birinin kendi *telos*’una uygun olarak değişime uğramaksızın faaliyetini gerekli kılmaktadır. Bir başka deyişle ahlaki erdeme uygunluk, her bireyin kendi sınıfına uygun biçimde hareket etmesiyle gerçekleşebilir.¹⁰⁴ Nasıl ruhun alt bölümlerine tekabül eden duyusal algılar ve duygular, düşünme melekeseğine tabi ise toplumsal sınıflar da bilge yönetici sınıfına itaatle varoluşsal özlerini muhafaza edebilir. Hakikat ile kanaat ve duygular arasında kurulan karşıtlık, epistemolojiden hareketle pratik zeminde doğal bir hiyerarşiyi meşru hale getirmektedir. Zira mağaranın karanlıklarında kalan çoğunluğu

¹⁰¹ Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), 10.

¹⁰² Platon, *Devlet*, 500e.

¹⁰³ Platon, *Devlet*, 540a.

¹⁰⁴ Hasan Aydın vd., *İslam’ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 172.

temsilen halk, bilge yönetici ve ait olduğu seçkin sınıf karşısında edilgen bir cemaat varlığına tekabül etmektedir.

Bilge yöneticinin toplum üzerindeki iktidarı, yalnızca idari ve iktisadi birtakım teknik meselelerle sınırlanamayacak ölçüde ahlaki, hukuki ve dolayısıyla normatif bir boyuta sahiptir. Fârâbî'nin ütopyasında yasa koyucu rolüyle öne çıkan ilk başkan ve onun halefleri, kozmik düzenle uyumlu biçimde, tabiri caizse bu düzenin iri bir dişlisi gibi faaliyet gösterir.¹⁰⁵ İdarecilerin pratiğine ilişkin tasvirlerle bakıldığında, siyaset, bir yerden sonra kanunların uyarlanması ve uygulanması ile yürütülen insiyaki bir faaliyete benzer. Bir kez *apriori* olarak mezkur metafiziksel kaynaklara referansla iyiyi ve doğruyu model aldıktan sonra siyaset artık formel bir işe, bekçilik mesleğine benzer teknik bir meşgaleye dönüşecektir. Toplumsal alana koyu gölgesi düşen bu ütöpik düzen arayışının temelinde normatifliğin epistemolojik kaynağını teşkil eden kesinlik hissi tayin edici görünmektedir.

Fârâbî felsefesinde dinin siyasete, siyasetin de pratik felsefenin ilkelerine bağlı olarak gerekçelendirilme çabası, bu kesinlik hissinin kaçınılmaz olarak kodladığı hiyerarşik dizgenin kuramsal tezahürüdür.¹⁰⁶ Yine İbn Rüşd'ün “siyaseti burhanî/bilimsel bir disiplin haline getirme çabası” da siyasetin bu metafiziksel kavranışının bir süreği olarak yorumlanabilir.¹⁰⁷ Filozofların “medeni siyaset” kavrayışı, kısaca söylenecek olursa, “insan toplumunu idare eden ve edilen açısından inceleyerek temelinde özdeşlik ilkesi bulunan külli ve burhanî önermeler kümesi oluşturmak” demektir.¹⁰⁸ İbn Haldûn ise burada inşa edilen tanım (*hadd*) ve tasvirlerin (*resm*) birebir toplum gerçekliğine tekabül etmeyeceğini iddia etmektedir.¹⁰⁹ O halde siyaset ve toplum bağlamında önermeler ve ilkelerle ortaya çıkan metafizik bilgi, zanna dayalı olacağı, bir başka deyişle kurgusal bir niteliğe sahip olacağı için “burhanî” sıfatıyla nitelenemez. İbn Haldûn kendi teklif ettiği *umran* ilminin ise “medeni siyaset” tasavvuruna nispeten toplumsal gerçekliği daha yetkin biçimde açıkladığını savunmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla İbn Haldûn'un “medeni

¹⁰⁵ Filozof, yalnızca teorik bir bilgelik yaşamıyla değil, politik bir rol oynayarak da ilahi olanı taklit etmektedir. Dominic J. O'Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 192.

¹⁰⁶ Aydın vd., *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset*, 189.

¹⁰⁷ Aydın vd., *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset*, 20.

¹⁰⁸ Şenol Korkut, “İbn Haldûn'un ‘es-Siyâsetü'l-medeniyye’ Teorisini Eleştirisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 119.

¹⁰⁹ Korkut, “İbn Haldûn'un ‘es-Siyâsetü'l-medeniyye’ Teorisini Eleştirisi”, 120.

siyasete” yönelik tenkidi, siyasetin açıklanmasında tarihsel ve somut olguların ihmaliyle ilgilidir.

Bu tenkidin yöneldiği en kritik noktalardan biri, Fârâbî’nin geriye dönük biçimde ideal bir filozof kral olarak tasarladığı peygamber tasavvurudur. Görünüşte Fârâbî’nin nübüvvete ilişkin açıklaması, faal akılla ittisal kurmak suretiyle hitap ettiği toplumu mutluluğa taşıyacak görüş ve eylemleri belirleyen¹¹⁰, normatif yetkinliğiyle dikkat çeken bir figür olan peygamber üzerinden ilerler. İbn Haldûn’un itirazı ise bu geriye dönük açıklamada belirgin olan nübüvvetin siyasi rolüne yöneliktir. Ona göre toplumları idare edecek kanunların vaz’ edilmesi için nübüvvetin gerekliliği iddiası, İslami tecrübe dikkate alındığında tarihsel gerçeklikle uyumlu değildir.¹¹¹ Ayrıca İbn Haldûn, zorunlu ilk başkan yahut peygamberin yerine siyasi otoriteyi imamet ve hilafet kurumlarının yanı sıra tarihsel olgulara referansla açıklamaktadır.¹¹²

Ütopik bir siyasi sistemde başta yönetilen ve yönetici ayrımı olmak üzere toplumsal sınıflar arasında katı ayrımların yerleşik olduğunu, bu ayrımın temelinde ise ontolojik ve epistemolojik varsayımların yattığını vurguladık. Bu noktada “medeni siyaset” teklifinde somutlaşan metafiziksel siyaset ile siyasi edebiyat bağlamında yazılı bir tür olarak temsil edilen anlatsal siyaset arasındaki farkı daha iyi görmemizi sağlayacak birtakım soruları dile getirebiliriz: Acaba bu katı hiyerarşik ve sınıf esaslı düzen, siyasetnamelerde takdim edilen toplum tasavvuru bağlamında geçerli değil midir? Siyasetnamelerde hükümdara atfedilen merkezi konum ve anlam, Ortaçağ siyasi teolojisi bağlamında müşterek bir anlatının mevcudiyetine işaret etmez mi? Bu anlamda siyasi ütopya ile anlatı temelli literatür arasında keskin bir ayrım ve farklılaşmadan çok ortaklaşan çizgilerin varlığına işaret etmek daha doğru olmaz mı?

Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde müstakil olarak ele alacağımız gibi gerçekten de siyasi edebiyat bağlamında birtakım ideal hükümdar tipolojileri gözlemlenmektedir. Yalnızca hükümdar için değil, vezir, kâtip, vali gibi kritik bürokratik pozisyonlar için de ideal bazı tasarımların mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Hatta siyasetname ve nasihatname metinlerinde piramidal niteliğiyle ideal bir iktidar

¹¹⁰ “...siyasi eylem, tüm eylemler gibi, felsefi bilginin gerçekleşmesine eşlik eden bir sonuç olarak ortaya çıkar.” O’Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, 75.

¹¹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: MEB, 1990), 1/105-106.

¹¹² İbn Haldûn’un filozofların, hususan Fârâbî’nin görüşlerini nakıs bilgilerle tahlil ettiği eleştirisi için İbn Haldûn’un *felâsifeye* eleştirilerinin daha kapsamlı bir biçimde ele alındığı şu makaleye bakılabilir: Korkut, “İbn Haldûn’un ‘es-Siyâsetü’l-medeniyye’ Teorisini Eleştirisi”, 124-126.

yapısının ve idari düzenin tasarlandığı, kusurlardan arı hükümdar ve idareci tiplerinin kurgulanmasına işaretler otoritenin siyasi realiteyle tek yönlü ve müteahkim bir ilişki kurduğu iddia edilebilir. Bu noktada bütüncül bir alegori ile temsil edilen metafiziksel bir ütopya ile bir uzanım (*extension*) biçimi olarak ideal tiplerden söz eden tekil anlatı formları arasında yararlı bir ayrıma gidebiliriz. Siyasetnamelerde yer alan ideal yönetici model ve tipolojileri, aynen metaforlar gibi, sistemsel bir bütünlükten yoksun fragmanlar tarzında sunulmaları açısından, total bir siyasi metafiziğe yaslanmaz. Bu modelleri tasvir eden anlatılar, ister pratik tarihsel ortamın ürünü olarak muayyen tarihsel şahsiyetlere referansla kurulmuş olsunlar, isterse mukayeseye açık varsayımsal ideal modeller olsunlar, total bir metafiziğe yaslanmadıkları için siyasi muhayyile açısından tümel anlamlara sevk eden ve sınırlayıcı bir rol oynamazlar. Zira daha önce ele aldığımız gibi kıssa ve metafor gibi mikro anlatılar, yapıları itibarıyla okurun perspektifini daima gündelik yaşam deneyimine odaklamakta, onu bir dinleme ve anlama tecrübesinin içinde tuttukları müddetçe kavramsal yaklaşımın güvenlik ve konforundan uzak tutmaktadır. Anlatılar bu bakımdan siyasi metinlerde ana söylemi daima kesintiye uğratan ve farklı istikametlere yönelten fragmanter boşluklar anlamına gelmektedir. Alegorik mesel, bütüncül bir metafiziksel yorum talebini “doğal” olarak bünyesinde taşıırken metafor ve kıssa gibi anlatı parçaları, çok katmanlı ve çok sesli yorumlara açık alan bırakır. Bu çok sesliliği temin eden hususlardan biri, siyasi edebiyatın ihtiva ettiği ahlaki tavsiye ve mesajların hiyerarşik ayrımların ötesinde hem yönetenler hem de yönetilenler için geçerli olduğunun zımnen kabul edilmesidir. Daha farklı bir deyişle, hem kıssalar, hem de tavsiye (*nasihat*) kabilinden ifadeler, muayyen bir okuma yahut dinleme tecrübesi dâhilinde hermenötik bir çabayla farklı durumlara uyarlanabilir ve muhtelif kişiler tarafından alımlanabilir.¹¹³ Ahlaki mesajlar söz konusu olduğunda yöneten ve yönetilen sınıflar arasında tek yönlü bir hakikat ve otorite ilişkisinin kurulması güçleşir. Böylece muhatap için anlatıların tek ve tümel bir anlama hamledilmesine yol açan kesinlik hissini tahrip eden yorumsal bir hareket alanı açılır.

Siyasetin metafizik kurgular yerine olgular üzerinden anlaşılması gerektiğini vurgulayan İbn Haldûn ise siyasetnamelerin anlatısal karakterinden eleştirel bir tarzda

¹¹³ Kâfiyeci, tarihsel rivayetlere yönetici konumundaki insanların ihtiyaç duyacağını, diğer insanların ise hikâye ve gece sohbetleri sadedinde dinlediği nasihatler sayesinde ahlaki çerçevede doğruya yöneleceğini, kötülüklerden sakınacağını belirtir. Muhyiddîn el-Kâfiyeci, *Seyfû'l-Mülûk & Seyfû'l-Kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 146.

bahis açar. Ona göre kendisinin olgusal düzeyde anlattığı meseleleri, İbnü'l-Mukaffa risalelerinde “delilsiz ve burhansız” olarak “fesahatli ve belagatli bir üslupla” hikâyeler üzerinden ele almaktadır. Turtûşî de *Sirâcü'l-mülûk* isimli eserinde benzer başlıklarla siyasi-toplumsal meseleleri ele almasına rağmen, maksadını etraflıca ve delilleriyle ispat edebilmiş değildir. İbn Haldûn, Turtûşî'nin eserinin *mev'ize* kabilinden sözlerin naklinden ve teşvik ifadelerinden ibaret olduğunu ve eserinde ele aldığı konuya yani siyasete ilişkin nihai bir belirsizliğin hâkim olduğunu ileri sürüyor.¹¹⁴ Bir başka deyişle, bu metinler siyasi pratiği aydınlatan ve ahlaki açıdan eğitici ve yararlı anlatılar sunmasına rağmen siyasi olguları bilimsel düzeyde inceleme bakımından yetersiz görünmektedir.

Kanaatimizce bu eleştiri eksenini, siyasetnamelerin yöntem ve üslubunu hedef alsa da İbn Haldûn'un siyasi alanın pratik akıl yürütmesine yakın düşündüğünü ortaya koymakta, ayrıca *de facto* saray çevresinde karar alma mekanizmalarında etkili olan *nasihatname* geleneğini dikkate aldığı sonucunu doğurmaktadır. Nitekim *Mukaddime*'de uzunca iktibas ederek övdüğü mektup, ilk *nasihatname* örneklerinden biridir ve bir vezirin kendisi gibi idareci olan oğluna yazdığı ahlak esaslı nasihatlerden oluşmaktadır.¹¹⁵ İbn Haldûn'un, eleştirse de bu örnekte gördüğümüz gibi nihai kertede olumladığı siyasetname geleneği, siyaseti reel politik perspektifinden hareketle kavrama çabasını yansıtmaktadır. Örneğin farklı kıssa örneklerinde görülen yönetici tipleri, tarihsel ortamı resmettikleri müddetçe dönemin siyasi antropolojisine ilişkin öğretici tikel yanıtlar sunmaktadır. Yine hükümdarlığın tarihsel düzlemde nasıl bir yönetim tarzı olarak işlediğini anlamak için İslam hükümdarlarının saray ve savaş pratiklerine ilişkin rivayetler dikkate alınabilir.¹¹⁶ Ayrıca Hârûn er-Reşîd¹¹⁷ ve Ömer b. Abdülazîz gibi tarihi şahsiyetlere ilişkin anlatılar, tarih kaynakları ile ortak motifler barındırmakta, böylece sıklıkla tarihsel veri olarak kabul edilmektedir.¹¹⁸ Hem

¹¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bulak, 1284), 33; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1990, 1/95-96.

¹¹⁵ Abbâsî veziri Tahir b. Hüseyin'in Rakka ve Mısır valisi olan oğlu Abdullah'a yazdığı bu mektubun tercümesi, kapsamlı bir incelemeyle neşredilmiştir: Kavak, *Abbâsî Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatname*.

¹¹⁶ Örneğin bazı metinlerde savaş taktikleri ve ordu düzenine ilişkin somut malumat ve tavsiyelerin ötesinde savaşın tarihsel tecrübeye bıraktığı antropolojik izlere de temas edilir: “Savaş müşküldür ve acıdır, fakat barış eminlik ve mutluluktur.” Hasan Bey-zade Ahmed Paşa, *Devlet Yönetimi İçin Bilgelik Kılavuzu*, ed. Ensar Köse (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018).

¹¹⁷ Hârûn er-Reşîd ile ilgili anlatıları tahlil eden bir makale için, Louise Marlow, “Royal Power and Its Regulations: Narratives of Hârûn al-Rashîd in Three Mirrors for Princes”, *A Critical Companion to the “Mirrors for Princes” Literature*, Reading Medieval Sources (Brill, 2022), 562.

¹¹⁸ Ömer b. Abdülazîz ismi genellikle adil yönetimi ile öne çıkarken Hârûn er-Reşîd ise doğru kararlarının yanında ulema ile ideal ilişkiler geliştirmiş olduğunu gösteren örnekler üzerinden sıklıkla zikredilir. Kâfiyeci'nin naklettiğine göre Hârûn er-Reşîd'in huzurunda gerçekleşen bir yargılama

hikâyelerin içeriğinde yer alan tarihsel figürleri, hem de yazıcı/üretici öznelerin siyaset sahnesinde önemli rollere sahip âlim-bürokrat ve devlet adamı gibi tecrübe sahibi karakterler olduğunu dikkate aldığımızda siyasetnamelerin anlatısal dil dolayımıyla siyasi gerçeklikle irtibat kurma imkânı dikkat çekicidir. Felsefi siyasetin anlatım tarzı olarak öne çıkan alegori ise bize siyasi tarih ve antropolojiye ilişkin bu türden canlı anlatılar sunmamasının yanında metafiziksel bir sistemin gerçeklik ve tarih karşısında vesayetini muhafazaya meyyal karakteriyle dikkat çeker.

Siyasi edebiyat metinlerinde siyasi konjonktüre ilişkin gerçeklik, yer yer anlatılardan sızarak ütopyanın sunduğu kusursuz resmi bozmakta, reel siyasetin işleyişine dair daha somut tasvirler sunmaktadır. Siyasetnamelerde, özellikle Arapça yazılan ilk dönem örneklerinde ahlaki kaide ve sınırları zorlayan, yer yer ihlal eden, okura rahatça Makyavelci izlek çerçevesinde yorumlama imkânı veren “hile” hikâyeleri geniş yer tutar. Hile, bu metinlerde ahlaken gayrimeşru bir yöntemden ziyade şiddete dayalı yöntemlerin karşısına konulan çoklu ve tercihe şayan bir stratejiye tekabül eder.¹¹⁹ Bilhassa hikâyeler, siyasette (ve siyasetin tabii bir parçası olan savaşta) başarının ve kalıcı bir zaferin elde edilmesi için yöneticilerin tatbik edebileceği bazı başarılı hile örnekleri ihtiva etmektedir. “Fitneye fitneye galebe çalma” söylemiyle meşrulaştırılarak takdim edilen bu türden hile politikaları, saray hayatının olağan bir parçası olarak görülmekte, hatta şiddetle iç içe bir siyasi rekabetin geçerli olduğu dönemsel konjonktür bağlamında kaçınılmaz ve gerekli bir mücadele yöntemi kabul edilmektedir. Bu meşruiyet iddiasını besleyen hususlardan biri, insanın kötücül karakterine ilişkin ileri sürülen ve sarahatiyle Makyavel’in söylemlerini anımsatacak keskinlikte bazı varsayımlardır. İnsanın açgözlü bir varlık olduğu tezi ileri sürülerek bu niteliğin dizginlenmesi ve toplumsal kaosun engellenmesi maksadıyla yöneticinin şiddet yöntemlerinin yanı sıra “hile” içeren bir hareket tarzı izlemesi haklılaştırılmaktadır.¹²⁰ Yine insanın tamahkâr ve rahatlığa meyyal yapısı

esnasında fakih Ebu Yusuf’un görüşlerine kulak vererek fıkhi bir inceliği kavraması ve bu sebeple sevinmesi övgüye değer bulunur. el-Kâfiyeci, *Seyfû'l-Mülûk & Seyfû'l-Kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*, 111-112. İdeal bir hükümdar prototipi olarak Hârûn er-Reşid, nasihatçiler karşısında o kadar alçakgönüllü bir profil çizer ki kendisine Firavunluk imasında bulunan Fudayl b. İyaz'ın karşısında teessürle ağlar ve onun tarafından azarlanmaya itiraz bile etmez. (s.122)

¹¹⁹ Hatta hile derken “yoldan sapmış bir isteği hedefinden döndürmek amacıyla başvurulmuş en uygun (etkili olmakla birlikte zorlayıcılık içermeyen)” bir “kurnazlık” halinden söz edilmektedir. Rene R. Khawam (ed.), *Hileler Kitabı, Arap Kültüründe Siyasi Stratejiler*, çev. Menekşe Tokyay (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2011), 10.

¹²⁰ Üstelik bazı hile hikâyelerinde ilginç biçimde ahlaki bir alt metin bile bulunmamakta, bütün hikâye ölüm tehlikesi karşısında sergilenen riskli bir oyun gibi tasvir edilmektedir. Örneğin şair İmru'ülkays, oğlunu öldüren bir kabileyi Bizans kralına şikâyet eder. Bu şikâyetin ölümcül sonuçlarından çekinen

vurgulanarak yöneticinin düzeni sağlama maksadıyla şiddet ve zora başvurabileceği bir meşruiyet zemini oluşturulmaktadır.

Siyasetnamelerin ekseriyetinde hükümdarlara verilen mesaj, doğal olarak ulema ile iyi geçinmeleri ve işlerinde onlara danışmaları tavsiyesidir. Fakat ulemaya yönelik dile getirilen mesajlar ise siyasetin konjonktürel icrasına ve doğasına ilişkin daha doğrudan ve realist anlamlar taşır, zira onları siyaset sahnesinde daima ihtiyatlı ve çekimser bir tutuma davet eder.¹²¹ Örneğin sık sık sultanlarla birlikteliğin akıllıca olmadığı ve sarayda yaşamın tehlikelerle dolu olduğu söylenir. Gazzâlî, sultana müspet niyetlerle ve ıslah gayesiyle yaklaşan kişilerin bile bu türden tehlikelere kurban gidebileceğini söyler. Böyle kimselerin durumu, yamuk bir duvarı düzeltmek için sırtını duvara dayayan fakat duvarın altında kalan kimselere benzer.¹²²

Kanaatimizce realist yaklaşımı sahiplenmeleri açısından iki tür arasında belirgin hale gelen bu ayrışmayı insana ilişkin tasavvurlar üzerinden takip edebiliriz. Klasik metafiziğin insan tasavvuru, çağdaş siyaset biliminde yerleşik karşılığıyla “rasyonel tercih” paradigması ile açıklanabilecek, akıl sahibi varlık olma niteliğiyle öne çıkan rasyonel bir özneyi yönetici figürün şahsında merkeze alır. Biraz daha ileriye gidersek, bu ideal insan tasavvuru, bedensizleştirilmiş, arzu ve duygularının teşkil ettiği psikolojik boyutundan arındırılmış bir tür Kantçı aşkın özneye benzemektedir.¹²³

kabile lideri, şairin dilinden Bizans kızına mektup yazarak onunla sahte bir ilişki kurar. Daha sonra bu sahte ilişkiyi Bizans kralına ihbar eder, böylece İmruülkays'ın zehirlenerek öldürülmesini sağlar. Hatîb el-İskafî, *Devlet Yönetiminde İstişare, Tedbir ve Tecrübe*, ed. Sadık Yazar - Rumeysa Bayram, çev. Abdullah Kudsi (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 109-110. Başka bir hikâyeye göre Muaviye, Amr b. As'ın yerine vali olarak tayin ettiği kişiyi fermanla ona gönderir. As bunu önceden haber alınca makamından ayrılmamak için bir hile düşünür ve görevden alınma kararı kendisine tebliğ edilmeden konunun ilgili fermanı kaybetmesini sağlar, daha sonra görevden vazgeçmesi için o kişiye altın teklif eder ve onu geriye göndererek görevini sürdürmenin bir yolunu bulur. el-İskafî, *Devlet Yönetiminde İstişare, Tedbir ve Tecrübe*, 120-121.

¹²¹ İbn-i Firûz, vezirin Allah ile ilişkisinin nasıl olması gerektiğini anlattıktan sonra hükümdarla nasıl bir ilişki kurması gerektiğine ilişkin hayli realist tavsiyelerde bulunur: Vezir kalben de olsa sultana karşı ihanet ve kıskançlık duygularından sakınmalıdır. Sultanın her söylediğini itiraz etmeksizin tasdik etmelidir. Halkın ve saray eşrafının arasında padişahın arkasından konuşmamalıdır. Vezire lazım olan, “cihan padişahının tatlı ve inci gibi değerli sözlerini tam bir teslimiyetle dinlemesi ve kendi sözlerini beğenmemesidir.” İbn-i Firûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, çev. Mücahit Kaçar (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), 372-373.

¹²² “Başkanlarla sohbet etmek hastalığına kapılanların saadet şerbetini içmeleri gayet zor olduğu erbabınca bilinen bir şeydir. Herkes de bilir ki, başkanlarda vefa yoktur ve dostluklarına güven olmaz. Onlar birinde bir menfaat görmedikten sonra herhangi bir ikramda bulunmazlar, menfaatlerini elde ettikten sonra tanımamazlıktan gelirler. Onların yanında kazanılacak günah affedilecek cinsten bir günah olmadığı gibi, ondan kaçınmak da gayet zordur.” Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî Nasîhati'l-mülûk* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 69-70. İmam Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına, Nasîhatü'l-Mülûk*, çev. Osman Şekerci (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 125-126.

¹²³ Metafizik bir iddia olarak öznenin önceliği varsayımının üzerine kurulu Kantçı aşkın özneye ilişkin bir tartışma için, Michael J. Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, çev. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2014), 26-32. Rawlsçı soyut rasyonel insan tasavvurunun tenkidi için, Martin Warner,

Metafiziksel metinlerde duygu ve tutkular, rasyonel ve irade sahibi bir failin savunma mekanizmalarını çökerten ya da eyleme kapasitesini zayıflatan bir zaaf kaynağı olarak görülür. Özellikle ahlak metafiziğine göre duygu, daima düşünme melekesinin işleyişini ve tercihlerimizi çarpıtan, iradeyi manipüle eden negatif bir unsur olarak tanımlanır.

Filozofların “medeni siyaset” tasavvuruyla mukayese edildiğinde, siyasetnameler bize rasyonel kabul ve varsayımların ötesinde, tarihsel gerçeklikle uyumlu, daha karmaşık ve belirsiz bir insan tasavvuru sunmaktadır. Siyasi anlatıların içerdiği insan, hususan hükümdar ve muhatapları dikkate alındığında, hataları, zaafları, duygusal halleri ve bütün bu ahvalin siyasi gerçekliğe doğrudan etkilerini göstermektedir.¹²⁴ Halihazırda hükümdar, muhtemelen bulunduğu konumun ve sahip olduğu yetkilerin bir sonucu olarak öngörülerini aşan, istikrarsız bir duygu durumuna sahiptir.¹²⁵

Görebildiğimiz kadarıyla siyasi anlatıların en önemli işlevlerinden biri, kolektif duyguları yansıtmaya ve harekete geçirme potansiyelinde saklıdır. Siyasetin yalnızca siyasi dilin üzerinde bir rekabet olmadığını, aynı zamanda duyguların siyasi seferberliğine dönük bir mücadele olduğu¹²⁶ hakikatini teslim ettiğimizde yöneticilere yönelik gerçekçi tavsiyeleri anlamamız kolaylaşır. Siyasetname yazarlarına göre hükümdar ile tebaası arasındaki ilişki, ümit ve korku hallerinin biçimlendirilmesini hedefleyen yönetim teknikleri üzerinden ilerlemektedir. Zira “halkın gözünde

“Modes of Political Imagining”, *Literature and the Political Imagination* (London: Routledge, 1996), 98-128.

¹²⁴ Bilhassa hile içeren hikâyelerde bedensel arzu ve zaaflar, rakibin tuzağa çekilmesi için seçilen en etkili hedeflerden sayılabilir. Bunun dışında iktidar güdüsüyle rakibinden intikam alma yoluna başvuran bir hükümdarın hikâyesi de siyasetin gerçekçi kavranışı için önemli bir örnektir. el-İskafî, *Devlet Yönetiminde İstişare, Tedbir ve Tecrübe*, 152. Yine cariyelerinden birine tutulduğu için devlet işlerini ihmal eden padişahın öyküsü, adeta bir hastalıktan şifa bulma öyküsü gibi anlatılmaktadır. Cariyeyi Dicle’ye atarak zihnini tekrar devlet işlerine teksif eden padişah, sevdiğini öldürecek kadar kuvvetli bir iradeye sahip olduğu için övülür. Öyküyü nakleden İbnü’t-Tıktakâ ise hükümdarın bu yaptığının aslında zayıflık işareti olduğunu, esas arzu nesnesi karşısındayken ondan yüz çevirmenin gerçek irade eseri olacağını iddia eder. İbnü’t-Tıktakâ, *Siyaset Adabı*, çev. Harun Yılmaz (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 62-63.

¹²⁵ “Kalplerin düştükleri çukurlar, vadiler vardır. En hızlı değişen kalp, hükümdarınkidir.” es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 52. “Çoğu sultan ve emir, şehvetleri için yaşarlar ve bütün ömürlerini hile ve aldatmakla geçirirler.” Abdüsselam el-Amâsî, *Tuhfetü'l-Ümerâ ve Minhatü'l Vüzerâ: Siyaset Ahlakı*, ed. A. Mevhibe Coşar (İstanbul: Büyüyenay, 2012), 102.

¹²⁶ Michael Freedon, *The Political Theory of Political Thinking* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 72. Retorik ve duygu, siyasetin hazır yemeği olarak çoğu zaman rasyonel bir tartışmadan daha etkili olur. Freedon, *The Political Theory of Political Thinking*, 89.

hükümdar, umut ve korku duyguları içinde bakılması gereken biri olmalıdır.”¹²⁷ İyiliğin karşısında itaat tavsiyesiyle kurulan diyalektiğe benzer biçimde, duygu siyaseti, düzensizlik ihtimali karşısında cezalandırma vasıtasıyla korku hissinin yayılmasını gerektirmektedir.¹²⁸ Hatta kamusal düzenin temini açısından halkın “ümit ile korku arasında” dengeli bir duygu durumunda tutulması elzemdır.¹²⁹ Hükümdar imgesinin çevresinde oluşturulan duygu siyasetine kolektif muhayyilenin inşasında da sıkça başvurulmaktadır.¹³⁰ Şeyzerî’nin yönetilenleri ahlaki tavırlarına göre üç sınıfa ayırarak her biri için hususi bir tarz-ı siyasetin takip edilmesi gerektiğini söylemesi, duygu siyasetinin etik karakterine ve katmanlı stratejiler gerektiren arka planına ışık tutmaktadır.¹³¹

Anlatılarda yer alan insan, aynı zamanda arzuların ve tutkuların kendini gösterdiği maddi ve bedensel boyutuyla arzı endam etmektedir. Zira “... hisler her türlü dile sirayet eder ve aynı zamanda duyumsayan bedeni dile getirir.”¹³² Büyük ölçüde hikâyelerin ana kahramanı hükümdar figürüyle temsil edilen bu kanlı canlı insan prototipi, bedensel arzu ve isteklerin yönlendirmesiyle birtakım hatalara düşmekte, hayatının sonraki döneminde daima bu hataların bireysel ve toplumsal sonuçlarıyla yüzleşmektedir. Beden, *nefs* dolayısıyla üzerinde tahakküm kurulması

¹²⁷ Yılmaz, *Sultanların Aynası*, 371. Tebaaya ve askere yönelik şefkat ve sevgi, yalnızca padişaha özgüdür ve bu şefkatin derecesi, Tanrı’nın kuluna, Peygamber’in ümmetine, şeyhin müridine ve ebeveynin evlatlarına yönelik sevgi ve merhameti ile mukayese edilerek anlaşılabilir. Şeyhoğlu Mustafa, *Büyüklerin Hazinesi, Alimlerin Mihenk Taşı*, 64-65.

¹²⁸ “Halkın kendi işiyle meşgul olması ve insanların birbirinden emin olarak yaşaması için başkan halkının kalplerine korku sokmalıdır.” Gazzâlî, *et-Tibrü’l-mesbûk fî Nasîhati’l-mülûk*, 71. Gazzâlî, *Mülkûn Sultanlarına, Nasîhatü’l-Mülûk*, 145.

¹²⁹ “Adil sultan halkına insaflı davranıp zulümden kaçınandır. Halkını ümit ile korku, adalet ile intikam alma (*intisaf*) arasında tutar. Merhamet gösterir, zira yalnızca merhametle halkını itaate yönlendirebilir. Halkına korku salar, böylece de onları isyankârlıktan alıkoyup itaate sevk eder. Bu ikisini yaparak topluma hem ümit verir, hem korku salar. Böylece de saltanatı yücelip memleketi ve yardımcılarını düzene girer.” Zencânî, *el-Letâifü’l-‘Alâiyye fî’l-fedâilü’s-seniyye*, ts., vr. 18a. Zencânî, *Alaeddin Keykubat’a Sunulan Siyasetname*, ed. Hasan Hüseyin Adalıoğlu (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019), 117.

¹³⁰ Eserini ithaf ettiği Alaeddin Keykubat’a iltifat sözlerinde geçtiği gibi, muhatapların ona yaklaşım tarzına göre farklı hallere bürünmesi, sultanın gücünü gösterir: “Arslan onun heybetinden korku hisseder, isteyenlerin rahatı için bereketlendirilmiştir.” Zencânî, *el-Letâifü’l-‘Alâiyye fî’l-fedâilü’s-seniyye*, vr. 3b. Zencânî, *Alaeddin Keykubat’a Sunulan Siyasetname*, 92. Buveyhi hükümdarlarından biri, halkın kalbine korkuyu yerleştirmek ve memleketin nizamını tesis etmek için meclisine zincirlenmiş vahşi hayvanlar getirir. Maksat doğrudan hakiki hükümdara ait niteliklerden biri sayılan heybet hususiyetinin güçlendirilmesidir. İbnü’t-Tıktakâ, *Siyaset Adabı*, 44.

¹³¹ Akıl, dindar ve erdemli ilk gruba, hükümdara yaklaşımlarına mütenasip biçimde hoşgörülle muamele edilmelidir. Bazen iyiliğe, bazen kötülüğe eğilimli ikinci gruba karşı ise tabiricaizse havuç-sopa taktiği kullanılmalıdır. Ahlaken düşük vasıflara sahip üçüncü grup ise kendilerini devletten koparacak denli aşırıya kaçmaksızın korku ve ceza yöntemleriyle yola getirilmelidir. Şeyzerî, *Nehcü’s-Sülûk fî Siyâseti’l-Mülûk: Siyaset Stratejileri*, 210-211.

¹³² Talal Asad, *Seküler Çeviriler: Ulus-Devlet, Modern Benlik ve Hesapçı Akıl*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020), 99.

gereken *süfli* bir boyuta karşılık gelse de bedensel varoluşun yok sayılmaması, bedenselliğin kendi meşru alanını temin ederek tanınması açısından önemlidir.¹³³ Beden yahut bedensellik, siyasi beden metaforuna yansıdığı şekliyle tamlığın ve mükemmelliğin bir göstergesi olarak değil, tam da eksiklik ve kusurların, belirlenemez olanın, sürpriz reflekslerin ve bitimsiz arzuların kaynağı olduğu için önemlidir. Failliğin anlatılar evreninde mukim olduğu hakikatinin yanında bedenlerin de içinde olduğu kolektif bir dünyada var olabildiği, bu dünyanın dışına yahut üstüne çıkamadığı aşikârdır.

Gördüğümüz gibi siyasi edebiyatın anlattığı insan, karar süreçlerinde akıl gibi manevi bir melekeyle sınırlanamayacak, perspektif değişimi tek bir ilke ve nitelik etrafında izah edilemeyecek bir boyuta sahiptir.¹³⁴ Metafiziğin rasyonel bir gayeye ya da sonuca endeksli sınırlı kalıplarına sığmayan, duygulanan, yer yer acele ve anlamsız kararlar verebilen bu karakter, siyaseten daima istikrarlı ve başarılı bir öyküye sahip değildir.¹³⁵ Alegorilerde rastladığımız kesinlik beklentisinin ürettiği katı determinizm, anlatılarda farklı ihtimallere hazır olma anlamında genel bir belirsizlik durumuna evrilir. Beklenmedik hadiselerle hazır olma anlamında kaderci bir düşünme tarzının egemen olduğu anlatısal dilde bu bakımdan siyasetin olumsal karakterinin tanındığını, özgür iradenin hareketine nispeten alan açıldığını söyleyebiliriz.

Öte yandan bu olumsallığı temin eden en önemli boyutlardan biri de, anlatılara dayalı bir dilin ahlaki retoriğin hayatiyetini mümkün kılması bağlamında kendini gösterir. Ahlaki anlatılarda sonuca ilişkin belirsizlik, okuru ahlaki bir ikilem ve seçme durumunda bırakmaktadır. Bu açıdan hem öykülerin olayı merkeze alan ve pratik

¹³³ “Onlara güzel kadınlar al ki zevk ve safadan başlarını kaldıramasınlar.” el-İskafî, *Devlet Yönetiminde İstişare, Tedbir ve Tecrübe*, 70.

¹³⁴ Siyasi düşüncenin, duygu ve tutku da dâhil olmak üzere, rasyonel ve irrasyonel ifade biçimlerinin bir bileşimi olduğu görüşü gittikçe daha çok kabul edilmektedir. Freedman, *The Political Theory of Political Thinking*, 68.

¹³⁵ Özellikle vezir ve ulemaya yönelik nasihatlerde hükümdara ilişkin tasvirler, bu istikrarsız karaktere ilişkin gelgitli yargıları içermektedir. Yalnızca hükümdarı anlatan kısımlarda ideal bir portre ortaya konulurken astlarının hükümdarla irtibat kurmaları söz konusu olduğunda hükümdara ilişkin söylenenler ciddi bir perspektif değişimine işaret etmektedir: “Nûşîrevân şöyle demiştir: Padişah istediğini elde etmedikçe ona hizmet eden kişi kendi istediğine kavuşamaz. Hizmetçiler, padişahın iyiliklerini arkadaşlarından uzak tutmamalı ve padişahları vefasız bilmelidir. Nitekim Hz. Ali, sultanlarda vefa yoktur, demiştir.” İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 429. Yine kıssalardan birinde padişahın bilge vezirlerinden biri, mücadele stratejisini açıklarken yönetilenler hakkında hayli gerçekçi bazı betimlemelere başvurur: “Şu bir gerçektir ki, halk, işlerin içyüzünü değil, göz önündeki şeyi görüp kendilerini helak olmaktan koruyamayan ve selamet getirecek olan yola kendiliğinden giremeyen kısır görüşlü bir gruptur.” Halkın gönlüne böyle durumlarda fesat ve isyan duyguları girebilir. Bunun ıslahı için farklı yollar denenmelidir. Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk: Siyaset Stratejileri*, 193.

sonuca yönelen tahkiye üslubu, hem de nasihatlerin somut ahlaki vurgusu¹³⁶, muhatabı ahlaki bir karar ve tercih zeminine davet etmektedir.

Bir anlatının ayırıcı özelliklerinden biri, hadisevi bir karakter taşıması, bir başka ifadeyle muhatabını daima geçici bir olay perspektifinden bakmaya yönlendirmesidir. Anlatılar, ütopya da olduğu gibi gündelik hayat tecrübesini aşarak yahut görmezden gelerek imtiyazlı bir konumdan konuşmaz. Ya da normatif dilde olduğu gibi pozitivistik karakteriyle muhatabı üzerinde tek yönlü epistemolojik yahut hukuki bir otorite inşasına yönelmez. Bilakis okurunu kendi ufkuyla anlatının ufkunun kaynaşacağı, etik çerçevede uzlaşmasını temin edecek tecrübi bir zemine iletir. Zira anlatı için, daha önceki bölümlerde analiz ettiğimiz gibi, yaşam dünyası muhayyileyi canlı tutan daimi bir referans kaynağıdır. Ütopya ve normatif dilin tümellik arayışının karşısında anlatıya başvurmak, tikel dilin hâkimiyetiyle bu referans özelliğini biteviye tekrarlayarak muhafaza eder. Esasen adaletin ve adaletsizliğin hakiki ufkı, tikel olayda mevzilenmiştir. Hem ahlaki tercihin daha açık hale geleceği ve vuku bulacağı sahnenin kurgusu, hem de adalet ya da adaletsizlik olgusunun müşahhas hale gelmesi, kendini tikel bir olayın tasviri olarak anlatıda daha sarıh biçimde gösterecektir.

Geldiğimiz noktada İbn Haldûn'un eleştirilerini de dikkate alarak, metafiziksel ütopyaların sunduğu siyaset tasavvurunun tarihsellikten ve fenomenolojik anlamıyla dünyadan kopuk bir mahiyete sahip olduğunu, çelişki ve sürprizlere açık kapı bırakmadığı için beşeri irade için sınırlı bir olumsuzluk imkânı sunduğunu ileri sürebiliriz. Bu anlamda metafiziksel bir ütopya, geçmiş ve gelecek üzerinde olduğu gibi, siyasi alanın asli karakterini temin eden olumsuzluk (*imkân, contingency*) durumu üzerinde mütehakimane bir tavra mütemayıl, kavramsal dilin beslediği örtük bir ebediyet arzusunu yansıtmaktadır. Bu hususiyetiyle ütopyalar, nereden bakılırsa bakılsın, bir anıt gibi her yönden aynı görünen istikrarlı bir yapıya benzemektedir. Daha sarıh biçimde söyleyecek olursak, ütopik tasavvur, mevcut dünyadan ayrı, kendi teleolojisine ve determinizmine müstenit bir işleyiş tarzıyla “orada” müstakil bir dünya tasarlamaktadır. Bazen dini-felsefi tanım ve ayrımlara dayanan rasyonalist ya da

¹³⁶ Siyasi edebiyatın adaletiyle meşhur ikonik karakterlerinden Ömer b. Abdülazîz, bir zahidin dünya-ahiret dikotomisi üzerine kurulu nasihatlerini ağlayarak dinledikten sonra şöyle dua eder: “Allahım! Kulların ve şehirlerin işleri hakkında beni neye memur kıldıysan o hal üzereyim. Onların sana kulluklarından beni de nasiplendir, sana karşı hayırlı bir münasebetle ömrüme nihayet ver...” Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk: Siyaset Stratejileri*, 285-286.

pozitivist önermeler temelinde, olması gerekeni tasvir ederek kurulan bir dünyadır bu. İster ideal modeller ve tipolojiler olsun, isterse yaygın metaforlar olsun, anlatıların bu tümel yapı içindeki rolleri, bu büyük metafiziksel anlatının otoritesini güçlendirmektedir.

İçinde yaşadığımız dünyaya bu tarzda ütöpik okuma biçimleriyle bakmanın doğurduğu ciddi risklerden biri, tümelci perspektiflerinden dolayı, geçmişe dönük okuma esnasında tarihsel çokluğun ve farklılığın tümelliğe tahvili teşebbüsüyle kendini göstermektedir. Bu durum bir yandan tarihsel metin ve rivayetlerin kaçınılmaz çeşitliliğinin tümel bir yapıya istinaden yorumlanması anlamına gelmekte, öte yandan muayyen bir kültür bağlamında yorumsal istikrarı esas alan ve sahih kimlikçi bir tarih tasavvurunu mümkün kılmaktadır.¹³⁷ Böylece toplumsal hareket ve değişimlerin metafiziksel ütopyada olduğu gibi teorik özlere ve sabit kimliklere referansla açıklanması, zamansal koşulların ve tarihsel ekonomi politiğin daimi ihmali anlamına gelmektedir.¹³⁸ Bu bakımdan Mannheim'ın ütöpik bilincin, "kendini çevreleyen varoluşla upuygunluk içinde bulunmayan bir bilince" karşılık geldiği tespiti hayli anlamlı görünmektedir.¹³⁹

Bu çevresiyle uyumsuz bilincin yer yer gerçeklik ve tarih üzerinde yorumsal bir şiddeti teşvik etme ya da pratik düzlemde totaliter bir yapı üretme ihtimalinden söz edilebilir mi? Ütopyanın gerçekliğe alternatif olarak sunduğu ve zaman zaman ideolojiye dönüşen rasyonel ve normatif tekliflerin sosyopolitik projelere tahvil edilmesi, bu türden sınırlayıcı ve tehlikeli boyutları içermektedir.¹⁴⁰ Bunun temel sebebi, K. Mannheim'ın deyişiyle, gerçekçilikten yoksun karakteriyle ütöpik bilincin "gerçekçi olmayan mükemmeliyetçi yapılar uğruna gerçekliği tamamen yok etmesidir." Ütopik bilinç siyasi zeminde güçlendikçe yapı ile tarihsel arasındaki yararlı gerilim, yapı lehine sönümlenmeye, tarihsel ve siyasi olan gitgide silinmeye başlar.

¹³⁷ Aziz el-Azmeh, "ütopyaların, doğaları gereği, kendi içlerinde doğal olarak çok anlamlı olan metinlerin ve örneklerin tek anlamlı olduğu" iddiasını esas aldığını söyler. İslam tarihinde önceli olmayan ve nevezuhur bir sahih kimlikçiliği ideolojiye dönüştüren çağdaş radikalizm örnekleri de bu türden ütopyacı bir zihniyete sahiptir. Aziz Al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen (İletişim Yayınları, 2003), 218.

¹³⁸ Toplumsal hareket ve değişimlerin tarihüstü özlere ve sabit kimliklere referansla açıklanmasının çağdaş İslami ideolojiler ve şarkiyatçılık bağlamında nasıl yaygın biçimde tezahür ettiğine ilişkin bir tartışma için, Al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, 92-98.

¹³⁹ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyavuz (Ankara: Epos Yayınları, 2002), 216.

¹⁴⁰ "Ütopya daha iyi bir gelecek umudu taşımasına rağmen, aynı zamanda karşı koyduğu tiranik sistemden beter yapılara yol açma riskini taşır." Varlık, *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*, 198-199.

Çünkü kavramsal yaklaşım, daima tarihi silerek onun yerine tümel bir bakış açısıyla inşa edilen retrospektif bir kurguyu ikame etmektedir. Böyle bir yaklaşım, anlatısal yaklaşım ile mukayese edildiğinde muhayyileyi ve tarihsel anlama çabasını boğma riskini taşımaktadır. Bu noktada metafiziksel bir çerçeveye yerleşen, dünya deneyiminden uzaklaşmış, daha açık bir ifadeyle “dünyasız” bir düşünceyle karşı karşıya kalınmaktadır. Artık tarihsel ve diyalojik dünya geride bırakılmakta, siyaset ise yalnızca yukarıdan aşağıya işleyen hiyerarşik bir tatbikata dönüşmektedir. Oysa bütünüyle entelektüel, beşeri nitelik ve bedensel yönelimlerden soyutlanmış bir siyasi muhayyile imkânsızdır. Nesnel bakış açısının sonucu olarak dünyaya ilişkin zamansal perspektifimizi silme teşebbüsü, Zahavi’nin deyiimiyle, bizi dünyaya yakınlaştırmamanın aksine dünyaya ilişkin her hangi bir şeyi anlamaktan alıkoyacaktır.¹⁴¹

Anlatıları temele alan bir yaklaşım ise bize en başta olgu-değer, nesne-özne, kamusal-özel gibi siyasi metafiziğin temelini teşkil eden düalistik ayrımların otantikliğini sorgulama imkânını temin eder. Örneğin, siyasetin yalnızca muayyen bir toplumsal katmanda icra edilen bir eyleme tarzı ve böylece siyasi öznelliğin salt seçkin bir sınıfa özgü bir mesleğin icrai ve teknik boyutu olarak görülmesi, siyasi zeminde yetkinlikleri açısından özne-nesne ayrımını keskinleştirmekte, toplumsalın ufkunu yatay olarak bölmektedir. Hakeza siyaset hadisesinin sosyo-ekonomik bağlamlarından soyutlanarak metafizik (*ilahi*) ve ahlaki bir vazife olarak betimlenmesi, kamusal olanı bizatihi kamudan ve kamunun somut tarihsel yaşamından yoksunlaştırmakta, siyaseti bir tür erişilemez “maneviyat” hadisesine ve şahsi bir deneyime dönüştürmektedir. Yönetici figürlerin kamusal hayatın sosyoekonomik çerçevesinden koparılması, bu figürlerin özel hayatlarına ilişkin kökensel bir sterilizasyon ve yüceltme çabasının da ürünüdür. Belki bu noktada siyasi metafiziğin kuramlaştırdığı yönetici figürünün işlevinin tarihsel bir açıklama için tarih üstü bir model oluşturma hedefiyle sınırlandığı, tarihin ve tarihsel ilgi noktalarının bu yüzden etkisiz hale geldiği söylenebilir. Hakeza failin eylem ve muhayyilesinin salt kendi iradesinin bir ürünü olduğu yahut sosyal çevre ve harici güçlerin belirlenimi ile kurulduğu şeklindeki katı iradeci ya da sosyolojik varsayımlar da aynı metafiziğin ürünü olarak dikkate alınabilir. Bunun karşısında siyasetnamelerde yer alan anlatılar ise okura siyasi metafiziği teşkil eden bu köklü düaliteleri aşma imkânı sunmaktadır. Örneğin, yönetici figürünün bedensel arzu ve kusurlarından söz eden öyküler, bu figürü yeniden

¹⁴¹ Zahavi, *Phenomenology: The Basics*, 28.

insanlaştırmakta, beşeri bağlama taşımakta, hem kitlesel hem de bireysel boyutuyla siyasi antropoloji ve siyasi psikoloji bağlamında muhtemel yorumları okurun gündemine sokmaktadır. Yine adalet dairesi anlatısı çerçevesinde askerin/ordunun düzenin işleyişinde oynadığı belirleyici rolün hatırlatılması, metnin yazıldığı dönemin sosyoekonomik bağlamının siyasi açıklamalara dâhil edilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Özetle söyleyecek olursak, anlatısal yaklaşım, siyasi öznelliğin imkân ve anlamının peşinde olan okuru yeniden toplumsal, tarihsel ve doğal bir bağlama çağırmaktadır.¹⁴² Siyasetname metnlerinin İslam siyaset düşüncesinin diğer ekollerine nazaran siyasi ve ahlaki pratiğe daha yakın ve yaşam dünyasına ilişkin rivayetleri esas alan anlatıların derlemesi olduğunu dikkate aldığımızda¹⁴³, siyasi gerçekçi karakterinin ve bunun ardı sıra özgünlüğünün daha iyi anlaşılacağını söyleyebiliriz.

2.4. İktidarın Aynası

Doğu ve Batı kültürlerinde siyasetçilere hitaben pratik düzlemde rehberlik etmek üzere nasihat formunda yazılan metnlerin genellikle “ayna” (*mir’ât*, *mirror for princes*, *speculum principum*, *Fürstenspiegel*) mefhumuyla sembolize edildiğini görmekteyiz. Kanaatimizce burada ayna, mevcut durumun doğru analizi için geçmişe ya da ideal duruma referansla kurgulanan manzarayı muhatabın muhayyilesine yansıtmayı hedefleyen geleneksel bir sembole tekabül etmektedir. Bir ayna nasıl olanı açıkça yansıtıyorsa, mezkûr metinler de ideal olanı gözler önüne sererek bu aynaya bakan kimsenin eksik taraflarını kendisiyle tartabileceği parlak bir ölçüt oluşturur.¹⁴⁴ Bu açıdan ayna sembolü, siyasi edebiyatın ve temsil ettiği istişare kurumunun ahlaki ve siyasi düzlemde geçerli pratik işlevine ışık tutar: Bu anlamıyla *hükümdar aynaları*, salt saray gibi siyasetin icra edildiği kamusal ortamların tarihsel tabiatını ve işleyiş tarzını (*âdâb*) değil, aynı zamanda muhatabı dönüştürmeye yönelik faal bir arzuyu ve didaktik teşebbüsü yansıtmaktadır.¹⁴⁵ Bu işlev dikkate alındığında ayna sembolizminin

¹⁴² Çünkü Zahavi’nin söylediği gibi, (siyasi) öznellik, zorunlu olarak toplumsal, tarihsel ve doğal bir bağlama gömülü vaziyettedir. Zahavi, *Phenomenology: The Basics*, 67.

¹⁴³ A. Sait Aykut, “Turtûşî ve Ortaçağ İslam Dünyasında Siyâsî Realizm”, *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/51 (2021), 39-80.

¹⁴⁴ “Yüzün için ayna edindiğin gibi âlimlerle nasihatçilerden karakter ve davranışın için ayna edin.” el-Mâverî, *Siyaset Sanatı*, 143.

¹⁴⁵ Ayna sembolü, tasavvuftaki daha spesifik anlamıyla da yorumlanacak şekilde kullanılmıştır: Buna göre halihazırda bir ayna gibi temizlenip cilalanan gönül, bu değerli öğüt derlemesiyle karşılaştığında onun mesajlarını daha doğru biçimde kavrayıp erdemli bir hayata yönelebilir.

kullanımı, bize bu metinlerin söylemsel kudretini ve kendine özgü otoritesini anlamak için bazı mühim ipuçları sunar.

Siyasetname külliyyatının parçası olan kitapların yanı sıra bu kitapların içeriğinde bizzat danışman rolünü oynayan vezir ve ulema sınıfı da aynaya benzetilmiştir.¹⁴⁶ Gerçekten de danışmanlık kurumu, sözlü ve yazılı veçheleriyle istişare yoluyla idarecilere doğru düşünme ve davranış yollarını “gösteren” bir başvuru kaynağını temsil eder. Bu kurumun yazılı parçası olan mezkûr siyasi metinler, kendi varlık nedenlerini ve meşruiyet temellerini danışman figürünün pratik sahada oynadığı vazgeçilmez kılavuzluk rolüne işaretle tahkim etmektedir. Açıktır ki bu gösterme (*monitority*) işlevi yordamıyla siyasi edebiyat, kendine özgü bir otorite tarzına sahip olmaktadır.¹⁴⁷ Kimi zaman zahiren, kimi zaman bâtinî işaretlerle doğru ve adil eylemi “gösteren” didaktik bir söylem olarak metne yansıyan bu niyet, türün atalarından kabul edilen *Kelile ve Dimne*’den itibaren açıkça görülebilir. Toplumsal pratik bağlamında söylem mefhumu, anlam ve iktidar arasında kurucu bir ilişkinin teşekkülünü öngörmektedir. Anlam oluşturmaya yönelik her hareket, bir güç konumundan hareket eder. Bu güç konumları ise hâlihazırda siyasi tatbikat içinde mevcut olan muhtelif toplumsal konumlara karşılık gelmektedir.¹⁴⁸ Konumuz bağlamında siyasi edebiyatın söyleminin, sarayı temsilen merkezi hükümdar figürü, saraya bağlı bürokratik konumlar ve sarayın çeperindeki diğer otorite konumlarının ilişkisel zemininde oluştuğunu söyleyebiliriz. Siyasi edebiyat, bu anlamda sözlü ve yazılı danışmanlık formlarının ürettiği manevi otorite ile siyasi otoritenin kesiştiği alanda söylemini kurgulamaktadır.

Yöneticilere ahlaki ve siyasi bilgeliğin pratik örneklerini ve doğru davranış tarzını “gösteren” bu söylemin saray çevresinde neşvünema bulması, bu metinlerin iktidar temsilcilerine ait bir yüksek (seçkin, *elitist*, *havassa* ait) söylemin hasılası

¹⁴⁶ “Eğer memleketi yönetip idare etmek sırasında herhangi bir konuda zorluk ortaya çıkacak olursa idarenizin devamını ve iyiliğini içtenlikle arzulayan tecrübeli ve güngörmüş kimseler ile danışın. Çünkü bu kabilden kimseler sizin ayanız mesabesinde olup görmediğinizi gösterip bilmediğinizi bildirip size nasihatte bulunup öğüt verirler.” el-İskafî, *Devlet Yönetiminde İstişare, Tedbir ve Tecrübe*, 69.

¹⁴⁷ M. Zeki Çıraklı’nın Foucaultyen otorite (*authority*) ile *monitoring* kavramlarını mezcetmesiyle ürettiği *monitority* kavramı, anlatısal metinlerin sadece anlatma otoritesi değil, aynı zamanda görme ve algılama otoritesi de ürettiğini ifade eder. Bunun anlamı, bir anlatının etkisinin yalnızca anlatıcı ile anlatılan arasında gerçekleşmediğini, bir sahne olarak anlatılan şeyin yani bizatihi anlatının muhayyile üzerinde gösterme ve odaklama yoluyla etki gücü kazandığını gösterir. Mustafa Zeki Çıraklı, *Anlatıbilim* (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 27.

¹⁴⁸ Lilie Chouliaraki, “Discourse Analysis”, *The SAGE Handbook of Cultural Analysis* (SAGE Publications Ltd, 2008), 674-675.

olduğu şeklinde yorumlanabilir. Siyasi edebiyatın ne türden bir söyleme sahip olduğunu tartışırken ele almamız gereken ilk iddia, siyasi edebiyatın politik tutum olarak iktidar söyleminin bir parçası olduğu iddiasıdır. Bu iddianın temelinde sınıf, statü ve cinsiyet temelli ayrımlar ile köklerdeki hiyerarşi olgusunun siyasi edebiyatın ana karakteristiklerinden biri olduğu kabulü yatmaktadır. Dikkate değer bazı yorumlara göre, eril söylemin egemenliğinden dolayı çok da belirgin olmayan toplumsal cinsiyet ayrımının ötesinde¹⁴⁹ hükümdar aynalarının söyleminde içkin otoriteyi tayin eden en önemli husus, yönetici elitleri alt sınıflardan kati surette tefrik etmesidir. İlk bakışta bu iddia doğru görünmektedir, çünkü hikâyelerin ana kahramanı hükümdardır, nasihatlerin birincil muhatabı da odur.

Bazı araştırmacılar, bu iktidar söyleminin karşısına hikâye anlatıcılığı geleneğini temsil eden ve *Binbir Gece Masalları*'nda en derli toplu (*müdevven*) örneğini gördüğümüz popüler sözlü kültürü koyabileceğimizi ileri sürmektedir. Gerçekten de hem geniş halk kitlelerini eğlendirici niteliğiyle, hem de hiyerarşik açıdan madun kesimlerin kahraman olarak öne çıkartılması sebebiyle hikâye anlatıcılığı, saray söyleminin belirlediği yazılı siyasi edebiyat söylemi karşısında daha köklü ve avam nazarında muteber (*popüler*) bir birikimi temsil etmektedir. Örneğin *Binbir Gece Masalları*'nda kadın figürü, genelde uyarıcı ve hatırlatıcı işleviyle öne çıkar; yer yer hikâye anlatıcısı rolüyle bizi hikâye katmanına, daha ötesinde iç içe geçmiş hikâyeler sarmalına dâhil eder. Siyasetnamelerde ise kadınlar, hiyerarşik ve ataerkil dilin baskınlığına mütenasip biçimde “hatırlatıcı”¹⁵⁰ ve “ifsat edici”¹⁵¹ şeklinde tasnif edebileceğimiz iki asli rolden ikincisini oynamaya daha yakın bir profil çizer. Siyasi edebiyatta kadının sesi, çoğu zaman yetkin erkek öznelerin ahlaki duruşunu ve

¹⁴⁹ Toplumsal cinsiyet açısından aklın eril otoriteyle özdeş yorumlandığı dikkate değer metaforik anlatımlardan biri, Şeyzerî'nin siyasetnamesinde geçer: “Akıllı, koca gibidir, nefis onun eşi gibidir, vücut da onların yaşadıkları ve oturdukları mesken gibidir. Akıl, nefse galip geldikçe nefis vücudun menfaatlerine uygun işler yapar. Kocasına bağlı, kocasına her daim saygılı olan ve ondan korkan kadının, evinin düzenini ayakta tutmak için var gücüyle çalışması gibi. Eğer nefis akla galip gelirse nefsin çalışması bozulur, çirkin şeyler yapar. Kocasına galip gelen kadının yaptıkları gibi.” Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk: Siyaset Stratejileri*, 80.

¹⁵⁰ Siyasetnamelerde kadınların zekâlarını kullanarak “uyarıcı” rollerini sergilediği nadir kıssalardan birinde, bir Yunan hükümdarı sabah uyandığında sakalında beyaz bir tel görür. Cariyesi, bu beyaz telin manasını, efendisinin gençliğinin son zamanlarına yorarak böylesi yaşlanma emarelerinin gittikçe artacağını belirtir. Hükümdar cariyenin yorumu üzerine biraz düşünür ve ardından makamını uhrevî endişelerle terk ederek dervişlik yoluna girer. Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk: Siyaset Stratejileri*, 280.

¹⁵¹ Hz. Musa'nın İblis'le karşılaşmasını anlatan bir menkıbede İblis, kadınların günah mekaniğindeki bu araçsal rolünü açıkça vurgular: “Kadınlardan sakın, çünkü insanların içine düştükleri şirk ve günahların çoğunu kadınları kullanarak yaptırıyorum.” Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî Nasîhati'l-mülûk*, 25. Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına, Nasîhatü'l-Mülûk*, 66.

istikrarını yitirmesine yol açan kötücül ruhun (*nefs*, *şeytan*) sinsi fısıldamasından ibarettir.¹⁵² Öte yandan müelliflerin kadın figürüne yer yer hakikati söylettiği örnekler de vardır. Zira yalnızca kadınların değil, toplumun diğer madun kesimlerinin de güç ve otorite karşısında direnmesinin bir yolu olarak küçüğün büyüğe, güçsüzün güçlüye hile yapması haklılaştırılır.¹⁵³

Her ne kadar yüksek söylemi temsil eden saray edebiyatı ile popüler halk anlatılarının madunlara tercüman olan söyleminin ana hatlarıyla birbirinden ayrılabilir olduğu kabul edilse de, görebildiğimiz kadarıyla nihayetinde siyasi edebiyatta üst ve alt söylemler, daimi bir ilişki içindedir yani seçkinlerin ve madunların söylemleri fiilen diyalog halinde işlemektedir. Bu diyalogun sürekliliğini temin eden ve metinlerin hiyerarşileri aşan sembolik anlatısal karakterini ortaya çıkartan amil, bu metinlerin içerdiği mesajların ahlaki tonları ve muhtemel muhatapların çoğulluğudur.¹⁵⁴ Daha açık biçimde söyleyecek olursak, öğüt ve mesajların ahlaki boyutları, muhataplar arasında hiyerarşik ayrımları ilga etmekte, böylece onları farklı zaman ve mekânlarda muhtelif öznelerin temellük ve tefekkürüne açık hale getirmektedir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde, özellikle “otoritenin temsili” tartışırken, daha zayıf toplumsal kesimlere ve halk (*reâyâ*) unsuruna tanınan söz hakkının işlevini tartışacağız.

Siyasi edebiyatın kendi söylemini dikkate aldığımızda hem bizatihi metinlerin hem de bu metinlerin içeriğinde yer alan vezir ve âlim gibi figürlerin, sultanın gücü karşısında dengeleyici ve sınırlayıcı bir otorite biçimi üretmeye meyyal olduğu söylenebilir. Bunun için yazar başka makbul otorite kaynaklarına sıkça başvurur; bir bakıma başka otoritelerin yardımıyla kendi söylemini güçlendirmeye teşebbüs eder. Bu otoritelerin bazen açık bazen de örtük biçimde yedeğinde geçmişin otoritesini taşıdığına, tabiri caizse kendi otoritesini daima geçmişin otoritesiyle ikame etme çabasına dikkat edilmelidir.¹⁵⁵ Örnek vermek gerekirse, iyi bir sultan modelinin daima

¹⁵² “Akıllı kişilerden biri oğluna şöyle vasiyet etmişti: Ey oğul! Nefsinin hevasına, bir de kadınlar topluluğuna itaat etme de bundan başka ne yaparsan yap!” Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk: Siyaset Stratejileri*, 81. Kadınların siyasi otoritenin bir parçası olamayacakları, mesela vezaret makamına tayin edilemeyecekleri hususuna da başta şu hadis rivayeti olmak üzere muhtelif dini delillerle temas edilmiştir: “İşlerini kadınlara bırakan bir millet felah bulmaz.” (s. 87)

¹⁵³ el-İşkafî, *Devlet Yönetiminde İstişare, Tedbir ve Tecrübe*, 125.

¹⁵⁴ Sharon Loree Allen, *Narrative, Authority and the Voices of Morality: An Intertextual Journey of Key Themes in The Thousand Nights and One Night and Islamic Mirror for Princes* (Pacifica Graduate Institute, Doktora Tezi, 2008), IV.

¹⁵⁵ Müellifin kendisine belirleyici ve üstün bir konum tayin ettiği örneklerden biri, *psuedo* bir Aristoteles metni olan *Sırru'l-Esrâr*'ın mütercimi Nevâî'ye aittir. 16. Yüzyılda yaşayan bir Osmanlı aydını olarak

eskilerin iyi hikâyelerini okuyup ondan kendi pratiği için somut dersler çıkarması gerektiği vurgulanır. Bu anlamda hükümdar için politik serüvenlerinden ibret alınması gereken selef, konjonktürel tarih tasavvurunun kaynaklık ettiği geniş bir referanslar silsilesine bağlıdır ve siyasetnamenin niteliğine göre bu silsile, İslam tarihinin meşhur halifelerinden tutunuz Nûşîrevân gibi kadim İran hükümdarlarına, hatta İskender gibi efsanevi krallara değin uzanmaktadır. Müellif, kendisini geçmişte yaşayan böylesi emsalsiz siyasi dehaların arkasına konumlandırır; kendi sözlerini, bu büyük ataların hikmetlerinin bir yankısı olarak tasvir eder. Şayet bir hükümdar, siyaseten başarılı olmak istiyorsa, eski sultanların haberlerine kulak kesilmelidir. Zira “geçmiş sultanların hallerini okumak, ona itibar kazandırıp aldanmaktan korur.”¹⁵⁶

Muhatabımı doğru yola ileten bir söz anlamında “nasihat” kaynağı olan metin, mesajlarının etki alanını genişletmek ve böylece otoritesini kesinlemek maksadıyla sıklıkla ahlaki ve dini argümanlara başvurmaktadır. Doğru bir nasihate kulak vermeme halinin, iman zayıflığından kaynaklandığı iddiası¹⁵⁷, muhatabın dini hamiyetperverliğine sığınarak sözün etkisini artırmaya matuf görünmektedir. Nasihat dili, yalnızca bir tarihsel rivayetin lafzi ve didaktik naklini değil doğrudan bu ifadenin muhatabın duygu durumuna nüfuzunu hedeflemektedir.¹⁵⁸ Burada kuşkusuz dilbilimci Searle’ün “anlamın yalnızca bir niyet meselesinden daha fazlası olduğu, bazen bir uylaşım meselesi olduğu” görüşü¹⁵⁹ dikkate alındığında, müellifin muhatabıyla arasında güçlü bir uylaşım noktası olarak dinin “tartışmaya kapalı” otoritesine müracaat ettiği söylenebilir. Hâlihazırda siyasetnamelerin dini metinlere ve figürlere yoğun atıfları gözden kaçırılmazsa, geçmişin otoritesiyle birlikte dini ve ahlaki

Nevâlî, *Ferruhnâme* başlıklı eserinde “âdil-i dil-i İskender” diyerek III. Mehmed’i bilge hükümdar modeli olarak resmettiği İskender’e benzetir; bu durumda İskender’e hocalık yapan Aristoteles’in pozisyonuna ise şehzadeye hocalık yapan kendisini yerleştirmektedir. Elif İlhan Yücer (ed.), *İslam Siyaset Düşüncesinin Pseudo-Aristotelesçi Zemini: Sırru’l-Esrâr ve Nevâlî Tercümesi*, thk. Rumeysa Güven, çev. Nasûh Nevâlî (İstanbul: Klasik Yayınları, 2023), 79.

¹⁵⁶ Zencânî, *el-Letâifü’l-‘Alâiyye fî’l-fedâilî’s-seniyye*, vr. 30a. Zencânî, *Alaeddin Keykubat’a Sunulan Siyasetname*, 135.

¹⁵⁷ Kasım b. Seydî el-Hâfız Ankaravî, *Enîsü’l-celîs*, ed. & çev. A. Azmi Bilgin (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 38. Gazzâlî, istişarenin faydalı olmasını hükümdarın takva sahibi olmasına bağlar: “Saltanatın muhafazası, ancak öğüt veren ve işlerde yardımcı olan hayırlı arkadaşlar sayesinde. Hayırlı arkadaş, hükümdar muttaki olduğu zaman fayda verir. Çünkü önce aslın (kökün) sonra dalın iyi olması zaruridir.” Gazzâlî, *et-Tibrü’l-mesbûk fî Nasîhati’l-mülûk*, 85. Gazzâlî, *Mülkûn Sultanlarına, Nasîhatü’l-Mülûk*, 167.

¹⁵⁸ “Soytarının emiri güldürmek için var olması gibi, nasihat de onu ağlatmak içindir.” Kilitto, *Araplar ve Hikaye Anlatma Sanatı*, 47. “Bu haber ve hikâyeler birer ibrettir. Devlet başkanlarına fayda getiricidir, imanları varsa etkileyicidir.” Gazzâlî, *et-Tibrü’l-mesbûk fî Nasîhati’l-mülûk*, 26. Gazzâlî, *Mülkûn Sultanlarına, Nasîhatü’l-Mülûk*, 67.

¹⁵⁹ Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, 43.

argümanların söz edimsel kudretinin de müellifin otoritesiyle iç içe geçtiği görülecektir.

İstişare konusuna verilen önem, bize ilk bakışta siyaset sahnesinde hükümdarın fiili otoritesini sınırlayıcı ve dengeleyici bir otoritenin potansiyel (*bilkuvve*) varlığını gösterir. Bunun ötesinde hükümdar üzerinde danışman rolünün istişare vasıtasıyla tesis ettiği ve yer yer ideal durum kabul edilen örtük etki gücüne baktığımızda, siyasi kararın kaçınılmaz boyutuyla karşılaşırız. Hükümdarın sözü, nihai bir karar olması açısından Ortaçağ siyasetinde normatif boyutuyla iktidarın cisimleştiği ve kesin sonuçlar üretmesi beklenen bir edimsöze karşılık gelmektedir. Bu açıdan istişare ortamında yahut metin içinde nasihat formunda dile getirilen bütün sözler, esasen bu nihai karar anına yönelik işlemektedir.¹⁶⁰ Kararın hayatiliği ve kaçınılmazlığını takdir eden söz kudreti, aynı zamanda danışmanın ve siyasi edebiyat geleneğinin söylemine kritik bir anlam ve görev bilinci yüklemektedir. Seâlibî'nin danışman rolündeki ulemayı doktora benzetmesi¹⁶¹, bu bilinci hayli radikal bir ifadeyle yansıtmaya eğilimine sahip örneklerden biridir.

Esasen istişare mekanizmasının değeri, diyalojik bir zeminde söz aracılığıyla somut bir sorunu çözüme kavuşturmasıyla açığa çıkar.¹⁶² İbnü'l-Mukaffa da doğrudan bir sorunun çözümüne katkı sağlamasa bile daha rafine bir görüşe ve tatbikata yol açması bakımından danışmanın lüzumuna işaret eder.¹⁶³ Vezir ve kral arasında diyalogun vurgulanması, esasen söz ve yaptırım gücü elinde olan, hatta sözü “yasa” olan egemen hükümdara statü açısından kendisinin altında bulunan vezire danışma tavsiyesi olarak yorumlanabilir. Üstelik bu tavsiye, müzakere zemininin her koşulda işler vaziyette tutulması gerektiğine dair daha geniş bir anlamı içermektedir.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Türk, *Çoban ve Kral, Siyasetnamelerde İdeal Yönetici İmgesi*, 189-190.

¹⁶¹ “Hükümdar sıhhatini korumak, hastalıktan uzak olmak için nasıl en kaliteli doktorlara başvuruyorsa, devletini ve mülkünü korumak ve aldığı hatalı kararlardan doğan zararı telafi etmek için de ‘güvenilir filozoflara’ danışmak zorundadır.” es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 99.

¹⁶² İşkâfî, kritik zamanlarda bir söz vasıtasıyla ölüm gibi fenalıkların bile engellenebileceğini vurgular. Bu konudaki en ilginç öykülerden biri, cariyesiyle ilişkiye giren birinin karısından kurtulmak için Kur'an ayeti yerine hileyle ayete benzer bir şiir okumasını, bu hilenin başarısını anlatır. el-İşkâfî, *Devlet Yönetiminde İstişare, Tedbir ve Tecrübe*, 132.

¹⁶³ “Danışan, danışlıandan daha iyi bir görüşte olsa bile, tıpkı ateşteki alevin yağla artışı gibi, danışmanın görüşüyle kendi görüşünü zenginleştirir.” İbnü'l-Mukaffa, *İslam Siyaset Üslubu*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004), 45. “...hikmet sahibi olan kişi, doğru görüş sahibi olduğu halde yine müşavere ederse görüşünde sebat, basiretinde faydalar sağlar.” Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk: Siyaset Stratejileri*, 181.

¹⁶⁴ “Padişaha yakışan, akıl sahiplerini ve iş görece kimseleri yakınında bulundurma; güvenilir, dindar ve dürüst kimselerle oturup onlara ikram etmesi, nasihatlerini dinlemesidir.” İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 263.

Siyasetname müellifleri istişare kurumunun önemini vurgulamak için hem akli hem de tecrübi delillere, muhtemelen türün geleneksel olarak ürettiği edebi bir alışkanlık neticesinde, eklektik bir üslupla sıkça başvurmaktadır:

Tek kişinin akli ve bakışı, tek bir iplik gibidir. İki akıl iki ayrı görüştür, sicime benzer. Üç akıl ise sapasağlam bir urgana benzer!.. Bilmez misin, akıl danışmak iki güzellik arasında olmak demek: Ya semeresi zafer olan isabetlilik ya da eziyetine katlanmada birileriyle ortak olacağın müşterek yanlı!.. İstişare, akli döllendirir, doğruya rehberlik eder ve başarıya ulaştırır. Kişinin dostundan akıl istemesi zor işlerdendir ve iyi tedbir almaya yöneltir... Sakın ha, yüreğine, istişare edersem halk başkasına muhtaç olduğumu görür diye bir korku düşmesin! Çünkü halk nezdinde en güzel söylenti, ‘Hükümdar, kendi bildiğini okumuyor, müstebit değil’ cümlesidir.¹⁶⁵

Hem akli hem de tecrübi delilin bir arada kullanıldığı bir başka nasihat, hükümdar üzerinden müesses nizamın varlığını sürdürme kaygısının canlı olduğuna işaret eder. Buna yönelik alınabilecek en erken ve makul tedbir, yönetim tarzını tasarlarken istişare usulünü karar sürecinin temeline yerleştirmektir: “Saltanatın devam edeceğinin işareti, hükümdarın her zaman ilim ehline, akıl sahiplerine ve dindar kişilere yakın olup onları dinlemesidir. İktidarın ve memleketin yok olacağının işareti de padişahın huzurunda günahkârların ve yanlış işler yapanların bulunması ve bu yüzden de âlimlerin padişahı uzaklaşmasıdır.”¹⁶⁶

Kuşkusuz daimi bir bilgi kaynağı olarak din âlimlerinin rolü, doğal biçimde hükümdara resmi ve gayrı resmî danışmanlık vazifesini içerir. Zira Süleyman peygamber örneğinde olduğu gibi saltanatı ve idareciliği ilimle tamamlayıp mükemmel hale getirecek şey, istişare kurumunun doğru biçimde işlemesidir.¹⁶⁷ Bilginin kendi başına siyasi iktidar sahipleri üzerinde benzersiz bir otoriteye sahip olduğuna muhtelif ifadelerle işaret edilir.¹⁶⁸

¹⁶⁵ es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 97-98. Bir hükümdarın iktidarını kaybetmesinin en sarıh sebeplerinden biri, meşveretten uzaklaşmasıdır. Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî Nasîhati'l-mülûk*, 78. Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına, Nasîhatü'l-Mülûk*, 160. Abbâsî veziri Tahir'in oğlu Abdullah'a yazdığı mektup formundaki siyasetnamede 'kimlerle, neden istişare edilmesi' gerektiği sorularına açık cevaplar bulunmaktadır. Kavak, *Abbâsî Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatname*, 35, 40, 42.

¹⁶⁶ İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 265. “Cenab-ı Hak bir ümmet hakkında hayır murat ederse o milletin hükümdarlarını ilimle ve bilginlerini devlet yöneticiliği ile donatır.” Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk: Siyaset Stratejileri*, 76.

¹⁶⁷ İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 75.

¹⁶⁸ “İlimden daha şerefli bir şey yoktur. Zira halife ve sultan insanlara hükmederler; ilimleri deniz gibi derin olan âlimler de sultanlara hükmederler.”, “Sultanların en kötüsü, âlimlerden ve fakirlerden uzak olanlardır; fakirlerin ve âlimlerin de kötüsü sultanlara yakın olanlardır.” (İbrahim Edhem) İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 233.

Sultanla hikâyeler üzerinden kurulan iyi ilişkilerin arketipleri, hikâye anlatıcılığının atalarında bulunabilir. Hikâyelere yansıyan bu süreçte öncelikle anlatıcıların ideal ve nihai dinleyici olan sultanla gerilim içeren bir ilişkileri mevcuttur. Daha sonra bu ilişki kriz halinden çıkarak samimi ve vazgeçilmez bir ilişkiye, bir tür arkadaşlığa dönüşür.¹⁶⁹ Bu gidişat, kriz halinden kritiğe dönen anlatıların dâhili döngüsü ile uyumlu görünmektedir. Her anlatıda önce bir kriz belirir. Ardından siyasi bir karar ve eylemle tezahür eden çözüm safhası gelir. Son adımda ise açık ya da örtük olarak “kritik” boyutu, nasihat formunda muhatabın karşısında belirir. Kritik safhası bazen okurun kavrayış gücüne bırakılırken bazen de “kıssadan hisse” olarak öz ifadelerle dile getirilir.

Öte yandan bu ideal durumun tasvirinin yanında hükümdarla ilişkiler reel siyaset sahnesinde her zaman arzu edildiği gibi sorunsuzca ilerlemez. Aksine hükümdarla siyasetname yazarının ya da danışmanların ilişkisi, çoğu zaman ikircimli, istikrarsız ve diyalojik niteliği zayıf bir ilişki olarak göze çarpar. Bu durum, metinlerin sarayın idareci mensuplarına ve ulemaya yönelik ihtiyat mesajı içeren tavsiyelerinde açıkça görülür.¹⁷⁰ Müellif, muhatabını hükümdarla ve saray eşrafiyla oldukça dikkatli, beklentisiz ve hatta kaderci bir tutumu önceler tarzda diyalog kurmaya davet eder. Her ne kadar hükümdarla ilişkiyi tasvir sadedinde sevgi-dostluk¹⁷¹, yoldaşlık, arkadaşlık, ünsiyet gibi daha yakın ve ideal ilişki biçimlerinden söz eden metinler olsa da her koşulda ihtiyatlılık hayati bir erdem olarak öğütlenir. Sahip olduğu gücün sınırlarının tayin edilemezliği açısından hükümdar bir tür sele, bazen dalgalı bir denize benzemektedir¹⁷² ve durdurulması mümkün olmadığı için mütemadiyen

¹⁶⁹ “*Kelile ve Dimne*’nin yazarı filozof Beydeba’nın Hindistan kralıyla başlarda gergin bir ilişkisi olduğunu öğreniriz. Bu durum Şehriyar’la karşı karşıya kalan Şehrazat’ın durumundan farklı değildir. Fakat Binbir Gece Masalları’nda olduğu gibi suhuletle krizin üstesinden gelinecek; kral, filozofun sadakatini ve değerini anlayacak ve ondan bir kitap (*Kelile ve Dimne*’yi) yazmasını isteyecektir.” Kilitto, *Araplar ve Hikaye Anlatma Sanatı*, 15.

¹⁷⁰ “Sultana hizmet eden kişinin, sultan kendisinden memnun olduğunda buna güvenmemesi, sultan kendisine kızdığında ise tavrını değiştirmemesi gerekir.” İbn Abdürabbih, *el-İkdu’l-ferid* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 1/13. İbn Abdürabbih, *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*, çev. Erkan Avşar (İstanbul: Bordo Siyah, 2018), 25. “İdarecilerin hizmetinde olanlar, daima korku içindedirler. Nitekim Hz. Peygamber, ‘sultanların kapılarına yakın olanlar, fitneye düşer’ demiştir. Araplar bu yüzden ‘sultanın kâsesinden içen kişinin ağzı yanar’, derler.” İbn-i Firûz, *Gurretü’l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 419.

¹⁷¹ Sıradan bir insanın bile nefsiyle mücadelesinde kendisine açıkça ahvalini söyleyecek bir dost ve nasihatçiye ihtiyacı olduğunu söyleyen Seâlibî, hükümdarların güçle sarhoş olup aklı ve erdemi yitirdiği zamanlarda onları sakinleştirecek, düzeltecek ve cesurca onlara nasihat edecek dostlara kesinlikle muhtaç olduğunu vurgular. es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 199.

¹⁷² “...padişahlara kızgın oldukları anlarında yaklaşmak, coşup taşıtığında denize açılmak gibidir. Akıl ve zekâ ile doğru düşünme ve olayları iyi bir şekilde çözümleme kabiliyetine sahip olan kimse, kızgın

yumuşatılması gerekir.¹⁷³ Bu benzetmelerin işaret ettiği esas olgu, hükümdarlığa içkin ve yer yer yıkıcı olabilen tabii iktidar güdüsüdür¹⁷⁴ ve danışmanın bu güdüyü tanıyarak ona göre davranması tavsiye edilir.¹⁷⁵ Câhiz, öfkelenip kızıvermesini hükümdarlığın mesleki açıdan “doğal” hasletlerinden biri olarak yorumlar.¹⁷⁶

Kâfiyeci, âlimlerle hükümdar arasındaki ilişkiyi tek ve ideal bir biçim çerçevesinde sunmak yerine daha gerçekçi bir tavırla farklı ilişki modellerinden ve yansımalarından bahis açmaktadır:

Âlimlerle melikler arasındaki ilişkinin üç boyutu vardır: Aşağıda olma, eşit olma ve üstün olma. Âlimlerin meliklerin aşağısında olması, günümüzdeki âlimlerin çoğunda görüldüğü üzere, emirlerin eşliğini eskitecek şekilde sürekli onların yanına gidip gelmeleri, dünyalık şeyler uğruna izzet-i nefislerini alçaltmaları ve huzurlarına girmeleridir. Bu ilişki biçimi ruhsat hükmünü alır. Âlimlerin meliklere eşit olması, meliklerin onların yanına gidip gelmeleridir. Burada herhangi bir beis yoktur. Âlimlerin meliklerden üstün olması, meliklerden uzak durmaları, sen senin onları ne de onların seni görmesidir. Daha güvenli olan bu ilişki biçimi aynı zamanda azimet hükmünü alır.¹⁷⁷

Dilini tutmak, yerinde ve kararınca konuşmak, sır saklamak¹⁷⁸ gibi ihtiyat içeren tavsiyeler, hükümdar ile danışmanı arasındaki konuşmanın sınırlı karakterine işaret eder. Bu tavsiyeleri dikkate alarak siyasi edebiyatın muhatabına ezoterik bir üslup önerdiğini, hatta kendi üslubunu da buna binaen dikkatle tasarladığını söyleyebilir miyiz? Anlatılardan çıkarsadığımız kadarıyla hükümdar ile nasihatçi arasındaki ilişki, nizami bir ilişki olmaktan ziyade hermenötik açılımlarla ilerleyen gelgitli bir ilişkiye benzemektedir. Bu bakımdan hükümdarla ilişki kuran birine tavsiye edilen husus, yorum sanatının da ilkelerinden birini teşkil eder: İşaretleri dikkatle ve ihtiyatlı biçimde yorumlamak. Bu güvensiz ilişki boyunca gerçekleşen bütün eylemler, bu açıdan yorumsal bir hareket izleğini takip eden reflektif bir bilincin eylemleri olmalıdır. İleriye doğru her adım, geriye dönüp bütün yolculuk serüveninin ve yola

olduğu anında padişahı şiddetli bir şekilde uzak durur.” Ali bin Ebi Bekr el-Herevî, *Siyaset ve Savaş Sanatı*, ed. Sadık Yazar, çev. Mehmed Arif Hilmi Efendi (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 79.

¹⁷³ Yılmaz, *Sultanların Aynası*, 383.

¹⁷⁴ “Kim hükümdara dost olmuşsa mutlaka onlar tarafından malı gaspedilmiştir. Kim hükümdarlara düşman olmuşsa muhakkak kellesi uçurulmuştur.”; “Kim hükümdar olursa, sahiplenme hırsı artar.” es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 52.

¹⁷⁵ Yılmaz, *Sultanların Aynası*, 385-387.

¹⁷⁶ Ebu Osman el-Câhiz, *Saray Adabı*, çev. Ali Benli (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 56.

¹⁷⁷ el-Kâfiyeci, *Seyfü'l-Mülûk & Seyfü'l-Kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*, 114.

¹⁷⁸ Sır saklama tavsiyesi yalnızca hükümdarın çevresindekiler için değil, doğrudan hükümdara yönelik de dile getirilmektedir. Abdülhamîd el-Kâtib, *Doğunun Hükümdarı*, çev. Soner Gündüzöz - Güldane Gündüzöz (İstanbul: Antik Yayınları, 2017), 49-50.

çıkış sebebinin yeniden muhasebe edilmesini gerektirmektedir. Bu açıdan hükümdarın yakınında bulunan kişi, bürokratik konumu ve vazifesi ne olursa olsun, tabiri caizse istim üzerinde bulunmalı, her adımını kariyeri açısından muhtemel sonuçlarını dikkate alarak ve enine boyuna düşünerek atmalıdır.

Anladığımız kadarıyla siyasetname yazarları, hükümdarla ancak eşitsiz ve gerilimli bir ilişki kurulabileceğinin farkındadır. Böyle bir durumda basitçe hükümdarın karşısında ahlaki ve siyasi hakikatin nasıl dile getirileceği sorunu ortaya çıkmaktadır. M. Foucault'nun Roma bağlamında kamusal bir erdem olarak takdim edilen doğruyu söyleme (açık sözlülük, *parrhesia*) erdemi üzerine konuşurken sorduğu gibi “Prensle kim açık sözlülükle konuşacak? Prense, imparator olarak değil insan olarak, ne olduğunu kim söyleyecek?”¹⁷⁹ Kısaca, sözü yasaların üstünde olan, karizmatik ve güçlü bir hükümdar karşısında hakikate kim, nasıl tercüman olabilir?

İlk bakışta Yunan ve Roma tecrübesinde olduğu gibi *hükümdar aynaları* geleneğinde açık konuşma biçimlerini konumlandırabileceğimiz fikri makul görünmüyor. Zira bu gelenek, hakikati doğrudan dile getirme imkânından yoksun biçimde farklı ve mecazlı ifade biçimlerine başvurması anlamında sürekli yan yollara sapan, istikrarsız bir söylem görüntüsü vermektedir. Bunun en temel sebebi, halihazırda doğrudan yazının kendisinin bir dolayımı temsil etmesidir. Bu mesele bağlamında siyasi otorite karşısında açık sözlü bir tutumun cüretkâr ve yararlı bir siyasi ifade için gerekli bir şart olup olmadığı sorusu dikkat değerdir.¹⁸⁰

Dolaysız konuşma dışındaki ifade biçimleri de hakiki siyasi fikir ve kanaatlerin paylaşımı anlamına gelebilir mi? Bazı yorumculara göre açık ve cesur konuşmanın yegâne biçimi, dolaysız biçimde hakikati muhatabın yüzüne söyleme yöntemiyle sınırlanamaz. Daha açık biçimde söylemek gerekirse, Ortaçağ örneğinde “danışmanlar, kendi ideallerini temsil eden kıssaları kullanarak cesurca konuşmaktadır.”¹⁸¹ Hikâyenin hakikatin muhataba aktarımı için dolambaçlı bir yol anlamına geldiği, erişilmesi arzu edilen nihai anlam için bir dolayım yarattığı doğrudur. Öte yandan ahlaki ve siyasi hakikatin siyaset sahnesinde dile getirilmesi,

¹⁷⁹ Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi, College De France Dersleri (1981-1982)*, çev. Ferda Keskin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2019), 320.

¹⁸⁰ Jennifer London, “How To Do Things With Fables: Ibn Al-Muqaffas Frank Speech in Stories From Kalila wa Dimna”, *History of Political Thought* 29/2 (2008), 192.

¹⁸¹ London, “How To Do Things With Fables: Ibn Al-Muqaffas Frank Speech in Stories From Kalila wa Dimna”, 190.

ancak hikaye, metafor, nasihat (*mev'ize*) gibi retorik araçlar dolayısıyla sağlanabilir. Müellif, katı hiyerarşilerin ve zora dayalı hükümet etme biçimlerinin olduğu ortamlarda doğruların elçisi ve aracısı rolünü ezoterik bir dille icra eder. Dolayısıyla siyasi edebiyatın anlatıları, yalnızca saraydaki informel eğitim sürecinin değil aynı zamanda bütün toplumsal meselelere ilişkin pratik ve eleştirel akıl yürütme faaliyetinin de bir parçasıdır. Dolambaçlı ifade tarzı, nasihat söyleminin hakikat mesajını aktaramadığı ya da nasihat sahibinin dürüst olmadığı ve kaçak güreştiği anlamına gelmez. Aksine siyasi ortam gereği ezoterik bir dil, doğru bir siyaset tarzı için samimi ve gerçekçi bir yardım umudu ve arzusunu yansıtmaktadır. Bu noktada daha önce anlatıların ahlaki tecrübe için kritik rolüne işaret ettiğimiz üzere anlatı esaslı bir üslubun bizi farklı dünyaların hakikatini düşünmeye sevk ettiğini, hatta yer yer buna zorladığını söyleyebiliriz. Hususan hayvan alegorileri olarak bilinen fabllar¹⁸², bizim doğrudan konuşma ile siyasi ifade arasında kurduğumuz zorunlu ilişkinin demokrasi tecrübesiyle beslenen çağdaş nosyonlarına karşı iki açıdan meydan okumaktadır: Birincisi, fabl tarzı hikâyelerle müellif, otoriteyi dolaylı yoldan etkileyerek onunla siyasi perspektifini ve mesajını paylaşabilir. İkincisi, dolaylı ifadelerle kurulan ezoterik üslup, zamanla konuşmacı ile muhatabı arasındaki güç dinamiklerinin taşınmasına, yer değiştirmesine, tersyüz olmasına yardımcı olabilir.¹⁸³

Kanaatimizce bu ikinci husus, bir miktar üzerinde durmayı gerektirmektedir, zira kamusal alanda hakikati dile getirme teşebbüsü, anlatıcının ve danışmanın özgül otoritesini ve retorik merkezli ağırlığını siyasetin fiilen işlediği güç sahnesinde sarf etmesine yol açmakta, uzun vadede arzu edilenin aksine bir netice doğurmaktadır.¹⁸⁴ Oysa anlatılar vasıtasıyla konuşan bir danışman, muhatabına farklı bir katmandan seslenerek, böylece onu söz ve müzakere zeminine çekerek, ezoterik üslubuyla kendine özgü bir otorite inşa edebilmektedir. Bu bakımdan siyasi edebiyat bağlamında sözün ve söylemin iktidarının kimde olduğunu ve nasıl ilişkiel bir zeminde kurgulandığını yeniden düşünmek gerekmektedir. Sessiz kalmak da müstakil bir söyleme tarzı olarak anlaşılabilirse de son tahlilde kesin çözüm değildir, çünkü

¹⁸² “Büyük dâhilerin sözlerinden ziyade, vahşi hayvanların sözlerini dinlemeye çok daha istekliyizdir.” (İbn Zafer), Richard Hrair Dekmejian - Joseph A. Kechichian, *Adil Hükümdar*, çev. Barış Doğru (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2009), 142.

¹⁸³ London, “How To Do Things With Fables: Ibn Al-Muqaffas Frank Speech in Stories From Kalila wa Dimna”, 210.

¹⁸⁴ Hükümdardan sakınma tavsiyeleri, onunla eşit ve doğrudan ilişki kurma çabasının hayli yıkıcı sonuçlara yol açabileceğine yönelik şu türden işaretlerle doludur: “Hükümdardan sakınınız; çünkü o çocuk gibi hemen kızar, yırtıcı aslan gibi yakalayıp hincını alır.” es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 56.

sessizlik muhataplar tarafından farklı anlamlara yorulmaya, bir tür ikrar ve tasdik olarak yorumlanmaya açıktır. Zahiren birbirine karşıt görünen siyasi iktidar ile söylemsel iktidar, Kilito'nun ifadesiyle, “bir noktaya kadar birbirinden ayrılmış ve çoğu zaman iki farklı alanda konumlanmıştır, ancak sıklıkla birbirine yanaşmaya, birleşmeye ve birbirine katılmaya davet edilirler.”¹⁸⁵ Siyasi edebiyat gerçekten de baştan sona bu iki ayrı pozisyonun birbiriyle ilişkisinin tanzimi, iki iktidar biçiminin sınırlarının hatırlanması ve sınanması için bir zemin teşkil eder. Siyasetname ve nasihatname metinleri, ilk bakışta iki farklı statü ve pozisyona işaret etseler de, bu iki otorite biçiminin birbiriyle daimi çekişmesine ve uzlaşmasına, kısaca gelgitli bir ilişkisine sahne olur. Siyaset sahnesinde sergilenen yazma ve konuşma eylemlerinin ikircimi, olumsuzluğu ve yoruma açıklığı, bu iki otoritenin ilişkisinin standart bir model ile işlememesinin yanında gergin, ihtilaflı ve doğurgan bir ilişki olmasından kaynaklanır. Bu anlamda hükümdar ile sağlıklı bir ilişki ve diyalog kurmanın yolunun, sürekli test edilen hermenötik bir stratejiden geçtiği söylenebilir. Ulemanın ezoterik söylemi de içeren genel barışçıl stratejisini anlamak için, sûfilerin siyasetle kurdukları ilişkilerin pasif karakteri dikkat çekicidir. Siyasi anlamda iddiasız bir toplumsal öznellik sergilemek suretiyle siyasetname yazarlarının toplumsal zeminde bir tür “yumuşak güç” icra ettiğini söylememiz mümkün görünmektedir.¹⁸⁶

Geldiğimiz noktada siyasetname müellifinin siyasi otorite karşısında kendine özgü bir konum ve otorite formu inşa ettiğini belirlemiş olduk. Fakat siyasetnamelerde şimdiye değin tasvir ettiğimiz otorite adına konuşanın kim olduğu meselesi halen açıklığa kavuşmuş değildir. Belirli bir kronolojik sürecin ve konjonktürün parçası olan tarihsel yazar mı, yoksa ufak nüanslarla tekrar edilen müşterek anlatıları tekrar dolaşıma sokan ve tarihsel kimliği önemsiz anonim bir derleyici figürü mü? Kuşkusuz müellifin kimliğine ilişkin bu tartışmada metnin değeri ve önemine ilişkin başka sorular da kapımızı çalmaktadır: Yazarın niyetlerini ve söylemin sınırlarını muayyen bir gelenek şemsiyesi altına yerleştirmeyi tercih ettiğimizde, böylece onları bir nevi anonim bir sese çerçeveleyip sabitlediğimizde R. Barthes'ın deyişiyle “yazarı öldürmüş” olur muyuz? Müellif karşısında muayyen bir söylem geleneği kuşatıcı olduğu ölçüde, eserinin özgün bağlamsal anlamı, tekil niyetleri ve kendine özgü

¹⁸⁵ Kilito, *Araplar ve Hikaye Anlatma Sanatı*, 51.

¹⁸⁶ Hacı Bayram Başer, *Sûfiler ve Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 118. Sûfilerin siyasetle ilişkilerini “yumuşak güç” kavramıyla analiz eden bir makale için, Souad al-Hakim, “The Sufis’ Soft Power”, *Oasis* 13/25 (2017), 36-46.

vurguları ile “yazarın sesinin” tekil bir ses olarak kamusal alanda buharlaşıp kaybolması mukadder midir?

Çalışmamız bağlamında, siyasetnamelerin siyasi teolojisi müellif merkezli olarak mı yoksa bir yazım geleneği bağlamında mı analiz edilmelidir, sorusu kanaatimizce Ortaçağ metin tasavvurundan bağımsız cevaplanamaz. Jauss’un işaret ettiği gibi, bir metni otonom bir yapıt (*work*), yazarı ise tekil bir müellif (*authorship*) olarak kabul etmek, daha çok modern duyarlılığın gelişimiyle irtibatlı görünmektedir. Ortaçağ’da metinlerin alımlanışı ise müellifin ötesinde gelenek bağlamında metinler arası, cemaatsel ve (söz ile yazı arasında) sabitlenemez boyutlara sahiptir.¹⁸⁷

Siyasetname ve nasihatname gelenekleri üzerinden siyasi edebiyatın metinler arasında yoğun etkilenme ilişkileri yoluyla biçimlendiği izlenebilir. Özellikle telif-tercüme çalışmaları, farklı yüzyıllar ve coğrafyalar arasında siyasi düşüncenin dönüşerek intikalini sağlayan özgün eser üretme pratiklerinden biridir.¹⁸⁸ Ayrıca İslam dışı coğrafyalardan gelen metinler bu yolla İslamlaştırılmış, İslami motif ve referansların eklenmesiyle İslam siyaset düşüncesini zenginleştirecek özgün bir türün teşekkülü gerçekleşmiştir.¹⁸⁹ Aristoteles’e atfedilen *psuedo* bir metin olan *Sırru’l-Esrâr*’ın bir Osmanlı aydını olan Nevâlî eliyle İslamlaştırılması, üslup ve vurgularıyla bir Osmanlı siyasetnamesine dönüştürülmesi, sonrasındaki bütün literatürü etkileyen önemli bir kültürel tercüme örneğidir.¹⁹⁰

Klasik siyasi edebiyatın “cemaatsel” karakterini tespit ederken evvelemirde metinlerin ilk üretildikleri dönemden¹⁹¹ 16. Yüzyıla değin siyasi yapıya göre daralıp genişlese de ana dinamikleri açısından pek değişmeyen bir kamusal çevrede yazıldığını ve dolaşıma sokulduğunu dikkate almak gerekir. Edebiyatçılar, vezir ve kâtip gibi devlet görevlileri ile din bilginlerinden oluşan siyasetname yazarları, ne iktidardan bütünüyle ayrı, ne de onun organik bir parçası olan heterojen bir sınıf

¹⁸⁷ Tony Davenport, *Medieval Narrative: An Introduction* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2004), 3.

¹⁸⁸ Çalışmamızda birincil kaynak olarak yararlandığımız el-Amasi’nin *Tuhfetü’l-ümera ve minhatü’l-vüzera* (1566) isimli kitabı ile İbn Fîrûz’un *Gurretü’l-Beyza* (1574) isimli kitabı, Cizri Mahmud b. İsmail b. İbrahim’in 1439’da kaleme aldığı *Dürretü’l-garra* isimli metnin telif-tercümeleridir.

¹⁸⁹ Rosenthal’e göre, siyasetnamelerin ilgi çeken niteliklerinden biri, “uyarlama ve dönüştürme dehasının güzel bir örneği” olmalarıdır. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İz Yayıncılık, 1996), 101.

¹⁹⁰ Yücer, *İslam Siyaset Düşüncesinin Pseudo-Aristotelesçi Zemini: Sırru’l-Esrâr ve Nevâlî Tercümesi*.

¹⁹¹ Ki siyasetnamelerin ilk örneği olarak Hz. Ali’nin valilere gönderdiği mektuplara değin arkaik metinlere işaret eden yorumlara rastlanmaktadır.

oluşturmaktadır.¹⁹² Yine bu metinlerin muhatapları da siyaseten yetkili, makam ve mevki sahibi imtiyazlı bir sınıfa tekabül eder. Metinlerin içinde kuralsızca deveran ettiği bu sosyolojik cemaat yapısı, siyasetnamelerin *islahatname* isimli reform metinlerine dönüşerek yavaş yavaş tedavülden kalktığı 16. Yüzyıla değin ciddi bir değişiklik arz etmez. Asırlara sâri uzun bir süreç boyunca saray çevresinde eğitilmiş ve siyaseten yetkili kişilerden oluşan dar bir topluluk tarafından yazılıp okunan, en azından dikkate alınan bir tür olarak siyasetname geleneği istikrarlı biçimde sürdürülmüştür.

Ortaçağ'da metinlerin sözlü kültür ile yazılı kültür arasında sabitlenemez karakteri, köklerini sözlü kültüre ve hususan anlatı geleneklerine dayandırdığımız siyasi edebiyat için önemli bir belirlemedir. Üstelik bu metinlerin saray gibi iktidar mekânlarında sesli okunup dinlenen, bir nevi *performatif* metinler olduğunu dikkate aldığımızda bu sabitlenemez karakter kendini iyice açığa çıkarmaktadır. Yine çalışmamızda müteaddit defalar vurguladığımız üzere, siyasetname ve nasihatnamelerin anlatısal karakteri, onların anlamının belirli bir disiplin ve metafiziksel anlayış çerçevesinde sabitlenmesine engel olmaktadır. Metinlerin bu sabitlenemez, diğer ifadeyle ele avuca gelmez niteliği, muhatabını dil oyunları ile daimi bir yorum sürecinde tutmakta, tekil tecrübeyi gerektiren bir anlama ve dinleme faaliyetini öncelemektedir.

Geldiğimiz noktada siyasi edebiyatın uzun bir dönem boyunca metinler arasında mikro anlatıların ötesinde büyük anlatılar üzerinden ortaklaşan bir karaktere sahip olduğunu hatırlamalıyız. Bu durum, siyasetnamelerin siyasi düşünce açısından özgün bir müellif bağlamından çok bir gelenek bağlamında ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Mezkûr gelenek, metinlerin birbiriyle kurduğu zamansal ve konusal irtibatlar üzerinden külliyyat içre hermenötik bir istikrarı sağlamaktadır. Kuşkusuz bu istikrarın sağlanmasında başlıca amil, siyasi edebiyatın söylemiyle mütenasip kendine özgü bir otoriteyi temsil etmesidir. Hükümdarlığın ahlaki refleksiyonu ile toplumun siyasi rehabilitasyonunu hedefleyen siyaset hekimliği, bu otoriteyi betimlemek için uygun bir benzetme sayılabilir.

¹⁹² Örneğin bazı yorumcular, siyasetnameleri ideolojik ve sınıf çıkarlarını ifade eden bir araç olarak gördüler. Douglas A. Howard, "Osmanlı Nasihatname Türleri ve Mit", *Erken Modern Osmanlılar*, ed. Virginia H. Aksan - Daniel Goffman (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 199.

3. İDEAL VE GERÇEK ARASINDA SİYASİ ANLATILAR

3.1. Otoritenin Temsili

Bu bölümde öncelikle siyasetname metinlerinde siyasi otoritenin hükümdarın şahsı ve yakın çevresi esas alınarak imajinatif bir temelde nasıl kurulduğunu ve temerküz edildiğini, daha sonrasında ise bu otoritenin ne türden meşruiyet biçimlerine yaslandığını ele alacağız. Fakat ilginç bir biçimde otoritenin kurulumu ve inşası sürecinde katı bir iktidar temerküzünü tecrübe ederken, otoritenin meşruiyetini kurgulama sürecinde ise bu merkezi iktidar tahayyülünün yavaş yavaş dağıldığını, otoritenin hiyerarşik olarak aşağıya doğru farklı konumlar arasında parçalandığını göreceğiz. Kanaatimizce otoritenin dağılması ve parçalanması teşebbüsü, iki temel sebebe dayanıyor olabilir: İlki, basitçe siyasi edebiyat geleneğinin kendine özgü otoritesiyle merkezi iktidarı diğer otorite biçimlerini öne çıkartarak sınırlandırma arzusunu yansıtmaktadır. İktidarın farklı konumlar arasında pay edilmesi, merkezi gücün rakibini görmediği bir sahnede sınırsızca hareket etme kabiliyetini ve ölçüsüz tasarrufunu engellemeye matuf görünmektedir. Otoritenin dağılımı neticesini doğuran ikinci sebep ise metinlerde salt mutlakiyetçi monarşi kuramına ilişkin ideal imaj ve argümanların yerine konjonktürel siyasi pratiğin dikkate alınmasıdır. Zira pratikte hükümdar dışındaki bürokratik pozisyonların mevcudiyeti ve y/etki alanı, bize reel siyaset sahnesinde, metinde tasvir edilen ideal yönetimden daha farklı dinamiklerle işleyen, daha kaotik bir yönetim tarzını göstermektedir. Müellifler muhtemeldir ki metinleri yazarken mutlak hükümdar anlatısının muhayyileye parlak yansımaları ile yetinmemekte, daha ötesinde fiili siyasette işleyen muhtelif güç konumlarına işaret etmeyi tercih etmektedir. Bu noktada otoritenin farklı pozisyonlar arasında dağılımının yanı sıra ahlaki arka planıyla yeni bir otoritenin inşasından bahis açabiliriz. Buna göre metin tekrar ana mesele olarak hükümdarın şahsiyetine dönmekte, bu sefer onu yönettiği toplum üzerinde örneklik teşkil edebilecek ahlaki bir şahsiyet modeli olarak yeniden tasarlamaktadır. Üstelik bu sefer adalet, liyakat, halkın rızası, takva gibi mefhumların devreye girmesiyle birlikte hükümdarlık nosyonu daha şumüllü (*complex*) ve daha dengeli bir siyasi otorite tasarımı olarak kendini gösterecektir.

Otoritenin Temerküzü ve Meşruiyeti

Siyasi edebiyatta öne çıkan birincil ve daha baskın olan perspektife göre, devlet nizamının mevcudiyeti için hükümdar piramidal yapının tepesinde vazgeçilmez bir konuma sahiptir. Bu yüzden hükümdar merkezli anlatılar klasik siyaset literatüründe geniş yer tutar ve onun şahsi mevcudiyeti ve karizması ile istisnai yönetme tarzı, bu anlatılara yön veren ana eksenlerden birini teşkil eder. Bu bağlamda otoritenin temerküzü sürecinde ilk ele alınması gereken husus, hükümdarın şahsi varlığıyla siyasi otoriteyi tek başına temsil eden yegâne figür olarak kabul edilmesi, devlet yönetimi için bir tür kerteriz noktası olarak sunulmasıdır. Daha ötesinde, yönetici, siyasi otoriteyi temsilen toplumsala yönelik sürekli edim halinde olan bir hareket kaynağı (*energeia*) gibi tasvir edilir.¹⁹³ İbn Cemâa, yöneticinin bu kritik rolünü *sultan* kelimesinin kökenine referansla izah eder. *Sultan*, kandildeki yağın (*selîr*) yanarak çevresini aydınlatması gibi, adaleti ve yönetim tarzı ile halkını tenvir eden bir kaynağı temsil etmektedir.¹⁹⁴

Hükümdarın neredeyse kutsal bir otorite olarak tasviri şeklinde yorumlanabilecek süslü ifadelerle en çok metinlerin *ithaf* kısımlarında karşılaşırız. Zencânî'nin siyasetnamesinin başında yer alan uzunca tirat, sultana yönelik övgü söyleminin temsil gücü yüksek örneklerinden biridir. Hükümdara “yücelik, büyüklük, kapsayıcılık, hamilik, yüce bir soya/nesebe sahip olma, galiplik, izzet ve ikram sahibi oluş...” gibi birçok niteliği atfeden bu söylem¹⁹⁵, alternatifi olmayan, kudretli ve karizmatik bir hükümdar modeline işaret eder. Benzer biçimde İskâfî de eserinin ithaf kısmında “âlemi koruyup kollayacak, gökten gelen bir destekle desteklenmiş, halkın sığınağı, din ve dünya havzalarının koruyucusu, güven ve barış kanatlarını yayan...” padişahın kutlu yaradılışından bahis açar.¹⁹⁶ Kâfiyeci'nin, karıncanın Hz. Süleyman'a verdiği mütevazı bir hediyeye benzettiği eserinin başlangıcında Emir Mahmut Beg'e söyledikleri, bu bağlamda muhtemelen hükümdarı yüceltmeye yönelik övgüler arasında edebi açıdan en parlak olanlardan biridir.¹⁹⁷

¹⁹³ Sözlükte “mülk, kudret, iktidar” gibi anlamlara gelen saltanat, Kâfiyeci'ye göre, “içinden nehirler fışkıran bir kaynak” gibidir. Bu ifade, yönetici zümrelerin idare keyfiyetinin hükümdarın idare keyfiyetine bağlı olduğunu ifade sadedinde kullanılmış olsa da, hükümdarın nihai kudretini ve idari birimlerin onun sultanlığında temsilini göstermesi açısından dikkate değer bir tabirdir. el-Kâfiyeci, *Seyfû'l-Mülûk & Seyfû'l-Kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*, 86.

¹⁹⁴ Bedreddin İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 46.

¹⁹⁵ Zencânî, *el-Letâifü'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye*, vr. 3a. Zencânî, *Alaeddin Keykubat'a Sunulan Siyasetname*, 92.

¹⁹⁶ el-İskafî, *Devlet Yönetiminde İstişare, Tedbir ve Tecrübe*, 67-68.

¹⁹⁷ “Bütün varlıkların övünç kaynağı, varlık ve cömertlikle maruf, safi kaynak, olgunluk, hayır ve talep denizi, kuşluk güneşi, karanlık gecenin dolunayı, yüksek felek, halkın emniyet kaynağı, cömertlik

Mutlak hâkimiyet anlatısı, yer yer dua formunda bir arzu olarak görünür: “Allah her yerde onun emirlerini geçerli kılsın, diğer melikleri onun emirlerine boyun eğdirsin.”¹⁹⁸ Câhiz, *Kitabu't-Tâc*'ının girişinde “melikü'l azam” dediği hükümdarı söylediklerinden tenzih ettiğini beyan eder, zira ideal hükümdarın ahlakı, düşünceyle kuşatılamayacak derecede sınırsız ve faziletli bir karaktere sahiptir.¹⁹⁹ Hükümdarın bu üstün karakteri ile merkezi konumunu özdeşleştiren en veciz övgülerden birini İbn Abdırabbih dile getirmektedir:

Hükümdar, işlerin yuları gibidir. O, hak ve hukukun terazisidir, kanun adına konulan sınırların payandasıdır; inancın ve dünyanın etrafında döndüğü eksendir. Hükümdar, bulunduğu yerin koruyucusudur. O, Allah'ın kulları üzerine uzanan gölgesidir. Mazlum ve mahrum kimseler onunla güç bulur. Mağluplar onun sayesinde zafer elde eder. Onun sayesinde zorbalara zapt edilir. Endişeli ve zayıf kimseler onun sayesinde emniyette olur.²⁰⁰

İstisnai bir konuma yerleştirilen bu hükümdar figürü, çoğu zaman mit ve anlatılardan örülü yarı manevi/mistik bir hâle (*aura*) ile çevrelenmiş görünmektedir. Diğer insanlardan ayrı, istisnai bir yerde konumlandırılması, en çok onun beşeri vasıflarının perdelenmesiyle tezahür eder.²⁰¹ Buna göre ideal bir hükümdar, tebaasının karşısına fazlaca çıkmamalı, çok görünür olmamalıdır.²⁰² Hükümdarın farkı, gündelik doğal eylemlerine bile mümkün olduğu nispette yansımalıdır. Hükümdarın şanı ve izzeti, “kutup yıldızı” gibi yalnız olmasını gerektirdiği için tek başına su içmeli ve hava

denizi, hidayet sancağı...”; “ilmen en kâmil, hilmen en vakarlı, yaradılışça en düzgün, ahlakça en güzel, hayâsı en çok, bağıışı en büyük, görüşü en isabetli, anılışı en güzel, re'yi en isabetli, aldığı tedbirler doğruya en yakın olan kişi...” el-Kâfiyeci, *Seyfü'l-Mülûk & Seyfü'l-Kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*, 46-48.

¹⁹⁸ el-İskafi, *Devlet Yönetiminde İstişare, Tedbir ve Tecrübe*, 93.

¹⁹⁹ el-Câhiz, *Saray Adabı*, 19.

²⁰⁰ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1/9. İbn Abdırabbih, *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*, çev. Erkan Afşar (İstanbul: Bordo Siyah, 2012), 17.

²⁰¹ “Hükümdar şakalardan, gülünç hikâyelerden, mizah ve şaklabanlıktan sakınmalıdır.” el-Kâtib, *Doğunun Hükümdarı*, 50. “Sultanın toplumsal hayattan soyutlanması konusunda Osmanlılar'ın gösterdiği duyarlık, saray hayatının törensel ve mimari düzeninde kendisini gösterir.” Cemal Kafadar, “Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce I: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 27.

²⁰² “Hükümdarlar çok fazla görünmemeye meyletmemelidirler. Çünkü aslanı nadir gören şahin topluluğunun göz ve kalplerinde aslanın heybeti büyük olup, daima saharalarda gezen çobanlar sık sık aslanı gördükleri için alışkanlık peyda ederek kalplerinde aslanın korkusu şahinler kadar olmaz. Padişahın görünmeyi tamamen terk etmesi de doğru değildir. Çünkü kurt zaman zaman koyunun çobanını görmese içinden çobanın korkusu tamamen giderdi ve koyun sürüsüne saldırmaktan asla çekinmezdi.” Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk: Siyaset Stratejileri*, 178. “Hükümdarın halka görünmesi onun aleyhinedir ve hükmünü zayıflatır. Onun halka ancak uzaktan, süvarilerin ve muhafızlarının şatafatı içerisinde görünmesi gerekir.” *Sırru'l Esrar: Aristoteles'den İskender'e Nasihatler*, çev. İslam Kavas (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 49.

almalıdır.²⁰³ Seâlibî'ye göre bu türden tavsiyelerin maksadı, hükümdarın halkın gözünde sıradanlaşmamasını temin ederek biricik heybetini ve şanını korumasıdır: “Halkın sana fazla bakmasına imkân verme! Çünkü arslana karşı en cüretkâr davranan adam devamlı onu seyreden avcıdır.”²⁰⁴ Muhtemelen aynı hassasiyete binaen hükümdara kamusal ortamlarda, özellikle halkın önünde çok konuşmaması tavsiye edilmiştir.²⁰⁵ Yine hükümdarlığın doğasına uygun olarak biricik imgesini muhafaza etmek için giyimi kuşamına dikkat etmeli, çevresindeki hizmetkâr, danışman ve kumandanlardan ayrılan bir dış görünüme sahip olmalıdır.²⁰⁶ Açıktır ki halkın arasına karışmama, sabit ve ciddi görünme, katı saray adabımuâşeretine bağlılık, yemek yeme gibi sıradan beşeri eylemleri kamusal alanda değil de yalnız icra etme gibi tavsiyeler, sembolik bir karizmanın inşasına ve muhafazasına işaret etmektedir. İbnü'l-Mukaffa'nın da söylediği gibi, mutlak monarşi tasavvurunda kraliyet ihtişamı ve güç, birbirine bağlı biçimde işliyor görünmektedir. Gücün analogiler yoluyla görsel bir imgeye dönüştürülerek gizemli hale getirilmesi ve kralın şahsiyetinin böylece katıksız bir karizma gösterisine dönüştürülmesi, hükümdarın engellenemez bir doğa gücü gibi algılanmasına yol açmaktadır.²⁰⁷ Özetle söyleyecek olursak, mutlak gücün şimdiye değin tasvir ettiğimiz türden imgesel ve dilsel tezahürleri, gücün mistifikasyonu yoluyla kolektif muhayyile üzerinde muhkem bir iktidar kurmaktadır.

Yine toplumun karşısında hükümdarın öncel (*proaktif*) gücü ve fonksiyonu, toprak, güneş, deniz, ateş gibi doğal mevcudiyetlere benzetilerek anlatılmaktadır.²⁰⁸ Bu türden imgeler, genellikle büyüklük, tehlike ve belirsizlik içeren aurası ile

²⁰³ el-Câhiz, *Saray Adabı*, 37.

²⁰⁴ es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 108.

²⁰⁵ “...kesirü'l-kelam olmaya. Ve lağ u latife idüp çok gülmeye.” Yücer, *İslam Siyaset Düşüncesinin Pseudo-Aristotelesçi Zemini: Sırru'l-Esrâr ve Nevâli Tercümesi*, 224. Esrar, 126.

²⁰⁶ es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 209. Yine hükümdar güzel kokular sürünmelidir, zira “insanlar arasında koku sürünmeye en layık olanlar elbette hükümdarlardır.” (s. 211) Câhiz'in naklettiği ve kronolojik olarak Sasanilerden Abbâsîler'e uzanan rivayetlere bakıldığında, hükümdarın yaptığı bir şeyi halkın yapması ve ona benzemeye çalışmasının yasak ve kerih kabul edildiği görülmektedir. el-Câhiz, *Saray Adabı*, 37-38.

Keykâvus'un hükümdara nasıl davranılacağına ilişkin nasihati, bedensel yönelim sayesinde mutlak itaati sağlama amacının yanında beden metaforunun ilginç bir kullanımını da gösterir: “Padişaha yakın olan kişi beş havassını dahi padişahın emrinde tutmak gerek, yani gözü anın yüzünden ayruk yüze meylettirmemek gerek ve dili anın zikrine ve kulağı anın sözü istimalına meşgul etmek gerek. Ve gönlünü sırrına mahzen etmek gerek ve tenini kullukta mülazım tutmak gerek ve canını yoluna feda etmek gerek.” Keykâvus, *Kabusname*, ed. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007), 205.

²⁰⁷ Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship* (London ; New York: I.B.Tauris Publishers, 1997), 132.

²⁰⁸ Seâlibî, sultanı çok uzaklaştığında fayda vermeyecek, çok yaklaştığında da yakacak bir ateşe benzetir. Yine iyi bir sultan, yakıp kül eden bir ateşten çok yağdığı yerleri dirilten bahar yağmurudur. es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 56.

hükümdarı ve icraatlarını nitelemek için kullanılır.²⁰⁹ Böylesi imgelerin barındırdığı belirsizlik ve yoğun tehlike duygusu, aynı zamanda hükümdara, muhtemelen bu imgelere başvurulmasıyla arzulandığı gibi, kaderci bir perspektifle bakılması sonucunu doğurmaktadır. Bekleneceği gibi böylesi imgelerin muhatabının üzerinde psikolojik bir etki uyandırması hedeflenmekte, bu dil bir iktidar tekniği olarak toplumsal muhayyilenin biçimlendirilmesi hedefiyle istihdam edilmektedir.

“Siyasi beden” metaforu başta olmak üzere doktor, çoban, bahçıvan gibi birçok metafor, hükümdarın tekliği anlatısını belirginleştirmekte, düzenin yegane mümessili sıfatıyla otoritesini takviye etmektedir: “Yönetilenlerin yönetene olan ihtiyacı; bedenın başa olan ihtiyacı gibidir. Eğer hükümdar olmasaydı insanlar birbirini yerlerdi.”²¹⁰ Bu türden mecazlı ifadelerde gördüğümüz en önemli husus, yönetim söz konusu olduğunda yöneticinin tekliği meselesinin yöneticinin varlığı meselesine içkin biçimde dile getirilmesidir. Bir bakıma yönetici olacaksa bu yöneticinin tekil bir özne olması gerektiği, siyasi antropolojinin sabit bir ilkesi gibi kabul edilmektedir. Nitekim *ahkâmü’s-sultâniyye* metinlerinde aynı anlatının bağlamsal yansımalarının da katkısıyla halifenin biricikliği, bir inanç meselesi olarak ele alınmaktadır.²¹¹ Bütün güçleri kendisinde cem eden ve iktidar alanında şerik kabul etmeyen bir hükümdarın varlığı, siyasi düzenin mevcudiyeti ve sürdürülmesi için gerekli koşullardan biri sayılmıştır.²¹²

Birçok siyasetnamede hükümdarın birincil meşruiyet kaynağı, siyasi iktidarın ilahi otoritenin yeryüzündeki bir süreği, keyfi bir uzanımı olarak görülmesidir. Hükümdara atfedilen sınırsız kudretin, bir tür kadirimutlak gücün ifadesi olan imgeler, Tanrı’nın mutlak ve nihai fail rolünün siyasi otoriteye örtülü transferini ima

²⁰⁹ Gazzâlî, bütün işlerin hükümdara bağlandığını ifade ederek onun elindeki yetki ve imkânları aşılması zor bir dağa benzetir: “Bu üzerinde türlü türlü meyveler bulunan, fakat etrafını yırtıcı hayvanların sardığı bir dağdır. Böyle bir dağa tırmanmak hem zor hem de tehlikelidir.” Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına, Nasihatü’l-Mülûk*, 124.

²¹⁰ es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 33. Bu cümleler anonim bir siyasetnamede şu ilave ibarelerle yer almaktadır: “Tıpkı çoban olmadığında yırtıcı hayvanların sürüyü yok etmesi gibi, sultanlar olmasaydı insanlar birbirini yerdi.” Anonim, *Tuhfetü’l-Memlûk*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 62.

²¹¹ İmamet ve hilafetin tek bir kişiyle temsil edilip edilemeyeceği meselesi, klasik dönemde kelam ve fıkıh sahalarında eser üreten ulema tarafından tartışılmıştır. Bu tartışmalara ilişkin kısa bir özet için, Rıdvan Özdiç, *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelamında İmamet-Hilafet Meselesi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 83-106.

²¹² İbn Haldûn da “şeref ve ululuğu bir tek şahısta toplamının ve tek bir adamın öne geçmesinin, devletin tabiatından” olduğunu savunur. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1990, 1/519.

Başka bir yerde ise mealen “yeryüzünde birçok tanrının olmasıyla yeryüzünün nizamının bozulacağını” söyleyen Enbiyâ Sûresi 21-22. Ayetlerini siyaset ve idarede birden fazla hâkimin bulunmasının idarenin bozulmasına yol açacağını delili olarak kullanır. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1990, 1/423.

etmektedir. Nitekim yeryüzünde hükümdarlara saltanat ve otorite veren, onları heybet ve ayrıcalıklarla donatan Tanrı'dır.²¹³ Burada hükümdarlığın doğrudan ilahi iradenin bir seçimi neticesinde tayin edildiğine dikkat edilmelidir. Bu takdir, doğal olarak yalnızca kimin ve hangi hanedanın hükümdar olacağıyla ilgili değildir, aynı zamanda söz konusu hükümrânlığın ne kadar süreceği²¹⁴, nasıl bir hadiseyle zevale uğrayacağı gibi kritik meseleler de bu ilahi takdirin kapsamında yer alır.

Yönetilenler için bu takdir hadisesinin inanç yahut kanaat formunda kabulü, kralların kendisinin ve eylemlerinin yalnızca Tanrı'nın izniyle var olduğuna işaretle teolojik açıdan kaderci bir perspektifi beslemektedir. Hatta sultanların halka yönelik zulmü yahut adaleti, ilahi ceza yahut mükâfatın tezahürü şeklinde yorumlanmıştır.²¹⁵ Hükümdar için "Hüma kuşu" ya da devlet kuşu ile sembolize edilen baht açıklığı (*talih*, *fortuna*), ilahi belirlenim (*kader*) sayesinde gerçekleşir.²¹⁶ Zira Tanrı başlangıçta ezeli bir kararla "onu kutlulukla kendi zatının ve sıfatlarının gölgesine yetenekli ve uygun yaratır."²¹⁷ Muhtelif anlatılarda geçen "biz zamanız" ifadesi, ilahi belirlenimin bir sonucu olarak hükümrânlık sürecine tekabül eden ilgili zaman ve

²¹³ "Yüce Allah hükümdarların işlerini görkemli kıldı, kıymetlerini yükseltti, yeryüzünde onlara saltanat ve otorite vererek imkânlar tanıdı." es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 33.

²¹⁴ Gelibolulu Âlî, padişahın ve hanedan soyunun "Allah'ın koruması" altında olduğunu söyler: "Hazret-i Hâlık-ı settâr dâymâ bu nesl-i büzürgvârı kenef-i himâyetinde istitâr idüb dahi bir zamânda sarây-ı âmirelerine vebâ girmek ve ensâb-ı tâhirelerinden birisi ta'n-ı tâ'ûnla mecrûh olub vefât etmek işidilmemiştir." ("Ayıpları örten Hz. Allah daima bu büyük nesli kendi himayesinde korumuştur. Aynı zamanda saray-ı âmirelerine vebanın girmesi ve temiz soylarından birisinin veba hastalığına yakalanıp vefat etmesi duyulmamıştır." Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nushatü's-Selâtin*, ts., v. 22a-24a. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Siyaset Sanatı: Nushatü's-Selâtin*, ed. Faris Çerçi (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015), 86-88.

²¹⁵ "Bazı kitaplarda Allah'ın şöyle dediği yazılıdır: ben (Allah) meliklerin meliki ve padişahların kalpleri mülkünün de yegâne sahibi olup onların hükümetleri benim elimdedir. Eğer kullar bana itaat ederlerse padişahları onların üzerine bir rahmet, eğer bana karşı asi olurlarsa padişahları onlar üzerine bir bela kılarım. Dolayısıyla padişahlara küfretmekle uğraşmayıp bana tövbe edin ki onların size şefkatle davranmasını sağlayayım." İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 113. Vehb b. Münebbih'in Hz. Davud'a indirilenlerden aktardığına göre Allah şöyle der: "Muhakkak ki ben meliklerin sahibi Allahım, sultanların kalpleri de benim elimdedir. Kim bana taat üzere olursa melikleri ona bir rahmet kılarım ve kim de bana isyan ederse melikleri üzerinde bir gazap eylerim." İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 1/9.

²¹⁶ "Bahtı açık padişah, cihana sahip olan faziletli, talihi tutan adil..." sıfatlarıyla nitelenir hükümdar. Hasan Bey-zade Ahmed Paşa, *Devlet Yönetimi İçin Bilgelik Kılavuzu*, 23.

²¹⁷ Şeyhoğlu Mustafa talih kuşunun sırrını şöyle açıklar: "Hüma kuşunun gölgesi bir kişinin başı üzerine düşerse, o şahıs padişahlık devletine kavuşur ve memlekette yücelik kazanır. İşte bunun gibi yüce Allah eksiksiz şefkatinden ve güzellikler vergisinden bir kulunu seçer de ilahi yardımla gölgesine alırsa, onu kutlulukla kendi zatının ve sıfatlarının gölgesine yetenekli ve uygun yaratır. İşte ne kadar baht açıklığının ne kadar devlet ve memleket, üstünlük ve ihsanın o seçilmiş ve şeref verilmiş kişide toplanıp yer tuttuğuna dikkat edin. Aciz, elinden iş gelmez bir kimseye ister layık olsun ister layık olmasın, sevgi ve ihsan bakışını bir an ondan tarafa bırakınca, o bütün dünyanın sevgilisi ve değer verdiği dostu olur. Kime de kahr ve öfke bakışı ile bakarsa, o da bütün cihanın aşağıladığı ve reddettiği kişi olur ve hiçbir yaratık onu kabul etmez." Şeyhoğlu Mustafa, *Büyüklerin Hazinesi, Alimlerin Mihenik Taşı*, 60.

konjonktür bağlamında hüküm ve iktidar sahibi olmanın ilahi bir planın neticesi olduğuna işaret eden anlamıyla siyasi otorite tarafından dile getirilmektedir.²¹⁸

Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi (*halife, naib*) olarak hükümdar²¹⁹, Tanrı ile halk arasında kendine özgü bir konuma sahiptir. Doğal olarak sahip olduğu yönetme hakkı, halk ile Tanrı arasında yer alan ara bir katmanda bir tür aracılık²²⁰ rolünü ifa etmesiyle açıklanabilir. Öyle ki Allah ile halk (*reâyâ*) arasındaki aracı olarak hükümdarın halkla kurduğu duygu ilişkisi, onun doğrudan Allah ile ilişkisinin keyfiyetini tayin etmektedir: “Bil ki padişah halka sevgi ve merhametle baktığında Yüce Allah da padişaha merhametle bakar.”²²¹ Bedreddin İbn Cemâa'nın iktidar ile Tanrı arasında kurduğu analogi²²², efsanevi İran hükümdarlarından Büzürceci'nin sözlerine şöyle yansımaktadır: “Kişi padişahla olan ilişkisini kulun Allah'la olan ilişkisi gibi düşünmeli, çünkü padişah Allah'ın gölgesidir, kul da her zaman kuldur.”²²³

Tarihsel tecrübeye bakıldığında manevi otorite kaynaklarına başvurmak, fiili ve askeri gücü otoritesini sürdürmeye yetmeyen iktidarların sıklıkla yöneldiği bir çıkış yoludur. Ayrıca buhran dönemlerinde toplumların, kuşkusuz onlara yön veren muhtelif otoritelerin de tesiriyle, daha kadenci bir bakış açısını benimsediği şeklinde yorumlarla karşılaşırız.²²⁴ Anlayabildiğimiz kadarıyla burada başa gelen büyük sorunların arkasında ilahi bir takdirin olduğuna yönelik inancın motivasyonu, sert siyasi gerçeklikle ve kaos ihtimaliyle başa çıkmanın yegane yolu olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

²¹⁸ “Önceki padişahlardan birinin söylediklerini zikretmişler: O, ‘biz zamanız, kimi kaldırıp yükselttik ise o üstün oldu; kimi de alçalttık ise o da ayaklar altında kaldı’ demiştir.” Şeyhoğlu Mustafa, *Büyüklüklerin Hazinesi, Alimlerin Mihenk Taşı*, 61.

²¹⁹ “Aziz-i men, bilgil ki padişahlık ve salatanat Hak Teâla'nın halifesi ve naibi olmakdur yeryüzünde.” Necmeddin-i Daye, *Sufi Diliyle Siyaset*, ed. Özgür Kavak, çev. Kasım b Mahmud Karahisari (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 53.

²²⁰ “Egemenler tanrıların aracıları, benzerleri ve akrabalarıdır.” Georges Balandier, *Siyasal Antropoloji*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 99.

²²¹ İbn-i Firûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 341.

²²² İbn Cemâa'nın kurduğu analoginin önemi şöyle açıklanabilir: “Dogmatik din alimleri daha önce Allah'ın birliğini ve kadir-i mutlaklığını göstermek için, başka şeylerin yanı sıra, hükümdarların iktidarının birliği ve mutlak kudretiyle analogi kurmuştu; oysa İbn Cemâa hükümdarın sahip olduğu bu özellikleri göstermek için Allah'la analogi kurar.” Al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, 205.

²²³ İbn-i Firûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 433.

²²⁴ Moğol ilerleyişiyle birlikte İslam dünyasında dünyayı yönetmek için ilahi bir kayranın (*inayet*) gerekli olduğu anlatısının egemen olduğunu görüyoruz. Esasen Müslüman halkların ve ilmi otoritelerin şeriatı tanımayan birini oluşturduğu siyasi meşruiyeti elde etmeye dönük bazı adımlar atmıştır. Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge University Press, 2017), 17-18.

Siyasi otoritenin ilahi otoriteyle ikamesi, bize otoritenin eylemlerinin “ilahi” bir eylem olarak yorumlanabileceğini, bu anlamda ilahi takdirin bir parçası olduğu kanaatinin yerleşikliğini göstermektedir. Bir başka ifadeyle, siyasi gücün fiilen kendini dayatması, katı gerçekliğin bir yansıması olduğu sürece ilahi tasarımın bir parçası olarak yorumlanacaktır. Öte yandan kaderci bir perspektif, değişime karşı direnci ve hâkim otoriteye itaat olgusunu besleyen bir role sahiptir. Monark merkezli tasavvurda hükümdar ile tebaasını birleştiren bağ, itaat vasıtasıyla kurulur. Siyasi bir kaide olarak “itaat edilmeyen kimsenin otoritesi yoktur” *kelam-ı kibar*ını aktaran İbnü’t-Tıktakâ, Moğol devletini yeryüzünde ordusunun ve halkının itaatiyle rızıklandırılmış böyle başka bir devlet olmadığı için övgüye değer bulur.²²⁵

Câbirî’nin yorumuna göre, Abdülhamîd el-Kâtib ve İbnü’l-Mukaffa gibi kâtiplerin yazdıklarından başlayarak Pers/Sâsânî kültürünün etkisi altındaki siyasetname külliyyatının söyleminde açıkça görülecek şey, temelinde korku güdüsünün olduğu bir itaat ahlakının hâkimiyetidir.²²⁶ Otoritenin temerküzü nihai gaye olduğunda nasihatler genellikle adaletin erdemine ya da zulmün tehlikelerine kabaca işaret etmekle sınırlıdır. Hükümdar, zulmü ve tasallutu engellenemez biri olursa, kaos ve fitneden kaçınma gerekçesiyle kendisine bilakaydüşart itaat edilmesi tavsiye edilmektedir.²²⁷ Zira Ortaçağ imgeleminde yöneticinin kısa bir süreliğine bile olsa yokluğu, otorite boşluğu anlamına geldiği için sonu meçhul bir belirsizliğin ve kaosun habercisi olarak görülür.²²⁸

Mutlakiyetçi monarşinin meşruiyet kaynaklarından “ilahi seçilmişlik” niteliğiyle derinden irtibatlı bir başka anlatı, seçilmiş soy anlatısıdır.²²⁹ Soylu ataların mevcudiyeti ve yeni bir nesep inşası, hükümdarın iktidar mücadelesi içinde olduğu iç ve dış mahfillere karşı meşruiyet arayışının önemli safhalarından biridir ve doğrudan

²²⁵ “İtaat, kendisiyle halkın işlerinin düzenlendiği, hükümdarın zayıfın hakkını güçlünden alabildiği ve hakkın dağıtımının onunla mümkün olduğu esastır.” İbnü’t-Tıktakâ, *Siyaset Adabı*, 49.

²²⁶ Câbirî eserinde genişçe bu meseleyi analiz etmektedir. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakı Akl*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 159-322.

²²⁷ “Eğer İslam ülkesi için güç ve iktidar bakımındanhalife olmaya kabiliyeti olan kişi kuşatma altında olduğunda imamlık için gereken şartlar gerçekleşmediği için bu kişinin imamlığı gerçekleşmezse de fitnenin ortadan kaldırılması için o kişiye itaat zorunlu olur.” İbn-i Fîrûz, *Gurretü’l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 99. Ayrıca “akıllı ve bilgili kişi, padişahsız halkın ruhsuz ceset gibi bozulduğunu bilmelidir.” (s. 433)

²²⁸ Bu durumun kaptansız bir gemi metaforuyla anlatımı için, Şeyzerî, *Nehcü’s-Sülûk fî Siyâseti’l-Mülûk: Siyaset Stratejileri*, 69.

²²⁹ Zencânî, Âdem Peygamber’den başlayarak son Acem sultanına uzanan oylumlu bir mitolojik soy anlatısı nakleder. Zencânî, *el-Letâifü’l-‘Alâiyye fî’l-fedâili’s-seniyye*, vr. 27a-29a. Zencânî, *Alaeddin Keykubat’a Sunulan Siyasetname*, 131-134.

otoriteyi tahkim edici bir işleve sahiptir. Ayrıca bir monarkın karizması, onun asaletine ve menşesine içkin olarak getirdiği fitri bir ahlaka sahip olmasıyla desteklenir.²³⁰ Örneğin Süleyman peygamber, siyasi ve dini otoriteyi şahsında birleştiren ideal bir figür olarak soyağacının bağlanabileceği en muhkem referanslardan biridir.²³¹ Kuşkusuz hükümdarın böyle seçkin bir soya sahip olması, onun üstün talihinin (*baht*, *fortuna*) sarıh göstergesidir. Bir yöneticinin bahtının açık olması, onun kaderinin ilahi planla kesiştiğini, daha açık bir ifadeyle yöneticiliği konusunda ilahi tasdik ve inayete mazhar olduğunu gösterir. Ayrıca meşru atalara yönelik referans, ardında geleneksel diyebileceğimiz bir idari tecrübe birikimine dayanır. Böylece asalet, hem teorik hem de pratik boyutuyla görünür hale gelir.

Azmeh'nin de işaret ettiği gibi, hükümdarlığın ilahi niteliklerine işaretle kurulan bu imgesel dilin İslam toplumu için fiili çerçeveye yansıdığı kadarıyla teolojik bir geçerliliğinin ve bağlayıcılığının olduğu iddia edilemez. Metaforik ifadeler ve abartılı bir retorik kolektif dini itikadı bağlayan dogmatik bir neticeyi mümkün kıldığını söyleyemeyiz.²³² Fakat bu dilin, arka planda işleyen siyasi muhayyileyi besleyen güçlü ve göz ardı edilemez bir mutlakiyetçi perspektifi yansıttığı inkâr edilemez. Görebildiğimiz kadarıyla bu dil, iktidarını temerküze meyilli hâkim siyasi teolojinin yön verdiği anlatıların genel karakteristiğini ortaya koymaktadır.

Açıkça söylenebilir ki yönetici seçkinler, nesep, analoji, mimesis ve inayet (*lütuf*) yoluyla ilahi özden pay almaktadır. İnancın sahip olduğu imtiyaz ve nitelikler, siyasi muhayyileye doğrudan sirayet etmektedir. İlahi seçilmişlik anlatısından mahfuz soy iddiasına, hükümdarın eylemlerinin ilahi takdirin bir parçası olduğuna değin muhtelif anlatıların, klasik siyasi muhayyilede kusursuz bir hükümdar imgesini kurduğu ve beslediği açıktır. Acaba bu ideal yönetici imgesi, otoritenin mevcut siyasi gerçekliği (siyasi-toplumsal evrenin tabii karmaşıklığını, bir tür “kaosmos”unu) gizlemek ve çarpıtmak üzere kullandığı bir tür maske midir? Yoksa fiilen gerçekliğin içinde yer alarak gerçekliği yönlendiren bir iktidar vasıtası olarak mı işlemektedir? Kusursuz hükümdar imgesinin toplumsal alanda yeniden üretilmesi, toplumsal iktidarı ve baskıyı takviye etmek üzere çoğalarak devridaim etmesi, engellenebilir mi?

²³⁰ “Sultanlar iyi bir asalet ve menşee sahip olmakla halktan ayrılırlar.” Zencânî, *el-Letâifü'l-'Alâiyye fi'l-fedâilü's-seniyye*, vr. 38b. Zencânî, *Alaeddin Keykubat'a Sunulan Siyasetname*, 73.

²³¹ “Ey Süleyman soyundan gelen iyi huylu padişah!” İbn-i Firûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 61. Süleyman'ın mülkünün manevi varisidir hükümdar. Hasan Bey-zade Ahmed Paşa, *Devlet Yönetimi İçin Bilgelik Kılavuzu*, 23.

²³² Al-Azmeh, *Muslim Kingship*, 162.

Zamanla siyaset sahnesine çıkan muhtelif aktörlerin müdahalesinin, siyaseti tek merkezden yönetilen ya da tek bir sahnede icra edilen bir hadise olmaktan çıkardığını söyleyebilir miyiz? Siyasi edebiyat metinlerinde otorite açısından doğurgan ve eklektik iktidar anlatısına direnç oluşturabilecek alternatif anlatılar yer tutmakta mıdır?

Gücün Dağılması ve Merkezileşme

Gerçekten de siyasetnamelerde evvelemirde yukarıda tasvir ettiğimiz şekliyle ideal bir hükümdar ideali çerçevesinde şekillenen mutlakiyetçi bir yaklaşıma rastlamaktayız. Siyasi otoriteyi yalnızca hükümdarın temsil ettiği anlatısı, ilk bakışta katı ve tümel bir iktidar yanılmasına yol açmaktadır. Esasen iktidarın temerküzünü temin etmek üzere kurgulanan bu tümel iktidar imajı, metnin anlatılar vasıtasıyla oluşturduğu ideal duruma tekabül eder. Fakat metinlerin içeriğinde biraz daha ilerlediğimizde hükümdarın şahsı çevresinde yapılanan soyut devlet, muayyen bürokratik konumlar bağlamında somutlaşmaya başlar; vezir, kadı, kâtip, vali, komutan (*emir*) gibi devlet idaresinde yer alan muhtelif figürler sahneye dâhil olur. Böylece iktidara ilişkin önce hayli sade ve sarîh olan fotoğrafın çeşitlenmeye ve bulanıklaşmaya başladığını gözlemleriz.

Ortaçağ konjonktüründe her ne kadar hükümdardan ayrı bir devlet yapısı düşünülemese de²³³, tarihsel süreçte farklı devletlerarasında benzer mekanizmalara sahip ve gelenekselleşen bir idari yapının olmadığı söylenemez. Bu idari teşkilatı oluşturan azalar, çoğu zaman müstakil biçimde ele alınsa da bir arada zikredildiği örnekler de mevcuttur. Ravendî, devlet görevlilerinin doğru seçiminin önemine işaretlerle “hükümdarın veziri gözü, *müstevfî*si (maliyeci) kulağı, kâtibi dili, *hâcibî* huyu, elçisi aklı, nedimi ise eşi gibidir” der.²³⁴ Yine başka bir yerde bu vazifeleri yapanların işlevini şöyle anlatır: “Vezir; hükümdarlığın iyi halde kalmasını sağlar, nedim hükümdarın aklını gösterir, kâtip; fazilet ve bilgisini ispat eder, *hâcib* ise hükümdarın siyasetinin delilidir.”²³⁵ Nitekim Seâlibî, hükümdarın, gücünün artması ve işlerin

²³³ Bu durum doğrudan siyasi edebiyat metinlerinde devletin idari yapısından çok az bahis açılması, bunun yerine hükümdarın şahsı ve yönetim (liderlik) tarzının esas alınması neticesini doğurmuştur. Ömer Dinçer, *Kamu Yönetimi Adabı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 28.

²³⁴ Muhammed b. Ali b. Süleyman Ravendî, *Râhat'üs-Sudûr ve Âyet'üs-Sürûr*, çev. Ahmet Ateş (Ankara, 1999), 126.

²³⁵ Ravendî, *Râhat'üs-Sudûr ve Âyet'üs-Sürûr*, 96.

çoğalmasıyla nitelikli adamlara muhtaç hale geldiğini hayli vazih biçimde ifade eder.²³⁶

İktidar hiyerarşisinde daha önce hükümdarın konulduğu merkezi konuma, bu sefer muhtemelen idarede deruhte ettiği vazifenin öneminin vurgulanması ihtiyacına binaen yer yer vezir figürünün yerleştirildiğini görürüz: “Memleket bir çadıra benzer, vezir de o çadırın direğidir.”²³⁷ Vezirlik makamının hükümdarlığı tamamlayıcı niteliği vurgulanırken yalnızca memleket işlerinde vazgeçilmez olan bürokratik görev ve hususiyetleri vurgulanmaz. Bunun ötesinde hükümdar için onun bakış açısını tayin edecek düzeyde bir yoldaş ve dost olmasına, “onun kulağı, gözü, dili ve kalbi mesabesinde” oluşuna işaret edilir. Vezirin doktor olan hükümdar ile tedaviye muhtaç halk arasında kritik bir aracı olduğu söylenirken de vezirin hükümdarın ufkunu belirlediği ima edilmektedir.²³⁸

Bürokratik konumlarda muvazzaf kişilerin devlet tecrübesine sahip ve tabii olarak yaşça olgun kişiler arasından seçilmesi tavsiyesi, Ortaçağ yönetim düşüncesinin gerontokratik bir eğilime sahip olduğunu gösterir. el-Kâtib, iyi bir bürokratin devlet işleriyle saçını başını ağartmış tecrübeli biri olması gerektiğini söyler.²³⁹

Diplomatik rollerinin yanı sıra yazı unsurunun öne çıkmasına koşut olarak önem kazanan kâtip sınıfının mevcudiyeti, bürokratik bir üstünlük vesilesi olarak görülür: “Herkes bilir ki kâtipler mülkün seyisi, memleketin direği, hükümdarın dili gibidirler, onların kalemleriyle dirlik ve düzen içinde yaşar ülkeler.”²⁴⁰ Yazıcının “sultanın dili” olduğu söylenirken aralarındaki ilişkinin beşeri niteliği ihmal edilmez, aksine pratikte kral ile kâtibi arasında bir sınırın olmayacağı belirtilirken “sırdaş” olmalarının altı çizilir.²⁴¹

Bazı siyasetnamelerde hükümdarın ve halifenin konumunu bir adım sonra sembolik kılan, hatta bir tür metafora dönüştüren şey, vezirin ve giderek kâtip gibi daha alt kademedeki bürokratik unsurların önemini vurgulayan ifadelerin yoğunluğudur. Hükümdar adeta bürokratik astlarını bir arada tutan bir kilit taşı işlevine

²³⁶ “Hükümdar kaliteli maldan çok, kaliteli adama muhtaçtır. Zira kudreti artıp işleri çoğalınca bir kişi ona yetmeyecek, mutlaka seçkin bir danışman grubuna muhtaç olacaktır.” es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 59.

²³⁷ İbn-i Firûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 357.

²³⁸ Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk: Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair*, 212-213.

²³⁹ el-Kâtib, *Doğunun Hükümdarı*, 49.

²⁴⁰ es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 144.

²⁴¹ Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk: Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair*, 215.

sahiptir ve bu durum, farklı konumlarıyla bürokrasi aygıtının devletin işleyişi için kendine özgü anlamını vurgulamak için tasarlanmış gibidir.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, siyasetnameler, bir yandan yöneten-yönetilen ayrımını vurgularken diğer yandan doğru yönetim tarzı için bu iki unsur arasında doğrudan ve sıhhatli bir iletişimin gerekliliğini vurgulamaktadır. Örneğin İbn Abdірabbіh'in en çok vurguladığı hususlardan biri, yöneten ve yönetilen sınıflar arasındaki engellerin izale edilmesi ve iki taraf arasında güvene dayalı bir ilişkinin tesisidir.²⁴² Kuşkusuz bu bağlamda dile getirilen anlatılarda farklı yönetsel pozisyonlar zikredilse de yöneten sınıfın sembolü ve piramidin tepe noktası olarak hükümdarın çoğu zaman kahraman olarak öne çıktığı görülür. Yönetilen çoğunluk ise daima *reâyâ* ismiyle anılan ve siyaseten edilgen bir siyasi öznellik sergileyen geniş halk kitlelerine tekabül eder. Daha önce Tanrı'nın iradesi karşısında onun aracılığını yapan ilahi kılıcı temsilen hükümdar için halkın rızası, halkın sesi ve kanaat rejimi nasıl bir anlama sahiptir? Yukarıdan aşağıya muhtelif konumlar arasında bölünen siyasi otorite, bu otoritenin bir tür nihai hedefini teşkil eden halkla nasıl buluşur? Siyasetnamelerin siyasi tahayyülünde otoritenin ve meşruiyetin tayini bakımından halka nasıl bir söz hakkı tanınmaktadır?

İlk bakışta halkı Tanrı'nın bir emaneti sayan ve dinsel rivayetlerle desteklenen perspektifin muktedir karşısında zayıf ve edilgen bir halk imajını beslediği kanaatine varılabilir. Fakat daha kuşatıcı ve bütüncül bir bakış açısıyla anlatılara baktığımızda bu genel imajın siyasi edebiyat metinlerinde verilen mesajların çeşitliliğini ve derinliğini kavramak için yeterli olmadığını fark ederiz. Hatta sarıh ifadelerle halk

²⁴² Siyasetnamelerde mezalim mahkemeleri olarak bilinen, hükümdarın hakim olarak başında bulunduğu ve halkın şikayetlerini dinlediği duruşmalar, adaleti temin etmesi bakımından övülür. Bu duruşmaların en önemli taraflarından biri de yönetenle yönetilenleri buluşturması, yüzleştirmesidir. Böylece yönetenler, toplumun en zayıf ve madun kesimleriyle karşılaşma, onların derdini dinleme imkanı elde eder. Adaleti sağlama ve haksızlığı gidermenin nasıl yapılacağını ele aldığı bir başlıkta bu yüzleşmelerden örnekler aktaran İbn Abdірabbіh, Halife Me'mun'un düzenlediği bir mezalim mahkemesinde yoksul bir kadınla karşılaşmasını anlatır. Mahkemeye gelen yoksul bir kadın, mahkemede halifenin yanında oturan oğlundan şikayetçidir. Halife oğlunu da onun yanına sanık olarak oturtur. Kadın halifeye karşı bağırp çağırır, mecliste bulunanlar kadını uyarınca halife, kadına karışmamalarını, zira onu böyle konuşturan saikin haklılığı olduğunu söyler. Dava sonunda müşteki kadının haklı olduğu anlaşılınca halifenin oğlu cezalandırılır ve kadının zararı tazmin edilir. İbn Abdірabbіh, *el-İkdü'l-ferid*, 1/27-28. İbn Abdірabbіh, *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*, 2012, 53-55.

unsurunun siyasi meşruiyetin temeline yerleştirildiği daha derin bir anlam hattı belirginleşmeye başlamaktadır.²⁴³

Hükümdar kuşkusuz baba olmanın zorlu yetkilerini üzerinde taşıyor olsa da tebaasıyla birlikte bir aile gibidir. Bu metafor, sorumluluk anlamının yanı sıra kolektif duygu siyasetinin bir parçası olarak halka *pederşahi* bir merhamet hissiyatıyla yaklaşma tavsiyesini de zımnen içermektedir.²⁴⁴ Nitekim hükümdarın hissiyatı, halkın siyasi yönetime karşı genel yönelimini sezmekle irtibatlıdır.²⁴⁵ Yer yer kral ile halk arasında kurulan korelatif ilişki, bir tür özdeşlik ilişkisi olarak düşünülür ve ahlaki formasyon açısından hal transferini mümkün kılan doğal durum olarak tasvir edilir.²⁴⁶

Halkın ve kanaatlerinin siyaseten başarı ve başarısızlığı tayin eden kritik anlamını fark etmenin ötesinde çoktan halkın rızası söylemi gündeme gelmiş vaziyettir.²⁴⁷ Bazen Hakk'ın rızası ile aynı cümlede ve aynı istikamette dile getirilen toplumsal rıza olgusu, artık açık ifadelerle yönetsel meşruiyetin temeline yerleştirilmektedir. “Başkanlığın kıvamı ve devletin ayakta kalmasının *reâyâ* ile”²⁴⁸ mümkün olduğu söylenirken kast edilen şey, kuşkusuz yalnızca *reâyânın* yöneten-yönetilen denklemindeki mevcudiyetinden ibaret değildir. Halkın adalet hissiyle hayatiyetini sürdürmesi, yönetimin de meşruiyetini adaletle temin ettiği anlamına gelir. Böylece halkın ülkenin üzerine kurulduğu asli unsurlarından biri olduğunu anlarız.²⁴⁹

²⁴³ “Şahları şah yapan onun idaresindeki halktır / Senin görevin onların derdine derman olmaktır.”; “Şah gövdesiye, bil ki halk ağacın köküdür.” Şeyh Sadi Şirazi, *Bustan*, çev. A. Naci Tokmak (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 53.

²⁴⁴ Tam bir merhamet ve şefkat timsali olarak yöneticinin halk üzerine merhameti, Allah'ın kullarına üzerine rahmeti ve ebeveynin çocuğuna karşı şefkati ile aynı cümlede zikredilmiştir. İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 149. Hükümdar halkıyla ilişkilerini yumuşaklık (hilm) ve iyilikle sürdürmeli, sertlikten kaçınmalıdır. (s. 143)

²⁴⁵ “Başkan, idaresi altında bulunan halkın, kendi politikasını benimseyip benimsemediğini iyice anlamalıdır.” Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına, Nasihatü'l-Mülûk*, 145.

²⁴⁶ “Meliklerin huzuru halkın huzurlu olmasıdır. Onların bozulması halkın bozulması demektir.” el-Mâverî, *Siyaset Sanatı*, 132.

²⁴⁷ “Faziletli ve akıllı biri, akıllı bir padişaha şöyle nasihat etti: Ey şah, Allah'ın senden razı olmasını, rahmetinin senin üzerinde artmasını istersen halkı haksız yere dövüp onlara sövme. Halkın hoşnut olması, Allah'ın rızasını kazanmana sebeptir.” İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 255.

²⁴⁸ “Senün riyasetünün kıvamı ve devletünün kıyamı ra'yyet iledür, cehd iyle ki ra'yyetün kulubına malik olup gönüllerinde yer idinesin.” Yücer, *İslam Siyaset Düşüncesinin Pseudo-Aristotelesçi Zemini: Sırru'l-Esrâr ve Nevâlî Tercümesi*, 227.

²⁴⁹ Şeyzerî, bir ülkenin üzerine kurulduğu beş kaideden birinin yönetilenler yani halk olduğuna işaret eder. Diğerleri ise vezir, hükümdar, hazine ve savunmadır. Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk: Siyaset Stratejileri*, 87.

Teoride her ne kadar tek siyasi özne, padişah ya da vezir figürü olarak öne çıksa da, pratikte saray çevresinde yeni siyasi güç koalisyonları oluşmuş ve yönetici figürlerin dışında yönetim katında yerel yönetici, müneccim, hanım sultan, müftü gibi informal aktörler bağlamsal anlamlarıyla önem kazanmış görünmektedir. Ayrıca kıssalarda iktidarın farklı unsurları arasında, özellikle âlimler, sûfiler ve yöneticiler arasında vuku bulan yoğun güç mübadelesine ve mücadele öykülerine baktığımızda, siyaset sahnesinde toplamda birbirinden farklı iktidar odaklarının ve kaynaklarının kendini gösterdiğini teşhis edebiliriz. Âlimlerin de arasında olduğu muhtelif gruplar, siyaset sahnesinde kendi güçlerini ve etkilerini artırmaya ve imparatorlukta sultanın otoritesini sınırlandırmaya çalışır.²⁵⁰ Bu türden iç mücadele ve çekişmeleri dikkate aldığımızda sarayda farklı öznelliklerin ve iktidar odaklarının işler halde olduğunu görebiliriz.

Bu siyasi öznelerin dışında hükümdar için iktidarına yönelen tehdidin asıl kaynağı, aşağıdan gelen ve duymasını istemediği seslerdir.²⁵¹ Mağdur ve mazlumların seslerinin yüksekliği, saltanatın kaderine ilişkin kehanetvari bir akıl yürütmeyi mümkün kılar.²⁵² Yöneticiler madunların seslerini duymazlarsa, başlarına birtakım felaketlerin geleceği ima edilir.²⁵³ Madunların sesleri, tanrısal referansı ile siyasi iktidarı alt edecek nihai gücü yardıma çağırır.²⁵⁴ Bu menfi kaderden kaçınmak için hükümdarın yapması gereken, aşağıdan gelen seslere kulak vermek, halkını dinlemektir. Böylece zulmü engelleyerek adaleti gerçekleştirebilir. Yine hükümdara anlatılan kıssalarda ahlaki anlamda kritik eşiklerde ve karar anında hep uzaklardan gelen bir “başkası” durmaktadır. Bu başkası genellikle halktan, alt sınıflardan biri ya da zahit kimlikli biri olmaktadır. Hatta bu başkası, hükümdara ya da yönetici seçkinlere kültürel çevre olarak ne kadar mesafeli bir vasattan gelirse, ahlaki gerilimin şiddeti ve mesajın doğrudanlığı, bu mesafeyle doğru orantılı olarak artmaktadır diyebiliriz.

²⁵⁰ Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, 85-90.

²⁵¹ Hulusi Ertuğrul Umudum, *Hat(t) ve Had(d): Emevîler’de İtaatın Yapıbozumu* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 167.

²⁵² “Sesler hükümdarın sesini bastırarak kadar yüksek çıkıyorsa hükümdar tahtını kaybedecek demektir. O bir şeye hayır dediğinde birileri evet diyor, bir başka şeye evet dediğinde birileri hayır diyor, ölümü yakındır.” (Nûşîrevân) es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 43.

²⁵³ “Çocukların feryadının ve yaşlıların duasının yaptığını ne yiğitlerin hamlesi yapabilir, ne de kılıç darbesi.” Şeyh Sadi Şirazi, *Hükümdarlara Öğütler*, çev. Turgay Şafak (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021), 68.

²⁵⁴ “Mazlumun duasından sakının. Çünkü mazlumun duasıyla Allah arasında perde yoktur.” (Hadis) Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına, Nasihatü'l-Mülük*, 164.

Geldiğimiz noktada halka, daha ıstılahî tarzda söyleyecek olursak toplumsal rızaya meşruiyetin anahtarı olacak şekilde kilit bir rol verilmesi, başlangıçta gördüğümüz hükümdar merkezli mutlakiyetçi tasavvurun siyasi edebiyatı hakim anlatı olarak temsil edip edemeyeceği sorusunun yeniden düşünülmesi gerektiğini gösterir. Anladığımız kadarıyla burada bir tersyüz etme ya da yer değiştirme şeklinde yorumlayabileceğimiz siyasi failliğin örtülü bir transferi ile karşı karşıyayız. Bu basitçe siyasi yetkinin halka devredildiği anlamına gelmez, daha çok hükümdara ve idareci sınıfların omzuna yetkiyle orantılı bir sorumluluk yüklendiği anlamına gelir. Bu noktada daha önemli bir soru belirlemektedir: Sözü edilen sorumluluk duygusunu tahkim edecek ve halka karşı ödev hissine kaynaklık edecek olan *ethos* nerededir?

Ahlaki Bir Model Olarak Hükümdar

Daha önce soy anlatıları ve ilahi seçilmişlik niteliği vasıtasıyla işaret ettiğimiz gibi hükümdar temiz bir soydan gelmektedir ve bunun tabii bir süreği olarak diğer insanlara nazaran daha üstün ve temiz bir fitrata sahiptir. “Her şeyin doğrusunu yanlışını ayırt edebilen bu yaradılışı”²⁵⁵ sayesinde kararları daha doğru ve isabetli olacaktır. Bu önsel yargı ve kanaatler, hükümdarın kararına ve ahlaki yönelimlerine en başından tayin edici bir rol verildiğini gösterir. Hükümdar yalnızca belli başlı idari kararlarıyla değil, ahlaki seçim ve şahsiyeti ile de toplumun önünde yol gösterici bir pozisyonda bulunmaktadır.²⁵⁶ Kanaatimizce bu görünümün sebebi, hükümdarın topluma ahlaki açıdan rehberlik ettiği ve etmesi gerektiği şeklinde bir anlatının siyasi teolojiye rengini veren derin anlatılardan biri olmasıdır. Halkın sultanın dini üzere olduğu itikadı, ona yönelik genel bir taklit tavrını beslemektedir.²⁵⁷ Halkın hükümdarı referans olarak düşüncede ve tavırda mimetik bir arzuyla onu izleyecekleri kabulü, kuşkusuz iktidarın doğal bir çekim kaynağı olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Hükümdar siyasi otoritenin başı olarak askeri gücün yanında iktisadi dağıtım sürecini de yönetmektedir. Zira toplumda düzeni sağlayan, mefhumu muhalifiyle söylenecek olursa toplumsal kaosu önleyebilecek yegâne otorite kraliyetin askeri ve karizmatik

²⁵⁵ İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 61.

²⁵⁶ “O iyi olursa işler de yolunda gider; o kötü olursa halk da kötü olur.” Zencânî, *el-Letâifü'l-'Alâiyye fi'l-fedâilî's-seniyye*, vr. 17b. Zencânî, *Alaeddin Keykubat'a Sunulan Siyasetname*, 116. “İnsanlar başlarındaki hükümdarın temel doktrini ve inancı neyse ona meylederler. Onun görüşlerini referans olarak görürler. Onu taklit etmeye özen gösterirler.” es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 52.

²⁵⁷ “Bil ki, hükümdarın onu halktan ayrı kılan kendisine has bazı hasletleri vardır. Mesela, o bir şeyi sevdiği zaman o şeyi halk da sever, bir şeyden uzak durduğunda o şeyden halk da uzak durur, bir şeyi sürekli yaparsa halk da isteyerek veya hükümdarın gönlüne girebilmek için o şeyi yapar. Bu nedenle insanlar hükümdarının dini üzeredir denir.” İbnü't-Tıktakâ, *Siyaset Adabı*, 47.

kudretidir. Bir nevi siyasi karar almada sahip olduğu güçten dolayı yöneticiye tanınan imtiyaz, ahlaki meseleler söz konusu olduğunda geçerliliğini korumakta, hatta ahlaki meselelere verilen ehemmiyet nispetinde etkisini artırmaktadır.²⁵⁸ Hükümdara böyle merkezi bir rol verilmesi, onun fiili gücünü beslemenin ötesinde ahlaki önderliğini de sağlam temellere oturtmaktadır.²⁵⁹

Esasen hükümdarın ve diğer yöneticilerin toplum üzerindeki mutlak iktidarı, onun ahlaki ve hukuki belirleyiciliğinden yola çıkarak tasarlanan benlik teknolojilerinin ve ahlaki eğitim modelinin temel çıkış noktasıdır. Yardımcısı Yunan, Nûşîrevân'a başarılı bir iktidar süren geçmiş hükümdarların en önemli meziyetlerinden birinin, 'kendi nefisleri üzerindeki otorite ve cüretlerinin, başkaları üzerindeki otorite ve cüretlerinden daha fazla olduğunu' ifade eder.²⁶⁰ İnsanın karşısındaki üzerinde müspet bir tesir uyandırması, bir nevi onun üzerinde iktidarını/otoritesini sergileyebilmesinin yolu, ahlaken iyi huylara bürünmekten geçer.²⁶¹ "Devlet başkanının kalbi pisliliklerden uzak bir safiyet içinde olmazsa, bütün halkı da doğru bir gidiş üzerine toplanamaz. Durum tamamen bunun aksine olur, devlet başkanı dürüst bir karaktere sahip olursa, buna bağlı olarak bütün halk da sağlam karakterli olur."²⁶²

Sultanın halk nazarında otoritesini tahkim edecek hususlardan biri de sultanın dine bağlılığı, Tanrı'nın emirlerine samimi ittibasıdır: "...imam ve halife olan kişi haramdan ve şüpheli işlerden uzak duran vakar sahibi ve dindar birisi olmalıdır. Bu sayede insanlar yüce makam sahibi olan bu yöneticiye güvenir; aşağı ve yukarı mertebedeki herkesin kalbi ona karşı nefret yerine sevgi besler."²⁶³ Efsanevi padişah Erdeşîr de itaat eyleminin temelini doğrudan Allah'a itaate bağlayarak meşruiyet çizgisini dindarlık hususiyetine çeker: "Avamın mutluluğu hükümdarlara boyun

²⁵⁸ Şakik-i Belhi'den Hârûn er-Reşîd'e: "Cenab-ı Hakk'ın cehennem diye bilinen bir evi vardır ki Allah seni oraya kapıcı ve bekçi yapmıştır. Allah, insanların bu ateşe girmemesi için sana üç şey ihsan etmiştir. Biri devlet hazinesi, biri kırbaç ve biri de keskin kılıç. Biri senden ihtiyacı için bir şey isterse ondan hazineyi esirgeme. Allah'ın dinine karşı gelene bu kırbaç ile ceza ver. Haksız yere birisini öldüreni de ölenin velisinin izniyle bu kılıçla öldür." İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 109-111.

²⁵⁹ "Raiyeye nispetle sultan, bedene nispetle ruh gibidir. Onun mizacı düzgün olursa bütün aza ve duyuların mizacı düzgün olur; onun mizacı bozuk olursa uzuvların mizacı da bozulur, beden vazifesini yapamaz hale gelir." İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek*, 34.

²⁶⁰ Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına, Nasihatü'l-Mülük*, 102.

²⁶¹ et-Turtûşî, *Sirâcü'l-mülük*, 58. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülük: Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair*, 169.

²⁶² Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına, Nasihatü'l-Mülük*, 129.

²⁶³ İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 83.

eğmeleri ile vaki olur. Hükümdarların mutluluğu ise her şeyin sahibi (olan Allah'a) boyun eğmelerine bağlıdır.”²⁶⁴

Hükümdara atfedilen ahlaki önderlik misyonu, yer yer ulema sınıfını da içine alacak şekilde genişletilir: “İki topluluk düzgün olduğunda insanlar da düzgün olur. Bozuk olduğunda insanlar da bozuk olur. Onlar, âlimler ve idarecilerdir.”²⁶⁵ Burada anımsamamız gereken husus, siyasetname müellifinin idarecilerin yanında âlimleri de zikrediyor olmasının, açıkça dinin otoritesine ve vazgeçilmez konumuna ilişkin bir anlama sahip olmasıdır.

Hükümdarın toplumsal ahlak üzerindeki belirleyici rolünün vurgulanması, açıktır ki onun sorumluluğunu ve idareci olarak vazifesinin istisnai niteliğini vurgulama hedefine matuftur. Bu açıdan Muaviye'ye hitaben dile getirilen şu hitabın aktarımı, doğrudan hükümdarın idareci rolünün vazgeçilmezliğine işaret ettiği kadar kaçınılmaz sorumluluğuna ilişkin güçlü bir imayı da içerir: “Zaman sensin; sen salih olursan devir de iyi olur. Sen bozuk olursan zaman da kötü olur.”²⁶⁶

Kanaatimizce ahlaki bir model olarak hükümdar anlatısı, iki yönlü bir işleve sahiptir. Bir yandan hükümdarı kolektif *ethos* açısından merkezi bir yere yerleştirerek mutlakiyetçi teoriye en muhkem delillerinden birini sunmaktadır. Öte yandan bu anlatıda betimlenen mutlak otoritenin dini ve ahlaki meşruiyetini öne çıkarmakta, böylece onu bağlayıcı ve sınırlayıcı bir ahlak argümanı üretmektedir. Bu ikili işlev, genel olarak siyasetnamelerin söylemine de yansımış vaziyettedir. Siyasetnameler bir yandan erdem temelli metafiziksel bir çerçeveye bağlı görünmektedir ama öte yandan siyasi öznellikleri ve yapıları şekillendiren güç dinamiklerine de duyarlıdır. Görebildiğimiz kadarıyla bu iki husus, hem birbirlerini sınırlayıcı hem de güçlendirici bir işleve sahiptir.

Geldiğimiz noktada hükümdarlık kurumuna atfedilen ideal merkez oluş niteliğinin her zaman varlık yahut gerçekliği yansıtmadığını, gündelik siyasete ilişkin

²⁶⁴ el-Câhiz, *Saray Adabı*, 16.

²⁶⁵ Zencânî, *el-Letâifü'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye*, vr. 40a. Zencânî, *Alaeddin Keykubat'a Sunulan Siyasetname*, 152.

²⁶⁶ Zencânî, *el-Letâifü'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye*, vr. 17b. Zencânî, *Alaeddin Keykubat'a Sunulan Siyasetname*, 117. “Sultan, nehirlerin kendisinden sulandığı deniz gibidir. Eğer deniz tatlı olursa, nehirler de tatlı olur. Eğer deniz tuzlu olursa, nehirler de tuzlu olur.” (vr. 40a; s. 152) Yine sultanların meşru yol ve işaretleri oluşları... “Güvenlik (*emn*), huzur (*sükun*), insanların birbirini sevmesi (*meveddet* ve *muhabbet*), adalet, iyilik (*lütf*), vefa ve bunun gibi değerler kamusal iyiliklerdir. Korku, ızdırap, çatışma, zulüm (*cevr*), haksızlık (*gadir*), hainlik ve benzeri şeyler de kamusal kötülüklerdir. Halk bu iki durumda da hükümdara bakar ve onun yoluna uyar.” Yılmaz, *Sultanların Aynası*, 353.

pratik bir işleve işaret ettiğini söyleyebiliriz. Hakeza monark merkezli bu güç ve itaat söylemi, siyasetnamelerin söylemi vasıtasıyla peyderpey bozunmakta, otorite yukarıdan aşağıya dağılarak yer değiştirmektedir.²⁶⁷ Kuşkusuz mutlakiyetçi bir monarşi idaresi bağlamında konuşurken iktidarın daima tek bir merkeze bağlanarak analiz edilmesinin çokça tercih edilen bir yöntem olması şaşırtıcı değildir. Burada dikkatimizi çekmesi gereken esas mesele, her ne kadar egemen anlatılar muayyen bir merkez etrafında kurgulanmış olsalar da, nihayetinde pratik güç anlamıyla iktidarın her zaman tehlikede oluşudur. Bunun anlamı, basitçe meşruiyetten yoksun bir iktidar yapısının, daima tamamlanmamış ya da parçalanmaya mütemayıl bir karaktere sahip oluşudur. Başından beri analiz ettiğimiz üzere farklı özneler ve asabiyetlere karşı tekil olduğu varsayılan merkezi temsilen hükümdarın mücadelesi, bazen din, ulema sınıfı ve bürokrasi üzerinden meşruiyetini temin etse de bu parçalanma tehlikesinin gerilimini sürekli bünyesinde taşır. Bu anlamıyla iktidar mücadelesi, hiçbir zaman birbirinden soyutlanamayan girift ve hareketli konumların mübadelesidir. Otoritenin imgesel iktidarı, bütünüyle hükümdara ait görünse de, anlatıların bütüncül bir okuması, iktidarın basitçe hükümdarın şahsında ya da monarşi kurumunda sabitlenecek bir şey olmadığına, tatbikat sahasında anlatılara bağlı olarak sürekli dağılıp toparlandığına işaret eder.

3.2. Çifte İktidar Sorunu

Siyasetname ve nasihatnamelerde gerek lafzen gerek manen yer alan yaygın üst anlatılardan biri, “din ile devletin (*mülk*) ikiz kardeşliği” anlatısıdır. Bu anlatı, siyasi edebiyatta din ve devlet arasındaki dinamik ve çok boyutlu ilişkinin nasıl kurgulandığına ilişkin bir soruşturmaya giriş için uygun bir başlangıç noktası sayılabilir. Din ile kast edilen anlam, yalnızca *şeriat* olarak bilinen ve hukuki-ahlaki normatif karakteriyle öne çıkan yasalar ve kaideler bütününe değil, aynı zamanda dinin muhtelif düzeylerde temsiliyetini üstlenen âlim, kadı, mutasavvıf gibi etkin toplumsal rolleriyle öne çıkan aktörleri de kapsar. Bu anlatı bağlamında devletin de hem tüzel hem de özel bir şahsiyet olarak hükümdarlık kurumuna ve saray çevresinde temerküz eden bürokratik ve askeri bir güce karşılık geldiğini aklımızda tutabiliriz. Dolayısıyla

²⁶⁷ Umudum, *Hat(t) ve Had(d): Emevîler’de İtaatin Yapıbozumu*, 165. Umudum, iktidarın bu tersyüz oluşunun, yazının ve metinselliğin işin içine girmesiyle gerçekleştiğini iddia eder. Ona göre “yazının dolayısıyla yönetici, yönettikleri tarafından yönetilmekte”, monark merkezli söylem edep mantığı sayesinde bozunmaktadır. (s. 177)

din ve devlet arasındaki ilişki meselesi, ana anlatının lafzi düzeyde anlaşılabilir sınırlı ve tümel anlamının ötesinde öznel, konumlar ve bağlamlar arasında çoğul ilişki ve alışverişleri ihtiva etmektedir. Böylece analizimizde “din ile devletin ikiz kardeşliği” olarak özlü bir formülle ifade edilen anlatıyı siyasi edebiyata yansıdığı kadarıyla farklı tezahürleri ve bağlamsal uzanımlarıyla ele alma niyetimizi de ifade etmiş oluyoruz.

Siyasetname ve nasihatname metinlerinde din ile siyasi otorite arasındaki ayrım çizgilerini ve irtibat noktalarını izleyerek, en açık haliyle ikiz kardeş anlatısıyla kendini gösteren bir çifte iktidar sorununun varlığına işaret edebiliriz. Fakat burada tasvir edeceğimiz şekliyle çifte iktidar sorunu, daimi bir ayrışmanın imlediği katı bir kategorizasyona, toplumsal yapıya ve kurumsallaşmaya fazla yansımayan, yer yer konjonktürel hadiseler bağlamında görünür hale gelen, yer yer belirsizleşen bir sorundur. Bu açıdan İslami tecrübe, yaygın olarak kabul edildiği gibi, teorik ve pratik veçheleriyle Batı siyasi tecrübesinde olduğu gibi arka planında dini otorite ile seküler otoritenin birbirinden katı biçimde ayrıldığı, müstakil olarak kurumsallaştığı, yer yer dünyevi iktidar ve iktisadi imtiyazlar için sert siyasi mücadelelere giriştiği mutlak bir ayrışma görüntüsüne sahip değildir. İslam siyaset düşüncesine yansıdığı şekliyle dini otorite ile siyasi otorite arasındaki ilişkinin mahiyeti, daha çok bir anlam ve meşruiyet ilişkisi olarak yorumlanabilir. Kaba siyasi ve askeri güç (*potestas*) ile onun otoriteye dönüşme sürecinde meşruiyet çerçevesini temin ettiği dini kaynak ve otoriteler (*auctoritas*) arasındaki köklü ilişki, ele aldığımız anlatı bağlamında üzerinde durmayı ve spekülasyon bazı açıklamaları gerektirmektedir. Bundan sonra İslam düşünce geleneğinde yerleşik halde bulunan din ve dünya arasındaki ayrım gibi klasikleşen bazı ayrımlar ile *zühd* olarak tezahür eden, siyasetin dışından dünyaya (ve dünyevi bir eylem alanı olarak siyasete) yönelik protest irfanî pratiklerin, din ile siyasi otorite arasındaki irtibatın kendine özgü tezahürlerini sunduğunu göreceğiz. Burada dikkatimizi çeken ve bu klasik ayrımları gündemimize sokan esas saik, siyasetname metinlerinde hükümdara yönelik nasihatleri karakterize eden tasavvufî-hikemî ahlak söylemine koşut olarak daha irfani bir perspektifin ve dilin benimsenmesidir. Bu bağlamda yeryüzünde hükümdar temsili üzerinden siyasi iktidarın varlığı tanınmakta ama bu iktidarın ötesinde *bâtınî* iktidar şeklinde tavsif edebileceğimiz başka gizil iktidar biçemlerinden bahis açılmaktadır. Acaba bu türden *bâtınî* bir iktidarın varlığına ilişkin iddia, siyasi iktidarla dini otorite arasında alttan alta yaşanan kültürel bir gerilim

yahut çatışmanın göstergesi olarak yorumlanabilir mi? Çifte iktidar sorununun İslam düşüncesinde yerleşik halde bulunan geleneksel sembolizmler (kalem ve kılıç) ve siyaset tasnifleri (akli/dini siyaset, *nebevî/ıstılahî mülk*) gibi başka bazı ayrımlar ve güç tasnifleri üzerinden varlığını sürdürdüğünü ya da kılık değiştirdiğini söyleyebilir miyiz? Genel anlamda siyasi edebiyat bağlamında dünyaya yönelik etik tavrın, siyasi iktidara yönelik eleştirileri beslediği ya da aksine siyasi iktidara yönelik protest tutumun daha öte dünya esaslı (*uhrevî*) bir söylemin inşasına yol açtığı şeklinde yorumlar meşru sayılabilir mi?

Başlangıç noktamıza geri dönerek din ve devletin ikiz kardeşliği anlatısını ana hatlarıyla hatırlayalım. Mâverdî, siyasetnamesinde Sâsânî kurucusu ve siyasi edebiyatın efsanevi hükümdar örneklerinden Erdeşîr'in meşhur cümlelerini nakleder:

...Şunu iyi biliniz ki, din ve devlet ikiz kardeş gibidirler; biri olmadan diğerinin ayakta durabilmesi mümkün değildir. Çünkü din, temel; devlet ise bu temelin direkleridir. Devlet başkanı da bunları koruyan bir askerdir. O halde devletin bir temelini olması, dinin de bir koruyucusunun olması zorunludur. Çünkü muhafızı olmayan şey yok olmaya mahkûm olduğu gibi, temeli olmayan şey de yıkılmaya mahkûmdur.²⁶⁸

Mâverdî, Gazzâlî ve Nizâmülmülk gibi öncü siyasetname müelliflerinin farklı versiyonlarıyla iktibas ettiği bu cümleler²⁶⁹, ilk bakışta din ile siyasi otorite arasında açık bir bağımlılık ilişkisi kurmakta, iki unsurun birbirine toplumsal düzleme içkin bir varoluşsal muhtaçlık temelinde bağlandıklarını vurgulamaktadır. “İkiz kardeşlik” metaforu ise din ve siyasetin aynı kök ve kaynaktan gelseler de, kendi hususi yönelimine sahip iki özerk alan olduklarına işaret eder. Ayrıca klasik dönemde din ile siyasetin birbirinden tefrik edilemez derecede kaynaşmasına ve toplumsal alanda birarada işlemesine yönelik bir telmih şeklinde okunabilir.²⁷⁰ Din, toplumsal mevcudiyetin ve siyasi otoritenin temeline yerleştirilmekte, siyasi otoriteyi temsil eden asli figür olan hükümdar ise toplumsal düzeni sağlayarak dinin hayatiyetini temin eden koruyucu (*hami*) rolünü oynamaktadır. Bu anlatı, kuşkusuz meşru bir iktidarın

²⁶⁸ Ebü'l-Hasen el-Basrî el-Mâverdî, *Devlet Yönetimi* (İstanbul: İlke Yayınevi, 2003), 15-16. Ebü'l-Hasen el-Basrî el-Mâverdî, *Kitâbu Teshîli'n-Nazar ve Ta'cîli'z-Zafer fî Ahlâki'l-Melik ve Siyâseti'l Mulk*, ed. Muhyî Hilâl es-Serhân (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1981), 150.

²⁶⁹ “Erdeşîr b. Bâbek, Fars meliklerine şöyle yazmıştır: ‘Mülk ile din ikiz kardeşlerdir. Biri olmadan diğerinin kıvâmı olmaz. Çünkü din esas, mülk ise koruyucudur. Mülkün esasa, dinin koruyucuya ihtiyacı vardır. Zira esası olmayan kaybolur, koruyucusu olmayan ise yıkılır.’” Zencânî, *Alaeddin Keykubat'a Sunulan Siyasetname*, vr. 16b. Zencânî, *Alaeddin Keykubat'a Sunulan Siyasetname*, 115.

²⁷⁰ “Din ile başkanlık birbirleriyle kaynaşmış olduklarından, tıpkı aynı batından doğmuş ikiz kardeşlerdir.” Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına, Nasihatü'l-Mülûk*, 98.

kurulması sürecinde dinin ve dini kurumların merkezi önemini hatırlatmak için elverişli sayılmıştır. Böylece İslam siyasi edebiyatına yansıyan “ikiz kardeşler” metaforu, meşruiyet anlatıları için kullanışlı bir söylemsel vasıtaya dönüşmüş, metaforun yukarıda tasvir ettiğimiz çerçeveye mukayyet genel geçer (*standart*) bir yorumu olarak kabul edilegelmiştir.

Acaba bu anlatının ilk formunu vasiyetnamesinde (*ahd*) dile getiren Erdeşîr’in, bu hâkim yorumun ötesinde başka bir anlamı murat ettiği söylenebilir mi? Câbirî, Erdeşîr’in bu cümlelerini tarihsel bağlamını dikkate alarak önüyle ardıyla okumakta ve onun maksadının İslam düşüncesine yansıyan, yukarıda betimlediğimiz yorumdan hayli farklı olduğunu iddia etmektedir. Buna göre Erdeşîr kendi döneminde din adamlarıyla yaşanan öğretici siyasi tecrübeler binaen bu anlatıyı kurgulamıştır. Sâsânî ülkesinde din adamları sınıfı, eğitim sahasında üstlendikleri başat işlevin yanı sıra dinin kolektif muhayyile üzerinde oynadığı güçlü rolden dolayı halkın üzerinde imparatorun egemenliğini zedeleyecek düzeyde otorite ve etkinlik sahibiydi. Eski İran kralları din adamlarının kamusal işlere müdahalesini engellemek ve toplumsal etkilerini kırmak maksadıyla “dinin bekçiliğini” üstlendiler.²⁷¹ Erdeşîr’in nihai hedefi, din adamlarına duyulan ihtiyacı gidererek onların pratik zeminde sahip olduğu faal pozisyonu ortadan kaldırmak ve toplumsal alanda bütün otoriteyi siyasi iktidara bağlamaktır. Böylece “dinin koruyucusu” iddiasıyla ortaya çıkan hükümdarın otoritesi, dini figür ve kurumlar üzerinde kurulan fiili bir gücün ve baskının varlığına işaret etmektedir. Câbirî’ye göre siyasetnamelerde aktarılagelen klişe ifadelerin ötesinde Erdeşîr’in sözlerinin gerçek anlamı bu noktada açığa çıkmaktadır. Hükümdarın iktidara gelip meşru bir otoriteye dönüştükten sonra din adamlarını iktidardan uzaklaştırarak kendisini tek hükümdar ilan etmesi, Erdeşîr’in mutlak iktidar olan nihai maksadı için daha açıklayıcı bir süreçte işaret eder. Hükümdarın iktidarını kurma ya da sağlamlaştırma sürecinde din adamlarıyla ittifak ederek toplum nazarında dinin otoritesinden meşruiyet devşirmesi gerektiğine ilişkin sınırlı anlam ise siyasetnamelerin temellük ettiği klişe anlama yakındır.²⁷²

Özetle, siyasi bir otorite halkın üzerinde meşru bir güç olabilmek için dinsel muhayyile kaynaklarına başvurmalı ve din adamlarıyla müttefik olmalıdır. Böylece

²⁷¹ el-Câbirî, *Arap Ahlakî Akli*, 197.

²⁷² Kömbe, “İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetname-Nasihatname Türünde Siyaset Tasavvuru”, 230.

muhtemel rakiplerinden biri olan din adamlarını saf dışı bırakarak ve/ya onların desteğini alarak kendi otoritesini sağlama alabilir. Burada siyasi düzenler açısından geçmişten bugüne geçerliliğini muhafaza eden yaygın bir meşruiyet formülüyle karşılaşırız: Askeri ve siyasi gücü temsilen iktidar (*potestas*), muktedir olabilmek için bir anlam ve meşruiyet kaynağı olarak manevi bir otoriteye (*auctoritas*) başvurmaktadır.

Bu, dünyevi gerçeklikte içkinliğiyle kendini gösteren saf kudretin, kendinin ötesinde bulunan anlam ufku olarak bir meşruiyet kaynağına, aşkın bir sürekliliğe eklenmesi anlamına gelir. Böylece maddi iktidar varlığını daha farklı bir düzlemde, manevi ayrıcalıklar kazanmış bir biçimde sürdürme imkânına sahip olur. Bir hanedan yahut kral; hukuk ve din gibi kurumlardan aldığı cevaz ve destekle, bir bakıma geleneksel kaynaklarla kurduğu referans ilişkisiyle kendini zamansal sınırları aşabilen bir anlam sürekliliğine bağlamış olur. Meşruiyet böylece yatay bir varlık düzleminden dikey bir varlık düzlemine bağlanma; içkin ve geçici bir varoluş tarzından aşkın ve ebediyet arzusuna sahip bir varoluşa sıçrama anlamına gelir. Neticede hükümdar yahut hanedan kurumsallaşarak kendiliğin yani kendi somut bedeninin ve bağlamsal sınırlarının ötesine uzanacak bir varlık imkânını temin etmiş olur. Bir başka ifadeyle, mali ve askeri gücünün teşkil ettiği ölçülebilir maddi varlığının ötesinde tüzelkişi olarak kolayca ölçülemez ve tahdit edilemez bir siyasi bedene kavuşur.²⁷³

Doğrudan siyaset sahnesinde icra edilerek iktidarını sergileyen kaba güç (*potestas*) ise kendisine kalıcılık niteliğini temin edecek dâhili bir dolayımından yoksundur. Meşruiyet kaynakları, bu *potestas*'a manevi varlığını üzerine inşa edebileceği ve muayyen bir rasyonalite çerçevesinde makuliyet düzlemine katılma anlamına gelecek bir dolayım temin eder. Zira “akıl, kaba kuvvete değil, aracılığa dayanır.”²⁷⁴ Böylece inanç, kanaat ve fikirler dolayımıyla muhayyile üzerinde kurulan iktidar, diğer iktidar biçimlerinden daha güçlü ve daha kesin bir veçheye kavuşur. Bedenlerin itaatini sağlamanın en iyi yolu, fikirleri denetim altına almaktır. Böyle bir otorite, insanların inanç düzenlerini ve kanaat rejimlerini de içeren kendi rasyonalitelerine uygun olarak özgürce itaat etmelerine izin verecektir.

²⁷³ Bu siyasi beden nosyonu, Ortaçağ Batı siyasi teolojisini çözümleyen benzersiz çalışmasında Kantorowicz'in “devletin gizemli bedenine” ilişkin analizleriyle karşılaştırılabilir. Ernst H. Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal (İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2018), 277-308.

²⁷⁴ Byung-Chul Han, *İktidar Nedir?*, çev. Mustafa Özdemir (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 42.

Ortaçağ İslam dünyasında bir iktidarın meşru hale gelmesi, şeriat, ulema, hilafet yahut anlaşma (*akit*, *ahit*) gibi bir *moment* aracılığıyla iktidar unsurlarının manevi bir anlam ağına bağlanması anlamına gelir. Böylece iktidar, varlığının devamı yönünde duyduğu kökensel arzuyu süreklilik vaadiyle dindirecek bir anlam ufkuna yerleşmiş olur.²⁷⁵ Saltanat için hilafet ve yer yer muhtelif görünümüleriyle şeriat, bu sürekliliği (*kıvâm*) sağlamak amacıyla müracaat edilen güçlü meşruiyet kaynaklarına tekabül eder. İslam tarihinde onuncu yüzyılın sonlarına doğru hilafet ile saltanat arasında gerçekleşen fiili ayrımın ortaya çıkardığı zorunluluklar sebebiyle bozulan siyasi ilişkilerin yeniden tesis edilmesi gerekmiştir. Din ve devlet arasındaki ayrım çizgisinin, siyasi konjonktür gereği hilafet ve saltanat kurumları üzerinden vuku bulan pratik ayrıma karşılık geldiği söylenebilir. Abbâsî hilafeti, sembolik bir kudreti ve istikrarsız sultanlar karşısında dinsel referansları daha güçlü ve tekil/parçalanamaz bir otoriteyi temsil ediyordu. Öte yandan sultanlık kurumu ise fıkhi temeller ve kuram açısından hilafete nispeten zayıf ve temellendirilmemiş olduğu için meşruiyeti açısından teorik zeminde güçlendirilmeye muhtaçtı. Nizâmülmülk ve Gazzâlî gibi düşünürler, hilafet karşısında ısrarla sultanlığın ilahi temeline yani kökensel meşruiyetin tartışılmaz boyutuna işaret ettiler.²⁷⁶ Aslında yaptıkları, saf güç ve meşru şiddet tekeli (*potestas*) anlamıyla iktidarın ilahi inayetin bir neticesi olduğunu söyleyerek fiili bir iktidara sahip sultanın meşruiyetini onaylamak anlamına geliyordu.²⁷⁷ Bu yeni meşruiyet söyleminin üretilmesine yol açan esas saikin, halife figürünün *de facto* güçsüzlüğü ve hilafet kurumunun siyaset sahnesinde Müslümanları temsilen giderek sembolik bir mevcudiyete dönüşüyor olduğu gerçeğini gözden kaçırmamalıyız. Nizâmülmülk ve Gazzâlî'nin “din ile devletin ikiz kardeşliği” anlatısına başvurarak amaçladıkları şey, aidiyet ve temsiliyet ilişkisiyle bağlı oldukları siyasi otoritenin (Büyük Selçuklu) hilafetle istikrarlı ilişkiler kurmasının yanı sıra sultanlığın mevcudiyet ve meşruiyetinin temeline “dini himaye” argümanını yerleştirmektir.

²⁷⁵ Han, *İktidar Nedir?*, 31-32.

²⁷⁶ “Allahü Teâlâ her çağda halk arasından birini seçerek onu hükümdarlara yaraşır birtakım özelliklerle donatır.” Nizâmülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 10. “Allah hükümdarlığı dilediğine verir.” Gazzâlî, bu genel yargıyı Bakara, 247. Ayetten çıkartır. Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî Nasîhati'l-mülûk*, 43. Gazzâlî, *Mülkûn Sultanlarına, Nasîhatü'l-Mülûk*, 79.

²⁷⁷ İbn Cemâa, *Tahrirü'l Ahkam*'ının başında bir sultanın meşru bir idareci olabilmesi için halifeden yetki alması gerekliliğini ele almıştı. İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek*, 39.

Bu argüman, bizi “ikiz kardeş” anlatısıyla uyum içinde başka bir anlatının, çalışmamızın son bölümünde ele alacağımız ünlü “adalet dairesi” anlatısının giriş cümlesine götürecektir: Din, mülkle kaimdir.²⁷⁸ Dinin ancak siyasi otorite sayesinde ayakta kalacağı yargısı, klasik siyasi teolojide müselleme bir hakikat gibi görülür.²⁷⁹ Zira bir dinin yaşanabileceği asgari şart olan toplumsal düzenin banisi, özel ve tüzel şahsiyetiyle hükümdar ve adamlarıdır. O, kamusal huzur ve güvenliğin sayesinde mümkün olduğu, hususan toplumun dezavantajlı ve mağdur kesimlerinin kendisiyle emniyet bulduğu yegâne otoritedir. “Baştaki adam, katı yürekli ve despot da olsa, sonsuz bir karmaşa ve fitneden daha hayırlıdır. Tanrı, Kur’an’la önlediği kötülüklerden çok daha fazlasını iyi bir hükümdarla önlemiştir.”²⁸⁰ Daha yaygın bir benzetmeyle, *İslâm* adlı çadırın ayakta durabilmesi için bu çadırın ana direği bir sultana ve kazıkları olan insanlara ihtiyaç vardır.²⁸¹

Hükümdar, toplumsal düzeni temin etmek üzere meşru şiddet tekeli olarak icra ettiği bu gücünü doğrudan fiili durumdan almaktadır. Kâfiyeci, bu fiili durumun hâkimi konumuna yerleşen “heybetli, korkutucu ve yüce bir fehmete sahip değerli saltanat yönetiminin” iki temel hususiyetine işaret eder: Hâkimiyet tesisi (*istîlâ*) ve kudret (*şevket*).²⁸² Kılıçla temsil edilen *potestas*, yöneticilik için doğal ve değişmez bir liyakat şartına tekabül eder.²⁸³ Yine halife ve sultanlara “keskin ve kan dökücü kılıcın lazım geldiği” belirtilerek kaba kuvvetin bir dinin yayılmasında vazgeçilmez işlevini vurgulamak üzere Hz. Peygamber’in Ebu Cehil için yaptığı *hidayet* duası hatırlatılmaktadır.²⁸⁴

²⁷⁸ “Dîn bi-pâdişâhî (Din padişahlıktır).” İmam Gazzâlî, *Nasîhatü'l-mülûk* (tsh. Celâleddin Hümayî, Tahran: Müesseset-i Neşr-i Humâ, 1367), 100. “ed-Dîn bi'l-mülk (Din mülkleştir).” İmam Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî nasîhati'l-mülûk* (thk. Muhammed Ahmed Demec, Beyrut: Müessesetü'l-câmiyye, 1987), 186. “ed-Dîn bi'l-mülk (Din mülkleştir).” Zencânî, *el-Letâifü'l-'Alâiyye fî'l-fedâilü'sseniyye* (Süleymaniye Ktp. Âşir Efendi) 316, vr.26b. “Ve lâ kıvâme li'ş-şeriat illâ bi'l-melik (Şeriatın kıvâmı ancak melikledir).” İbn Haldun, *Mukaddime* (thk. Abdüsselam Şedâdî, Dârü'l-beyzâ: Beytü'l-fünûn ve'l-ülûm ve'l-âdâb, 2005), c. I, s. 58.

²⁷⁹ “Bazı kadim filozoflar şöyle derler: Yeryüzünden hükümdar kalksa Allah’la ilgili bir şey kalmazdı.” et-Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 47. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk: Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair*, 133.

²⁸⁰ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1/9. İbn Abdürabbih, *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*, 2012, 17.

²⁸¹ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1/10-11. İbn Abdürabbih, *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*, 2012, 19.

²⁸² “Kılıç ve mızrak temreni, kat’i delilin yapamadığını yapar.” “Kılıcın verdiği haber, kitapların verdiğinden daha doğrudur.” el-Kâfiyeci, *Seyfû'l-Mülûk & Seyfû'l-Kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*, 86.

²⁸³ “Halife Abdülmelik bin Mervan, çocuklarına şöyle demiştir: Hepiniz bu iş için adaysınız. Ancak, çekilmiş keskin kılıcı, dağıttığı bolca malı olmayan; üstelik gönüllerin huzur bulduğu adaleti sağlayamayan kişi, bu makama layık değildir.” İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1/24. İbn Abdürabbih, *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*, 2012, 46.

²⁸⁴ İbn-i Firûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 231.

Açıkçası siyasetnamelerde siyasi iktidarın fiili kudretine ve potansiyeline ilişkin bu tarzda realist vurgulardan ziyade “ikiz kardeş” anlatısının yerleşik anlamıyla uyumlu bir söylemle daha fazla karşılaşırız. Bu söyleme göre din unsuru iktidar mekaniğinde gittikçe daha merkezi bir pozisyona yerleşmekte, hükümdarın daima dindarlığı ve adil tutumuyla meşruiyetini muhafaza etmesi gerektiğine işaret edilmektedir. Üstelik dinin vazgeçilmez konumunu vurgulayan bu yaklaşımın güçlenmesine paralel biçimde akli ve tecrübi argümanların yerine kutsal kaynaklara atıflar ve dini argümanlar yoğunlaşır.

İlk siyasetname örneklerinden birinde geçen şu ifadelerle göre, temelinde *takva* halinin olduğu dindarlık hususiyeti, yöneticinin Tanrı ile sıhhatli bir kulluk ilişkisi kurması sayesinde elde edilebilir ve devamında bu niteliğin yönetim tekniklerinin doğal bir unsuru gibi işlediği ima edilir:

Hükümdarların dindarlıkta ileri gidip temayüz etmesi, her işinde kendinden fedakârlık ederek Allah korkusunu gözetmesiyle, sorunlar karşısında Allah’a boyun eğip sabretmesiyle ve kendisine verilen nimetlere şükretmesiyle mümkün olur. Bir hükümdar usanmadan, mağrur olmadan dindar olmaya çalışmalıdır; vurdumduymazlık ve cehaletten uzak olmalıdır. Çünkü en geçerli ve en makbul dindarlık böylesidir. Hükümdar din duygusunu para, asker ve donanım ile desteklemesini bilmelidir.²⁸⁵

Ulema dini otoriteyi temsil eden mezkûr meşruiyet kaynaklarından biridir. Bu sebeple hükümdar, “saltanatın şeriatı tabi olup şeriatın saltanata tabi olmaması için” şeriatın görünür temsilcisi olan ulemanın görüş ve tekliflerine göre ülkeyi yönetmelidir.²⁸⁶ Nizâmülmülk, âlimlerle nasıl bir ilişkinin kurulması gerektiğini anlatırken hükümdara “dini himaye” vazifesinin icrasına ilişkin somut önerilerde bulunur:

Din işlerinin tetkiki, farz ve sünnetlerin muhafazası, Allahü Teâlâ’nın buyruklarının icrası, din ulemasına ihtiram ve geçimlerini *beytûlmalden* temin ve tayin, zahit ve dervişleri aziz tutmak padişahların üstüne vaciptir. Haftada bir yahut iki defa din ulemasını huzurunda kabul edip, Hakk Teâlâ’nın emirlerini bizzat onlardan dinlemek, Kur’an tefsiri ve Resûlullah’ın hadislerini, geçmiş adil padişahların hikâyelerini ve peygamber kıssalarını onların ağzından can kulağıyla dinleyerek gönlünü dünya meşgalesinden kurtarır.²⁸⁷

²⁸⁵ el-Kâtib, *Doğunun Hükümdarı*, 45-46.

²⁸⁶ Şirazi, *Hükümdarlara Öğütler*, 43.

²⁸⁷ Nizâmülmülk, *Siyasetname*, 77.

Padişahın biri, ülkeyi nasıl elinde tutacağını sorduğu âlimlerden “Hak Teâlâ’ya itaatle” cevabını alır.²⁸⁸ Tanrısal otoritenin her halükarda nihai üstünlüğü vurgulanarak yeri geldiğinde ilahi yasanın toplumsal rızaya dahi tercih edilmesi gerektiğine işaret edilir.²⁸⁹ Yalnızca temsil gücü yüksek birkaçını aktarmakla yetindiğimiz bu türden örnekler, basitçe bize siyasi edebiyat bağlamında din üzerinden meşruiyet vurgusunu ve siyasi iktidarı sınırlama arzusunun ideolojik denebilecek kesinlikte ve yoğun biçimde dile getirildiğini göstermektedir. Mesele esasen kılıçla sembolize edilen siyasi iktidarı, hukuk ve meşruiyetle mukayyet kılma çabasının iyice görünür hale gelmesidir. Örneğin metinlerde bir nevi evrensel hikmetin sözcüsü sıfatıyla konuşan İskender, dünyanın kılıç ve kalemin üzerinde olduğunu beyan ettikten sonra kılıcın da kalemin altında olduğunu ifade eder. Açık ki siyasi edebiyatın söylemi, kılıç karşısında kalemden, güç temerküzünden çok gücün sınırlandırılmasından, maddi iktidardan çok manevi otoriteden yana işlemektedir.²⁹⁰

Öte yandan iki otorite biçemi arasında doğru bir denge kurma sorununu, her ikisini döngüsel bir ilişkiyle birbirine sıkıca raptederek çözmeye teşebbüs eden müelliflere de rastlarız. Doğrusu bu türden teşebbüsler, ikiz kardeş anlatısının hâkim yorumunun veciz ifadeleri sayılabilir:

Sınırların korunması, farzların eda edilmesi, kan akıtılmasının önlenmesi ve yolların emniyeti ancak itaat ile sağlanır. Yöneticiye en çok nasihat vermesi ve itaat etmesi gerekenler, güzel huylara sahip, dini bilen insanlardır. Çünkü din ancak bir idareciyle ayakta kalır. Huzurlu bir hayat, nimetlerin devamı, ırz ve namusun korunması ise ancak dinle mümkündür.²⁹¹

Her ne kadar iktidar mekaniğinin doğru işlemesi açısından iki otorite arasında bir karşılıklılık ilkesi gözetilse de son tahlilde nihai hedefin dinin korunmasıyla ve din adamlarının himayesiyle mukayyet olduğu unutulmamalıdır: “Hükümdarlığını dinine

²⁸⁸ el-Amâsî, *Tuhfetü'l-Ümerâ ve Minhatü'l Vüzerâ: Siyaset Ahlakı*, 78.

²⁸⁹ “Başkan hiç kimseden şer’e aykırı bir istekte bulunmamalıdır. Şer’e aykırı olarak gücenen kimsenin bu gücenişi zarar vermez.” “İki hasmın halkın rızası için Allah rızasını bırakmaları mümkün olamaz.” (Hz. Ömer) Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî Nasihati'l-mülûk*, 28-29. Gazzâlî, *Mülkûn Sultanlarına, Nasihatü'l-Mülûk*, 71-72.

²⁹⁰ Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî Nasihati'l-mülûk*, 89. Gazzâlî, *Mülkûn Sultanlarına, Nasihatü'l-Mülûk*, 172.

²⁹¹ et-Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 59. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*, 174. “Padişahlarda olmazsa olmaz şey pir ü pak dindir. Zira din ve hükümdar birbirlerinin kardeşi gibidir. Hükümdarın vatanında bir kargaşa baş gösterince din de bundan zarar görerek bozgunculara ve dini eğrilere gün doğar. Keza dinde bir fesat vücuda gelirse memlekette nizam kalmaz ve dahi mayası bozuklar palazlanarak padişahın itibarını sarsarlar; kalpler kararır sapkınlık ayyuka çıkar ve asiler galebe çalar.” Nizâmülmülk, *Siyasetname*, 78.

hadim kılana her sultan inkıyat eder, dinini hükümdarlığına hadim kılanın hükümdarlığına her insan göz diker.”²⁹² İlk bakışta başka siyasetnamelerde de benzerleri geçen bu cümlelerin normatif meşruiyetin inşası anlamıyla dinin merkezi rolünün güçlendirilmesine işaret ettiği hükmüne varılabilir. Bu yargı yanlış değildir fakat bu cümlelerin olgusal temellerinin ve tarihsel referansının farkına vardığımızda buradaki “din” ibaresinin doğrudan halifeye ve onun otoritesine işaret ettiğini anlıyoruz. Nitekim Selçuklu idarecileri halifeye yazdıkları mektupta *gazâ* ve cihatla uğraştıklarını beyan ederek halifeden tanınırlık ve yetki talep etmişlerdi. Dini otoriteyi temsilen halifeyle yakın bir ilişki kurarak diğer siyasi özneler karşısında ve toplum nazarında meşruiyet kazanmak istiyorlardı. Şimdiye değin adalet ve insafla hareket ettiklerini, zulümden beri olduklarını, bunu da cihat yoluyla temin ettiklerini ifade ediyorlardı. Kılıç gücüyle dine hizmet ettiklerini ve halifenin tasdiğiyle bunu sürdürme cehdini vurguluyorlardı.²⁹³ Bu türden zahiren normatif meşruiyeti ifade eden cümlelerin kaynak olarak reel hadiselerden neşet etmesi ve somut bir mevcudiyet olarak halifelik kurumunun temsili işlevine işaret etmesi, kanaatimizce anlatıların olgusal temellerinin hesaba katılması açısından öğretici görünmektedir. Ayrıca Selçuklu idarecilerinin halifeden imtiyaz ve meşruiyet talebi, daha sonra yaşanan hadiselerle düşünüldüğünde zımni bir iktidar talebi olarak değerlendirilebilir.

Siyasetname yazarlarının din ile devlet otoriteleri arasında artık yerleşik hale gelen cari ayrım için farklı sınıflandırmalar teklif ettiğini görmekteyiz. Örneğin Turtûşî, muhtemelen kendi dönemine değin gözlemlediği siyasi tecrübenin yanında uzak memleketlerden nakledilen havadisi de dikkate alarak iktidar biçimlerini *nebevî mülk* ve *ıstılahî mülk* olarak ikiye ayırır. *Nebevî mülk*, doğru adalet ve siyaset temsilini ortaya koyan, vahiy referansına sahip, en yetkin örneği peygamberlerce sergilenmiş olan siyaset biçimine karşılık gelir. Hâlihazırda *nebevî siyaset* tarzını izlemek isteyen idareci, kendine rehber olarak âlim, fakih ve salihleri seçmelidir. Bir bakıma doğru siyasetin garantörü, ulemanın varlığı ve adalete gösterilen özendir. *İstılahî mülk* ise adalet ve düzen merkezli bir tatbikatı öncelemesi sebebiyle *nebevî* siyasete

²⁹² Ravendi, *Râhat'üs-Sudûr ve Âyet'üs-Sürûr*, 101-102.

²⁹³ “Tanrı’nın bu vergisine şüktür, bu yardımına hamd olmak üzere, adalet ve insaf ile hareket ettik, zulüm ve adaletsizlik yolundan ayrıldık. Şimdi istiyoruz ki, bu iş din yoluyla emirü’l-mü’mininin buyruğu ile olsun. Mesel: Hükümdarlığını dinine hadim kılana her sultan inkıyat eder, dinini hükümdarlığına hadim kılanın hükümdarlığına her insan göz diker.” Ravendi, *Râhat'üs-Sudûr ve Âyet'üs-Sürûr*, 101-102.

benzerliğiyle öne çıkmasına karşın doğrudan dine dayanmayan iktidar biçimidir.²⁹⁴ İkisi de zahiren birbirine benzeyen zorunlu siyasi yasaları uygulamaktadır ama *nebevî siyaset*, bu yasaları vahiyden ve peygamberin uygulamalarından tevarüs ederken, *ıstılahî siyaset* akla ve tarihsel tecrübeye dayanmaktadır. Hatta Turtûşî, Hindistan ve Çin'den adalet anlatılarıyla öne çıkan parlak idareci örnekleri zikrederek *ıstılahî* siyaseti örneklemektedir. Gördüğümüz gibi müellif, yaşadığı dönemde kendine özgü bir gelenek teşkil eden yönetim deneyimlerini göz ardı etmez ama öte yandan bir ideal ve ufuk olarak *nebevî siyaset* metodunu vurgulamaktan vazgeçmez.

İbnü'l-Mukaffa'da ise bahsedegeldiğimiz ayırım çizgisi, genel hikmet tasavvuruna bağlı olarak iktidar olgusunun üçlü tasnifi şeklinde tezahür eder: Dine, kuralcı bir otoriteye (*tedbîr*) ve tutkuya (*hevâ*) dayalı iktidar. Dine dayalı bir iktidar, halkın dinine hamiyetperverce yaklaştığı ve pratik düzlemde adaleti sağladığı müddetçe toplumsal rızayı ve meşruiyeti temin edecektir. Otoritesiyle toplumu yönetmeyi tercih eden hükümdar ise kendisine eleştiri ve öfke yönelse de gücü sayesinde düzeni sağlar. Keyfî yönetim tarzı anlamına gelen tutku esaslı iktidar ise kısa vadede oyuncul bir macera anlamına gelse de, uzun vadede ülkeyi yok oluştürecek geçici bir model olarak sunulur.²⁹⁵ İbnü'l-Mukaffa'nın tasnifinde kendisini gösteren ahlaki dilin yanında, otorite esaslı bir iktidarın yönetimdeki istikrar ve başarısına işaret etmesiyle realist bir perspektifin devreye girdiğini gözlemleyebiliriz.

Öte yandan daha önce Erdeşîr'in mutlak otorite arzusunda teşhis ettiğimiz, dini ve hukuki otoriteyi temsilen meşruiyet ile siyasi otoriteyi temsilen iktidarın idarecinin şahsında birleşmesi gerektiği fikri, İbnü'l-Mukaffa tarafından açıkça dile getirilmiştir. Hâlihazırda yöneticiye itaatin teşvik edilmesinin ardındaki gerekçe, Allah'ın toplumun sevk ve idaresine dair yetkiyi hükümdarlara vermiş olmasıdır. Savaş, barış, iktisat, bürokratik idare gibi daha dünyevi meselelerin yanında had ve cezaları şeriata göre tatbik etme, dini himaye etme gibi meselelerde de biricik yetkili hükümdar olmalıdır.²⁹⁶ Halife el-Mansûr'un danışmanı olan İbnü'l-Mukaffa'nın bu düşünceleri, yalnızca sivil ulemanın resmi bir devlet görevi almaksızın hukuk alanında tek söz sahibi olmasına itiraz anlamına gelmiyordu. Bunun da ötesinde İbnü'l-Mukaffa hukuk

²⁹⁴ et-Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 51-54. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk: Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair*, 147-155.

²⁹⁵ İbnü'l-Mukaffa, *İslam Siyaset Üslubu*, 59-60.

²⁹⁶ İbnü'l-Mukaffa, *İslam Siyaset Üslubu*, 108-109.

alanında çoğulculuşma anlamında bir farklılaşmadan endişe ettiği ve hukukun tek tip bir yapıya kavuşturulmasını hedeflediği için halifenin yasa yapım sürecine nihai otorite sıfatıyla müdahil olmasını istiyordu. Halife, hukukçuların üzerinde bir tür vesayet kurumu ya da onaylayıcı bir üst merci olarak iş görmeliydi.²⁹⁷ Açık ki düşünürün İslam dünyası için ütöpik olduğu kadar radikal de olduğu söylenebilecek bu arzusu gerçekleşmedi ve muhtelif siyasi otoriteler, yalnızca daha öncesinde olduğu gibi, devlet idaresine ilişkin ve yargı usullerinin kamuya bakan taraflarıyla ilgilenen bazı yetkileri uhdesinde bulundurmaya sürdürdü. Bu fiili durum ise zamanla şeriat ile siyaset arasında kurumsal tezahürleriyle asırlar boyunca izlenebilecek bir gerilim alanı oluşmasına yol açtı.

Siyasi otoritenin bazı hukuki yetkileri uhdesine alarak siyaset sahasında kendi re'yi ile amel edebileceği meselesi, siyasetnamelere yansımıştır.²⁹⁸ Yine padişahın otoriteyi içkin heybetiyle suçluları cezalandıracak bir kudrete sahip (*sâhib-i siyaset*) olması gerekliliğine işaret edilmiştir.²⁹⁹ Açıkçası hükümdar yargı kurumunun da üzerinde bir otoriteye sahip olduğu için had cezalarının icra edilmesinde yetki sahibi görünmektedir.³⁰⁰ Siyasetnamelerde fazla yoğunluk arz etmeyen bu hukuki mülahazaların da sarahatle gösterdiği gibi, toplumsal pratikte hükümdarın fiili otoritesi ile hukukun (ve hukukçuların) meşru otoritesi arasında beliren ayrım, zamanla gelenekselleşerek kamu hukukuna yansıyan bir ikiliği türetmiş görünmektedir.³⁰¹

“İkiz kardeşler” olarak tavsif edilen siyaset ile şeriat arasındaki ayrımın siyasi edebiyatta anlatılar yoluyla kendini gösteren derin köklere sahip olduğunu görmekteyiz. Örneğin Âdem peygamberin çocuklarından ikisi arasında gerçekleştiği

²⁹⁷ Sami Zubaida, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci - Hasan Hacak (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 124-125. Görebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Mukaffa'nın hukuk ve bilginler karşısında üstün meşru otorite olarak hükümdara ilişkin tasavvuru, Erdeşir'in “ikiz kardeş” anlatısıyla uyumlu görünmektedir. Bu bağlamda söz konusu uyumun arka planını oluşturması açısından İbnü'l-Mukaffa'nın Pers siyasi düşüncesini İslam'a uyarladığı tespiti de zikredilmelidir. Necmeddin Turan, *İbnü'l-Mukaffa'nın Siyasal Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 88.

²⁹⁸ İdareci suçlu olarak gördüğü insanlar hakkında *zann-ı galibe* sahipse onları siyaseten cezalandırma yetkisine sahiptir. el-Kâfiyeci, *Seyfü'l-Mülûk & Seyfü'l-Kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*, 104.

²⁹⁹ Yılmaz, *Sultanların Aynası*, 433.

³⁰⁰ el-Kâfiyeci, *Seyfü'l-Mülûk & Seyfü'l-Kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*, 92.

³⁰¹ Bu ikilik, siyasi iktidarın, özellikle hükümdarın hukuken karşılığı olan ve çoğu zaman geleneksel bir tatbikata dönüşen hüküm ve icraatlarını temsilen *örf*, *kanun*, *yasağ-i padişahi* (Tursun Beğ) gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Bunun karşısında ise *şer'i siyaset* mefhumuyla ifade edilen şeriatın hukuki otoritesi bulunmaktadır. Bu ayrım çizgisini başta fıkıhçılar olmak üzere klasik İslam düşünürlerinin görüşleri üzerinden ilki daha teorik, ikincisi daha pratik boyutlarıyla okuyan kapsamlı iki çalışma için, Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017). Muharrem Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı* (Klasik Yayınları, 2019).

rivayet edilen otorite paylaşımı, dini muhayyilede din ve dünya işleri arasındaki ayrımın siyasete taalluk eden boyutunu özlü biçimde anlatır. Bu oğullardan Şîr, Müslümanlar'ın din ve ahiretle ilgili manevi işlerinin idaresini üstlenirken, yeryüzündeki ilk melik olan diğer oğlu Keyûmers ise dünya ve hükümlanlıkla ilgili işlerin korunması vazifesini deruhte eder.³⁰² Hilafet ve saltanat arasındaki fiili ayrımı, din ve dünya işleri gibi köklü bir ayrım üzerinden karşılayan bu anlatının ötesinde otoriteleri *zâhir* ve *bâtın* nosyonları üzerinden konumlandıran başka tasnifler de mevcuttur.

Gazzâlî, bu bağlamda siyaset ediminin mahiyetini dört temel özne üzerinden ama siyasetin daha ontolojik çerçevede kurgulanan bir tasnifine istinaden ele almaktadır. İlk yönetici zümresi olan peygamberlerin siyaseti, hiyerarşik ve sınıfsal bir ayrım gözetmeden bütün halka hitap eder. Nübüvvet vazifesi, halkın hem *zâhirî*, hem de *bâtınî* işlerinin idaresini kapsamı itibarıyla siyasi iktidarı ve manevi otoriteyi peygamberin şahsında birleştirmektedir. İkinci zümre olan ilim adamlarının siyaseti, doğrudan peygamberi mirasa dayanır ama siyasi iktidardan yoksun olduğu için yalnızca tebliğ metoduyla siyasi seçkinlerin ve aydınların *bâtınına* yani maneviyatına hitap etmekle sınırlıdır. Halife, hükümdar ve sultanların siyaseti ise bütün insanlara yalnızca *zâhirî* işler olarak görülen idari ve siyasi yetkilerle sınırlı olmak kaydıyla hitap etmektedir. Vaiz, hatip ve fakihlerden müteşekkil din görevlilerinin siyasetleri ise irşat maksadıyla halkın *bâtınına* (maneviyatına) yönelik işlemektedir.³⁰³ Bu tasnifte belirleyici olan anlatının, *zâhir* ve *bâtın* nosyonları üzerinden desteklenen din ve dünya işleri arasındaki aşılması güç bir ayrım çizgisine taalluk ettiği açıktır.³⁰⁴ Bir başka dikkat çekici nokta ise, siyaset ediminin daha kuşatıcı formlarıyla ontolojik bir faaliyet olarak ele alınması ve tüm otorite biçemlerinin muayyen bir metafizik çerçevesinde bir arada, aynı hedefe yönelik işlemesi gerektiği düşüncesidir. Bu açıdan ilk bakışta peygamberin şahsında ve nübüvvet kurumunda birleşik halde bulunan siyasi ve dini otoriteler, hükümdar ve âlim figürleri arasında pay ediliyor görünmektedir. Ama anlatı daha bütüncül bir perspektiften okunduğunda otoriteler arasında zahiren yapılan söz

³⁰² el-Kâfiyeci, *Seyfû 'l-Mülûk & Seyfû 'l-Kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*, 136.

³⁰³ Ebu Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâ 'u 'Ulûmi 'd-Dîn* (Beyrut, ts.), 1/19.

³⁰⁴ Tasavvuf literatüründe *zâhir* ve *bâtın* arasındaki bu asli ayrımın farklı tasnifler çerçevesinde yeniden gündeme taşındığını görmekteyiz. Necmeddîn-i Dâye'nin, padişahları, din padişahları (*mülûk-ı din*) ve dünya padişahları (*mülûk-ı dünya*) olarak ayırması, siyaset düşüncesine yansıyan mühim örneklerden biridir. Muhtelif örnekler ve değerlendirme için, Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 270-278.

konusu ayırım teşebbüsünün esasen otoriteleri muayyen bir irfani merkez çerçevesinde derleyip toplama amacına matuf olduğu söylenebilir. Böylece dini himaye söyleminin de ötesinde, manevi otoriteyi hiyerarşik açıdan siyasi otoritenin üzerinde konumlandırma gibi bir arzu sezilmektedir.

Din işleri ile dünya işleri ayırımının siyasi edebiyata yansıyan ilk örneklerinden biri olarak, devlet başkanının halkın bedenlerine hükmederken din adamlarının halkın gönüllerine (*maneviyata*) hükmediyor olduğu düşüncesi, Erdeşîr'in vasiyetnamesinde geçmektedir.³⁰⁵ Din ile dünya arasında kurulan bu işlevsel karşıtlık, menkıbeler vasıtasıyla siyasi söylemin bir parçası kılınır: Ömer b. Abdülazîz, Hasan-ı Basrî'ye bir mektup yazarak öğütlerinden yararlanmak üzere birkaç öğrencisini göndermesini talep eder. Aldığı cevap şöyledir: “Bizim öğrencilerimiz iki gruptur: biri dünyayı diğerleri ahireti isterler. Dünyayı isteyen grup, ahiretine lazım olacak sözü konuşmazlar, ahireti arzulayanlar ise size önem verip meclisinizde sohbet etmeyi uygun görmezler.”³⁰⁶

Her ne kadar bazı anlatılarda siyasi iktidar dünyevi olanı temsil etmesi sebebiyle olumsuz bir imajla anılsa da, siyasi edebiyat, ideal bir ahlaki hükümdar ütopyasını izleyerek ahiret eksenli ahlaki uyarılarını sürdürür. Yönetici, dünya sevgisini temsil eden eylemlerden; en basitinden gösterişli elbiseler giymek, güzel yemekler yemek gibi arzulardan kaçınmalıdır. Dünya sevgisinin panzehiri olarak ölümün ve ardından geleceklerin daima hatırdâ tutulması elzemdir.³⁰⁷ Sık sık mülke/iktidara hakiki hükümrânlığın yolunun nefse hükmetmek manasıyla *zühhd* pratiklerinden geçtiği iddia edilir: “Yüz çevirdiğin şeyin sahibi olursun.”³⁰⁸ Hz. Ömer'in meşhur menkıbeleri üzerinden örneklendirilen zâhidâne tavır, dünyaya karşı ideal yaklaşım tarzı olarak övülür.³⁰⁹

³⁰⁵ el-Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 190.

³⁰⁶ Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî Nasîhati'l-mülûk*, 69. Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına, Nasîhatü'l-Mülûk*, 92.

³⁰⁷ el-Kâfiyeci, *Seyfü'l-Mülûk & Seyfü'l-Kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*, 68-70.

³⁰⁸ “İbrahim b. Edhem'in şöyle dediği rivayet edilir: “Dünya hükümdarları (*mülükü'd-dünya*) içinde olduğumuz nimeti bilselerdi bizimle savaşırlardı.” Hikmet ehli bazı kimseler şöyle demişlerdir: “Dünyada zahid ol ki hükümdar (*melik*) olasın. Ahirete karşı zahid ol ki taçlanasın.” Dünyada hükümdar olmanın şartı zühddür. Çünkü yüz çevirdiğin her şeyin sahibi olursun.” Anonim, *Edebü'l-mülûk fî beyani hakaiki't-tasavvuf: Adab al-mülûk*, ed. Bernd Radtke (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991), 8. Tasavvufi dilde “sultan” mefhumu gibi siyasi tecrübeden iktibas edilmiş dünyevi iktidarı ifade eden kavramların sıkça kullanıldığı görülür. Bunun da ötesinde hakiki otorite ve güç, kuşkusuz hakikat iddialarının bir göstergesi olarak sûfilere atfedilir: “Arifler nefislerini yöneten hakiki hükümdarlardır.” Başer, *Sûfiler ve Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri*, 31.

³⁰⁹ Yılmaz, *Sultanların Aynası*, 403-405.

Bu türden edep ve güzel ahlakın lüzumuna ilişkin tasvirî ve normatif bütün ifadeler³¹⁰, esasen siyasi edebiyatın tasarladığı kendilik tekniklerini (*terbiye-i nefis*) yansıtmaktadır. Böylesi teknikler, ideal siyasi şahsiyetin inşasında o denli önemlidir ki benliğini terbiye edemeyen bir yöneticinin, devlet idaresinde yardımcı ve görevlilerine egemen olamayacağı ifade edilir.³¹¹ Bu kendilik tekniklerinin temeline ise dünya hayatının geçiciliğine, ölüm hadisesinin sert gerçekliğine ve sonsuzluğa açılan kritik bir eşik olarak öte dünyada sorgulanmanın kaçınılmazlığına ilişkin birbiriyle irtibatlı irfani hakikatler yerleştirilir. Hızır peygamber bir padişaha nasihat ederken onun egemenlik mekânı olan şehirdeki değişime ilişkin zamanı aşan gözlemleri üzerinden dünyanın geçiciliğini vurgular.³¹² Ferîdun, Cem, İskender, İsfendiyâr gibi kudretiyle meşhur mitolojik kralların yeryüzünden silinip gitmesine işaretlerle saltanatın geçici oluşunun ve dünyanın vefasızlığının altı çizilir. Görüldüğü gibi öte dünya vaadi nasihatlerin kritik noktası olarak belirlemekte ve irfani söylem, siyasi edebiyatın dilini adeta kendi rengine boyamaktadır.³¹³

Kıssalar üzerinden bazen spontane bir yüzleşme şeklinde yaşanan ibretlik bir hadise, bazen de abid ve zahitlerin hikmet dolu nasihatleri neticesinde mülk ve saltanat sahiplerinin ani bir aydınlanma yaşadıkları rivayet edilir. Hâlihazırda abid ve zahidler tanrısal sesi ve ahiret gerçeğini temsilen konuşan, nasihatlerine kulak verilmesi gereken kişilerdir.³¹⁴ Örnek vermek gerekirse, Araplar'ın önde gelenlerinden İmruülkays'a hitaben sahip olduğu mülk ve zenginliğin aslında kime ait olduğu sorulur. Bu soru haklıdır zira söz konusu mülk ve zenginlik, asırlar boyunca sahiplik sanrısına tutulan farklı kişiler arasında el değiştirmiştir. Bu retorik sorudan etkilenen ve ne yapması gerektiğini merak eden İmruülkays'a nasihatçisi tarafından iki çıkış yolu sunulur: İlki, iç dünyasını ahiret işlerine tahsis ederek saltanat işleriyle daha dengeli biçimde meşguliyyete devam etmektir. İkinci yol da saltanatı bir derviş külâhı

³¹⁰ Sühreverdî, *Yönetenlerin Yönetimi*, 22-23. Sühreverdî, eserinin ciddi bir yekûnunda uzun uzadıya kendilik tekniğinin bir yansıması olarak erdem (*fazilet*) ve erdemsizlik (*rezilet*) hallerini listelemektedir (49-136).

³¹¹ Sühreverdî, *Yönetenlerin Yönetimi*, 29. “Bir kimsenin, kendisinin, kendi vücudu ve nefesine padişah olduğundan haberi yoksa / Başkalarına padişah olması mümkün değildir.” Şeyhoğlu Mustafa, *Büyüklerin Hazinesi, Alimlerin Mihenk Taşı*, 91.

³¹² Eskiden büyük ve mamur olan bir şehir, beş yüz yıl sonra metruk bir denize dönüşür. Mesaj gayet açıktır: “Senden önceki sultanlar, bu şehri senden çok imar ettiler; sonunda bırakıp gittiler.” Sultan bunu duyunca saltanatı terk eder ve ölünceye kadar ibadetle meşgul olur. el-Amâsî, *Tuhfetü'l-Ümerâ ve Minhâtü'l Vüzerâ: Siyaset Ahlakı*, 68.

³¹³ “Dünyada senin canını büyüklük tadı kapladı / Çalış da ahirette daha büyük ol.” Şeyhoğlu Mustafa, *Büyüklerin Hazinesi, Alimlerin Mihenk Taşı*, 68.

³¹⁴ Sühreverdî, *Yönetenlerin Yönetimi*, 237.

ve hırkasıyla değiştirip inziva ve ibadet için bir dağa ekilmektir. Kıssanın devamında yolda yanında geçtikleri mezarlığın ve ağaçların dünyanın geçiciliğine ilişkin mesajlarının irfani bir üslupla tercümesinden etkilenen İmrilkays nihayetinde tac tahtını bırakıp kendini ibadete verir.³¹⁵ Kfiyecı'nın aktardığı başka bir kıssada evlerini mezarlığın yanına inşa eden, bitkilerle beslenen ve daima ibadet eden bir zahitler topluluğundan söz edilir. Beklenebileceği gibi bu ideal topluluk, aralarından kimse dünyevi bir hırsa yahut iktidar arzusuna sahip olmadığı için bir idareciye sahip değildir.³¹⁶ Bu türden anlatılarla *zühd*, manevi buhrandan acil bir çıkış yolu ve geriye dönüş (*tevbe*) kapısı olarak takdim edilmektedir. Doğru siyaset ve adil yönetim için pratik bir kılavuz olması niyetiyle yazılan metinlerin, siyaset alanının meşruiyetini alttan alta tahrip eden, bir bakıma siyasi olanı fiilen yürürlükten kaldırmaya eğilimli paradoksal bir yaklaşımı ileri sürmesi, siyasetnamelerde irfani söylemin derin etkisini göstermektedir.

Başlangıçta siyaset ile din arasında hukuki yetki ve siyasi pozisyonlar çerçevesinde beliren ayrım, siyasi edebiyatın ahlak ve dindarlık vurgusunun yedeğinde gitgide tasavvufi bir terminoloji bağlamında dünya ile din arasında kurulan daha geleneksel bir ayrıma doğru evrilir. Dünyanın temsil ettiği geçicilik (*fen*) nosyonunun karşısına ahiret hayatının dl olarak ebedilik vaadi yerleştirilir. Siyaset sahasında, daha gerçekçi tasviriyle kaos tehlikesi ve g savaşlarıyla zehirlenen toplumsal alanda dünyanın tekinsiz akışkanlığı ve gvenilmezliğinin karşısında teolojik ve gnostik (*irfani*) hakikat, uzaktaki bir kutup yıldıızı gibi yerinde sabit parlamaktadır. Özellikle merkezinde muktedir figürlerin olduğu hikye formunda birçok anlatı, *zühd* pratiklerinin fazileti ve ahiret hayatının kaçınılmazlığı üzerinden bu değişmez hakikati ısrarla yinelemektedir.

şimdiye değin siyasetnameler bağlamında din ile devlet arasında ideal ilişkiyi temsilen başvurulan ikiz kardeş anlatısından başlayarak dini otorite ile siyasi otorite arasındaki ayrımın muhtelif tezahürlerini ele aldık. Geldiğimiz noktada açıkça söylenebilir ki, maddi iktidar ile manevi otorite arasında ikilik formunda beliren

³¹⁵ şeyzeri, *Nehc's-Slk f Siyseti'l-Mlk: Siyaset Stratejileri*, 273-275.

³¹⁶ el-Kfiyecı, *Seyf'l-Mlk & Seyf'l-Kudt: Kfiyecı'nın Siysetnmeleri*, 7072.

ayrılık, zamanla niteliksel bir değişime uğramış olsa da, inkâr edilemez bir olgu ve siyasi-hukuki bir fenomen olarak kendini göstermektedir.³¹⁷

Başlangıçta din ile siyasi otorite arasında beliren ayrışma, anlatıların eşliğinde kökleri irfani yaklaşıma uzanan bir ayrıma, din ile devlet işleri arasında bir ayrıma doğru evrilmiş görünmektedir. Fakat bu söylemsel ayrımın hedefi, pratikte siyaseti bütünüyle dünyevi/seküler bir anlam çerçevesine yerleştirmek anlamına gelmiyordu. Daha çok siyasi otoriteye zaman içinde verilen refleksif tepkilerin birikimi olmanın yanı sıra irfani yaklaşımın dünyayla ve dünyevi sıfatıyla kodlanan siyaset ameliyesiyle kendisini ayrıştırma çabasının yansımasıydı. Bu durum basitçe siyasetnamelerin dilinin zamanla daha ahlaki ve irfani bir dile dönüştüğünü göstermektedir.

Bu terminolojik dönüşüm, Osmanlı ahlak ve siyaset metinleri üzerinden gözlemlenen Osmanlı hilafetine ilişkin yeni tahayyülle uyumlu görünmektedir. Bu literatür boyunca Osmanlı coğrafyasında görülen genel *ethos*'a uygun biçimde daha mistik, evliya niteliklerine sahip, hem dünyevi hem de ruhani alemlerde hakim karizmatik bir halife imgesi gelişmiştir.³¹⁸ Artık bu yeni imajıyla Osmanlı sultanı, hem dini hem de siyasi otoritenin tepesine yerleştirilmektedir. Bazı metinlerde dini ve dünyevi iktidara aynı anda sahip olan Davud ve Süleyman peygamberlerin öne çıkması, Osmanlı sultanının yeni imajı ve mistik halife tasavvuruyla doğrudan irtibatlıdır.

İslam siyaset düşüncesinde otorite ve meşruiyet süreçleri, genellikle hukuki ve kelâmî metinler üzerinden kuramsal düzeyde okunmaktadır. Hukukun bu siyasi tartışmalarda rolü, çoğu zaman pratik siyaseti takiben ortaya çıkan sorunları çözümlemeye matuftur. Bir başka ifadeyle genelde olduğu gibi teori, pratiği izlemektedir ve meşruiyet, yalnızca hukukçular eliyle hukuki metinler üzerinden retrospektif tarzda üretilen hukuki açıklamalardan ibaret görünmektedir. Oysa siyasetin ürettiği zorunlu durumlara çözüm üretmek ve M. Arkoun'un deyişiyle, siyaset kurumunun resmi taleplerini karşılamak için hukukçular tarafından geliştirilen bütün teoriler, "ideolojik faaliyet" kapsamında değerlendirilmelidir.³¹⁹

³¹⁷ Özkan Öztürk, "İkiz Kardeşlerin Serencâmı: Osmanlı Siyaset Geleneğinde Maddi İktidar ve Manevi Otorite İlişkilerine Bir Nazar", *İslam Düşünce Tarihinde Otorite Kavramı* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 121.

³¹⁸ Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 185-217.

³¹⁹ Muhammed Arkoun, "İslami Düşünce Otorite Kavramı: La Hukme illa Lillah", *İslam Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 56.

Öte yandan siyasetnameler ise bize anlatısal karakteriyle mütenasip biçimde toplumsal muhayyile ve pratik siyaset açısından kritik önem taşıyan ama hukuki ve kelâmî yaklaşımların ihmal ettiği boyutları hatırlatmaktadır. Bu boyutları belirginleştirmek adına Osmanlı örneğinde gördüğümüz fiili dönüşüm durumunun yanında siyasetnameler üzerinden izlediğimiz kadarıyla hukuki meşruiyetin ötesine giden başka meşruiyet anlatılarından bahis açabiliriz. Dini meşruiyetin biricik kaynağının dinin kurumsal boyutuna tekabül eden hukuk disiplini yahut ulema sınıfı gibi formel unsurlar olmadığını, “salihlerin duası”, “derviş nasihati”, “zühd” gibi bildiğimiz şekliyle bir güce ya da somut otoriteye dayanmayan informel unsurların yanı sıra siyasete yönelik protest bir söylem geliştiren sûfilerin pejoratif dünya imgelerinin ya da heterodoks halk inançlarının anlatılar yoluyla meşruiyet ve otorite süreçlerine sirayet ettiğini gözlemliyoruz. Yine siyasetname müelliflerinin işaret ettiği gibi halkın rızası ile Hakk’ın rızası birbirinden ayrılamıyorsa, dini ve toplumsal meşruiyet üretim süreçleri de birbirinden kolayca tefrik edilebilir gözükmemektedir. Bu perspektiften bakıldığında otorite de askeri, hukuki yahut dini güçlerle sınırlanabilir değildir. Örneğin siyasetle mesafeli bir ilişki geliştirmelerine karşın zahit ve dervişlerin halk katındaki popülerliği ve otorite süreçlerine etkin katılımı, kolektif muhayyile üzerinde anlatılar yoluyla kurulan bir iktidar tarzına işaret etmektedir. Tasavvufun, Osmanlı siyaset kurumlarının, daha önemlisi Osmanlı insanının muhayyilesi üzerindeki etkisinin toplumsal imgeler ve anlatılar üzerinden işleyen kendine özgü bir otorite biçemi ürettiğini görmeliyiz. Bunda sözlü kültüre sahip klasik muhayyilenin gerçek ile mit arasında kurduğu anlam ilişkisi belirleyici rol oynamaktadır. Örneğin bu muhayyile bağlamında tarihsel bir yöneticiye ilişkin imaj, ideal olması açısından mitsel bir figür olarak Ömer b. Abdülazîz ya da Hârûn er-Reşîd’e ilişkin kurgulanan imajdan ayrıştırılabilir değildir. İlginç bir biçimde bilgelik edebiyatında olduğu gibi toplumsal muhayyilede İslami hükümdar tipolojisine ilişkin öne çıkan örnekler, böylesi *zühd* ve ahlaki tatbikat esaslı örneklerdir. Bu durumda, Arkoun’un söylediği gibi, tarih ile efsanelerin birbirine karışması ile üretilen³²⁰ ve anlatılar vasıtasıyla zaman ve mekânlar arasında taşınarak tevarüs edilen bir otoriteden söz ediyoruz. Masallar, mitler, kıssalar, halk hikâyeleri ve mitolojik inançlar bu

³²⁰ “Geleneğin ne kadar muteber olduğunu daha iyi görebiliriz: Grup veya topluluk onda kendi tarihinden seçtiği ve efsanevi-tarihi hafızası ile bütünleştirdiği şeye itibar edip saygı gösterir. Böyle bir otoritenin sırrı, yapılan seçimin süreç ve kriterinde olduğu gibi, bütün geleneklerde mevcut olan, bilginin efsanevi yolları ile tarihi unsurların değişebilen kombinasyonundadır.” Arkoun, “İslami Düşüncede Otorite Kavramı: La Hukme illa Lillah”, 64.

anlatısal otoritenin muhtelif formlarını temsil etmektedir. Böylece kolektif muhayyile için meşruiyet çizgisini tayin eden daha farklı bir söylemsel iktidarın; hikmet ve tecrübeyi de kapsayan ve kolektif anlatılar üzerinden hayatiyetini sürdüren daha geleneksel bir otoritenin varlığını teşhis edebiliriz.

Görebildiğimiz kadarıyla diğer bütün anlatılar gibi, otorite ve meşruiyet anlatıları, siyasi ve toplumsal pratikten yalıtılmış bir disiplinler ve metinler uzamında hayatiyetini sürdürmez. Aksine toplumda devam edegelen diğer anlatı gelenekleriyle ve dille sıkı bir diyalog ve mübadele ilişkisi içindedir. Bu bakımdan yalnızca siyasi edebiyatın değil, diğer siyasi ve ahlaki düşünce formlarının da bu anlatı evreni ve onu doğuran heterojen muhayyile dikkate alınmadan anlaşılması güç görünmektedir.

3.3. Mitik Zaman ve Mekân Tahayyülü

Siyasi edebiyat, tarihsel zamana ve mekâna karşı genel olarak ilgisiz bir tutum sergilemektedir. Görebildiğimiz kadarıyla anlatılar bize olayların geçtiği zaman ve mekânlar hakkında açık bilgiler vermekten çoğu zaman imtina eder. Verdikleri zaman da bu bilgilere itimat edip etmeyeceğimizden bir türlü emin olamayız, zira menkıbe gibi anlatılarla dolaylı olarak yahut doğrudan verilen ahlaki ve siyasi mesajlar, çoğu zaman anlatının olası somut ve tarihsel bağlantılarını gölgede bırakır. Bunun yanında gerçekten yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen efsanevi bir karakter, metinlerin reel zamanla irtibatlı boyutlarına ilişkin ilginizin sönümlenmesine yardımcı olur. Metinlerde birbiri ardına gelen fragmanların kaynak ve konu bağlamında bütünlük ruhundan yoksun olmasının yanı sıra kozmopolit referansların tasnifi güç bir çeşitlilik içermesi, siyasetnameler üzerine tarih ve coğrafyadan hareketle bütüncül bir kavrayış çabası geliştirmemize engel olmaktadır.

Öte yandan fark etmemiz gereken husus, mitlerin genel işlevine benzer biçimde aynı siyasi anlatıların, muhatabının şimdiki zaman ile olumsal bir bağ kurmasını incelemesidir. Görünüşte kronolojik zamana mesafeli olsa da, siyasi edebiyat doğrudan şimdiki zamana yönelen ve pratik bir sonucu hedefleyen somut bir mesaj ve eylem çağrısı içermektedir. Bir yandan bildiğimiz anlamıyla tarihsel bağlardan yoksun olup öte yandan bize geçmişten gelen bir söylem biçimi olarak siyasi anlatılar, daima kalıcı ve canlı bir söylem formu olmayı nasıl sürdürmektedir? Siyasi edebiyatın tarih ve coğrafyanın sınırlarına meydan okuması, kutsal ve mitsel anlatıların zamanı aşan nitelikleri vasıtasıyla anlaşılabilir bir husus mudur?

Gerçekten de siyasetname ve nasihatname metinlerinde yer alan anlatılar, ilk bakışta mitik bir zaman tasavvuru üzerinden düşünmek için uygun bir karaktere ve işleve sahip görünmektedir. Çünkü düz çizgisel (*lineer*) bir hatta ilerleyen, geriye dönüşü ile tekrarı olmayan ve bir bilim olarak Tarih'in kendini dayandığı kronolojik bir zamanın aksine mitik zaman, ideal ya da arketipsel bir olayı temsil eden, tekrar edilebilir, kurucu ve anlam kaynağı bir zaman anlayışını yansıtmaktadır. Siyasi anlatıların belirli hikaye modelleri üzerinden anlaşılabilmesi, farklı bağlamlarda tekrar edilebilir olması gibi nitelikleri mitlerin işleyişine benzemektedir. Bu izleği takiben *kronos* ile *kairos* arasındaki ayrım, siyasi anlatıların mitik karakterinin çözümlenmesinde bize uygun bir anlam çerçevesi temin edebilir. Açık ki siyasi anlatılar, tarihsel bir hadisenin rivayeti olsalar dahi, siyasi edebiyat bağlamında *kronos* düzleminde değil, *kairos* dinamiğiyle işlemektedir. *Kairos*, insanın iradesi ve eylemlerine ilişkin muharrik bir unsurun faaliyetini ifade etmesi açısından niteliksel bir zaman parçasına tekabül eder. Niteliksel zaman, nötr zaman içerisinde ahlaki ve siyasi boyutlarıyla bazı zamansal dönemlerin daha ayrıcalıklı ve görünür hale gelmesidir. Bu açıdan *kairos*, *kronos* düzleminde geçerli olan anlar arasındaki eşitlik ve ardışıklığı ihlal ederek belirli anların öne çıkması anlamına gelir. Aristoteles, “doğru zamanda olan şey iyidir” derken *kairos*’u kısaca “doğru zaman” olarak nitelemişti. Bu doğru zamanın belirlenimi, beşeri iradeyle yahut tanrısal inayete gerçekleşecektir. Bu açıdan siyasi anlatılarda *kairos*, hem anlatının kahramanına hem de anlatının muhataplarına ait ahlaki ya da siyasi bir kararın tayin edilecek bir zamansal döneme karşılık gelir. Dikkat edilirse bu anlamlar, doğrudan “eylem ve pratik bilgeliğin” tatbikat tarzıyla bağlantılı görünmektedir.³²¹ Bu da hâlihazırda siyasi anlatıların içerdikleri ameli hikmetin praksis zemini hedeflemesiyle uyumludur.

Toplumsal mitolojiye karşılık gelen siyasi ve ahlaki anlatılar ise bu çerçevede *kairos* niteliğine sahip bir zamanın sahnesini teşkil eder. Bu niteliğiyle *kairos*, *kronos*’un niceliksel zamanında niteliksel bir fark yaratır, onu kesintiye uğratır ve biçimlendirir. Bir başka deyişle kendi içinde hakikatin açığa çıktığı “parçalanmaz bir ana” tekabül eden mitik anlatılar, kronolojik zamanı etkileme gücüne sahiptir. Böylece mitik anlatılar, kendi içinde olayla kayıtlı özerk bir zaman bölgesi oluşturduğu için kronolojik zaman içinde rahatça dolaşma kudretine sahiptir.³²² Örneğin geleneksel

³²¹ Kaya, *Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta "Politik Olan" Kavramı*, 268-269.

³²² “Mitolojik zaman paradoksal olarak zaman dışı bir zamansallığa, başlamış-bitmiş, kendi içinde kapalı bir değişmezliğe, dolayısıyla zamansızlığa tekabül eder. Hep var olan ve aynı kalan bir zamandır.

toplumların insanı için “başlangıçta” olup biteni tahkiye eden mitsel anlatılar, zaman içinde yinelenmeye elverişli görünmektedir.³²³ Siyasetnamelerde mitik yapıya sahip anlatımlarda şeriata yahut hükümdara itaatin uzun ya da kısa vadede (dünyada ya da ahirette) daima uzun ömür, refah ve cennetle ödüllendirildiğini görmekteyiz. İtaatsizlik ise aksine kaos, üzüntü, fakirlik ve cehennem gibi ceza anlamına gelen standart sonuçlara yol açacaktır. Anlatının kahramanı için her iki durumda da ödül ya da ceza, belli nedenlerin belli sonuçları doğurduğu, kendi içinde yinelenen bir dizi duruma tekabül etmektedir.

Asrısaaadet veya altın çağ diye tabir edilen kurucu zaman dilimleri, mitik zamanın örneklenebileceği arketipsel dönemlere karşılık gelir. Böyle bir altın çağa referansla kendi hikâyesini inşa etme teşebbüsü ve bu muhteşem geçmişin sürdürüleceğine ilişkin iddia, siyaset sahnesinde yaygın meşruiyet kazanma yöntemlerinden biridir. Geriye dönük meşruiyet inşası, çoğu zaman ileriye dönük bir kalıcılık arzusu anlamına gelmektedir. Böylece özne ve kurumlarıyla siyaset, mitolojik anlatılara referansla kendini kurmakta, geleceğe ilişkin yol haritasını geçmişe atfen çizmektedir.

Siyasi edebiyat metinlerinde ideal yöneticiyi temsil eden “eski sultanlar” tabiri, daima bir *asrısaaadet* imgesi olarak işler. Dünyada iyi bir iz bırakmak isteyen idareciler, aleyhine konuşulmaması gereken bu yüce sultanların haberlerine kulak kesilmelidir.³²⁴ Mecûsîler’in dört bin yılı bulan uzun devr-i iktidarı, ders alınması gereken mitolojik tarih numunelerinden biridir. Onlar gibi Acemler’in de adaletle bağlılıklarıyla açıklanan uzun yönetim tecrübesi, “ilahi bir mesaj” yoluyla eski sultanların imtiyazlı bir bakışa mazhar kılındıklarını gösterir.³²⁵ Kuşkusuz bu anlatılara yapılan atıflar, geçmişin hâlihazırda tekrar edilebileceği, başka bir ifadeyle zamanın döngüsel bir akışla mukayyet olduğu itikadından kaynaklanır.³²⁶

Geçiciliğe tâbi olmaması, onun gerçekliğinin nedeni ve gereğidir.” M. Bilgin Saydam, *Deli Dumrul’un Bilinci Türk-İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi* (İstanbul: Metis Yayınları, 2022), 66.

³²³ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 26.

³²⁴ Zencânî, *el-Letâifü'l-‘Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye*, vr. 24b. Zencânî, *Alaeddin Keykubat’a Sunulan Siyasetname*, 127.

³²⁵ “Tarih kitaplarında yazıldığına göre Mecûsîler dört bin sene dünyaya egemen olup memleket idare etmişlerdir. Onlar halka adaletle hükmetmiş ve elden geldiğince onları korumuştur. Onlar zulmü çirkin ve adi bir şey olarak telakki ederlerdi. Rivayet edildiğine göre Allah, Davut’a, kavmini Acem sultanlarına sövmekten sakındırmasını vahyetmiş ve demiştir ki: Onlar dünyayı imar edip kullarını oralara yerleştirmişlerdir.” Zencânî, *el-Letâifü'l-‘Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye*, vr. 26b-27a. Zencânî, *Alaeddin Keykubat’a Sunulan Siyasetname*, 131.

³²⁶ Hasan b. Ali’den: “Nimet ve zorluk artarda gelir, günler bu şekilde değişir gider. Nimet korkutucu, zorluk müjdeleyicidir (bunlar birbirini izler).” Yine Hz. Hasan yan yana iki evin önünden geçerken

Siyasi mitlerin bağlamsal zincirleri kırarak zamanın ve mekânın ötesine geçmesi durumu, en iyi siyasi edebiyatın kozmopolit sahnesinde gözlemlenebilir. İslam tarihinden başta peygamberler olmak üzere adaletiyle mümeyyiz Ömer b. Hattâb, Ömer b. Abdülazîz, Hârûn er-Reşîd gibi isimlerin yanında İran ve Bizans havzasından Nûşîrevân³²⁷, Keykâvus, Büzürcmihr, Herakliyus³²⁸ gibi figürler sahneye katılır. Yer yer Hindistan ve Çin’den hükümdarlara dair efsanelerin nakli, söylemin, aslında muhataba geçmişe ilişkin bir haber verme kaygısından çok şimdiye ilişkin muharrik bir boyut içerdiğini gösterir. Mitlerin daima bizi içinde yaşadığımız zaman ve mekâna bağlayan rollerini hatırladığımızda, siyasi edebiyatın maksadının geçmişle değil bugünle irtibatlı olduğunu kavrarız. Kısaca içinde bulunduğumuz gerçekliğe farklı bir gözle bakmanın mümkün olduğunu gösterir bu türden geçmiş anlatıları.

Bu anlamda siyasi mitler ve anlatılar, bizim için açık ya da örtük olsun bir gelecek tasarımı *bilkuvve* olarak bünyesinde barındırmaktadır. Zira geleceğin geçmişe dönerek ulaşılabilir bir hedef oluşu, zımnen arkasında gelecek nosyonu ile ifade edilen birtakım tahayyülleri taşımasından kaynaklanmaktadır. Roma ve Osmanlı gibi klasik uygarlıklarda terakkinin geçmişin bir parçası olan altın çağa dönerek sağlanabileceği kanaati, özellikle toplumun aydın ve seçkin kesimlerinde makbul bir anlatıdır.³²⁹ Osmanlı nasihatnamelerinde geçmişe yönelik bu güçlü arzu, karizmatik idarecilerle birlikte kadim yasalara ve bu yasaların tümel ve yanlışsız bir tatbikatına dönme anlamına gelir.³³⁰ Hatta geçmiş düzenin tatbikatı, başlangıcı unutulmuş bir

birinden çalgı sesleri, diğerinden feryatlar işitir. Bunun üzerine bu durumu kaderin akışına bağlayan bir şiir okur. Zencânî, *el-Letâifü'l-‘Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye*, vr. 59a-59b. Zencânî, *Alaeddin Keykubat’a Sunulan Siyasetname*, 181-182.

³²⁷ Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk, klasik siyasi muhayyilede o denli yaygın bir mitik karaktere dönüşmüştür ki 17. Yüzyıl Osmanlı bürokratlarından Hasan Bey-zade Ahmed Paşa, eserini ithaf ettiği Sadrazam Çelebi (Güzelce) Ali Paşa’yı ona benzeterek şöyle seslenir: “Melikşah’a söyle de gelsin Nizâmülmülk görsün.” Hasan Bey-zade Ahmed Paşa, *Devlet Yönetimi İçin Bilgelik Kılavuzu*, 24.

³²⁸ Bizans imparatoru Herakliyus’un klasik İslami muhayyilede örnek bir idareci figürü olarak nasıl kapsamlı bir yere sahip olduğunu muhtelif anlatılar üzerinden teşhis etmek için şuraya bakılabilir: Nadia Maria El Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), 39-54.

³²⁹ H. Arendt, Roma için; H. Laoust ise Ortaçağ İslamı için ilerlemenin *asrısaaadet* anlamıyla geçmişe dönmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Cemil Oktay, *Siyasi Kültür Okumaları* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017), 4.

³³⁰ Abou-El-Haj, Gelibolulu Âlî ve Koçi Bey gibi müelliflerin karizmatik nitelikte hükümdar profilinin geri dönmesi umudunu taşıdıkları açıktır. Hanedan unsurunun öne çıkması ile devlet idaresinde geçerli kadim yönetim kaideleri önemsizleştirilmekte, yer yer ihlal edilmektedir. Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğuşu*, 61. Klasik siyasetname yazarlarının daha önce örneklerini naklettiğimiz gibi yasadın taviz vermeyecek düzeyde otoriter ve karizmatik hükümdar tasvirleri, devlet yönetiminde yaşanan istikrarsız durumların refleksif bir eleştirisi şeklinde yorumlanabilir.

gelenek dahi olsa, kıymetini bizatihi *kadim* oluşundan almaktadır.³³¹ Aslında farklı yorumcuların da belirttikleri gibi, müelliflerin ısrarla tarihsel bir vakıa olduğunu savundukları kusursuz düzen tahayyülü, aslında kendi idealleştirilmiş fantezilerini geçmişe yansıtmaları yoluyla üretilmiştir.³³²

Geçmiş anlatılarının ahlak ve siyaset alanında topluma bir ufuk çizmesi, bir tür gelenekçilik ve muhafazakârlık tavrının yansıması olarak yorumlanabilir mi? Hakeza bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi, siyaseten başarı ve ilerleme, salt geçmişe ve kadim modellere dönerek ulaşılabilir hedefler midir? Burada E. Cassirer'in mitin tarihe öncel bir karaktere sahip olduğu, yani mitin ait olduğu bir halkın kaderine istikamet tayin ettiği düşüncesini ele alabiliriz.³³³ Bu anlamda geçmişe ilişkin bazı anlatıların bir gelecek projeksiyonu açısından öne çıkartılması, doğrudan gelenekçilik olarak yorumlanamaz. Çünkü altın çağ anlatıları görebildiğimiz kadarıyla siyasi edebiyat açısından statik bir ifade tarzına dönüşmüş olsa da, mit olmaları açısından farklı bağlamlarda muhtelif anlama ve açıklamaların konusu olabilmektedir. Bazı bağlamlarda geçmiş özlemi, şimdiki zamanda yaşanan derin sorunların ezoterik bir üslupla tenkidi anlamına gelebilmektedir. Nasıl ki hâkim siyaset, mitlere referansla kendini kuruyor ve peyderpey tahkim ediyorsa, toplumsal eleştiri ve muhalefet çizgisi de, kendi eleştirel söyleminin meşruluğunu muhteşem geçmiş anlatıları üzerinden kurgulamaya eğilimli bir profil çizmektedir. Siyasetname yazarları da yer yer toplumdaki huzursuz seslerin ve madun kesimlerin tercümanı olmaya teşebbüs ettiklerinde örtülü bir dille de olsa kolektif muhayyilenin işleyiş tarzına uygun olarak halkın *ethos*'uyla uyumlu birtakım anlatılara başvurmaktadır.

Nitekim bir altın çağa özlem duymak, çoğu zaman şimdiki zamana yönelik derin hoşnutsuzluktan ya da gelecek zamanlara ilişkin bir umutsuzluk halinden ayrılabilir değildir. Şeyhoğlu Mustafa eserinin dibacesinde eserini yazma gerekçesini beyan ederken yaşadığı dönemin hayli olumsuz bir resmini çizer.³³⁴ Şimdiki zamanın

³³¹ “Kadimden olagelene aykırı iş yapılmaması” beyan edildikten sonra “kadim nedir?” sorusu şöyle cevaplanır: “Kadim odur ki onun öncesini kimse hatırlamaz.” Mehmet Genç, “Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkeleri”, *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi* 3/1 (1989), 182.

³³² Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğuşu*, 68.

³³³ “Mitosla tarihin ilişkisinde mitos tamamen birincil olarak, tarih ikincil ve türetilmiş olarak ortaya çıkar. Bir halkın mitolojisi, o halkın tarihi sayesinde oluşmaz; tam tersine, halkın mitolojisi vasıtasıyla onun tarihi kesin şekilde oluşur. Ya da, bizzat halkın kaderi, yani en baştan onun payına düşen hisse kesinlikle tarih değil, mitolojidir.” Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II*, çev. Milay Köktürk (Hece Yayınları, 2016), 21-22.

³³⁴ “...âlemin din büyüklerinden mahrum bulunduğunu, yeryüzünün bu zamanda aşağılık adamlar ve rezil kimselerle dolduğunu, hükmü elinde tutanların ihmal ve gevşekliği yüzünden şeriatın zayıflayıp

insanları ya da örneklikten uzaklaşmış idarecileri, ahlaken yozlaşmış imgeleriyle “zamanın fesadı”nı temsil etmektedir.³³⁵ Bunun sebebi, büyük ihtimalle şimdiye değin işleyen büyük düzenin bozulması anlamına gelen ciddi bir sorundan kaynaklanmaktadır. Bu sorun, bazen eski yasaların (*kanun-u kadim*) tatbikatından uzaklaşmamızla, bazen de adalet dairesinin işleyişinin bozulmasıyla kendini gösterir. Şimdiki zamanın eleştirisi, aynı zamanda ahlaki yozlaşmanın ve dünyevileşmenin eleştirisidir.³³⁶

Siyasi anlatılar yalnızca geçmişe ilişkin altın çağ anlatılarından ibaret değildir. Kuşkusuz yine mevcut praksişi hedefleyen anlamlarıyla gelecek tahayyüllerini yansıtan rivayetler devreye sokulur. Siyasetnamelerde genellikle eskatolojik bir gelecek tasavvuru ile devletin yıkımına ilişkin ahlaki nedensellik örgüsü bir arada işler. Sistemin nirengi noktası olarak hükümdarın kritik ahlaki hataları, “memleketin helak olması” şeklinde tasvir edilen kolektif bir kıyamete yol açabilir.³³⁷ Bir adım sonra kişisel hatalardan kaynaklanan benzeri sebepler, doğrudan kıyamet alameti olarak zikredilmeye başlanır.³³⁸ Eskatolojik anlatıların toplumsal mitoloji bağlamında istihdamı, iktidar üretmek, kolektif muhayyileye yön vermek, dini ve siyasi amaçların gerçekleştirilmesi gibi farklı hedefleri gözetebilmektedir.³³⁹

güçsüz düştüğünü, padişahların adaletten ayrılmaları ile İslam’ın bayındır halden haraplığa ve yıkılmaya yöneldiğini, tarikat yolunun kesilip marifet yayının gevşediğini, hakikat Anka’sının Kafdağı’na çekildiğini ve isteyicilerin faydasızlığını da bilmek lazımdır.” Şeyhoğlu Mustafa, *Büyüklerin Hazinesi, Alimlerin Mihenk Taşı*, 55-56.

³³⁵ “Çünkü bu zamanın halkı, eski insanlar gibi olmayıp çoğu zalim, günahkâr ve eşkıyadır. Şerlerinden Allah’a sığınırız.” İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 387. Şeyhoğlu döneminin âlimlerini de bir şiir üzerinden eleştirir: “Âlimler, bilginler bugün hırs ve tamah pisliğine bulaştı / bu zilletlerinden, alçalmalarından dolayı bunlardan fayda gelmediğini iyi bil.” Şeyhoğlu Mustafa, *Büyüklerin Hazinesi, Alimlerin Mihenk Taşı*, 171.

³³⁶ İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 129.

³³⁷ “Devletin talihinin dönmesinin alameti, mülk ihdas ile ve işlerin sonuna itibar etmeyen kimesnelerle dostluk edip muhabbet ehline layık olmayı amaç eylemektir. Âlimler ve salihlerden, kendisine nasihatte bulunanlara ihanet etmektir. Bazıları, vebanın çoğalması ve çaresinin azlığına talihsizlik işareti demişlerdir. Meşhur ve muteber bir sözdür ki, üç şey memleketi helak eder: Biri, hükümdarın düşüncesine lezzetin ve şehvetin üstün gelmesi. Biri, bakır ve altın gibi süsleyici güzelliklere düşkünlük. Biri de, askerin saf halinde savaştıkları günde cenge gayret göstermeyip şeriatın açık hükümleriyle ameli terk etmeleridir.” Hasan Bey-zade Ahmed Paşa, *Devlet Yönetimi İçin Bilgelik Kılavuzu*, 38.

³³⁸ “Hz. Muhammed bir gün buyurdu ki: İnsanların namazı terk edip şehvete düşmesi, hükümdarların ihanet içinde olması ve vezirlerin (devlet adamlarının) günaha dalması kıyamet alametlerindendir.” Hasan Bey-zade Ahmed Paşa, *Devlet Yönetimi İçin Bilgelik Kılavuzu*, 39. Kâfiyeci siyasetnamesinde ilgili bazı rivayetleri aktararak dünyanın kalan ömrüne ilişkin birtakım mülâhazalarda bulunmaktadır. el-Kâfiyeci, *Seyfû'l-Mülûk & Seyfû'l-Kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*, 148-149.

³³⁹ Kıyamete ilişkin rivayetlerin ve mehdi-mesih gibi eskatolojik unsurların Ortaçağ İslam siyasetinde siyasi mobilizasyon maksadıyla nasıl yoğun biçimde kullanıldığına ilişkin kapsamlı bir çalışma için, Hayrettin Yücesoy, *Ortaçağ İslam'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016).

Dikkat edilirse bir mite ya da anlatıya başvurma ameliyesi, esasen mevcut bir kriz karşısında gündeme gelen köklü bir istikamet arayışından kaynaklanır. Bu anlamda başvurulanan anlatı, siyaset söz konusu olduğunda topluluk için müşterek bir geleceğe yön verilebileceği, hepimizin yolcusu olduğumuz geminin rotasına yeniden sokulabileceği ümidini taşır. Kolektif bir duygu siyaseti devreye girdiğinde kehanetvari bir dilin yaygınlığı ve geleceğe ilişkin projeksiyonların keskinliği daha dikkat çekici hale gelmektedir. Böylesi bir dilin metnin retorikini güçlü kılmak niyetine bağlı olarak bizatihi müellifin tercihi olduğu söylenebilir ama bu durum, söz konusu kehanet retorikinin sözlü kültürü de kapsayan yaygınlığını ve yer yer edebi bir norma dönüşmesini açıklamaz. Kanaatimizce bu retorik ardında hâlihazırda kolektif muhayyilenin tabii bir parçası sayılabilecek geleneksel anlatıların hâkimiyetiyle perçinlenen³⁴⁰ mitsel zaman tasavvuru yatmaktadır. Siyasi anlatılar, özellikle geleceğe ilişkin konuşan metinler, mitik bir düzende işledikleri ve döngüsel bir zamanı esas aldıkları için belirli bir nedenin toplumsal ölçekte devasa sonuçlara yol açmasının kaçınılmaz oluşu anlamında geleceğe ilişkin kâhince bir dil kullanımını normalleştirmektedir.

Siyasetnamelerde şimdiki zamanın eleştirisi, esasen zamanın giderek dünyevileşmesinin eleştirisi şeklinde yorumlanabilir. Böyle bir eleştiri, dünyaya yönelik kökensel beşeri arzunun eğitilmesini merkeze alan ahlaki söylem için kullanışlı bir izlek temin eder. Örnek olarak ele alabileceğimiz yaygın kıssa modellerinden birine göre, bir dönüm noktasında dünyanın geçici olduğu hakikatini fark eden yönetici figür, “kurtuluş” anlamına gelen daha uhrevi bir hayata yönelmektedir. Burada dünyanın geçiciliği argümanı, zamanın geçiciliğine ve değersizliğine ilişkin genel kabulle iç içe geçmektedir. Öte dünyayı odağına alan bir perspektif, ahlaki bir ibret kaynağı olmanın dışında tarihi kaotik ve anlamsız bir olaylar silsilesi olarak görme eğilimindedir. Bu basitçe, dünya tarihi ile mitlere dayalı anlatısal bir geçmişin arasındaki farka işaret eder: Kutsal ya da mitolojik tarih, ahlaki ölçütlere sahip kendi iç deterministik mantığına sahipken, olup bitene ilişkin olgusal kesinlik arayışındaki dünya tarihi ise kronolojik dizgeyi koruyarak tikel olayların biricikliğini ve benzersizliğini dikkate alma kaygısını taşır.³⁴¹

³⁴⁰ İnsanın hayat sürecinin ve bedensel varlığıyla geçirdiği safhaların devlet ve toplum açıklamalarında bir örnek olarak kullanıldığı organizmacı modele dayalı siyasi açıklamalar, İbn Haldûn’dan Kâtip Çelebi’ye uzanan klasik muhayyilenin düşünsel bir alışkanlığına yorulabilir.

³⁴¹ Frye, *Büyük Şifre*, 95-96.

Devrevi bir zaman akışı sayesinde mitler, kahramanın düşünüş-aydınlanma-yükseliş aşamalarından geçtiği standart bir anlatıya sahiptir. Döngüsel zaman, arketipsel öyküler aracılığıyla geçmişin daima belirli bir düzende yenilenmesini ve inşa edilmesini sağlayan bir zemin oluşturmuyordu. Muayyen bir başlangıç ve bitiş çizgisine sahip hikâye şablonunu üreten ve besleyen asıl saik, bu *devrevi* zaman kavrayışının yerleşik olmasıdır. Başlangıcın hikmeti, düzenin kendini yenilemesi fırsatını potansiyel olarak barındırmasıdır. J. Campbell'ın *monomit* olarak adlandırdığı ayrılış-erginlenme-dönüş döngüsünü canlandıran figürler, siyasi anlatılarda genellikle edebi kahramanlara ya da tarihten seçilen isimlere tekabül etmektedir. Klasik yükseliş-düşüş anlatılarının dönüm noktalarını, bu figürlerin *kairos* niteliğine sahip bir zaman içinde aldıkları kritik kararları tayin eder. Öte yandan “yeniden doğuş” safhasının olmadığı, daha doğrusu yalnızca ibret nazarıyla okunması için olayın düşüş yahut kriz safhasında bırakıldığı kıssalar da mevcuttur.³⁴² Bu tarzda öykülerde kritik safhası tümüyle muhatabın hermenötik becerisine bırakılmış görünmektedir.

Şimdiye değin siyasi edebiyatın anlattığı hikâyelerin mitik bir zaman tahayyülü vasıtasıyla üretildiklerini, hatta kronolojik zamanı aşan niteliklerini bu tahayyüle borçlu olduklarını ileri sürdük. Acaba siyasi anlatıların mekânla kurdukları bağların da muhayyile aracılığıyla tesis edildiğini söyleyebilir miyiz?

Mitik Mekân Tahayyülü

Siyasi edebiyatın mekânı, modern harita biliminde olduğu gibi, bütün yerlerin ortak bir zeminde tesviye edilebildiği, ölçülebilir düz bir mekân değildir. Mit ve kıssaların oluşturduğu, engebeli, yerler arasındaki ilişkileri kurgusal hiyerarşilerin tayin ettiği kendine özgü bir topografyaya sahiptir. Bu durum, siyasi olanın mekâna yerleşme tarzıyla doğrudan irtibatlıdır.

İktidar, başka mevcudiyet tarzları gibi, kendini uzamda var kılabilen, kendini mekân vasıtasıyla gösterebilen bir mevcudiyet tarzıdır. Kendine referansı ister gerçek

³⁴² Rivayete göre danışmanlarının tavsiyesine uyarak Allah'a eksiksiz itaati ve bağlılığı sebebiyle ülkesini dört yüz yıl yöneten genç bir padişah, bir gün insan suretinde şeytanla karşılaşır. Melek olduğunu söyleyen ve kim olduğunu soran şeytana insan olduğunu söyler. Bunun üzerine şeytan, eğer insan olmuş olsaydı, ölümünün biri olacağını, ölmediğine göre bir tanrı olduğunu söyleyerek, insanları kendisine itaat ve ibadete çağırmasını tavsiye eder. Padişah bu sözlere kanıp halkın huzurunda tanrılığını ilan edince Allah ona bir zalimi musibet ederek saltanatının sonunu getirir. İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 209-215.

ister muhayyel, daima bir uzam üzerinden verir. Bunu yaparken tuttuğu uzam üzerinde belirli bir noktadan başlayarak otoritesini genişletir. Her iktidar formu, *ipsosentrik* karakteriyle mekânsal bir merkez çevresinde yapılır.³⁴³ Bu merkez çevresinde toplanır ve dağılır. Hükümdarın merkezi bir otorite olarak görülmesi, onun çevresindeki mekânsal çerçevenin bu merkeziliğe göre kurgulanmasına yol açmış görünmektedir. Saraydaki teşrifat ve oturma düzeninden devlet binalarının mimari tasarımına değin fizik mekân, muayyen bir merkezden çevreye, yukarıdan aşağıya doğru yayılan bir iktidarın zeminini teşkil eder. Saray, şehrin merkezinde; başkent, ülkenin ve tabii olarak dünyanın merkezindedir.³⁴⁴ Mekânla kurulan ilişkiler hiyerarşik olarak düzenlendiği için tüm imparatorluk coğrafyası, payitahtın merkezinde olduğu “seçilmiş” ve organik bir coğrafi bütünlüğü temsil eder.³⁴⁵ Siyasi konjonktüre bağlı olarak İstanbul, Kahire, Bağdat gibi büyük şehirler arasında merkezilik hususiyeti el değiştirmektedir. Burada merkezileşme, yalnızca doğrudan hükmedilen coğrafyanın genişlemesiyle başşehirin fiziksel bir noktayı temsilen öneminin artması anlamına gelmez. Merkezileşme eğilimi, idari zihniyetin genişleme karşısında başvurduğu bir siyasi tedbir olarak ademimerkeziyetçi tutumun güçlenmesi realitesidir. Kanaatimizce klasik metinlerde mutlak hükümdara ilişkin oluşan imgesel dağarın genişliğinden başlayarak idareci figürler çevresinde tasarlanan otorite anlatılarına değin yerleşik anlatılar, imparatorluk muhayyilesine egemen olan bu merkeziyetçi eğilimin muhtelif yansımaları olarak okunabilir.

Geniş mekâna tekabül eden ve belirsiz sınırları esas alan coğrafya tahayyülü, evrenselci bir ideolojinin beslediği emperyal bir idare tarzıyla izah edilebilir. Sınırları kesin çizgilerle tayin edilmiş bir bölge olarak ülke nosyonunun doğuşu, modern zamanların tarihiyle koşut bir seyir izler.³⁴⁶ Modern öncesi uygarlıklarda toprak kullanımı, yeni standartlarda deneyimlediğimiz gibi kesin ölçütlerle ve belirli koordinatlarla tayin edilmemiştir. Hatta ‘sınırlar hiçbir zaman şimdi olduğu gibi kesin

³⁴³ “Aslen yer/uzam (*ort*) kelimesi, her şeyin bir araya geldiği *bir mızrağın ucu* anlamına gelmektedir. Her şey onda birleşir. *Ort*, kendini en tepeye ve en uca yerleştirir.” (M. Heidegger) Aktaran, Han, *İktidar Nedir?*, 93-94.

³⁴⁴ Abbâsî kurucusu halife el-Mansûr, 758’de Bağdat’ı inşa ederken şehri bir merkez etrafında çember olarak tasarlamıştır. Lewis’in aktardığına göre, halifenin bu tasarımının temelinde böyle bir şehrin hangi kısmında olursa olsun herkesin saraya yani kendisine eşit mesafede olacağı fikri yatmaktadır. Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 23.

³⁴⁵ “Cihan bir bağdır divarı devlet.” Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 539.

³⁴⁶ Elden’in çalışması, literatürde bölge nosyonunun doğuşunu ve modern bir siyasi teknik olarak istihdamını incelemektedir. Stuart Elden, *The Birth of Territory* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2013).

bir biçimde sınırlandırılmamıştır.³⁴⁷ İmparatorluk zihniyeti ise bunun karşısında muayyen bir bölgeye hapsedilemez (anti-teritoryal) karakteriyle daima dinamik sınırlarının ötesine doğru varoluşsal bir atılım halini izhar eder. Sınırların belirsizliği ve geçirgenliği, bütün dünyayı hedefleyen (*cihanşümül*) bir genişleme arzusuna işaret eder. Dünya, bu fetih arzusunun durmaksızın ilerleyebileceği geniş bir mekâna, bitimsiz bir ufka tekabül eder.³⁴⁸ Nitekim Nizâmülmülk'ün, bir kıssa kahramanına zımnen söylediğine göre, egemen olduğu topraklarda emniyeti sağladığı sürece hükümdarın daha ötesini fethetmesi için bir engel yoktur.³⁴⁹ Bu perspektifle uyumlu biçimde padişahın geniş otoritesi ve gücünü anlatmak için sıklıkla sınırsızlığı temsil eden mekân imgelerine başvurulur.³⁵⁰

Klasik imparatorluk muhayyilesini temsil eden müellifler, yaşadıkları ülkenin topraklarını muayyen sınırlar üzerinden tanımlama eğilimine sahip değildiler. Osmanlı ordusunun sel gibi ilerlediğini anlatırken kullanılan *serhad* sözcüğü, bugünkü anlamıyla sabit kalması gereken fiziksel bir çizgiden çok “iki ordunun karşı karşıya geldiği sınırları hareketli, dinamik bir mekân” anlamında muhayyel bir anlam çerçevesine sahiptir. “Çoğu kez sınır, birbirine düşman orduların (veya donanmaların) göğüs göğüse çarpıştığı oynak bir mekândır.”³⁵¹ Sınırlara ilişkin imgeler, klasik dönemde yalnızca sahip olunan toprakların gösterimi için kullanılmaz. Aynı zamanda

³⁴⁷ Robert David Sack, *Human Territoriality: Its Theory and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 75-76.

³⁴⁸ “Âlem bir bahçedir, padişahlar da bu bahçenin koruyucularıdır.” el-Herevî, *Siyaset ve Savaş Sanatı*.

³⁴⁹ Kıssaya göre malı gasp edilen bir kadın Sultan Mahmud'un yanına şikâyetle varır. Mahmud, gasp hadisesinin vuku bulduğu coğrafyayı tanımadığını ihsas ettirince ona sertçe çıkışır: “Hakkında malumat sahibi olup idare ve muhafaza edebileceğin kadar memleket fethet!” Ardından sultan, kadına bahsettiği yerin uzak ve hâkimiyet alanı dışında olduğu için elinden bir şey gelmeyeceğini söyleyince kadın tepkininin dozunu artırır: “Mademki tebaayı kollayamıyorsun, cihanın jandarmalığına ne diye soyundun, daha koyunları kurttan koruyamıyorsun bu ne çobanlık davasıdır? Şimdi benim şu zayıflığıma ve senin şu aczine bak.” Bunun üzerine sultan duygulanır ve kadına zararının tazmin edileceği sözünü verir. Nizâmülmülk, *Siyasetname*, 86-87.

³⁵⁰ Bu genişlik hususiyeti, siyasetnamelerde devletin bir dünya düzeni ile özdeş düşünülmesi bağlamında farklı ibarelerle dile getirilir. “Padişah-ı âlem-penâh”, “yedi iklimin halifeliği”, “iki denizin ve iki karanın sultanı”, Ayrıca “denizlerin ve karaların şevketli sultanı, fermanı yedi iklimde okunan, insana huşu veren sesi dünyanın altı köşesine ulaşan” Sultan Süleyman'dan bahseder tarihçi İbn-i Kemal bir kroniğinde. Palmira Brummet, “Dünya Tarihinden Piri Reis'e Erken Modern Osmanlı Mekanını Tahayyül Etmek”, *Erken Modern Osmanlılar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 74. *Mir'âtü'l-memâlik* müellifi Seydi Ali Reis'in Babürlü hükümdarı Hümayun'un “Rum vilayetinin mi yoksa Hindistan'ın mı büyük olduğu” sorusuna verdiği cevap, geniş mekan nosyonu ile otorite iddiası arasındaki bağlantıyı sarahatle gösterir. Osmanlı imparatorluğu, tıpkı Büyük İskender'in hükmettiği topraklar gibi “yedi iklimden” oluşmaktadır ve elbette Hindistan'dan daha büyüktür. Seydi Ali Reis, *Mir'âtü'l-memâlik*, ed. Necdet Akyıldız (Tercüman 1001 Temel Eser, ts.), 74-75. Abbâsiler'in imparatorluğun sınırlarının genişlediği dönemde kadılarına “kādî kudâti'd-dünyâ” ünvanını vermeleri dikkat çekicidir. Yücesoy, *Ortaçağ İslam'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*, 139.

³⁵¹ Brummet, “Dünya Tarihinden Piri Reis'e Erken Modern Osmanlı Mekanını Tahayyül Etmek”, 74.

dünyaya ve ötekilere bakışı da içeren imparatorluk ideolojilerini yansıtmak için kullanılır. P. Brummet'in söylediğine göre, çoğu zaman sınırların tayini ve ifadesi özellikle ihmal ediliyordu ki, "imparatorluğun çıkarlarını ve kültürlerarası karşılaşma süreçlerini ileri taşıyan şey, bu belirsizliğin ta kendisiydi."³⁵²

Dönemin haritalarına yansıyan bu imparatorluk muhayyilesi³⁵³, muhtemelen muktedir politika yapıcılarının nezdinde adeta biçimsiz bir madde gibi görülen reel mekânı fethetme ve biçimlendirme arzusunu üretmektedir. Zira hâlihazırda reel mekânla ilişki kurma tarzı, bu mekânın sert ve biçimlendirilmeye direnen niteliğinden dolayı, siyasi iktidarın muhayyilesini sınırlayıcı bir işlev görebilir. Bu yüzden yer yer siyasi muhayyilenin coğrafyayı fantastik düzeyde algılaması ve yorumlaması, salt düşmanlarla değil reel mekânla örtülü bir müzakere ve mücadeleyi de içermektedir.³⁵⁴

Türk zihniyetinin siyasi tecrübesine referansla bu sınırsız mekân tasavvurunun, fetih ideolojisinin yanında göçebe bir yaşam tarzının eşlik ettiği kolektif hafızanın yansıması olduğu söylenebilir. Göçebelik pratiğinin ürettiği farklı şartlara uyum sağlama yeteneği ve hızlı siyasi örgütlenmeye uygun dinamik yapı³⁵⁵, mekânın yeni açılımlarla yenilenmesine ve genişlemesine uygun bir karakter üretmektedir. Kuşkusuz bunda göçebe toplulukların mekânla kurduğu "gevşek" ilişki tarzı kadar doğaya yönelik inanç temelli kuşatıcı bakışlarının etkili olduğu dile getirilmelidir.³⁵⁶

³⁵² Brummett, "Dünya Tarihinden Piri Reis'e Erken Modern Osmanlı Mekanını Tahayyül Etmek", 32. Kızılelma imgesi, hem bu belirsizliği hem de ileri taşıyıcı bir dinamizmi ifade etmesi bakımından kolektif imgelemenin ürettiği kendine özgü bir "hadise" olarak ele alınabilir.

³⁵³ "...onların haritaları bizimkinden dikkate değer ölçüde farklı bir dünya resmeder. Bu haritalarda sınırlar çoğu zaman düzgün bir şekilde belirtilmez. Mekân yeniden düzenlenmiştir ve tarihsel dönemler ve medeniyetler bugün bize mantıksız veya fantastik görünecek şekilde birleştirilmiş veya birbirinden ayrılmıştır. Yine de bu haritaları çizenleri, özensiz veya bilgisiz oldukları gerekçesiyle mahkûm etmek yanlış olacaktır. Tersine bu kişilerin hazırladığı haritalar, çoğu zaman devlet politikasının bariz birer göstergesidirler, devlet ve toplumlar için belirgin bir meşruiyet sağlarlar ve dönemin mantığını tam olarak yansıtan bir anlayışı açığa vururlar." Virginia H. Aksan - Daniel Goffman, "Giriş: Erken Modern Osmanlı Dünyasının Resmini Çizmek", *Erken Modern Osmanlılar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 17.

³⁵⁴ G. Balandier'e göre klasik siyasi yapılar, bütün güçlerine karşın en kısıtlayıcı sınırlarla ve "su kaynakları" gibi aşılması güç olguları içeren reel mekânla kaçınılmaz ilişkileri sürecinde karşılaşır. Balandier, *Siyasal Antropoloji*, 138-139.

³⁵⁵ Seâlibî, Türklerin askeri mücadeleye uygun karakterini överek adeta hareket niteliğini onların özel niteliği imiş gibi vurgular: "Türkler öyle bir kavimdir ki, fazla beklemek, eğleşmek ve eylemde bulunmamak, onlar için en büyük azaptır. Onların bünyeleri daimi surette hareket etmek üzere yaratılmıştır. Sükûn ve durgunluktan zerrece nasipleri yoktur... Rahat etmek onlara göre gaflettir, kanaat etmek tembellektir. Savaşı ve çabayı terk etmek zilletin habercisidir onlara göre." es-Seâlibî, *Hükûmdarlık Sanatı*, 152.

³⁵⁶ "Tanrı ve gök anlamına gelen Tengri kavramı, Türklere, sadece dinsel olarak göğü kutsal hale getirmemiş, aynı zamanda göğün bir çadır gibi üzerini örttüğü sınırsız toprak parçalarını da yurt edinmeleri için teolojik bir gerekçe sunmuştur." Kesintaş, *Adalet, Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, 90.

Siyasi anlatılarda her ne kadar kesinlikten uzak bir sınır anlayışı hâkim olsa da klasik muhayyilede mekân için egemenliğin tayin ettiği bir bütünlükten söz edilebilir. Bu bütünlüğün nasıl tanımlanacağı ise ancak içerisi ve dışarısı diyalektiği ile ifade edebileceğimiz bir karşıtlık temelinde mümkün hale gelmektedir. Kimlik merkezli bir topluluğun (ümmetin) yaşadığı yerler, belirli bir *nomos*'un mekânı olarak “içerisine” işaret ederken; egemenliğin tesis edilmediği ve böylece henüz bilinmeyen topraklar ise “dışarısına” tekabül etmektedir. Düzenin ve barışın hüküm sürdüğü iktidar alanına (*darülislam*) karşı direnen, onun biçimlendirmesinden kaçan uzamlar, bir tür düzenin olmadığı, karanlık topraklar olarak uzam dışı (*darülharp*) ilan edilir. Bu iki uzam arasındaki sınır, düşmanlığın zemini olarak savaş ihtimalinin kendini gösterdiği yerdir.³⁵⁷ Uzam üzerinden vuku bulan bu ayrışmanın açık anlamı, basitçe her iki uzamda geçerli olan hukuki ölçütlerin (*nomos*) aynı olmaması, bu anlamda her ikisine ontolojik köklerini ve uzlaşmaz farklarını dikkate alarak yaklaşmanın gerekli oluşudur. Hakiki bir geniş mekân, belirli bir alan ile belirli bir ideoloji arasında tesis edilen kurucu ilişkiye dayanmaktadır. Mekân ile politik fikrin kaynaşmasında, bu kurucu ilişki kadar onunla asli bağlantılara sahip dost-düşman arasındaki ontolojik karşıtlık da kritik bir rol oynamaktadır.³⁵⁸ İçerisi, ev, kozmos ya da vatan (*patria*) olarak düzenin mekânıdır.³⁵⁹ Dışarısı, emperyal arzuların yöneldiği yer değildir yalnızca; aynı zamanda yaban, potansiyel düşmanın ve kaosun mekânıdır. Bu anlamda fetih mücadelesi, dışarıyı içerisi kılmaya, yabancı olanı aşına hale getirmeye, kaotik bir mekân olarak vahşi ormanı düzenli ve güzel bir bahçeye katmaya, böylece mevcut bahçeyi³⁶⁰ genişletmeye dönük bir temellük mücadelesidir.

³⁵⁷ İbnü't-Tıktakā, *reâyânın* hükümdar üzerindeki haklarından söz ederken “ümmetin şeref ve izzetini korumak, sınırları tahkim etmek ve yolların güvenliğini sağlamak” gibi görevlerin yanı sıra “darülharbe yakın yerlerdeki şehirleri muhafaza altına almaktan” da bahseder. Bu ifade *darülharp* olarak anılan toprakların ve çevresinin dinamik bir mücadele zemini olarak algılandığına işaret eder. İbnü't-Tıktakā, *Siyaset Adabı*, 55.

³⁵⁸ Claudio Minca - Rory Rowan, “The Question of Space in Carl Schmitt”, *Progress in Human Geography* 3/39 (2015), 276.

³⁵⁹ “Bütün yasalar her şeyden önce geçerli oldukları bir alan yaratır ve burası bizim özgürce hareket edebileceğimiz bir dünyadır. Bu alanın dışında kalan şey kanunsuzdur ve daha doğrusu bir dünyası yoktur.” (H. Arendt)

³⁶⁰ İbn Haldûn, adalet dairesinden söz ederken iktidar alanını temsilen bu bahçe metaforuna başvurur: “Mamur olan dünyalar, güller ve çiçeklerle dolu bir bahçe gibidir. Bu bahçenin duvarı devlettir ki bu duvar onu düşmanların ve yabancıların saldırmasından korur. Devlet padişahlardan ibaret olup, onların fikir, tedbir ve kudretleri ile sünnetler ihya olunur. Bu sünnetler devlet ve hükümet onunla kaim olan iktidar ve siyasettir. Devlet ve saltanat bir nizam olup, asker ona kuvvet verir. Askerler devletin yardımcıları olup, para ve servet onların beslenmesini temin eder. Mal ve para bir geçinme vasıtasıdır, onu tebaa toplar, tebaalar köleler olup onları adalet korur.” İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1990, 1/94-95.

Mekân üzerinde gerçekleşen bu mücadelenin nomotik bir karaktere, yani belirsiz de olsa bir *nomos*'a sahip olması dikkatimizi çekmektedir. Toprak edinimi olarak yurtlanma, C. Schmitt'in yorumuna dayanarak söylersek, "yasal bir sürecin arketipidir"³⁶¹ ve diğer tüm somut düzen ve yasaların kökeni olan uzamsal düzenin vazgeçilmez temelidir. Toprağın bu yasal olarak kurucu kudreti, "geniş mekân" olarak sınırları belirsiz bir uzamsallık nosyonu ile sürekli hale getirilir. "*Nomos*, bu anlamda mekânın yerelleştirilmesi (*Ortung*) ve düzenlenmesi (*Ordnung*) mücadelesi olarak görülmelidir. Dolayısıyla *nomos*, egemen gücün ve topluluğun mekân içinde ve ötesindeki etkileşiminden oluşur."³⁶² Fetih arzusu, bu *nomos*'un beslediği ve bu *nomos*'tan beslenen bir genişleme arzusudur. Anlatılarla yayılır, öğrenilir, kolektif hale getirilir. Abbâsîler'den başlayarak fethedilinceye değin yüzyıllar boyunca Bizans'a ve İstanbul'a ilişkin üretilen birçok imge ve anlatı vasıtasıyla "öteki" unsurunun mekan üzerinden nasıl tecessüm ettiği izlenebilir.³⁶³ Tek başına gelecekte Bizans'ın fethinin kıyamet saatinin açık alametlerinden biri olarak görülmesi bile mezkur anlatıların eskatolojik boyutları hakkında fikir vermektedir.³⁶⁴

İslam coğrafyasının birbirinden çok uzak noktalarına işaret eden sözcüklerin, şahıs ve mekân isimlerinin siyasetnamelerde kendine yer bulması, siyasi edebiyatın klasik "geniş mekân" tahayyülünü temsil ettiğini göstermektedir. Nasıl klasik dönemde imparatorluklar için coğrafyanın genişliğiyle birlikte sınırların geçirgenliği, heterojen bir nüfus üzerinde meşru egemenliği sürdürmenin imkânını barındırıyorsa, siyasi edebiyat için de mekânsal bağlantıların gevşekliği, farklı kültürel geleneklerin içinde nefes alabildiği kozmopolit bir anlatılar evreni oluşturur. Muhtemeldir ki sınırların genişliği ve belirsizliği, aynı zamanda siyasi anlatıların zaman ve mekânları aşarak hayatiyetini sürdürebileceği bir varoluş imkânı yaratmış görünmektedir.³⁶⁵

³⁶¹ Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*, çev. G. L. Ulmen (New York: Telos Press Publishing, 2006), 45.

³⁶² Simon Mabon, "The world is a garden: Nomos, sovereignty, and the (contested) ordering of life", *Review of International Studies* 45/5 (2019), 891.

³⁶³ Yücesoy, *Ortaçağ İslam'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*, 174-187.

³⁶⁴ Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, 60-71.

³⁶⁵ Bu bağlamda işaret edilmesi gereken ilginç bir husus vardır: Tarihsel İslam coğrafyasını arasında M. Hodgson, W. H. McNeill gibi isimlerin olduğu farklı yazarlar farklı perspektiflerden çözümleyecek ana parametreler ileri sürmüşlerdir. Cevap aradıkları soru, İslam coğrafyasının ortak hangi paradigma ve nitelikler üzerinden izlenebileceğidir. İlginç olan husus, hepsinin perspektifinde eksik bıraktığı yönlerin olması ve tabiri caizse Müslümanların yaşadığı coğrafyanın, sınırlandırılmaya direnen, tanımlama girişimlerini akamete uğratan, heteronom ve kendine özgü bir karaktere sahip oluşudur. Robert D. Kaplan, *Coğrafyanın İntikamı*, çev. Zahide Tuba Kor (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 63-86.

Robert Cover'ın düşünceleri, meseleyi toprağın ve vatanın, yani mekan boyutunun ötesine taşır. Cover, *nomos*'un kendisinin düzenli bir topluluğu ifade ettiğini söyleyerek “bir *nomos*'ta ikamet etmenin, onun içinde nasıl yaşanacağını bilmek”³⁶⁶ olduğunu ileri sürer. Bir din olarak İslam'ın normatif ahlaki ve hukuki çerçevesinin ne içinde ne de dışında konumlandırabileceğimiz, siyasetnamelerin de taşıyıcısı olduğu ahlaki ve siyasi anlatılar, tabiri caizse toplumlara bu geniş mekânda nasıl yaşanacağını teopolitik bilgisini öğretmektedir. Kolektif muhayyile sayesinde geçmişten bugüne taşınan ve çok geniş bir coğrafyanın zamana meydan okuyan bilgeliğinden beslenen anlatı geleneği, muhataplarına mevcut *nomos*'ta nasıl hareket edebileceklerine ilişkin zengin bir eylem ve söz repertuarı sunmaktadır. Zaman ve mekân anlatılarının muhayyel bir *kronotop* düzleminde var olduklarını ileri sürsek de aslında onlar muhtelif formlarda tezahür etmeleri itibarıyla daima akış halindeki dünyamızın bir parçasıdır.

3.4. Bir Anlatı Olarak Adalet

Hans Kelsen, adalet üzerine yazdığı kısa risalenin başında adaletin öncelikle toplumsal düzlemde mümkün olduğunu, ikinci planda insani bir erdem olarak değerlendirilebileceğini iddia eder. Zira bir insanın adil olması, eylemlerinin adil bir toplumsal düzenle uyumlu olması anlamına gelmektedir. Buna göre bizim birey olarak adil ve mutlu olmamız, adil bir toplumsal düzen şartına bağlanmakta, tabiri caizse mutluluğun temin edilmesinin adil toplumsal bir düzenin yukarıdan aşağıya işlemesiyle mümkün olacağı varsayılmaktadır.³⁶⁷ Esasen siyasi ütopya da benzeri bir bakış açısına sahiptir. Yukarıdan aşağıya adalet idesinin dağıtımı yoluyla genelin mutluluğu sağlanmış olacaktır. Bu perspektif, siyasetnameler bağlamında düşünüldüğünde, özellikle adalet dairesi gibi üst anlatıların söylemiyle ilk bakışta uyumlu görünmektedir. Fakat siyasetnamelerin muhatapları için daha etik bir perspektifle aşağıdan yukarıya, bireyden topluma, tekilden tümele ilerleyen bir ahlaki gelişim haritası çizmesi, bazı soru işaretleri doğurmaktadır. Gerçekten de hükümdara yönelik kaleme alınan, ona seslenen doğru ve adil yönetim kılavuzları, daima onun bireysel erdemlerinin toplumsal ahlaka müspet yansıyacağından söz etmektedir.

³⁶⁶ Robert M. Cover, “The Supreme Court, 1982 Term: Foreword: Nomos and Narrative”, *Harvard Law Review* 97/1 (1983), 6.

³⁶⁷ Hans Kelsen, *What is Justice?* (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1971), 1-2.

Benliğini doğru teknikler vasıtasıyla yönetebilen birinin bir topluluğu yetkin biçimde yöneteceği kabulü, siyasi edebiyat için yerleşik bir anlatıya tekabül eder. Adalet dairesi olarak bilinen ve ideal toplumsal düzenin işleyişini açıkladığı ileri sürülen model, hükümdara yönelik tasarlanan benlik anlatılarının neresinde durmaktadır? Adaletle ilişkin bu makro model, mikro anlatılar vasıtasıyla nasıl yorumlanmaktadır? Bu modelin siyasi edebiyat çerçevesinde pratik zeminle yüzleşmesi sürecinde daha “siyasi”, yani pratik düzen ve tatbikatla ilişkili bir şeye dönüştürüldüğünü söyleyebilir miyiz? Böylece toplumsal adaletten bireysel adalete yöneldiğimizde, metafiziksel ahlak anlatılarının yükünden önemli ölçüde sıyrılmış olacağız. Zira nihai çerçevede “adalet dairesi” gibi makro anlatıların kavramsal çerçevede kalarak etimolojik mülahazalar ve metafiziksel spekülasyonlarla anlaşılmasının hem siyasetnameleri mikro anlatılarla bir arada okumayı, hem de toplumsal pratikle daha uyumlu bir yorum ameliyesini engelleyen bir işleve sahip olduğunu iddia etmekteyiz. Bu bölümde amacımız, çalışmamızın başından beri yapmaya çalıştığımız şeyi biraz daha derinleştirerek, bireysel adalet çerçevesinde kurgulanan bir erdem metafiziği ya da sultan merkezli hiyerarşik ve nizami bir adalet tasavvuru yerine siyasi edebiyat bağlamında olay ve tecrübe merkezli bir anlatısal ahlak ve adalet kavrayışının imkânını araştırmaktır.

Meşhur adalet anlatısının “daire” yahut “çember” ibareleriyle anılmasını sağlayan 16. Yüzyıl Osmanlı münevveri Kınalızâde Ali Efendi’nin anlatının en gelişmiş formu olarak görebileceğimiz adalet modeliyle başlayalım:

Adldir mûcib-i salâh-ı cihan / Cihan bir bağdır dîvarı devlet / Devletin nâzımı şeriattır / Şeriata olamaz hiç hâris illâ mülk / Mülk zapt eyleyemez illâ leşker / Leşkeri cem edemez illâ mal / Malı cem eyleyen râiyettir / Râiyeti kul eder pâdişah-ı âleme adl.” (Dünyanın düzen ve kurtuluşunu sağlayan şey adalettir. Dünya sınırlarını devletin koruduğu bir bahçedir. Devletin nizamını kuran Allah’ın kanunudur. Şeriat ancak siyasi otorite ile korunur. İktidar/ülke ancak asker ile korunabilir. Ordu ancak mali kaynaklarla ayakta kalabilir. Vergi yoluyla toplanan mali kaynağı halk temin eder. Halkın hükümdara itaatini sağlayacak yegâne şey adalettir.)³⁶⁸

Adalet dairesinin, ilk örnek ifadeleri milattan önce ikibinbeşyüzlü yıllara, Sümer ve Akad uygarlıklarının kraliyet yazıtlarına değin izlenebilen uzun tarihi, bir bakıma farklı versiyonlarıyla geniş Ortadoğu’da siyasi iktidar ile sosyal adalet arasındaki daimi diyalektiğin tarihidir. Bu zaviyeden adalet dairesi, klasik toplumda yer alan özne

³⁶⁸ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 539.

ve kurumların aralarındaki siyasi ve iktisadi ilişkileri, ideal bir toplum düzeni formunda özetleyen geleneksel bir formül olarak okunabilir. Merkezine adalet unsurunun yerleştirilmesiyle kaçınılmaz olarak ahlaki bir çerçeveye yerleşen bu formülün en önemli özelliklerinden biri, toplumsal alanda etkin olan bütün güç ve otorite kurumlarını karşılıklı ilişkileri ve aralarındaki dengeyi gözeterek konumlandırmasıdır.³⁶⁹ Ayrıca askerden *reâyâyâ* değin siyasi ve iktisadi ilişkilerin belirleyici bütün aktörlerinin denkleme dâhil edilmesi, bu modele esneklik kazandıran, böylece onun zamana karşı dayanıklılığını temin eden yapısal faktörlerden biri sayılabilir.

Adalet dairesi, bazı yorumcular tarafından sosyal gerçekliği yansıtmadığı iddiasıyla klasik toplumsal düzenin nasıl işlediğine ilişkin edebi ve siyasi bir metafordan ibaret olarak yorumlanmaktadır. Buna bağlı olarak adalet dairesi, genellikle temeline sosyal adalet nosyonunun yerleştirildiği ve tarihsel vakıaya karşılık gelen bir düzenin işleyişini ifade etmekten çok içeriğinde yer alan bütün unsurlar dikkate alındığında doğrudan toplumda asgari hukuk vasıtasıyla ve iktisat merkezli işleyen bir düzen ve iktidar mekaniğinin veciz (lakonik) ifadesi olarak anlaşılmaktadır. “Adalet dairesi” üzerine bilinen en kapsamlı analizi yayınlayan L. T. Darling ise adalet dairesinin bir tür metafor olarak okunabileceği yorumlarına katılmaz. Bu daire söyleminin edebi meraktan daha fazlası olduğunu, bir tür siyasi ve iktisadi gerçekliğin fotoğrafı olduğunu ileri sürer: Adalet dairesi, “tarıma dayalı bir imparatorlukta gerçek siyasi ilişkilerin betimlemesiydi. Ortadoğu yönetimleri ve halklarının hâlihazırda ulaştığı, yöneten ve yönetilenler arasındaki karşılıklı siyasi ve ekonomik bağımlılığın bir kapsül biçiminde anlayışıydı.”³⁷⁰ Nitekim adil yönetimin fiilen, ilkin fetihle, ardından başta toprağın mülkiyeti ve işlenmesi üzerine tasarlanan ve uzun zamandır uygulanagelen kadim imparatorluk yasalarının icra edilmesine bağlandığı siyasi edebiyat bağlamında sıkça dile getirilen bir meseledir.

³⁶⁹ “Siyasî yönüyle adalet dairesi, askerî, iktisadî ve içtimaî bakımdan tarıma ve toprağa dayanan ve meşrûiyet kaynağını dinden ve hukuktan alan devletin-sultanın adalet vasıtasıyla birliğe, iyiliğe, sulhe, kemale, saadete ve sürekliliğe ulaştırmak gayesiyle topluma nizâm vermesi olarak tanımlanabilir. Bu tanım dikkate alındığında, devlet ve toplum nizâmını ifade eden adalet dairesi kavramı, siyasî-idarî, dinî-hukukî, askerî, iktisadî ve içtimaî unsurlar ile bu unsurlar arasındaki ilişkileri adalet temelinde tanımlayan ara unsurlardan oluşmaktadır.” İlker Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 1.

³⁷⁰ Linda T. Darling, *Ortadoğu’da Sosyal Adalet ve Siyasal İktidarın Tarihi*, çev. Hakan Karagöz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2022), 19.

Üstelik bir yandan bu adalet söylemi, Osmanlı bağlamında hanedanın yönetme hakkını ve normatif meşruiyetini oluşturan iddialı bir adalet vaadini de içermektedir.³⁷¹ Bu bağlamda ilgili formüle yansıyan adalet söyleminin aynı zamanda klasik İslam devletlerinde olduğu gibi, Osmanlı devletinin siyasi egemenliğinin ideolojik temellerinden birini teşkil ettiği iddia edilmiştir.³⁷² Daha açık ifade edecek olursak, iktidar söylemi, adalet dairesi üzerinden adaleti temin edecek yegâne otoritenin kendisi olduğunu ileri sürmekte, hatta adalet mefhumunu bir normatif meşruiyet iddiası olarak takdim etmektedir. Normatif meşruiyet, toplumsal pratikten büyük ölçüde bağımsız ve bu pratiğe öncel olarak düşünülen, soyut bir adalet kavrayışına dayanmaktadır.³⁷³ Buna göre padişahın mutlakiyetçi karakteriyle varlığı ve yasamadan yürütmeye uzanan yetkileri, adaletin icrası için gereklilik olarak görülür. Osmanlı hükümdarlarının şer'i kurallardan ayrı olarak "örf" ya da "kanun" şeklinde isimlendirilen hukuki yetkinlikleri kapsamında birtakım kurallar ihdas edip tatbik etmeleri yahut hanedan geçmişinden süregelen bazı kaideleri tevarüs etmeleri, bu adalet söyleminin toplumsal gerçeklik boyutuna ilişkin güçlü kanıtlardan biri sayılmaktadır. Bu türden eleştirilere göre, adalet Pers siyaset geleneğinde olduğu gibi bütünüyle hükümdarın iradesi ve şahsi eylemleriyle kayıtlanarak onun ihsan ve bağışlama hakkı olarak tezahür etmektedir. Böyle bir tatbikat yoluyla, adalet kurumsal düzeyden şahsi düzeye taşınmış ve büyük ölçüde sultanın şahsi tasarrufuna terk edilmiş görünmektedir. Neticede adalet, yalnızca sultanın kendi meşruiyetini ileri sürerken kullandığı söylemsel bir vasıtaya dönüşmüştür.³⁷⁴ Görebildiğimiz kadarıyla adalet söylemine yönelik bu türden eleştirilerin tahkiki, hukuki ve tarihsel tatbikatın incelenmesini ihtiva eden kapsamlı bir tartışmayı gerektirdiği için yalnızca siyasi edebiyatın adalet söylemini ele almakla iktifa edeceğiz.

³⁷¹ Fleischer'in aktardığı Mustafa Âli'nin yorumlarına göre, Osmanlılar diğer büyük imparatorluklar gibi soya yahut dine dayanan güçlü meşruiyet anlatılarına sahip değillerdi. Bu yüzden *kanun* mefhumu üzerinden başvurdıkları adalet söylemi, onlar için önemli bir meşruiyet kaynağıdır. Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı (1541-1600)*, çev. Ayla Ortaç (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), 301-302.

³⁷² Boğaç A. Ergene, "Osmanlı'da Adalet Söylemi Üzerine Uzunca Bir Not", *Mürekkap* 10-11 (1998), 208.

³⁷³ Üstelik bu tarzda soyut bir meşruiyet iddiasıyla sıradan insanlar ilgilenmez. Normatif meşruiyet iddiaları, daha çok siyasi elitler, devlet adamları, düşünürler, ulema ve rejim karşıtları arasında tartışılır. Hakan T. Karateke, "Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis", *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power* (Leiden: Brill, 2005), 18.

³⁷⁴ Boğaç A. Ergene, "On Ottoman Justice: Interpretations in Conflict (1600-1800)", *Islamic Law and Society* 8/1 (2001), 61.

Siyasi edebiyatın kaynakları arasında yer alan İran hükümdarlık geleneğinde ise adalet argümanı, hükümdarın her şeyin üzerinde bulunan mutlak iktidarını sınırlamak üzere ileri sürülmekteydi.³⁷⁵ Pragmatik açıdan hükümdarın özçakar sağlama ve kalıcılık arzusuna seslenilerek (“adalet olmazsa huzursuzluk ve kargaşalık doğar, halk fakirleşir, hükümdarın gelir kaynakları kurur, saltanat çöker”) daima adaletle davet ediliyordu. Bu adaletin nasıl sağlanacağına ilişkin somut bir teklif ve kural ise yoktur, aksine adaletin nasıl ve ne kadar icra edileceği hususu, bütünüyle hükümdarın inhisarına bırakılmış görünmektedir. Siyasetnameler bağlamında ise, kuşkusuz İslam’ın tarihsel ve kurumsal hukuk tecrübesinin katkısıyla, adaletin daha somut tatbikat teklifleri çerçevesinde görünür hale geldiğini, toplumsal düzleme yansımaları vurgulanarak daha ilişkisel ve diyalojik bir tabiata kavuştuğunu söyleyebiliriz. Ayrıca dini-uhrevi kaygıların beslediği bir dindarlık pratiği, adalet konusunda fıkıh kaideleri ve *zühd* pratikleri (benlik teknikleri) üzerinden hükümdarın mutlak otoritesini sınırlayıcı bir rol oynamaktadır.

Daha önce ileri sürdüğümüz gibi (“2.1.Otoritenin Temsili”), siyasetnameler, etiğin meşruiyet üreten boyutunu kullanarak saltanat gücünü dizginlemesi hedeflenen ahlaki bir hükümdar modelini kullanmaktaydı. Buna göre yönetici, fitratça temiz bir ahlaki yaradılışa sahipti ve onu doğru teknikleri izleyerek geliştirmekle mükellefti. Toplumun önünde ayrıcalıklı pozisyonundan dolayı ahlaki konularda bir tür rehber ve örnek kabul ediliyordu. Halkın ona yönelik hüsnüniyeti ve onu taklit edeceği varsayımı, onun siyasi otoritesinden ayrılamayan ahlaki önderliği ile irtibatlı sayılmaktaydı. Açıkçası siyasetname metinlerinde adalet konusunda da benzeri bir yönetici modeli geçerli görünmektedir. Adalet, bir güneşin ışıklarının yayılması gibi, sultanın şahsından çevresine ve halka doğru yayılır. Bu metafordan hareketle adaletin iktidardan halka doğru işleyen tekyönlü bir akış olarak tasavvur edildiğini, böylece diyalojik doğasının fark edilmediğini söyleyebilir miyiz? Esasen siyasi edebiyatın bütüncül bir biçimde okunmasının önemi, bu türden hızlı ve genelleme içeren sonuçlara varılmaması gerektiğini göstermesinde yatar. Çünkü adaletle ilişkin aktarılan birçok fragman, her ne kadar sözü yasa olan bir egemen olsa da, nihayetinde hükümdarın adalet ya da zulüm anlamına gelen edimleri vasıtasıyla *reâyâ* ile bir tür “ilişkiye” girdiğini göstermektedir. Bu bağlamda adaletin “ilişkisel” bir vasma sahip olduğu, nihayetinde bir sosyal ilişki bağlamında tezahür ettiği daima ihsas ettirilen bir

³⁷⁵ Halil İnalçık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Kronik Kitap, 2017), 24.

husus olagelmıştır. Yine siyasetnamelerin genel tasavvuruna göre adaleti temin eden uygulamalar, nasıl hükümdarın otoritesini güçlendiriyorsa adaletsizlik ve haksızlık anlamına gelen uygulamalar da doğrudan onun otoritesine ve meşruiyetine hasar verir.³⁷⁶ Bazen hükümdarın bizzat icra ettiği adalet, bir ölçüt ve kaide olarak toplumsallaşacak ve kendisine, karar ve eylemlerine yönelik yargıların biçimlenmesinde etkili olacaktır.³⁷⁷ Bazen de bu karşılıklılık ilkesi, uygulamalı etiğin mottolarından biri üzerinden nasihatlere yansır.³⁷⁸ Adaletin ideal bir dünyada gerçekleşebilecek kâmil bir durumdan ziyade beşeri ilişkiler çerçevesinde tecrübe ettiğimiz toplumsal bir hadise olduğu böylece hatırlatılmaktadır.

Darling, her anlatı gibi adalet dairesi anlatısının da tarihsel süreçte toplumsal muhalefet tarafından itiraz ve direniş maksadıyla kullanıldığını ileri sürmektedir.³⁷⁹ Dolayısıyla adalet dairesi anlatısının pür iktidar söylemini temsil eden bir anlatı olarak görülmesi, zaman ve mekânı aşan ve evrensel anlamlara sahip bu anlatının muhtelif görünümünün tek biçimli ve tümel bir yorumla sınırlandırılması anlamına gelecektir. Bu bağlamda unutulmaması gereken hususlardan biri, adalet dairesinin Ortadoğu’da dünden bugüne geçerli sosyoekonomik düzeni açıklayacağı söylenirken bu anlatının kolektif muhayyilede yekpare biçimde işlediği şeklinde bir yanılgıya karşı dikkatli olunmasıdır. Her meta anlatı gibi, adalet dairesi de başka alt anlatılardan oluşmaktadır ve bu alt anlatıların bazıları iktidarın temerküzünün gerekliliğini vurgulamakta (*Cihan bir bağdır dîvarı devlet*); bazıları da iktidarın meşruiyetine dikkat çekerek onu sınırlandırma istikametinde müracaat edilebilecek yorumları takviye etmektedir (*Râiyeti kul eder pâdişah-ı âleme adl*). Bu açıdan farklı toplum kesimleri ve iktidar muarızları, bu alt anlatılar üzerinden kendilerini ve gelecek tahayyüllerini dile

³⁷⁶ “Adaletsizlik kadar, kullananın kendisine yara açan bir silah hiç görmemiştim. Denir ki, adaletsiz bir adam, her zaman kendisini öldürecek bıçağın peşindedir ve o kişiyi uçurumun kıyısına kendi adımları götürür; kendi şeytanı kendisinin üstüne çöreklenir. Denir; bir taht asla boş kalmaz; orada ikisinden biri oturur: Hükümdarlık ya da adaletsizlik. Her günahkâr kendisini affedecek birini bulur, tabii adaletsiz kişi dışında; onun ağlayanı olmaz. Size ne kadar zulüm ederlerse, o kadar çoğunu sizden görürler.” Dekmejian - Kechichian, *Adil Hükümdar*, 150. “Kim ki adaletsizliğe hız verir, o gelişme gösteremez. Kim ki fesattan güç alır, o dayanamaz. Kim ki saltanatını şiddet yoluyla sürdürür, o hükümlan olarak kalamaz.” (s. 160)

³⁷⁷ “Sen kendi nefsinı adaletle yöneltirsen insanlar sana itaate yönelirler. Bu durumda adaletle bağlanacaklarından, sana isyana yönelmez ve senden hesap sorarken adaletin dışına çıkmazlar. Her kim ki, hesaba çekerken zulmederse, kendisi de hesaba çekilince zulme uğrar ve her kim ki inşafı olursa ona da inşafı davranılır.” Ebü’l-Hasen el-Basrî el-Mâverdî, *Bilge Yöneticinin Elkitabı*, çev. İbrahim Barca (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 53.

³⁷⁸ “Sizinle insanlar arasındaki münasebette uyacağınız şey: Başkan sizden başkası olsaydı, bu başkanın size nasıl muamele yapmasını uygun görüyorsanız, sizin de halka öylece muamele etmenizdir.” Gazzâlî, *et-Tibrü’l-mesbûk fî Nasihati’l-mülûk*, 14. Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına, Nasihatü’l-Mülûk*, 45.

³⁷⁹ Darling, *Ortadoğu’da Sosyal Adalet ve Siyasal İktidarın Tarihi*, 26.

getirebilir. Nitekim *Ahlâk-ı Alâî* müellifi Kınalızâde gibi Osmanlı yazarlarının şeriata yaptıkları vurgular, hükümdarı İslam toplumunun sınırları içine çekerek ötekilerin meşru hak ve iddialarını dikkate almaya zorlamak şeklinde yorumlanmıştır.³⁸⁰ Genel olarak siyasetname yazarlarının yoğun olarak dile getirdikleri şariat ve dindarlık vurguları, bu bağlamda gelenekselleşen meşruiyet çizgilerinin hükümdara tekrar tekrar hatırlatılması anlamına gelmektedir. Örneğin lakonik üslubuyla öne çıkan müelliflerden olan Şeyhoğlu, eserinin başlarında şariat ile hükmetmenin önemini şöyle vurgular:

Hak buyurdi ki ‘fahkümü beyne’n-nas’, ya’ni ‘hükm eyle ademiler ortasında...’ (...) Hükümet hakkıla id, diyü. Ya’ni Hak fermarıyla ide, eger adl iderse dahi kendü tabiatıyla itmeye, şer’ile ide ve Hak-ıçun ide, halk-ıçun itmeye. Nice ki eydür. Ş’ir:

Degüldür ‘adl ol kim ola tab’i

Seha ‘adl ol-durur kim ola şer’i³⁸¹

Kolektif muhayyile içerisinde bu alt anlatılar dinamik bir ilişkisellik içinde yer değiştirmekte, zayıflamakta ya da güçlenmektedir. Bu anlamda adalet dairesi de, salt yazılı formlarından izlenebildiği kadarıyla, alt anlatıların anlam alanına göre daima yeniden biçimlendirilmekte, hem biçimsel hem de anlam içeriği olarak yenilenmektedir.³⁸² Nitekim adalet dairesinin biteviye yenilenen uzun ömürlü ve yaygın bir anlatı olması, adalet söyleminin gücü sınırlandırma yönündeki işleviyle doğrudan irtibatlı görünmektedir.³⁸³

Bizim siyasetnameler üzerinden yapmaya çalışacağımız şey ise siyasetnamelerin adalet dairesini kendi metinleri çerçevesinde nasıl tefsir ettiklerini, hangi anlatıları öne çıkartarak yorumladıklarını tespit etmektir. Bu bağlamda kritik soru şudur: Siyasetname külliyyatı, ana hatlarıyla adaleti düzen anlamıyla kabul ederek iktidarı temerküz çabası sergileyen bir iktidar söylemine mi katılmaktadır yoksa iktidarı

³⁸⁰ Baki Tezcan, *The Definition of Sultanatic Legitimacy in the Sixteenth Century Ottoman Empire: the Ahlâk-ı Alâî of Kınalızâde Ali Çelebi (1510-1572)* (Princeton University, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1996), 125-136.

³⁸¹ “‘Hükümeti hak ile et.’ Dedi. Yani Hakk’ın emrine göre etmeli, adalet etse bile kendine göre etmemeli, şeriata göre Hak için etmeli, halk için etmemelidir. ‘Kendine göre yapılan adalet, adalet değildir./ Ey padişah, adalet şeriata göre hüküm vermektir.’” Şeyhoğlu Mustafa, *Büyüklerin Hazinesi, Alimlerin Mihenk Taşı*, 65.

³⁸² Darling, *Ortadoğu’da Sosyal Adalet ve Siyasal İktidarın Tarihi*, 33.

³⁸³ Adalet mefhumunun iktidarı sınırlamada oynadığı evrensel role ilişkin, Mehmet Akif Kayapınar, *Siyasal Düzen Adalet ve Asabiyetin Siyasetteki Rolü* (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 49-67.

sınırlayacak argümanlar sunarak adaletin daha toplumsal praksisle ilgili boyutlarına mı dikkat çekmektedir?

Şayet adalet dairesi, siyasi bir metafor ve ideolojik bir anlatı olarak değerlendirilecekse, bu değerlendirmenin doğru sonuçlara ulaşması için iki şeyin yapılması gerekir: İlki, adalet söylemini de kapsayan ideolojik inşa ve ifade süreçleri, doğal olarak normatif meşruiyet biçimlerine dâhil edilerek birlikte analiz edilmelidir. Konumuz bağlamında hükümdarın adil olması gerektiğine ilişkin siyasi edebiyatta yer alan sayısız önerme ve ibare, hükümdarın meşruiyetinin adalet ile ilişkilendirildiği hususunda şüpheye mahal bırakmaz.³⁸⁴ İkincisi, hangi türden metin gelenekleri esas alınıyorsa alınsın, bu geleneksel anlatıların ötesinde tatbikata dayalı adaletin söylem ya da külliyat içinde somut imkânlar barındırıp barındırmadığı hususunun tarihi metinler odağa alınarak mukayeseli bir okumaya tabi tutulması gerekir. Zira görebildiğimiz kadarıyla siyasetnameler bağlamında adalet dairesinin kullanımı, adaletin daha pratik ve sosyal adaletle ilişkili anlamlarının göz ardı edilmesine yol açmamış görünmektedir. Bir yönetimin niteliğini (keyfiyetini) belirleyen en önemli ölçüğün, adaletin temini olduğu farklı bağlamlar çerçevesinde sürekli hatırlatılmaktadır.³⁸⁵

Adaleti, eşitlik ve hakkaniyet anlamıyla daima sosyal iktisat gibi somut meselelere ve gündelik yaşama indirme çabası, siyasetnamelerde bu bağlamda gördüğümüz temel eğilimlerden biri olarak göze çarpar.³⁸⁶ Örneğin adaletin icrasının, doğrudan müspet iktisadi sonuçlar vermesi beklenir.³⁸⁷ Öte yandan bu müspet sonuçların, çoğu zaman ilahi takdir ve inayetten bağımsız gerçekleşemediğinin bilincinde olunmalıdır. Nasıl ki sultanın adaleti, ilahi rahmetin tecellisi olarak yorumlanıyor ve adaletsizlik örnekleri, ilahi cezalandırmanın yansımaları olarak görülüyorsa; iktisadi refah ve bereket ilahi lütfun neticesi olarak kabul edilir.³⁸⁸ Ama

³⁸⁴ “Bu dünyanın mamur ve harap olmasının adalet ve zulümle olacağını mutlak surette bilmelisiniz. Başkan halkı ile arasına adaleti sokarsa dünya mamur, halkı emniyet ve huzur içinde olur.” Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî Nasîhati'l-mülûk*, 44. Gazzâlî, *Mülkûn Sultanlarına, Nasîhatü'l-Mülûk*, 80.

³⁸⁵ Dinçer, *Kamu Yönetimi Adabı*, 33.

³⁸⁶ “Üç çeşit adalet vardır: birincisi malların ve ihsanların bölüşümü ile ilgili olan, ikincisi ticari ilişkiler ve değiş tokuş ilişkilerinin bölümlerine dair olan, üçüncüsü ise siyaset ve terbiye etme şekillerine dair olan.” Yılmaz, *Sultanların Aynası*, 231-233.

³⁸⁷ İbnü't-Tıktakâ, akıl ve ilimle beraber hükümdarın hususiyetlerinden biri olarak saydığı adalet sayesinde “malların çoğaldığını, işlerin mamur olduğunu ve adamların ıslah edildiğini” söyler. İbnü't-Tıktakâ, *Siyaset Adabı*, 38. Aksine adaletsizlik de memlekette kıtlığa, bereketsizliğe, hastalık ve afetlere yol açacaktır. el-Amâsî, *Tuhfetü'l-Ümerâ ve Minhâtü'l Vüzerâ: Siyaset Ahlakı*, 86.

³⁸⁸ Nüşîrevân-ı Adil, bahçeleri dolaşırken ürün bolluğunu görünce Allah'a şükreder: “Rüzgârların böyle bereketli olması, sultanların adaleti ve halkın iyi niyetindendir.” el-Amâsî, *Tuhfetü'l-Ümerâ ve*

bu lütuf da kendi içinde bir nedensellik yapısına bağlı olarak zuhur edeceği için hükümdarın adalet olarak nitelenen uygulamalarıyla ilişkilendirilir.

Yargı pratiklerine ilişkin dile getirilen somut tavsiyeler, adaletin temini için zâhirî şartların mümkün olduğunca sağlanmasının gerekli olduğunu göstermektedir.³⁸⁹ Dikkat edilirse sosyal statüye dayalı ayrımları yargılama süreci çerçevesinde mümkün olduğunca izale etme çabası, toplumsal ilişkilerde eşitlik ve hakkaniyetin sağlanmasını hedeflemektedir. Bu bağlamda idarecilere adaletin toplumsal pratiklere tercümesi anlamına gelen birçok uygulamanın hayata geçirilmesi önerilir.³⁹⁰ Özellikle klasik dönemde monarşik iktidarlar için müşterek bir adalet ve tazminat mekanizması olarak beliren, kurumsallaşmaya ve fıkıh disiplinine de tarihsel tecrübe olarak yansıyan *mezalim* mahkemeleri birçok anlatıda kendine müspet yer bulur.

Adaletin daima ilişkisel bir zemine oturtulması teşebbüsü, ameli hikmet bağlamında tasarlanan kendilik tekniklerine olanca çeşitliliğiyle yansımış görünmektedir. Adalet, doğru zamanda doğru şeyi yapma şeklinde beliren çok genel anlamıyla idareci figürünün farklı ontolojik düzlemlerde var olan ilişkilerinin keyfiyetini tayin eder. Birinci düzlem, kişinin kendi nefesine yönelik adaletidir ki iman, salih amel ve yakın çevresini iyiliğe emredip onları kötülükten sakındırma vazifesi, böyle bir adaletin tatbikat boyutunu teşkil etmektedir. İkinci düzlem olan toplumsal alanda adalet, yöneticilerin yönettiklerine karşı sorumluluğunu yerine getirmeleri ve zulme mani olmalarıyla gerçekleşebilir. Burada doğru yönetim tekniklerinin doğru usullerle uygulanması devreye girmektedir. İktidarını güce ve paraya dayandıran bir idareci, gerçek ve kalıcı bir otorite tesis edemeyecektir. Toplumsal düzlemde adalet karşılık gelen tatbikatlar vasıtasıyla, ulema ve fukaraya maddi yardımların yanında ekonomik meselelerde halka *pederşahi* bir tutumla yaklaşmalıdır. Halkı anarşi ve kaostan koruyarak asgari nizamı temin etmek, toplumsal düzlemde adaletin başlıca

Minhatü'l Vüzerâ: Siyaset Ahlakı, 84. “Padişah halkına zulmederse yağmur kesilir; yağsa da bir faydası olmaz.” İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 243.

³⁸⁹ “İki davalı geldiğinde kadının önünde diz çöküp oturmalıdır. Kadı iki davalıyı bir arada dinlemelidir. Bir fakirin zorba bir sultanla davası olduğunda sultan kadının yanında, fakir yerde oturuyorsa kadı yerini fakire verip onu sultan ile beraber oturtmalı, kendisi fakirin yerine geçip davalarını dinlemelidir. Kadı iki davalıyı bir tutup birlikte dinlemeli, birlikte yargılamalıdır. Birisiyle sert, birisiyle gizli konuşmamalı, yalnız birisinden şahit istememelidir.” el-Amâsî, *Tuhfetü'l-Ümerâ ve Minhatü'l Vüzerâ: Siyaset Ahlakı*, 87-88.

³⁹⁰ Yöneticilerin adaletin tesisini sağlamak üzere, sarayın kapısını açık tutmak, sefer şartlarında dahi halkın şikâyetlerini dinlemekten geri durmamak, tebdilikıyafet dolaşmak, halkı izlemek için gizli görevliler tayin etmek gibi farklı yöntemler geliştirdikleri nakledilmektedir. Dinçer, *Kamu Yönetimi Adabı*, 129.

şartlarından sayılmaktadır. Üçüncü düzlemde adalet ise kişinin Allah ile arasındaki ilişkide tezahür etmelidir. Nihai hedefin ilahi rıza olduğu bu ilişkinin tatbikat boyutu, kişinin kendisine (*zühd*, *ibadet*) ve toplumsal ilişkilerine (tüm dini ve siyasi vazifelerini içerecek şekilde) yönelmektedir.³⁹¹ Farklı siyasetnamelerde nüanslarla geçen bu kapsamlı anlatı³⁹², kişinin dindarlığa dayalı kâmil ve tam bir kendilik nosyonunu gerçekleştirme idealini adalet kavramı üzerinden kurgulamaktadır. Daha dini argüman ve delillere istinaden tasarlanmasının yanında Yeni Platoncu erdem metafiziğinden bütünüyle ayrışması, siyasetnamelerin zamanla klasik ahlak ve siyaset kaynaklarından uzaklaştığını ve daha İslami bir *ethos*'u esas aldığını göstermektedir.³⁹³ Bizim dikkatimizi çeken nokta ise ontolojik, psikolojik ve sosyolojik düzlemlerde gerçekleşen muhtelif ilişki tarzlarını adalet mefhumu çerçevesinde bir araya getirmeleri ve adaletin yalnızca toplumsal düzlemde değil diğer düzlemlerde de doğrudan ve dolaylı olarak praksise yansımalarını ilişkisel boyutlarıyla dikkate almalarıdır.

Bu uzun tahkiyenin de işaret ettiği gibi, siyasetnamelerin her fırsatta bireysel adaleti, toplumsal adalet karşısında öncelediğini özellikle vurgulayalım. Bunun açıkça ifade edilen sebebi, toplumsal adaletin bireysel adaletten bağımsız olmadığı, daha doğrusu bireysel adaleti sağlayamayan kişinin idareci vasfıyla toplumsal adaleti sağlamasının mümkün olmadığı yönündeki güçlü anlatıdır.³⁹⁴

³⁹¹ el-Amâsî, *Tuhfetü'l-Ümerâ ve Minhatü'l Vüzerâ: Siyaset Ahlakı*, 100-114.

³⁹² Turtûşî de ontolojik açıdan farklı düzlemleri zulüm kavramı üzerinden daha ahlaki bir çerçeveye yerleştirir: “Zulüm üç kısımdır. Birincisi, Allah Teâlâ'nın hiçbir zaman affetmeyeceği bir zulümdür. İkincisi, Allah Teala'nın cezasız bırakmayacağı zulümdür. Üçüncüsü ise Allah Teâlâ'nın aldırış etmeyeceği zulümdür. Allah Teala'nın affetmeyeceği ona ortak koşulmasıdır. Rab Teâlâ'nın cezasız bırakmayacağı zulüm, kulların birbirine yaptıkları haksızlıklardır. Cenâb-ı Hakk'ın aldırış etmeyeceği zulüm ise Rabbiyle kendi arasındaki münasebette ettiği kusurlardır.” et-Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 153. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk: Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair*, 449. Şeyhoğlu Mustafa, *Büyüklerin Hazinesi, Alimlerin Mihenk Taşı*, 89-96.

³⁹³ Yeni Platoncu kaynaklardan *felâsife* delaletiyle tevarüs edilen ve teorik ahlak kitapları aracılığıyla siyasi düşünceye dâhil edilen erdem etiği, bu hükümdar merkezli model için uyumlu bir kisveye sahiptir. Nitekim bazı siyasetname yazarları Gazzâlî ve Tûsî üzerinden gelen klasik erdem etiğine metinlerinde oldukça yüzeysel biçimde yer vermişlerdir. Ama genel olarak müelliflerin erdem etiğini dönüşüme uğratarak daha İslami bir çerçevede ele aldıklarını, adaletin merkezi erdem olarak siyasi alana transfer edilerek ayrıcalıklı konumunu korusa da dini-tasavvufi çerçevede yeni erdem tasniflerine dahil edildiğini görüyoruz. Bu açıdan siyasetnamelerin daha İslami ve irfani bir dili benimsemesinin, erdem etiğinin daha tasavvufi benlik tekniklerine doğru dönüşümüyle uyumlu olduğu gözlenebilir.

³⁹⁴ “Padişahın kendisine karşı adalet sağlaması hususi adalet, halka karşı adalet sağlaması da genel adalettir. Kendine nefesine karşı adalet sağlayamayan kişi, insanlar ve memleket üzerinde adalet sağlayamaz.” Ayrıca İbn Fîrûz'un işaret ettiği şekliyle, çoban hadisi bu iki iktidar biçimini de ihtiva etmektedir. İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 283-285.

Kendilik tekniklerinin bir parçası olarak muhatabının dini duygularına hitap eden öte dünya argümanı, bütün eskatolojik anlatılarda olduğu gibi belirli karakterlerin dâhil olduğu minimal bir olay dilini kullanır.³⁹⁵ Anlatının çevresinde döndüğü asli karakteri ifade eden “adil sultan” ibaresi, bir yandan hükümdarın otoritesini adalet bağlamında şahsi bir hususiyet ve etkinlik alanına sevk ederken öte yandan bu otoritenin üzerinde denetleyici ve sınırlayıcı daha güçlü bir otoritenin mevcudiyetini hatırlatmaktadır. Bu türden anlatılarda “adil sultan” ifadesi, her ne kadar tekil bir özne için kullanılsa da esasen muayyen bir şahsiyetin öne çıkmadığı hükmi bir şahsiyete, daha doğru bir ifadeyle gayrişahsi bir anonimliğe işaret eder. Bu anonimlik sayesinde farklı zaman ve mekânlara ait yönetici figürleri, bu ayrıcalıklı konum için aday olabilir. Bu durum, en iyi kıyamet gününde Allah’ın gölgesinde gölgelenecek yedi kişiden birinin “adil sultan” olduğunu nakleden rivayetle kendini gösterir.³⁹⁶

Adil davranışın hükümdarın şahsiyeti ve eylemleri bağlamında düşünülmesi, kanaatimizce bir yandan onun sistemdeki kilit taşı pozisyonunu güçlendirse de, öte yandan toplumsal ve siyasi ilişkilerin daha ölçülü ve normatif düzenlemesine vurgu yaptığı müddetçe yöneticinin konumu üzerinde sınırlayıcı bir işlev üretmektedir. Hükümdarın icraatları ekonomi politik boyutunu hiç yitirmez, sürekli dağıtım ve paylaşım (*taksim*) konuları üzerinden ilerler. Metafiziksel bir düzen anlatısı olarak adalet dairesinin ardından gelen hükümdar merkezli mikro anlatı ve söylemler, adalet mefhumunun daima siyasi bir nitelik taşıdığını ve orada yaşanan ilişkisel bir hadiseye taalluk ettiğini göstermektedir. Hususan siyasetnamelerde yer alan kıssalar, Hz. Ömer’in meşhur adalet kıssalarından başlayarak İran kısıralarının örnek icraatlarının betimlenmesine değin bu ilişkiselliğin kendine özgü sahnelerini sunar.

Kanaatimizce anlatısal adalet yaklaşımı, adaleti pratik zeminden hareketle konuşabilmek için önümüzde iki önemli kapı açmaktadır: İlki, adaletle ilişkin anlatıların hadisevi bir karaktere sahip olmaları nedeniyle muhatabın karşısında daima bir olay formunda tezahür etmeleridir. Böylece kavramsal düzeyde hissedilmesi güç

³⁹⁵ “Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Kıyamet gününde Allah’a en sevimli olup O’na en yakın oturacak kişi, adaletli yöneticidir; öte taraftan kıyamet gününde Allah’ın kendisine buğz ettiği ve Allah’a en uzak bir yerde oturacak kişi de zalim yönetici olacaktır.” İbn-i Firûz, *Gurretü’l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 113. “İnsanların Allah’a en sevgili ve O’na en yakın olanı adil yönetici, Allah’a en sevimsiz ve O’na en uzak olanı zalim yöneticidir.” (Hadis) Gazzâlî, *et-Tibrü’l-mesbûk fî Nasihati’l-mülûk*, 15. Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına, Nasihatü’l-Mülûk*, 47.

³⁹⁶ İbn-i Firûz, *Gurretü’l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*, 117-119. “Allah semayı üç şeyle süslemiştir; güneş, ay ve yıldızlar. Yeryüzünü de üç şeyle süslemiştir; ulema, yağmur ve adil sultan.” Hasan Beyzade Ahmed Paşa, *Devlet Yönetimi İçin Bilgelik Kılavuzu*, 27.

olan adalet ve adaletsizlik (*zulüm*) olguları, adeta bir sahne üzerinde hareket eden öykü karakterleri vasıtasıyla daha müşahhas ve algılanabilir hale gelmektedir.

Anlatısal yaklaşımın önümüzde açtığı ikinci imkân ise adaletin soyut ve kavramsal boyutundan uzaklaşarak muhataba, koşullara, duruma göre farklılaşan karakteriyle ilgilidir. Buna göre adalet, maddi kaynakların dağıtımı söz konusu olduğunda hakkaniyet ve eşitlik gibi anlamlarla karşılanırken, başka bir durumda somut bir haksızlığı engellemek, zulmün karşıtı olarak adaletin ayakta tutulmasını sağlar. Esasen bu perspektif, okur ya da dinleyici için de geçerlidir. Örneğin “adil sultanın duası kabul edilir” cümlesiyle karşılaşılan bir okur için “adil sultan” tabiri nasıl bir anlam alanına tekabül etmektedir? Bildiğimiz kadarıyla ilgili metinde bu tabirin önünde ya da arkasında adaletin ne anlama geldiğine ilişkin bir açıklama yer almamaktadır. Muhtelif zaman ve mekânlardan kalkıp gelen okur için adalet mefhumu, bu fragman çerçevesinde sınırları belirli, kesin ve kavramsal bir karşılığa sahip değildir. Böyle fragmanlar muhatabın önünde adaletin bir ufuk olarak tasarlanması anlamına gelir. Okur böylece öznel tahayyül kudreti ve tecrübi bilgisiyle oluşturduğu kendi ufkuyla adaletle ilişkin beliren açık ufku kaynaştırmaya tevessül edecektir. “Adil sultan” tabiri bu açıdan her okura kendi bağlamından ve ahlaki tecrübe repertuarından hareketle anlamlandırabileceği bir açıklık sunmaktadır.

Böyle bir açıklık, bir yandan anlatısal dil üzerinden farklı kültürler arasında evrensel diyebileceğimiz ortak bir gramerde uzlaşma, bir ortaklaşma zemini anlamına gelmektedir. Siyasetname ve nasihatnameler, bu türden ortak bir grameri farklı dil ve kültürlerin ortak bir havzada buluşmasından hareketle üretmiş görünmektedir. Örneğin “devlet küfür üzere varlığını sürdürebilir ama zulüm üzere asla”³⁹⁷ ifadesine yansıyan adalet nosyonu, muhtelif kimliklerin ötesinde farklı bağlamsallaştırmalara açık bir ufuk anlamıyla sunulmaktadır.

³⁹⁷ es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 52. Kâfiyeci, benzer bir cümleyi hadis rivayeti formunda aktarmakta ve şöyle yorumlamaktadır: “Efendimiz, ‘mülk küfürle payidar olur ancak zulümle payidar olmaz’ buyurmuştur. Bu sözün manası şudur: Küfrü cezalandırmak Allah Azze ve Celle’nin hakkıdır ve O’nun hakkı ahiret yurduna ertelenebilir. Zira herkesin sonunda döneceği yer, O’nun yanındır, hiçbir şey ondan kaçamaz. Allah Teâla her bir kuluna işlediği suçun cezasını verecektir. O, adil bir hâkimdir. Zulüm sebebiyle cezalandırmaya gelince, zulüm mazlum kulun hakkına taalluk eder ve bu yüzden cezası hemen verilir, tehir edilmez.” el-Kâfiyeci, *Seyfû’l-Mülûk & Seyfû’l-Kudât: Kâfiyeci’nin Siyâsetnâmeleri*, 134.

Kuşkusuz buradaki ibare, tarihsel bir tecrübeden süzülüp gelmiş yahut bağlamsal bir hadiseye referansla yeniden üretilerek dolaşıma sokulmuş olabilir.³⁹⁸ Bu durum, mezkûr ibarenin işaret ettiği ahlaki anlamın muayyen bir bağlamla kayıtlanmamış olması hasebiyle, geçerliliğini korumakta ve farklı metinlerde tekrarlanarak değişik formlarda dile getirilmek suretiyle ahlaki bir tefekkür ve temellük için açıklık niteliğini korumaktadır.

Bu açıklık niteliğine uygun olarak siyasetnamelerin anlatılar karnavalı içinde adalet, adeta bir altın ilke gibi işlemektedir.³⁹⁹ Siyasi meşruiyet, güvenlik⁴⁰⁰, devletin bekası, iktisadi refah⁴⁰¹, dünya ve ahiret şerefi gibi pek çok şeye, ancak adalet sayesinde erişilebilir.⁴⁰² Bu çoklu göndermelerin adaleti tanımlamak için temelli bir zorluk yarattığı doğrudur. Öte yandan adaletin sabit bir kavramdan çok farklı bağlamlar ve konumlar için dinamik bir kelime olmasının, farklı yorumları mümkün kılan daha çoğulcu bir perspektifi beslediği açıktır.

Adalet meselesi muhtelif çalışmalarda genellikle etimolojik izahlarla desteklenen kavramsal tanım ve tasnifler üzerinden ele alınmaktadır. Bunun yanında dini metinlerden adalet merkezli ayet ve hadislerle yer verilmekte, adalet normatif meşruiyetin soyut bir ilkesi olarak sunulmaktadır. Siyasetnamelerin anlatısal yaklaşımının farkı, burada kendini göstermektedir. Bu metinlerde kavramsal açıklamaların kapladığı alanın az bir hacme sahip olması ve teolojik argümantasyon açısından tenzihe dayalı (negatif) ve sonuç merkezli anlatıların öne çıkması, bizleri adaleti kavramdan çok kelime boyutuyla düşünmeye sevk etmektedir.

³⁹⁸ İbnü't-Tıktakā, Sultan Hülâgû'nun 1258 yılında Bağdat'ı işgal ettiği zaman, ulemaya 'kâfir fakat adil sultan mı, yoksa Müslüman fakat zalim sultan mı iyidir?' diye sorarak fetva istediğini nakleder. Bunun üzerine toplanan ulema konuyu tartışır ve 'kâfir fakat adil olanın, Müslüman fakat zalim olandan daha iyi olduğuna' dair fetvayı oybirliğiyle imzalar. İbnü't-Tıktakā, *Siyaset Adabı*, 38.

³⁹⁹ "Adalet öyle bir unsurdur ki, dünyanın nizamı ve dengesi bununla sağlanır." Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk: Siyaset Stratejileri*, 98.

⁴⁰⁰ Hint bilgeleri, İskender'in ülkelerinde eşkıyanın neden az olduğu sorusuna şöyle cevap verir: "Biz üzerimizdeki hakları zamanında verdiğimiz, padişahlarımız da adaletli davrandıkları içindir." Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk: Siyaset Stratejileri*, 96.

⁴⁰¹ İktisadi düzeni temsilen paranın rolü, adalet sıfatıyla nitelenir. Toplumsal yaşamda adaletin sağlanması için ihtiyaç olan üç şeyin ilahi yasa, bilge insan ve madeni para olduğu söylenir. "Para, insanlar arasındaki ilişkilerde denkliliği sağlayan adil bir araçtır ancak dilsiz bir adildir." Yılmaz, *Sultanların Aynası*, 239.

⁴⁰² "Adil imam bereketli yağmurdan daha hayırlıdır. O adil olursa raiyyenin de adle ve onun kanunlarına boyun eğmesi gerekir. Onun adil olmasıyla hak dirilir, insanlar insaflı olurlar. Zulüm ortadan kalkar, gökyüzü bereketini gönderir, yeryüzü ürünlerini çıkarır, hayırlar çoğalır, ticaret gelişir." İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek*, 28.

Görebildiğimiz kadarıyla siyasetnameler, fiilen işleyen düzenin ideal durumunu temsilen kurgulanan adalet dairesi gibi modellere sıkça başvurularına karşın adaletin bir olay olarak anlaşılmasına zemin hazırlayacak realist bir yaklaşımı da barındırmaktadır. Bunda en önemli pay, anlatısal bir dile ve bağlamı hedefleyen parçalı bir söyleme sahip olmalarıdır. Bu anlatısal söylemin yedeğinde adaletin pratik düzleme indirilerek tatbikinin somut imkânlarına işaret edilmekte, ayrıca hükümdarın ahlaki projeksiyonu çerçevesinde bir dönüşüm metodu olarak beliren *zühd* ve *seyrüsülûk* anlatılarına müracaat edilmektedir. Böylece adaletin, uzakta var olan muhteşem bir yıldız olmaktan çıkması, hadisevi boyutuyla muhatabın muhayyilesine ve onun dünya deneyimine açılarak onu aydınlatması beklenmektedir.



4. SONUÇ

Çalışmamızda öncelikle önde gelen örnekleri üzerinden siyasetnamelerin nasıl bir söylem tarzı kurguladıkları sorusuna cevap aramaya çalıştık. Bu soru, anlatıların toplumsal-siyasi gerçeklikle ilişkisini sorunsallaştırmanın yanında tarih ve muhayyile ile ne türden bir ilişki kurduğunu tartışmayı gerekli kılmaktaydı. Bir siyasetname okumanın ve dinlemenin, daha özcesi siyasi bir anlatılar derlemesiyle karşılaşmanın muhataba yaşattığı tecrübe, kendine özgü bir anlama eyleminin konusu olarak tezahür etmektedir. İçinde yaşadığımız kültürlerin sözlü ve yazılı boyutları içerisinde biteviye anlatılarla yüzleşmekteyiz ve böylece esasen bireysel ve kolektif düzlemlerde hermenötik bir tatbikat sürecine dâhil olmaktadır. Bu hermenötik süreç, bütün edebi/kurmaca eserler için tekrar edilebileceği gibi, metinlerin okurun muhayyilesini M. Heidegger'in kavramsallaştırmasıyla refleksiyonu mümkün kılan bir "açıklığa" çağırmasından doğmaktadır. Bu açıklık, fragmanter üslubun aralık üreten karakteristiğinin yanı sıra tekrarlama, diyalektik kurgular, ikilemeler ve kurmaca zıtlıklar gibi söylem stratejileri aracılığıyla biteviye üretilmektedir.

Ahlaki ve siyasi anlatıların ürettiği "açıklık" niteliğini önemli kılan hususlardan biri, bizi ahlaki bir tercihin eşiğinde bırakıyor olmasıdır. Çünkü kıssa formundaki anlatıların gerçekliğini askıya alsak da ahlaki refleksiyonumuz ertelenemez bir karaktere sahiptir. Bir başka ifadeyle, anlatılar vasıtasıyla önümüzde açılan ahlaki bir tercih ve karar sürecinden kaçabilmemiz mümkün gözükmemektedir. Ayrıca kolektif anlatıların siyasi boyutlarını anımsadığımızda, topluma ilişkin bir tahayyülün büyük ölçüde dünya tecrübemizi oluşturan toplumsal gerçeklikten bağımsız anlaşılamayacağı gerçeğiyle yüzleşiriz. Anlatıların sosyolojik referansları ise ilgili toplumun geçmişe ve kendisine ilişkin tasavvurundan bağımsız tayin edilemez. Doğrudan tarih biliminin bir parçası ve kaynağı olarak görmesek de siyasetname ve nasihatname metinleri, kolektif hafıza aracılığıyla bir topluluk tahayyülüne bağlanmaktadır. Zira birincisi, siyasi edebiyat, kolektif hafızayı kaynak edinmekte, sözlü kültürün ve dini metinlerin yaygın rivayetlerini kullanmaktadır. İkincisi ise siyasi edebiyat, ortak hafıza ile anlatısal karakteri üzerinden ortaklaşmaktadır. Kolektif muhayyile ise toplum için geçmişten çok şu anda aktif bir enerjiye ve yönelim arzusuna tekabül eden bitimsiz kaynağa karşılık gelmektedir. Muhayyilenin ise imgeler, mitler ve öyküler üzerinden bireysel ve toplumsal düzlemlerde tatbikat sürecine dâhil olduğunu görmekteyiz.

Yaygın anlatı formlarından biri olan metaforu ise siyasi söylem için hususi bir önem taşıması ve siyasi metafor kavramının literatürde yerleşik bir yere sahip olması sebebiyle ayrıca inceledik. Çoban ve beden metaforu gibi yaygın siyasi metaforların arkasında siyasi rejim tartışmalarından topluluk tipolojilerine değin siyasi düşünceye ilişkin açık telmih ve anlamların olduğunu belirledik. Hermenötik bir hadise olarak metafor ise beşeri tecrübenin ve beden başta olmak üzere maddi yönelimlerin temelini oluşturması bakımından dikkat çekmektedir. Siyasi dilin ve söylemin içerdiği metaforların nasıl kurulduğuna ilişkin analizlerimiz bizi siyasi olanın, dille ve metafor gibi mikro anlatı formları aracılığıyla inşa edildiği, daha doğrusu dilin bunun için bir zemin ve vasat teşkil ettiği tespitine ulaştırmaktadır.

Siyasi düşünce içerisinde siyasetname türünün ayrıcalığını tespit etmek için siyasi felsefe ve hukuk tarafından üretilmiş siyaset kuramlarıyla bir mukayese faydalı bir girişim sayılabilir. Bu açıdan önce felsefi bir ütopyanın ne olduğunu, nasıl katı bir hiyerarşik dizge ve kuramsal totaliter yaklaşım ürettiğini tartıştık. Oysa siyasetname geleneği felsefi şehir ütopyalarına nazaran bize daha gerçekçi bir perspektif sunması açısından siyasi olanı ifade etmeye daha yakın görünmektedir. Ayrıca siyasi edebiyat ütopyanın rasyonalist insan tasavvuruna karşı, insanın irrasyonel, duygusal boyutlarını tanımakta, bedensel boyutlarıyla ürettiği varoluşsal zaaf ve imkanları inkâr etmemektedir. Ayrıca siyasi ütopyaların katı teleolojisinin karşısında beşeri iradenin olumsuzluğunu tanıyarak ahlaki bir tecrübe için açık alan sunmaktadır.

Öte yandan siyasi edebiyatın nasıl bir anlama sahip olduğunu belirleyebilmek için siyasetnamelerin söyleminin güç ile ilişkileri bağlamında nasıl bir otoriteye sahip olduğunu belirlememiz elzem görünmektedir. Bu açıdan siyasetname yazarlarının hükümdara yaptığı tavsiyelerin ezoterik dili ve siyasi gerçekliğe ilişkin ihtiyat uyarıları dikkat çekmektedir. Bu arada siyasetname metinlerinin özgün ve otonom bir yazar bağlamında mı yoksa uzun süren bir gelenek bağlamında mı ele alınması gerektiği sorunu kritik bir sorundur. Bu sorunun cevabı, metne yaklaşım tarzımızı büyük ölçüde tayin edecek bir yaklaşımı içermektedir. Böylece siyasetnamelerin nasıl bir epistemik cemaat çerçevesinde üretildiği ve nasıl bir bağlamda alımlandığı, okunup dinlendiği sorularına ilişkin daha sarıh cevaplar ortaya çıkmaktadır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise çok genel tabiriyle siyasetnamelerin hangi büyük anlatılar vasıtasıyla ne söylediğini analiz etmeye yöneldik. Siyasetnamelerde gördüğümüz siyasi teolojinin ve büyük anlatıların hukuki ya da felsefi metinlerde

ortaya konan teorik açılımlarının yanında bürokratik yazım geleneklerinde pratik açıdan temsil edildiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda bu yazım gelenekleri ile siyasetname türü arasında belirgin ayrım çizgileri görebileceğimiz gibi ortak bir siyasi teoloji çerçevesinde uyumlu çizgiler görmemiz de tabiidir.

Siyasetnamelerin heterojen metin yapılarından dolayı anlatılar, tabiri caizse farklı renkte ip yumaklarının farklı kombinasyonlarda birleşmeleriyle iç içe kaotik bir örgü yapısı oluşturmaktadır. Bu yüzden siyasi metinlerde yer alan mikro anlatıları ve söylemleri birbirinden çözmek için belirli üst anlatılar çerçevesinde tasnif etmek gerekmiştir. Böylece siyasi teolojiyi karakterize eden büyük anlatıların daha muayyen bir biçimde ortaya çıktığını, siyasi edebiyatın ne söylediğine dair gittikçe daha net bir fotoğraf elde ettiğimizi görmekteyiz. Kuşkusuz siyasetname geleneğinin siyasi eğilimleri açısından monolitik bir karakter arz ettiğini söyleyemeyiz. Bağlamsal eğilimlere ve düşünsel akışın yönelimlerine göre bu anlatıların tarihsel süreç içerisinde biçim ve içerik değiştirdiği söylenmelidir. Örneğin “din ile devletin ikiz kardeşliği” anlatısının, metinlerde uzun zaman boyunca statik bir anlama sahip olarak kullanıldıktan sonra zamanla farklı kavramsal tercihlerin öne çıkmasıyla dönüşüme uğradığı görülmektedir. Bu tercihler siyasetname geleneğinin kaderiyle ilgili kolektif tahayyüle dayalı bir yönelimin de ifadesidir.

İkinci bölümde ilk ele aldığımız konu, otoritenin siyasi edebiyat vasıtasıyla nasıl temsil edildiği ve otoritenin temerküzü açısından anlatıların nasıl istihdam edildiğidir. Esasen siyaset, kolektif muhayyile üzerinde bir mücadele olarak görüldüğü için öteden beri imge, sembol ve öyküler, siyasi otoritenin imajinatif boyutunu inşa etmektedir. Özellikle hükümdarın merkez nokta kabul edildiği bir idare mekanizmasının kurulumu, tahayyül gücünü kullanmaksızın imkânsız gözükmektedir. Öte yandan siyasetnameler, yalnızca iktidarın piramidal biçimde nasıl yapılandığını ele almazlar. Bunun ötesinde, hatta buna güçlü bir muhalefet çizgisi teşkil etmek üzere iktidara sınırlarını hatırlatma eğilimini taşırlar. İktidarın temerküzü hedefinin karşısında farklı siyasi ve ahlaki öznellik biçimlerini, özellikle aşağıdan gelen sesleri ve kolektif bir şahsiyet olarak halk unsurunu öne çıkartarak siyasi iktidarı sınırlandırma arzusunu güçlü biçimde hissederiz. Bu durum siyasetnamelerde önce gücün iktidar merkezinde toplanması, ardından muhtelif öznelere pozisyonlar arasında dağılması ve gittikçe merkezsizleşmesi anlamına gelmektedir. Üstelik siyasetnameler, içerdikleri etik projeksiyonun süreği olarak ahlaki bir hükümdar modelini ileri sürmektedir. Burada

dikkatimizi çeken en önemli hususlardan biri, hadisevi karakteriyle anlatısal dilin otoritenin toplanma ve dağılması diye özetleyebileceğimiz bu süreçte önemli bir rol oynadığıdır.

Sonraki bölümde ise siyasetnamelerde kullanılan yaygın anlatılardan biri olarak “din ile devletin ikiz kardeşliği” anlatısı üzerinden siyasi iktidarın meşruiyet kazanarak kalıcı bir otoriteye dönüşme sürecini ele aldık. İslam düşüncesinde pratikte ortaya çıkan fiili bir ayrım olarak dini otorite ile siyasi iktidar arasındaki ayrım, dinin merkeze vazgeçilmez unsur olarak yerleştirildiği, siyasete de hami ve muhafız rolünün verildiği, böylece muhtelif çatışma zeminlerini izale ederek çözümü hedefleyen bir anlatı çerçevesinde siyasi düşünceye yansımış görünmektedir. Bu anlatının siyasi edebiyat üzerinden dönüştüğünü, pratikte saltanatın hilafetle yeniden birleşmesinden dolayı daha irfani bir perspektiften yeniden kurulduğunu gözlemliyoruz. Bilhassa din ve dünya işleri ayrımının da gösterdiği gibi *zühd* pratiklerini hükümdar merkezli kendilik tekniklerinin merkezine koyan bir perspektiftir bu. Bunun sonucunda siyaseti dünyevilik nosyonu ile eşleştiren, muhtemelen siyasete yönelik eleştiriyi ezoterik tarzda menkıbeler üzerinden ifade eden irfani bir yaklaşımla karşılaşıyoruz. Osmanlı tecrübesi ise hilafetin saltanatla birleşmesiyle birlikte zamanla yerleşik başka anlatıların üretilmesine sahne olmuş görünmektedir. Artık halife, dünyevi ve siyasi iktidarı temsil ettiği kadar manevi bir otoritenin de hükmi şahsiyetinde mündemiç hale geldiği bir figüre dönüşmüştür. Bu süreç bize, otorite ve meşruiyet süreçlerinin yalnızca kelami ve hukuki teorik açıklamalar yoluyla tayin edilmediğini, bunun ötesinde kolektif muhayyilede anlatılar yoluyla kendini gösteren daha farklı bir çerçevede biçimlendiğini göstermektedir. Bu süreçte mit, öykü ve imgelerin yeni otorite biçimlerinin inşasında ve kolektif muhayyileye nüfuzunda daha dikkatli ve derinlikli tarzda incelenmesi gereken bir yol izlediğini göstermektedir.

Gördüğümüz gibi siyasi anlatılar yer yer “siyasi mit” olarak adlandırabileceğimiz düzeyde imgesel ve sembolik süreçlerin parçası olarak işlemektedir. Siyasi anlatıların bu mitik boyutunu en iyi kavrayabileceğimiz anlatılar ise siyasetnamelerin zaman ve mekân tahayyülleri çerçevesinde kendini göstermektedir. Kronolojik bir zaman hattına yerleştiremediğimiz siyasi anlatılar, mitler gibi tekrar edilebilir ve anlam kaynağı eylem modelleri sunmaları açısından döngüsel bir zamana ait görünmektedir. Geçmişteki görkemli bir zaman dilimini temsil eden altın çağ anlatıları, zamanla hikâyeler vasıtasıyla mitik bir auraya kavuşan

Nûşîrevân, Hârûn er-Reşîd gibi şahsiyetler, bu çevrimin şimdiki zamana yönelik mesajlarıyla anlamlı hale gelmektedir. Bu ideal geçmiş anlatıları, çoğu zaman şimdiki zamanın eleştirisi ve geçmiş üzerinden tasarlanan meşruiyet çizgileri olarak devreye sokulmaktadır. Dolayısıyla doğrudan içinde bulunduğumuz zamanın siyasetini ve siyasi aktörlerini ilgilendiren otantik bir arayışı temsil etmektedir.

Siyasetnamelerin mekân tahayyülü ise, siyasi coğrafyayı sınırları belirsiz ve böylece ilerlemeye ve egemenlik kurmaya açık bir alan olarak görmektedir. İç ve dış diyalektiğinin egemen olunan topraklar bağlamında siyasi edebiyatın arka planında daima canlılığını koruyan bir düzen ve kaos diyalektiğine tekabül ettiği söylenebilir. Adalet dairesinde yer alan ve klasik metinlerde sıklıkla kullanılan “bahçe” benzetmesi de doğrudan ülkenin sınırları çerçevesinde geçerli bir *nizam-ı âlem* kavrayışına işaret etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla buradaki “düzen”, yasa anlamıyla *nomos*’un ilgili topraklar için belirleyiciliğine işaret ederken öte yandan muayyen ahlaki yaşam tarzları ve geleneklerinin hâkim olması anlamında *ethos*’u da içeren bir anlam çerçevesini ifade etmektedir. Klasik imparatorluğun bir tür çoğulculuk olarak yorumlanabilecek kuşatıcı zihniyeti bağlamında farklı kültürel ve dinsel geleneklerin hayatiyetini temin eden bir düzen ise kaçınılmaz olarak kozmopolit anlatıları barındırmakta, böylece “geniş mekan” hem teorik açılımlar yoluyla hem de pratik gerçekliğin baskısıyla varlığını haklılaştırmaktadır. Bu anlamda zaman ve mekan anlatıları, muhayyel bir zaman-mekanla (*kronotop*) sınırlanamayacak düzeyde reel siyasi tatbikatın ve pratik dünyamızın bir parçasını oluşturmaktadır.

Bir anlatı olarak adalet nosyonunu ise iki farklı düzlemde ele almak genel amaçlarımız açısından daha uygun görünmüştür: İlki, adaleti cari düzene işaret eden anlamıyla ele alan ve klasik metinlerde yaygın biçimde başvurulmuş adalet dairesinin analizi çerçevesinde mümkün olabilir. Adalet dairesi, klasik muhayyilede geçmişten bugüne toplumsal zeminde tatbik edilen ve böylece meşruiyetini perçinleyen bir kuram olarak bir üst anlatıya tekabül etmektedir. Bu anlatının yer yer iktidar söylemini haklılaştıran bir argümantasyon çerçevesinde devreye sokulmasının yanında siyasi sisteme içkin olsun olmasın meşruiyet peşinde koşan muhalefet unsurları tarafından eleştirel söylemin bir parçası olarak kullanıldığı gözlemlenmektedir. Bilhassa siyasi iktidarın meşruiyetini, eşitlik ve hakkaniyet anlamıyla adalet, halkın rızasına ve iktisadi refaha bağlayarak iktidarı sınırlandırma ve kontrol etme gayesini ortaya koyan

bu unsurların gösterdiği gibi, anlatılar farklı bağlamlarda farklı işlevlere sahip olabilmektedir.

Adaleti ele aldığımız ikinci düzlem ise evvelemirde anlatısal dilin imkânlarının adalet kavrayışımıza yaptığı katkılarla ilgilidir. Adaletle ilişkin öyküler, hem adalet ve adaletsizlik olgularının anlamının açığa çıktığı yer olarak “hadise” nosyonuna merkezi bir yer tanımakta, hem de adaletle ilişkin sorunların ancak ahlaki ve siyasi tatbikat (*praksis*) çerçevesinde icra edilecek fiili müdahale ve tedbirlerle çözülebileceğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda siyasetnameler okurlarını daima adaletin ahlaki ve siyasi tecrübe bağlamında “şimdi ve burada” temin edilebilecek bir şey olduğu hakikatini kabullenmeye davet etmektedir. Hükümdara yönelik somut eylem tavsiyelerinin yanı sıra dini argümanlar üzerinden öte dünyanın hatırlatılması ve fiili sorumluluğun vurgulanması, siyasetnamelerin adalet çevresinde kurdukları söylemin doğrudan praksisle irtibatlı olduğunu bize ihsas ettirmektedir.

KAYNAKÇA

- Abou-El-Haj, Rifa'at Ali. *Modern Devletin Doğası*. çev. Oktay Özel - Canay Şahin. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. "Siyâsetnâme". *DİA*. 37/304-306, 2009.
- Aksan, Virginia H. - Goffman, Daniel. "Giriş: Erken Modern Osmanlı Dünyasının Resmini Çizmek". *Erken Modern Osmanlılar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Al-Azmeh, Aziz. *İslamlar ve Moderniteler*. çev. Elçin Gen. İletişim Yayınları, 2003.
- Al-Azmeh, Aziz. *Muslim Kingship*. London ; New York: I.B.Tauris Publishers, 1997.
- Allen, Sharon Loree. *Narrative, Authority and the Voices of Morality: An Intertextual Journey of Key Themes in The Thousand Nights and One Night and Islamic Mirror for Princes*. Pacifica Graduate Institute, Doktora Tezi, 2008.
- Amâsî, Abdüsselam el-. *Tuhfetü'l-Ümerâ ve Minhatü'l Vüzerâ: Siyaset Ahlakı*. ed. A. Mevhibe Coşar. İstanbul: Büyüyenay, 2012.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.
- Anjum, Ovamir. "Political Metaphors and Concepts in the Writings of an Eleventh-Century Sunni Scholar, Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī (419 – 478/1028 – 1085)". *Journal of the Royal Asiatic Society* 26/1/2 (2016), 7-18.
- Ankaravî, Kasım b. Seydî el-Hâfız. *Enîsü'l-celîs*. ed. A. Azmi Bilgin. çev. A. Azmi Bilgin. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Ankersmit, Frank R. "Metaphor in Political Theory". *Knowledge and Language: Volume III Metaphor and Knowledge*. ed. F. R. Ankersmit - J. J. A. Mooij. 155-202. Dordrecht: Springer Netherlands, 1993. https://doi.org/10.1007/978-94-011-1844-6_12
- Anonim. *Edebü'l-mülûk fî beyani hakaiki't-tasavvuf: Adab al-mülûk*. ed. Bernd Radtke. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991.
- Anonim. *Tuhfetü'l-Memlûk*. çev. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Aristoteles. *Poetika*. çev. Samih Rifat. İstanbul: Can Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Arkoun, Muhammed. "İslami Düşünce Otorite Kavramı: La Hukme illa Lillah". *İslam Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Arnason, Johann P. "Akıl, Tahayyül Gücü, Yorumlama". *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*. 221-243. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Asad, Talal. *Seküler Çeviriler: Ulus-Devlet, Modern Benlik ve Hesapçı Akıl*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.
- Askari, Nasrin. "The Medieval Reception of the Shāhnāma as a Mirror for Princes". *The Medieval Reception of the Shāhnāma as a Mirror for Princes*. Leiden: Brill, 2016. <https://brill.com/display/title/32540>
- Atçıl, Abdurrahman. *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge University Press, 2017.
- Aydın, Hasan vd. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Aykut, A. Sait. "Turtûşî ve Ortaçağ İslam Dünyasında Siyâsî Realizm". *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/51 (2021), 39-80.

- Bakacak, Çağrı. *Siyasal Metaforlar: Ontolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Balandier, Georges. *Siyasal Antropoloji*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Başer, Hacı Bayram. *Sûfîler ve Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Bensoy, Okay. “Siyasal’ın ’Nereye’liği”, 1-9.
- Bezci, Bünyamin. *Carl Schmitt’in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafası*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.
- Bilkan, Ali Fuat. *Osmanlı İmparatorluk İdeolojisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Black, Max. “Metaphor”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 55/1 (1955), 273-294. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/55.1.273>
- Bottici, Chiara. *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Brockmeier, Jens - Meretoja, Hanna. “Understanding Narrative Hermeneutics”. *Storyworlds: A Journal of Narrative Studies* 6/2 (2014), 1-27. <https://doi.org/10.5250/storyworlds.6.2.0001>
- Brummett, Palmira. “Dünya Tarihinden Piri Reis’e Erken Modern Osmanlı Mekanını Tahayyül Etmek”. *Erken Modern Osmanlılar*. 31-83. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Ahlakî Akli*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Câhiz, Ebu Osman el-. *Saray Adabı*. çev. Ali Benli. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Carr, Edward Hallett. *Tarih Nedir?* çev. Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi II*. çev. Milay Köktürk. Hece Yayınları, 2016.
- Castoriadis, Cornelius. “Radikal Tahayyül Gücü ve Toplumsal Kurumlandırıcı Tahayyül”. *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*. 194-220. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Cheikh, Nadia Maria El. *Byzantium Viewed by the Arabs*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- Chouliarakis, Lilie. “Discourse Analysis”. *The SAGE Handbook of Cultural Analysis*. SAGE Publications Ltd, 2008.
- Cover, Robert M. “The Supreme Court, 1982 Term: Foreword: Nomos and Narrative”. *Harvard Law Review* 97/1 (1983), 1-68.
- Crites, Stephen. “The Narrative Quality of Experience”. *Journal of the American Academy of Religion* 39/3 (1971), 291-311.
- Çelebi, Aykut. *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt’in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*. Ankara: İmaj Kitabevi, 2008.
- Çıraklı, Mustafa Zeki. *Anlatıbilim*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Darling, Linda T. *Ortadoğu’da Sosyal Adalet ve Siyasal İktidarın Tarihi*. çev. Hakan Karagöz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.
- Davenport, Tony. *Medieval Narrative: An Introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2004.

- Daye, Necmeddin-i. *Sufi Diliyle Siyaset*. ed. Özgür Kavak. çev. Kasım b Mahmud Karahisari. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Dekmejian, Richard Hrair - Kechichian, Joseph A. *Adil Hükümdar*. çev. Barış Doğru. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2009.
- Derrida, Jacques - Moore, F. C. T. "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy". *New Literary History* 6/1 (1974), 5-74. <https://doi.org/10.2307/468341>
- Dinçer, Ömer. *Kamu Yönetimi Adabı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Direk, Zeynep. *Cinsel Farkın İnşası Felsefi Bir Problem Olarak Cinsiyet*. Metis Yayınları, 2018.
- Durgun, Fatih. "Kısalık Bilgelighin Ruhudur", *Ortaçağ Tarih Anlatılarında Kısalık Yöntemi*". *Turkish History Education Journal* 7/2 (2018), 618-631.
- Elden, Stuart. *The Birth of Territory*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2013. <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/B/bo15506915.html>
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rifat. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Ergene, Boğaç A. "On Ottoman Justice: Interpretations in Conflict (1600-1800)". *Islamic Law and Society* 8/1 (2001), 52-87.
- Ergene, Boğaç A. "Osmanlı'da Adalet Söylemi Üzerine Uzunca Bir Not". *Mürekkap* 10-11 (1998), 206-215.
- Fârâbî. *al-Farabi on the Perfect State: Mabâdî' Ârâ' Ahl al-Madîna al-Fâdıla*. ed. Richard Walzer. çev. Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Fârâbî. *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-fâzıla)*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2011.
- Faroghî, Suraiya. *Another Mirror for Princes: The Public Image of the Ottoman Sultans and Its Reception*. İstanbul: Isis Press, 2009.
- Fleischer, Cornell H. *Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati (1541-1600)*. çev. Ayla Ortaç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev. Osman Akınhay - Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Foucault, Michel. *Öznenin Yorumbilgisi, College De France Dersleri (1981-1982)*. çev. Ferda Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2019.
- Foucault, Michel. "Technologies of the Self". *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. 16-49. London: Tavistock Publications, 1988.
- Freedman, Michael. *The Political Theory of Political Thinking*. Oxford: Oxford University Press, 2013. <https://global.oup.com/academic/product/the-political-theory-of-political-thinking-9780198746737?cc=tr&lang=en&>
- Frye, Northrop. *Büyük Şifre*. çev. Selma Aygül Baş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. çev. Joel Weinsheimer - Donald G. Marshall. London; New York: Continuum, 2006.
- Gazzâlî. *et-Tibrü'l-mesbûk fî Nasihati'l-mülûk*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut, ts.
- Gazzâlî, İmam. *Mülkün Sultanlarına, Nasihatü'l-Mülûk*. çev. Osman Şekerci. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Gelibolulu Mustafa Âlî. *Nushatü's-Selâtin*, ts.

- Gelibolulu Mustafa Âlî. *Siyaset Sanatı: Nushatü's-Selâtin*. ed. Faris Çerçi. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
- Genç, Mehmet. "Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkeleri". *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi* 3/1 (1989), 175-186.
- Gezgin, İsmail. *Homo Narrans: İnsan Niçin Anlatır?* İstanbul: Redingot Kitap, 2022.
- Hakim, Souad al-. "The Sufis' Soft Power". *Oasis* 13/25 (2017), 36-46.
- Halbwachs, Maurice. *Kolektif Hafıza*. çev. Banu Barış. İstanbul: Heretik Yayıncılık, 2017.
- Hammack, Phillip L. "Narrative and The Politics of Meaning". *Narrative Inquiry* 21/2 (2011), 311-318.
- Han, Byung-Chul. *İktidar Nedir?* çev. Mustafa Özdemir. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Hasan Bey-zade Ahmed Paşa. *Devlet Yönetimi İçin Bilgelik Kılavuzu*. ed. Ensar Köse. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- Heath, Peter. *Allegory and Philosophy in Avicenna*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Herevî, Ali bin Ebi Bekr el-. *Siyaset ve Savaş Sanatı*. ed. Sadık Yazar. çev. Mehmed Arif Hilmi Efendi. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Howard, Douglas A. "Osmanlı Nasihatname Türleri ve Mit". *Erken Modern Osmanlılar*. ed. Virginia H. Aksan - Daniel Goffman. 185-222. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- İbn Abdîrabbîh. *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*. çev. Erkan Aşar. İstanbul: Bordo Siyah, 2012.
- İbn Abdîrabbîh. *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*. çev. Erkan Aşar. İstanbul: Bordo Siyah, 2018.
- İbn Abdûrabbîh. *el-İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Cemâa, Bedreddin. *Adl'e Boyun Eğmek*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. Bulak, 1284.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. 3 Cilt. İstanbul: MEB, 1990.
- İbn-i Fîrûz. *Gurretü'l-Beyzâ: Adaletin Aydınlığında*. çev. Mücahit Kaçar. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.
- İbnü'l-Mukaffa. *İslam Siyaset Üslubu*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- İbnü't-Tıktakâ. *Siyaset Adabı*. çev. Harun Yılmaz. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Kronik Kitap, 2017.
- İskafî, Hatîb el-. *Devlet Yönetiminde İstişare, Tedbir ve Tecrübe*. ed. Sadık Yazar - Rumeysa Bayram. çev. Abdullah Kudsi. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- Kafadar, Cemal. "Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. 23-28. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn el-. *Seyfû'l-Mülûk & Seyfû'l-Kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Kantorowicz, Ernst H. *Kralın İki Bedeni*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2018.
- Kaplan, Robert D. *Coğrafyanın İntikamı*. çev. Zahide Tuba Kor. İstanbul: Küre Yayınları, 2022.
- Karateke, Hakan T. "Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis". *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*. 13-52. Leiden: Brill, 2005.

- Karayemiş, Oğuz. "Pragma, Metin, Analiz". Erişim 29 Aralık 2022. https://www.academia.edu/15247355/Pragma_Metin_Analiz
- Kâtib, Abdülhamîd el-. *Doğunun Hükümdarı*. çev. Soner Gündüzöz - Güldane Gündüzöz. İstanbul: Antik Yayınları, 2017.
- Kavak, Özgür (ed.). *Abbâsî Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatname*. çev. Özgür Kavak. Klasik Yayınları, 2012.
- Sırru'l Esrar: Aristoteles'den İskender'e Nasihatler*. çev. İslam Kavas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- Kaya, Funda Günsoy. *Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta "Politik Olan" Kavramı*. İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Kayapınar, Mehmet Akif. *Siyasal Düzen Adalet ve Asabiyyetin Siyasetteki Rolü*. İstanbul: Küre Yayınları, 2022.
- Kearney, Richard. "Emmanuel Levinas: Ethics of the Infinite". *States of Mind: Dialogues with Contemporary Thinkers on the European Mind*. Manchester University Press, 1995.
- Kelsen, Hans. *What is Justice?* Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1971.
- Keskintaş, Orhan. *Adalet, Ahlak ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Keykâvus. *Kabusname*. ed. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Khawam, Rene R. (ed.). *Hileler Kitabı, Arap Kültüründe Siyasi Stratejiler*. çev. Menekşe Tokyay. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2011.
- Kılınç, Zeynel Abidin. "Siyasetnamelerde Adil Yönetim Sorunu: Dini Argüman ve Kişisel Çıkar Argümanı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 673-691.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. ed. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Kilito, Abdelfattah. *Araplar ve Hikaye Anlatma Sanatı*. çev. Su Baloğlu. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021.
- Koçi Bey. *Koçi Bey Risalesi*. ed. Zuhuri Danışman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1972.
- Kolektif. *Siyasal Üzerine Konuşmalar*. ed. Metin Demir - Ahmet Okumuş. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Korkut, Şenol. "İbn Haldûn'un 'es-Siyâsetü'l-medeniyye' Teorisini Eleştirisi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 115-140.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kömbe, İlker. *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kömbe, İlker. "İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetname-Nasihatname Türünde Siyaset Tasavvuru". *İslam Siyaset Düşüncesi*. 203-237. Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018.
- Kövecses, Zoltán. "Metaphorical Creativity in Discourse". *Insights* 3/2 (2010), 2-14.
- Lakoff, George. "The Contemporary Theory of Metaphor". *Metaphor and Thought*. ed. Andrew Ortony. 202-251. Cambridge: Cambridge University Press, 2. Basım, 1993. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173865.013>
- Lakoff, George - Johnson, Mark. *Metaforlar*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki Yayınları, 2. Basım, 2015.

- Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam*. London: Routledge, 1991.
- Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- London, Jennifer. "How To Do Things With Fables: Ibn Al-Muqaffas Frank Speech in Stories From Kalila wa Dimna". *History of Political Thought* 29/2 (2008), 189-212.
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester University Press, 1984.
- Mabon, Simon. "The world is a garden: Nomos, sovereignty, and the (contested) ordering of life". *Review of International Studies* 45/5 (2019), 870-890.
- Mannheim, Karl. *İdeoloji ve Ütopya*. çev. Mehmet Okyavuz. Ankara: Epos Yayınları, 2002.
- Marchart, Oliver. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh University Press, 2007. <https://doi.org/10.1515/9780748630684>
- Marlow, Louise. "Royal Power and Its Regulations: Narratives of Hārūn al-Rashīd in Three Mirrors for Princes". *A Critical Companion to the "Mirrors for Princes" Literature*. 7/562. Reading Medieval Sources. Brill, 2022. <https://brill.com/display/book/9789004523067/BP000019.xml>
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen el-Basrî el-. *Bilge Yöneticinin Elkitabı*. çev. İbrahim Barca. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen el-Basrî el-. *Devlet Yönetimi*. İstanbul: İlke Yayınevi, 2003.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen el-Basrî el-. *Kitâbu Teshîli'n-Nazar ve Ta'cîli'z-Zafer fî Ahlâki'l-Melik ve Siyaseti'l Mulk*. ed. Muhyî Hilâl es-Serhân. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1981.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen el-Basrî el-. *Siyaset Sanatı*. çev. Mustafa Sarıbiyık. İstanbul: Ark Kitapları, 2. Basım, 2016.
- Meretoja, Hanna. "Exploring the Possible: Philosophical Reflection, Historical Imagination, and Narrative Agency". *Narrative Works: Issues, Investigations & Interventions* 6/1 (2016), 82-107.
- Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şariat-Kanun Ayrımı*. Klasik Yayınları, 2019.
- Miller, Eugene F. "Metaphor and Political Knowledge". *The American Political Science Review* 73/1 (1979), 155-170. <https://doi.org/10.2307/1954738>
- Minca, Claudio - Rowan, Rory. "The Question of Space in Carl Schmitt". *Progress in Human Geography* 3/39 (2015), 268-289. <https://doi.org/10.1177/0309132513517989>
- Mouffe, Chantal. "Democratic Identity and Pluralist Politics". *Democratic Identity and Pluralist Politics*. 381-394. University of Hawaii Press, 1997. <https://doi.org/10.1515/9780824863197-026>
- Musolff, Andreas. "What can Metaphor Theory Contribute to the Study of Political Discourse?" *The Languages of Politics / La politique et ses langages*. 1/9-28. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2016.
- Nizâmülmülk. *Siyasetname*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Oktay, Cemil. *Siyasi Kültür Okumaları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017.
- O'Meara, Dominic J. *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- Özdiñ, Rıdvan. *İtikat ve Siyaset: Sünni Kelamında İmamet-Hilafet Meselesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Öztürk, Özkan. “İkiz Kardeşlerin Serencâmı: Osmanlı Siyaset Geleneğinde Maddi İktidar ve Manevi Otorite İlişkilerine Bir Nazar”. *İslam Düşünce Tarihinde Otorite Kavramı*. 115-150. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Öztürk, Özkan. *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Piterberg, Gabriel. *Bir Osmanlı Trajedisi: Tarih yazımının Tarihle Oyunu*. çev. Uygur Abacı. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Platon. *Devlet Adamı*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Ravendi, Muhammed b. Ali b. Süleyman. *Râhat'üs-Sudûr ve Âyet'üs-Sürûr*. çev. Ahmet Ateş. Ankara, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Başkası Olarak Kendisi*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Ricoeur, Paul. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*. çev. Kathleen Blamey - John B. Thompson. Evanston: Northwestern University Press, 1991.
- Ricoeur, Paul. *Hafıza, Tarih, Unutuş*. çev. Mehmet Emin Özcan. Metis Yayınları, 2012.
- Ricoeur, Paul. “Söylem ve Eylemde Tahayyül Gücü”. *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*. 170-193. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Ringmar, Erik. “Metaphors of Social Order in Europe, China & Japan”.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu. İz Yayıncılık, 1996.
- Sack, Robert David. *Human Territoriality: Its Theory and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Sandel, Michael J. *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*. çev. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Sarlo, Beatriz. *Geçmiş Zaman*. çev. Peral Bayaz Charum - Deniz Ekinci. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Saydam, M. Bilgin. *Deli Dumrul'un Bilinci Türk-İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2022.
- Schmitt, Carl. *Hamlet ya da Hekuba: Zamanın Oyuna Baskını*. çev. Cana Bostan. Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.
- Schmitt, Carl. *Parlamentar Demokrasinin Krizi*. çev. A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014.
- Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth*. çev. G. L. Ulmen. New York: Telos Press Publishing, 2006.
- Schutz, Alfred. “Symbol Reality and Society”. *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. ed. Alfred Schutz - Maurice Natanson. 287-356. Phaenomenologica. Dordrecht: Springer Netherlands, 1972. https://doi.org/10.1007/978-94-010-2851-6_11
- Seâlibî, Ebû Mansûr es-. *Hükümdarlık Sanatı*. çev. Sait Aykut. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

- Searle, J. R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Sennett, Richard. *Otorite*. çev. Kamil Durand. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Seydi Ali Reis. *Mir'âtü'l-memâlik*. ed. Necdet Akyıldız. Tercüman 1001 Temel Eser, ts.
- Shenhav, Shaul R. "Political Narratives and Political Reality". *International Political Science Review / Revue internationale de science politique* 27/3 (2006), 245-262.
- Shklar, Judith N. *Political Thought and Political Thinkers*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Shogimen, Takashi. "The Pressure of Coherence and The Diachronic Reconfigurations of Metaphorical Discourse". *Cognitive Linguistic Studies* 3/1 (2016), 50-69.
- Sühreverdi, Ebu Necib. *Yönetenlerin Yönetimi*. ed. Çığır Doğu Zorlu. çev. Nahifî Mehmet Efendi. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2008.
- Syros, Vasileios. "Galenic Medicine and Social Stability in Early Modern Florence and the Islamic Empires". *Journal of Early Modern History* 17/2 (01 Ocak 2013), 161-213. <https://doi.org/10.1163/15700658-12342361>
- Şeyhoğlu Mustafa. *Büyüklerin Hazinesi, Alimlerin Mihenî Taşı*. ed. Kemal Yavuz. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Şeyzerî, Ebû'n-Necîb. *Nehcû's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk: Siyaset Stratejileri*. ed. Ensar Köse. çev. Nahifî Mehmed Emin Efendi. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Şirazi, Sadi. *Bostan*. çev. Hikmet İlaydın. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Şirazi, Şeyh Sadi. *Bustan*. çev. A. Naci Tokmak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Şirazi, Şeyh Sadi. *Hükümdarlara Öğütler*. çev. Turgay Şafak. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021.
- Taylor, Charles. *Modern Toplumsal Tahayyüller*. çev. Hamide Koyukan. Metis Yayınları, 2021.
- Teymiyye, İbn. *Siyaset*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Tezcan, Baki. *The Definition of Sultanic Legitimacy in the Sixteenth Century Ottoman Empire: the Ahlâk-ı Alâ'î of Kınalızâde Ali Çelebi (1510-1572)*. Princeton University, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Tezcan, Selim. "Hayden White ve Tarih Anlatısı Sorunu". *Turkish History Education Journal* 7/2 (20 Ekim 2018), 632-661. <https://doi.org/10.17497/tuhed.465558>
- Todorov, Tzvetan. *Theories of the Symbol*. çev. Catherine Porter. New York: Cornell University Press, 1982.
- Topaloğlu, Fatih. *Din Felsefesi Açısından Kutsal Anlatı*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Turan, Necmeddin. *İbnü'l-Mukaffa'nın Siyasal Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Turner, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press, 1974. <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctv75d7df>
- Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri et-. *Sirâcü'l-mülûk*. İskenderiye: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 1873.
- Turtûşî, Muhammed B. *Sirâcü'l-mülûk: Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair*. çev. Said Aykut. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Türk, H. Bahadır. *Çoban ve Kral, Siyasetnamelerde İdeal Yönetici İmgesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

- Umudum, Hulusi Ertuğrul. *Hat(t) ve Had(d): Emevîler’de İtaatin Yapıbozumu*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Varlık, Selami. *Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Wachterhauser, Brice R. “Söylediğimiz Şey olmamız Gerekir mi? İnsan Bilimlerinde Hakikat Üzerine Gadamer”. çev. Hüsamettin Arslan. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. 127-148. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Warner, Martin. “Modes of Political Imagining”. *Literature and the Political Imagination*. London: Routledge, 1996.
- Whitman, John. “From the Textual to the Temporal: Early Christian ‘Allegory’ and Early Romantic ‘Symbol’”. *New Literary History* 22/1 (1991), 161-176.
- Yılmaz, Coşkun. “Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler”. *TALİD Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1/2 (2003), 299-338.
- Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Yılmaz, Mehmet Şakir. *Sultanların Aynası: Ahmed bin Hüsameddin Amâsî ve eseri Mirâtu’l-Mülûk*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Yorke, Christopher. “The Normative Role of Utopianism in Political Philosophy”. *New Thinking* 1/2 (2004), 1-22.
- Yücer, Elif İlhan (ed.). *İslam Siyaset Düşüncesinin Pseudo-Aristotelesçi Zemini: Sırru’l-Esrâr ve Nevâlî Tercümesi*. çev. Nasûh Nevâlî. thk. Rumeysa Güven. İstanbul: Klasik Yayınları, 2023.
- Yücesoy, Hayrettin. *Ortaçağ İslam’ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Zahavi, Dan. *Phenomenology: The Basics*. London ; New York: Routledge, 2019.
- Zencânî. *Alaeddin Keykubat’a Sunulan Siyasetname*. ed. Hasan Hüseyin Adalıoğlu. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019.
- Zencânî. *el-Letâifü’l-‘Alâiyye fi’l-fedâili’s-seniyye*, ts.
- Zubaida, Sami. *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*. çev. Burcu Koçoğlu Birinci - Hasan Hacak. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

ÖZ GEÇMİŞ

M. Nurullah Turan, 2005 yılında Denizli Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden, 2009 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2013'te Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi S.B.E. Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda *Meşşai Felsefede Siyaset Kavramı* başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Halen Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Turan, evli ve iki çocuk babasıdır. (2023)

İletişim Bilgileri

ORCID ID : 0000-0001-6817-0098

Yayınlar:

1. (Edisyon) Turan M. N., Karadeniz İ., Şahin E., Ed., Türkiye'de İslam Felsefesi Araştırmalarının Seyri –Kazanımlar Öncelikler Sorunlar-, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, Rize 2016.
2. (Çeviri) Meryem Attar, *İslam Ahlakı, İslam Düşüncesinde İlahi Emir Teorisi*, çev. Şahin E., Karadeniz İ., Cerah Z., Turan, M. N. , Vural M. E. , Tüfenkci S., Ustaoglu Z. B. Litera Yayıncılık, İstanbul 2019.
3. (Tebliğ) Turan, M. Nurullah, "Posthümanizmin Siyasi Teolojisi – Kozmopolitanizm Üzerine Bir Tartışma-", *Uluslararası Yapay Zeka, Transhümanizm ve Posthümanizm Sempozyumu, Bildiri Özet ve Tam Metin Kitabı*, ed. M. Kızılgöçer, M. Yeşilyurt, R. Ertuğay, M. Çinici, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 2021, ss. 318-327.
4. (Makale) Turan, M. Nurullah , "'Klasik'in Geri Dönüşü' Sorunu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 / 22 (Temmuz 2022)*, ss. 390-407.
5. (Kitap Bölümü) M. Nurullah Turan, "Siyâsetnâme - Nizâmülmülk (ö. 485/1092)", *Yol Üstünde Kırk Eser*, Zübeyir Üçtaş, Ömer Yıldız (ed.), Fecr Yayınları, Ankara 2022, ss. 159-166.
6. M. Nurullah Turan, "Maverdi (ö. 450/1058)", *İslam Düşüncesini Etkileyen Şahıslar*, Fecr Yayınları, 2022, ss. 141-150.
7. M. Nurullah Turan, "Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî (ö. 547/1152)", *İslam Düşüncesini Etkileyen Şahıslar*, Fecr Yayınları, 2022, ss. 218-224.