

İbnü'l-Mukaffa' hakkında çok sayıda çalışma yapılmıştır; bunların bazıları şunlardır: Halîl Merdem Bek, *İbnü'l-Mukaffa'* (Dimaşk 1930); Muhammed Selîm el-Cündî, *Abdullâh b. el-Mukaffa'* (Dimaşk 1355/1936); Abdüllatif Hamza, *İbnü'l-Mukaffa'* (Kahire 1937); Hannâ el-Fâhûrî, *İbnü'l-Mukaffa'* (Mısır 1957); Muhammed Gufrânî el-Horasânî, *Abdullâh b. el-Mukaffa'* (Kahire 1963-1965); Ahmed Ali, *İbnü'l-Mukaffa' muşlih icimâ'î şarâ'ihü'z-zulm* (Beirut 1968); Muhammed Sâdık Afîfî, *el-Medârisü'l-'Arabîyye: Medresetü İbni'l-Mukaffa'* (Beirut 1971); Cûrc (Georges) Gureyyib, *Abdullâh b. el-Mukaffa': Dirâse fi'l-'edebe ve't-târîh* (Beirut 1971, 1975); Victor el-Kik, *İbnü'l-Mukaffa' edibü'l-'aql* (Beirut 1973); İbrâhim es-Sâmerrâî, *Min Mu'cemi 'Abdullâh b. el-Mukaffa'* (Beirut 1974, 1984); Abbas Ali Azîmî, *Şerh-i Hâl ü Âşâr-ı İbn-i Mukaffa'* (Tahran 1976); Charles Pellat, *Ibn al-Muqaffa' conseiller du calife* (Paris 1976); Abdülemîr Şemseddin, *el-Fikrû't-terbevî 'inde İbni'l-Mukaffa', el-Câhiz, 'Abdülhamîd el-Kâtib* (Beirut 1405/1985); Şâdiye Kâzim, *İbn al-Mukaffa ve Arap Edebiyatındaki Tesiri* (yüksek lisans tezi, 1985, DTCF); Süreyyâ el-Kâfî, *Dirâse ihşâ'iyye li-şıyağı'l-fi'l-i-mezîde min hilâli Kitâbi Kelîle ve Dimne* (Tunus 1987); Muhyiddin Hamdî, *'Aklâniyyetü İbni'l-Mukaffa'* (Tunus 1991); Hülya Azak, *İbnü'l-Mukaffa'ın Kelîle ve Dimne'si ile Lafontaine'in Fabllerinin Karşılaştırılması* (yüksek lisan tezi, 1991, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Tâhir el-Hemmâmî, *Racülün fi re'sihî 'aql: Kırad'e fi edebi İbni'l-Mukaffa'* (Tunus 1992).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü'l-kebir ve'l-Edebü's-şagîr*; Beirut, ts. (Dârü'l-cil); a.mlf., *Âşâru İbni'l-Mukaffa'*, Beirut 1409/1989, tür.yer.; a.mlf., *el-Manîk* (İbn Bihrîz, *Hudûdü'l-manîk* içinde, nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1357 hş., tür.yer.; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 115; İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, I, 5, 8, 14, 18, 62; III, 221, 274; IV, 59; Belâzürî, *Ensâb*, III, 218, 221-222; Ya'kübi, *Târîh*, II, 368; Ceħşîyârî, *el-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, s. 103-110, 801; Mes'ûdî, *Mürüccü'z-zeheb*, IV, 242; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, IV, 150; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 522-524; Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Kahire 1349, s. 35; Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-İslâm bî-menâkıbi'l-İslâm* (nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb), Riyad 1404/1983, s. 160-161; Kâdî Abdülcebbar, *Teşbitü delâ'ili'n-nübüvve* (nşr. Abdülkerîm Osman), Beirut 1966, s. 71; Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî'l-Murtazâ* (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm), [baskı yeri yok] 1373/1954 (Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabîyye), I, 93-94, 131, 135-137; Ebü İshak el-Husrî, *Zehrü'l-âdâb* (nşr. Ali Muham-

med el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, I, 104, 113, 198, 200-201, 403; II, 727, 755; Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind* (nşr. C. E. Sachau), London 1887 → (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 132; A'lem eş-Şentemerî, *Şerhu Hamaseti Ebi Temmâm* (nşr. Ali el-Mufaddal Hammûdân), Beirut 1413/1992, I, 589; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (Bayburtlugil), s. 260-284; Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Divânî'l-Hamâse* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1938, II, 333-334; İbn İsfendiyâr, *Târîh-i Taberistân* (nşr. Mitrâ Mihrâbâdî), Tahran 1373, s. 10, 11; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 412-417; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-'edebe*, III, 409-410; X, 197, 223; A. Christensen, *Le règne du roi Kawadh*, Copenhagen 1925, s. 22 vd., 44 vd., 143 vd.; a.mlf., *Les Kayanides*, Copenhagen 1932, s. 142 vd.; Kâsim er-Ressî, *Kitâbü'r-Red 'ale'z-zundiki'l-la'in İbni'l-Mukaffa'* (nşr. M. Guidî), Rome 1927, tür.yer.; Brockelmann, *GAL*, I, 152; *Suppl.*, I, 233-237; a.mlf., "Zu den Rhetorischen Schriften des Ibn al-Muqaffa", *ZDMG*, LIII (1899), s. 231-232; Muhammed Kürd Ali, *Ümerâ'ü'l-beğân*, Kahire 1355/1937, I, 99-158; a.mlf., *Künûzü'l-'ecdâd*, Dimaşk 1404/1984, s. 57-65; Ömer Ferruh, *İbnü'l-Mukaffa' ve Kitâbü Kelîle ve Dimne*, Beirut 1949, tür.yer.; a.mlf., *el-Minhâc fi'l-'edebi'l-'Arabî ve't-târîh*, Beirut 1380/1960, I, 61-63; II, 83-92; a.mlf., *Târîhu'l-'edebe*, II, 51; Hannâ el-Fâhûrî, *İbnü'l-Mukaffa'*, Kahire 1957, tür.yer.; Mârûn Abbûd, *Edebü'l-'Arabî*, Beirut 1960, s. 207-213; Tâhâ Hüseyin, *Min Hâdisi's-şif'r ve'n-neşr*, Kahire 1961, s. 41, 46, 414; Ahmed Emîn, *Duħa'l-İslâm*, Kahire 1964, I, 195, 205-216; S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1968, s. 149; W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg 1968, tür.yer.; R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, s. 348; Mustafa Sâdık er-Râfîî, *Târîhu adâbi'l-'Arab*, Beirut 1394/1974, II, 178; H. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar* (trc. Ali Yardım), İstanbul 1976, s. 252-253; Abdurrahman Bedevî, *et-Türâşü'l-Yunânî fi'l-ħadâretü'l-İslâmiyye*, Beirut 1980, tür.yer.; a.mlf., *Min Târîhi'l-ilħâd fi'l-İslâm*, Kahire 1993, s. 53-87; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-'edebe*, III, 507, 509; Abdülvehhâb Azzâm, *Mukaddimetü Kelîle ve Dimne*, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), tür.yer.; J. van Ess, "Some Fragments of the Mu'arağat al-Qur'an attributed to Ibn al-Muqaffa", *Studia Arabica et Islamica Festschrift İhsan Abbas*, Beirut 1981, s. 151-164; Abdülemîr Şemseddin, *el-Fikrû't-terbevî 'inde İbni'l-Mukaffa', Câhiz, 'Abdülhamîd el-Kâtib*, Beirut 1405/1985, s. 113-248; M. Ridvân ed-Dâye, *A'lâmü'l-'edebi'l-'Abbâsî*, Beirut 1407/1987, s. 118-127; Ahmed et-Tavîlî, *Abdullâh İbnü'l-Mukaffa': Dirâsât ve münthebât*, Tunus 1991, tür.yer.; Ali Şelak, *Merâhîlü te'tavvürü'n-neşri'l-'Arabî*, Beirut 1992, II, 5-176; M. Chokr, *Zandaqa et zindîcis en Islam*, Damas 1993, s. 189-209; Kasım İlgün, *Halife Mansur Dönemi* (doktora tezi, 1994), MÜ Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, s. 52, 175-176, 191-194; Leylâ Hasan Sa'deddin, *Kelîle ve Dimne fi'l-'edebi'l-'Arabî*, Amman, ts. (Müessesetü'r-risâle), tür.yer.; Âtîf Şükrî Ebü Avz, *ez-Zendeķa ve'z-zenâdika*, Amman, ts. (Dârü'l-fikir), tür.yer.; E. D. Ross, "An Arabic and a Persian Metrical", *BSOAS*, IV (1927), s. 449 vd.; Dominique Sourdel, "La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes", *Arabica*, I, Leiden 1954, s. 307; M. Yûsuf Necm, "el-Edebü's-şagîr, uşû-

lüh ve fûrû'uh", *Ebhâs*, XIII/4, Beirut 1960, s. 559; N. A. Baloch, "The Origin of Kalilah wa Dimnah", *Sind University Research Journal*, I, Hyderabad 1961, s. 16-21; Mario Grignaschi, "La Nihâyatu-l-'irab fi ahbâri-l-Furs wa-l-'Arab", *BEO*, XXII (1969), s. 15-67; XXVI (1974), s. 83-184; Atâ Hüseyin, "İbnü'l-Mukaffa'", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, V/1, İslâmâbâd 1970, s. 73-83; Ahmed Ateş, "İbnülmukaffâ", *İA*, V/2, s. 865-868; F. Gabrieli, "Ibn al-Muqaffa'", *EF²* (İng.), III, 883-885; Âzertâş Âzernüş - Abbâs Zir-yâb, "İbn Mukaffa'", *DMBİ*, IV, 662-680.



İSMAİL DURMUŞ

Düşüncesi. a) Fikrî Şahsiyeti. İbnü'l-Mukaffa' eski Fars ilim ve siyaset geleneğini bilmesi, bürokratik tecrübesi dolayısıyla siyasî meselelere nüfuzu ve ıslahatçı tavrıyla İslâm düşünce tarihinin özgün şahsiyetlerindedir. Bu sebeple Arap nesrinin kurucuları arasında sayılmanın yanı sıra düşünür kişiliğiyle de tanınır. Pehlevî dilinden Arapça'ya yaptığı başarılı tercümeleler, Sâsânî devlet geleneğiyle çağının İslâmî anlayışları arasında köprü oluşturmuş, Fars ve bir ölçüde Grek kültürüne dair geniş bilgisiyile müslüman ilim ve fikir adamlarının erken bir dönemde buluşmasını sağlamıştır.

Telif ve tercüme eserleri topluca değerlendirildiğinde İbnü'l-Mukaffa'ın çalışmalarını özellikle siyaset, eğitim ve ahlâk alanlarında yoğunlaştırdığı görülür. İlim, din ve felsefe üzerinde duruşu da esas itibarıyla bu üç alanla bağlantılıdır. Emevîler'in son ve Abbâsîler'in ilk dönemlerinde yüksek bürokrat olarak devlet hizmetinde bulunmuş olması İslâm toplumunda yaşanan problemlerin farkına varmasını sağlamış, bu problemler kendisinde ıslahatçı bir şuur ve iradenin gelişmesine yol açmıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Mukaffa'ın fikrî çabası daima akılcı, gerçekçi ve tenkitçi bir tavır çerçevesinde gelişmiştir. Bütün eserleri geniş İslâm ülkesi ve devletin içinde bulunduğu içtimâî, siyasî ve kültürel meselelerin çözümü için önerilmiş bir ıslahat projesinin parçaları olarak görülebilir.

İbnü'l-Mukaffa', bir taraftan eski Fars düşünce ve siyaset geleneğinden ilham alırken diğer taraftan Arapça konuşan kültürlü insanlar olarak düşündüğü muhataplarını dikkate alan bir bakış ve üslûpla dikkatli ve isabetli gözlemler ortaya koymuştur. Bu şekilde Fars bilgeliğinin nisbeten akılcı tavrı ile başarılı ve zeki bir bürokratin keskin gözlemlerini şahsında birleştirmiş, bir din âlimi olmadığı halde muhatap kitlenin dinî inanç ve duyarlılığından dolayı düşüncelerini dinî bir

çerçevede takdim etmiştir. Hatta onun islahatla ilgili önerileri arasında doğrudan doğruya dinî uygulamalara dair olanları da yer almaktadır. Dinle ilgili düşüncelerinde ortaya koyduğu temel yaklaşım, hakkında daha sonra şü'yü bulan zındıklık ithamı ile uzlaştırılması şöyle dursun, tam aksine islahat projesinde dine hem amaç hem de araç planında çok önemli bir rol verilmiştir. Bu çerçevede İbnü'l-Mukaffa' din-devlet, din-ilim ve din-ahlâk ilişkileri üzerinde sıkça durmak ihtiyacını hissetmiştir. Dolayısıyla onun islahat projesinin dayandığı ana kavramlar din-dar ve ahlâklî fert, ilim ve hukuka dayalı devlet, gerçekçi ve akılcı siyasetten ibaretir.

Toplum ve fert planında nihâi gayeyi "dünya ve âhiret esenliği" şeklinde ortaya koyan İbnü'l-Mukaffa'nın (*el-Edebü's-şâğir*, s. 11) bu amacın gerçekleştirilmesi için öngördüğü siyasî hareket islah, yani devlet ve topluma yeni bir düzen verilmesidir. Böyle bir islahın gerçekleşmesine hizmet edecek en temel ve vazgeçilmez vasıtalar ise akıl, ilim ve dindir. Birbirinden ayrılmayan bu değerlerden akıl ilmi, ahlâkî, dinî ve siyasî hayatın; ilim ahlâkî, sosyal ve siyasal gelişmenin; din ise ahlâk, hukuk ve siyasetin dayanağıdır. Ayrıca bunların üçü birden medeniyeti kurup geliştiren değerler olduğu için İbnü'l-Mukaffa'nın düşünce sisteminin kurucu öğelerini ilim, ahlâk-siyaset ve dinin teşkil ettiği görülmektedir.

b) İlim ve Mantık Anlayışı. İnsanın temel gayesi dünya ve âhiret esenliği olup İbnü'l-Mukaffa'a göre bu gayeye ulaştırmanın şartlarının kavranması tutarlı (sahih) akılla mümkündür. Aklın tutarlı olduğunun başlıca göstergesi ise isabetli tercihlerde bulunabilmek ve bunlara kararlılıkla uymaktır. Tıpkı tohumun filiz vermesinde suyun oynadığı rol gibi eğitim de aklın gelişimi için vazgeçilmez role sahiptir (*a.g.e.*, s. 11-12). Düşünürüne göre sevgi yolunu seçmek, doğru olanı istemek, seçimde kararlılık, iyilik yapma alışkanlığı, uyumluluk, seçilen ve inanılan şeye bağlılık ve bunları söz ve eylem planında yerli yerince uygulamak gibi tutumlar sadece birer erdem değil aynı zamanda aklın, canlı ve fonksiyonel kalmanın da psikolojik ve ahlâkî şartlarıdır (*a.g.e.*, s. 13-14). Aklın aslı ilkelere bağlılık ve kararlılık, meyvesi de kurtuluştur. Bütün erdemler akla tâbidir. Buna karşılık kötülüklerden sakınma erdemi olmadan akıl fayda vermez (*a.g.e.*, s. 44-45). Bu fikirler akli ve ahlâkî hayat arasındaki ilişkiyi

belirtmekle kalmaz, aklın hangi alanlarda kararlılık göstereceğini de ortaya koyar. Düşünürüne göre sürekliliği olmayan nesne ve olgulara aklın bağlanamayacağı ortadadır. Meselâ akıllı kişi ne malının çokluğuna sevinir ne de azlığına yerinir; çünkü bunların sürekli olmadığını, süreklilik arzeden gerçek sermayesinin akli ve doğru davranışları olduğunu bilir (*a.g.e.*, s. 5-7). Bu görüşler sonraki İslâmî eserlerde kurulan akıl-ahlâk ilişkisinin tutarlı ilk örnekleri sayılabilir.

İbnü'l-Mukaffa', ilmi hayatın temelini akıl koymakla birlikte geçmiş bilgi ve tecrübe birikiminin etkisini de kabul etmektedir. Düşünür, kendisini bağlı kabul ettiği Fars ilim ve tefekkür geleneğinin altın çağının geçmişte yaşandığı, eski çağlarda yaşamış bilge kişilerin her türlü meseleyi hallettikleri, her alanda yüksek seviyede eserler verdikleri kanaatinde. Ona göre eski insanlar hem maddî hem mânevî alanda yüksek başarılar ortaya koymuşlar, dünya ve âhirete ilişkin bilgilerine gelecek nesilleri de ortak etmek amacıyla kalıcı eserler yazmışlardır. Hatta kendi çağında yaşayanların bilgi kaynağının da eskiler olduğunu söylemektedir. Zira eskiler Allah'ı ululamaktan zühd ahlâkını telkine, ilimler tasnifinden yöntemleri belirlemeye kadar her türlü konuda söylenecek şeyi söylemişlerdir; geriye yalnızca onların hikmetlerinde dile getirilmekle birlikte izaha muhtaç olan bazı inceliklerin açıklanması kalmıştır (*el-Edebü'l-kebir*, s. 63-65). Şu halde özgün fikir diye bir şey yoktur; yeni bir görüş ortaya attığı iddiasında olanların yaptığı esasen eski fikirleri yeni bir düzenle sunmaktan ibarettir (*el-Edebü's-şâğir*, s. 12-13). Öte yandan İbnü'l-Mukaffa'nın dayandığı hikmet yahut felsefe geleneği, Pehlevîce'de kısmen ifadesini bulmuş olan Grek düşüncesini de kapsamakta, onun hükemâ dediği düşünürler arasına yalnızca Fars bilgeleri değil Grek düşünürleri de girmektedir. Bu bakımdan İbnü'l-Mukaffa'nın bizzat derlediğini belirttiği (*a.g.e.*, s. 15) tercüme pasajların onun fikrî eğilimini ve tercihini yansıttığı düşünülmelidir.

Düşünür bilginin iki amaca yönelik olduğu kanısındadır. Bunlardan birincisi, hem bilgi sahibine hem de kamuya yönelik olan fayda, ikincisi ise aklın arındırılmasıdır. Bilginin entelektüel kapasiteyi arttırıcı işlevinin değeri akıl ve erdem sahiplerince bilinmektedir (*el-Edebü'l-kebir*, s. 111). Böylece eğitimin akli arındırıcı işlevine paralel olarak bilginin arındırıcı

lığından da söz edilmekte ve eğitim yalnızca ahlâkî değil entelektüel bir içerik de kazanmış olmaktadır. Ayrıca aklın eğitimle arınacağı ve gelişeceği fikri, düşünürün fayda kriteri kadar kemal kriterine de önem verdiğini göstermektedir. Bilgi edinmede yöntem meselesinde imkân ve kapasite bakımından belirli sınırların aşılması gerektiğini vurgulayan İbnü'l-Mukaffa', bilgi sahibi olmada sınırı aşan kimsenin cahiller zümresine katılmış olacağını söyler (*a.g.e.*, s. 121). Nitekim hikmet sahibi olan bir kişi derinliğini bilmediği nehre dalmaz (*a.g.e.*, s. 132); akıl ve erdem sahipleri de her türlü bilgi için uygun yol ve yöntem ararlar (*el-Edebü's-şâğir*, s. 54).

İbnü'l-Mukaffa', *Kelile ve Dimne*'nin yazılış amacını açıkladığı girişte bilginin amel için gerekli olduğunu, dolayısıyla bilginin fayda kavramıyla ilişkisini vurgulamaktadır. Bir kimsenin, niçin ilim peşinde koştuğu sorusunu açıkça cevaplayabilmesi ve amacına ulaştığında artık o sahadada boşu boşuna derinleşmemesi gerekir (*Kelile ve Dimne*, s. 85-86). İbnü'l-Mukaffa'nın, ahlâk ve siyasete ilişkin bir fabl olan *Kelile ve Dimne*'deki gerçek mesajın yalnızca filozofa yönelik olduğunu belirtmesi onun felsefeye ayırdığı mümtaz yeri göstermektedir (*a.g.e.*, s. 99). Her ne kadar buradaki filozof sözleriyle Beydebâ'nın kastedildiği düşünülmüşse de (Ahmed Emîn, I, 129) bu ifadeden, kitabın ulaşmak istediği en yüksek maksadın ancak filozoflarca anlaşılabilmesi fikri de çıkarılabilir. Zira İbnü'l-Mukaffa'a göre (*Kelile ve Dimne*, s. 18) bu kitap, hem hikmet peşindeki bilgeleri hem de eğlence peşinde olup entelektüel alâkaları bulunmayan, fikrî seviyesi düşük insanları tatmin edecek şekilde yazılmıştır. Hikmete ilişkin anlamların fabl sanatıyla dolaylı olarak verilmesi, kitabı okuyan kimsenin onu anlamak için filozofa özgü mantıkî bir çaba göstermesini gerektirmektedir (*a.g.e.*, s. 80-85).

Şu halde İbnü'l-Mukaffa'nın, *Kelile ve Dimne*'nin doğru anlaşılması için ortaya koyduğu çerçeve felsefî çaba, doğru yöntem, doğru bilgi ve buna uygun davranış olarak çizilmiş bulunmaktadır. Felsefî çaba ve yöntemin mantıkî karakteri metinde "öncüller" ve "sonuç" terimleriyle ifade edilmiştir. Müellif, eserin kapsadığı öncüllerden hangi sonucun nasıl çıkarılacağını anlamak için okuyucunun fikrî bir çaba içinde olması gerektiğini belirtir (*a.g.e.*, s. 81). Böyle bir çabanın ölçütü olarak mantık da İbnü'l-Mukaffa'nın ilgi

alanına girmiştir. Nitekim Arapça tercümesi ona nisbet edilen *Organon*'un ilk üç kitabı (*Kategoriler, Önergeler, Birinci Analitikler*) günümüze ulaşmıştır. Ayrıca İbnü'l-Mukaffa' oldukça erken bir dönemde bazı mantık terimlerini de kullanmıştır. Klasik kaynaklar arasında Hârizmî, "cevher" terimi münasebetiyle izahat verirken İbnü'l-Mukaffa'nın bu terim karşılığında "ayn"ı kullandığını belirtmektedir (*Mefâtihu'l-ulum*, s. 167). Câhiz ise onu Aristo mütercimleri arasında sayar (*Kitâbü'l-Hayevân*, I, 76). Ayrıca İbnü'n-Nedîm düşünürün mantık çalışmalarına atıfta bulunmaktadır (*el-Fihrist*, s. 303, 309). Sâid el-Endelüsî'nin de Abbâsîler'in ilk döneminde mantık sahasında meşhur olan isimlerin başında İbnü'l-Mukaffa'nın geldiğini ve bu alanla ilgili başka tercüme yanında Aristo'nun mantık külliyyatının ilk üç kitabını tercüme ettiğini kaydetmesi (*Tabâkâtü'l-ümem*, s. 130), sözü edilen tercüme oğlu İbrâhim'e değil İbnü'l-Mukaffa'a ait olduğu tezini desteklemektedir.

İbnü'l-Mukaffa'nın mantık tercümesinde dikkat çeken husus terminolojiyle alakalıdır. Birçok terime verilen karşılık daha sonra Süryânîce ve Grekçe mantık kitaplarında yapılan tercümelemlerden farklıdır. Hârizmî'yi bile şaşırtacak kadar ileri derecede olan farklılığın erken devir çevirilerine göre terminolojideki oturması göstermektedir. Ancak bu durumun, Halife Me'mûn döneminde redaktörlük yapmış bulunan Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin eserleri için bile söz konusu olduğu düşünülmürse Mansûr döneminde yapılmış bir tercüme denemesi için normal sayılmalıdır. Ancak İbnü'l-Mukaffa' anılan üç metni Pehlevîce'den Arapça'ya çevirmiştir. Tercümenin niçin üç kitaptan ibaret olduğu sorusunun cevabı ise Süryânî mantık geleneğinde bulunabilir. Bu durumda orijinal eserin Süryânîce'den Pehlevîce'ye eski bir tarihte çevrilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Fakat asıl önemli olan husus, İbnü'l-Mukaffa'nın oldukça erken bir dönemde felsefî ilimlerin aleti olan mantığa gösterdiği ilgidir.

c) **Ahlâk ve Siyaset Felsefesi.** İbnü'l-Mukaffa' *el-Edebü's-şâgîr* adlı eserini, okuyucusuna zihni gelişim ve siyasî tecrübe kazandırmanın yanı sıra temel ahlâkî erdemleri de (mekârim-i ahlâk) kazandırmak amacıyla kaleme aldığını belirtmektedir. Ahlâkî tutarlılığı çok önemseyen düşünür ilim-amel bütünlüğünü yahut ayrılmazlığını çeşitli vesilelerle vurgulamaktadır. Söyleyenlerin bilenlerden,

bilenlerin yapanlardan çok olduğu bir çağda kişinin başkasına ahlâkî telkinde bulunmadan önce kendi kendine öğüt vermesi, erdemli bir hayatın önemini bizzat yaşayarak kanıtlaması gerektiğini belirtmekte; hikmetli sözün hikmetli amele nisbetle sadece insanları etkileyebileceğini, fakat hikmete uygun davranışın örnek alınmak bakımından çok daha etkili olduğunu savunmaktadır. İbnü'l-Mukaffa'a göre dünya ve âhiret esenliğini kazanabilmek için sırasıyla şu ihtiyaçların karşılanması gerekmektedir: Yeme içme, zararı uzaklaştırma ve ilim talebi. Aslında insanoğlu, bedenî ihtiyaçlarını gidermek ve dünyevî rahatlığını sağlamak için dünyaya gelmiş değildir; temel gaye akıl ve ruhî hayatı geliştirmek olup bedenî ve dünyevî ihtiyaçların giderilmesi bu amaç bağlıdır. Bu ihtiyaç sıralamasının Eflâtuncu gelenekteki istek, öfke ve düşünme güçlerine tekabül etmesi dikkat çekicidir. Yine bu anlayışın, sonraki ahlâk kitaplarının gözde konularından olan akıl tutku kutuplaşması fikriyle paralellik arzettiği açıktır (*el-Edebü's-şâgîr*, s. 14-16, 24-57). Ahlâkî tutarlılıkla ilgili olarak öz eleştiriyeye de önem veren İbnü'l-Mukaffa', ahlâkî kötülüklerini kaydetmesinin, sonra da bunları sık sık düşünmesinin akıllı kişiye yaraşır bir davranış olduğu düşüncesindedir. Ayrıca bir ahlâk varlığı olarak insan için, nefsinin muhasebe ettiği ve güvendiği dostlarından kendi ayıplarını dinleyip onlardan nasihat aldığı saatleri en değerli vakitler saymaktadır (*a.g.e.*, s. 20, 22, 47). Bu anlayış İbnü'l-Mukaffa'nın normal bir zühd ahlâkını benimsediğini göstermektedir. Her şeyden önce âhiret hazırlarını dünya hazırlarına tercih etmenin ve dünyanın geçiciliği karşısında sık sık ölmü düşünmenin akıllıca bir iş olduğu kanısındadır. Öte yandan zor şartlar sonucu olarak azla yetinmek zühd değildir; gerçek zühd, imkânlar elverişli olduğu halde şuurlu bir özveriye tercih eder (*el-Edebü'l-kebir*, s. 30). Bu noktada İbnü'l-Mukaffa' dünya ve âhiret dengesi itibarıyla insanları cömert, cimri, müsrif ve tutumlu şeklinde dört kategoriye ayırdıktan sonra cömert ve tutumlu olarak belirlenen her iki ahlâkî tavırda da dünyayı ihmal etmeme fikrinin mevcut olduğunu ortaya koyar. Ancak bu yaklaşıma göre dünyevî olanı uhrevî açıdan değerlendirmek anlamına gelen zühd, dünyadan yararlanmayı ve dünya hayatında tadılabilecek mutluluk ve sevinci yaşamayı da içine alan ahlâkî tavrın adıdır (*el-Edebü's-şâgîr*, s. 44-45, 48-49).

İbnü'l-Mukaffa'nın siyasî görüşleri de ahlâkî görüşlerinin bir uzantısıdır. Düşünüreye göre üç türlü devlet biçimi vardır: a) Dine dayalı devlet. Bu en iyi ve en güvenli devlettir; çünkü herkes, dinin leh ve aleyhlerinde düzenlediği şeye rızâ göstermiş durumdadır. Dolayısıyla dine dayalı devlet hem bir hukuk devleti hem de rızâ (karşılıklı anlaşma) devletidir. b) Güce dayalı devlet. Bu devlette güçlünün iktidarını pekiştirme gayreti karşısında daima güçsüzlerin muhalefeti söz konusu olacak, fakat güçlünün tedbirleri yanında güçsüzün muhalefeti hiçbir şey ifade etmeyecektir. c) Keyfi idare. Bu idarenin hâkim olduğu devletin herhangi bir hukuk ve iktidar ilkesinden mahrum olduğu için uzun ömürlü olması mümkün değildir (*a.g.e.*, s. 73).

İbnü'l-Mukaffa', siyasetle ilgili görüşlerini edebe dair risâleleriyle *Keleş ve Dimne*'de olduğu gibi sadece ahlâkî hikemiyat veya siyasetnâme tarzında dile getirmemiştir. Onun *Risâle fi's-şahâbe* adlı eseri, Halife Mansûr dönemindeki siyasî şartların dikkatli gözlemleriyle kaleme alınmış bir islahat projesidir. Halife Mansûr'un iktidara geldiği 136 (754) yılı ile İbnü'l-Mukaffa'nın ölüm tarihi arasında yazılmış olduğu tahmin edilen bu risâle, Abbâsî yönetiminin ilk devirlerinde yaşanan ülke sorunlarına çözüm önerilerini içermekte olup bizzat halifeye hitaben kaleme alınmıştır. Risâlenin perspektifi, *el-Edebü's-şâgîr*'in girişinde de vurgulanan insanların dünya ve âhiret esenliğidir. Risâlede dönemin içtimaî ve siyasî meselelerinin aşılması için ortaya konulan önerilerin başlıcalarına göre Irak'taki Horasan ordusu sıkı bir din eğitiminden geçirilerek aralarında inanç ve görüş birliği sağlanmalı (*a.g.e.*, s. 311), malî ve askerî görevlerin birbirine karışmamasına önem verilmeli, arazi vergisi toplama işinde askerin istihdam edilmesi uygulamısından vazgeçilmeli, askerin maaşı düzenli ödenmeli, Horasan ve civar eyaletleri için bir istihbarat servisi kurulmalıdır (*a.g.e.*, s. 313-315). Öte yandan halifenin konumu dinî hükümler bakımından açık seçik tanımlanmalıdır. Çünkü Allah'a itaat etmeye itaat edilmeyeceği şeklindeki hüküm istismar edilerek siyasî otorite bakımından kargaşa ortamı hazırlanabilir. Buna karşılık siyasî otoritenin dinî ölçüleri hiçe sayan keyfilikleri de mâzur görülemez. Yönetilenler bakımından ilkesiz bir teslimiyet anlayışı yanlıştır (*a.g.e.*, s. 312). Sonuçta hem ilkeler korunmalı hem de siyasî kargaşa önlenmelidir. Bu

dengeyi sağlayacak âmil ise yönetim ve itaatine dine ve akla uygunluğudur.

İbnü'l-Mukaffa', dinî hükümlerin akılcı tatbikatyıla ilgili olarak bir hukuk reformunu da şart görmektedir. Zira farklı bölgelerde farklı hukuk uygulamalarının mevcudiyeti ciddi problemler doğurmaktadır. Bunun için halife, hukuk sisteminin sahih dinî verilere dayalı olarak akılcı bir yaklaşımla kodifikasyonu işine girişmeli, bir standart hukuk metni (kitâb câmi') ortaya koymalıdır (a.g.e., s. 316-317). İbnü'l-Mukaffa'nın bu görüşünü Sâsânî uygulamasından aldığı iddia edilmişse de (Ahmed Emîn, I, 215-216). Sâsânîler'e ait resmî bir hukuk metninin mevcut olmadığı bilinmektedir. Roma hukukunun tesiri ise günlük uygulamaların sınırlı idi. Şu halde ona bu fikri ilham eden din-devlet ilişkileri hakkındaki şahsî gözlem ve tesbitleridir (Goitein, s. 163-164, 166). İbnü'l-Mukaffa'nın gözlemciliği onun kıyasla ilgili görüşüne de yansımıştır. Buna göre kıyas fikir ve çözüm üretmede amaç değil araçtır. Kıyasın verdiği teorik sonuç kamu vicdanının iyi ve doğru bulduğu şey (ma'ruf) aykırı düşüyorsa onu ölçü almak gerekmez (Risâle fi's-şahâbe, s. 317-318).

İbnü'l-Mukaffa'nın yer yer acı eleştiriler de içeren önerilerinin yönetim nezdinde yankı bulmadığı (Latham, s. 64), özellikle siyasî otoritenin din müesseseleri üzerinde etkili olması sonucunu doğurabilecek önerilerinin dikkate alınmadığı (Goitein, s. 166) bilinmektedir. Ancak reformcu düzenlemeler için "yönetilenlerin esenliği, ülkenin bayındırlığı, hiyanetin ve despotizmin engellenmesi" (Risâle fi's-şahâbe, s. 322) şeklinde hedefler öngördüğü dikkate alınarak onun gerçek ölüm sebebinin siyasî fikirleri olduğu sonucuna varılabilir (Ahmed Emîn, I, 215).

d) **Din Felsefesi.** *Kelîle ve Dimne*'nin "Bâbü Berzûyeh" başlıklı bölümünün doğrudan doğruya İbnü'l-Mukaffa'nın tenkitçi din felsefesini ihtiva ettiğini düşünen Theodor Nöldeke ve Francesco Gabrieli gibi şarkiyatçılar, düşünürün din hakkındaki gerçek görüşlerini Berzûyeh'in ağzından aktardığı şeklindeki bir var sayıma dayanarak onun dinsiz bir düşünür olduğunu ileri sürmüşlerdir. Özellikle dinin eleştirildiği bölümün metne İbnü'l-Mukaffa' tarafından eklendiği yolunda Bîrûnî'nin ortaya attığı iddiaya dayanarak (Taḥḳîku mâ li'l-Hind, s. 76) bu var sayım temellendirilmeye çalışılmıştır. Adı geçen bölümde Berzûyeh'in fikrî serüveni verilmekte ve bu serüvenin bir safhasın-

da onun dini sorgulayışı anlatılmaktadır (bk. *Kelîle ve Dimne*, s. 100-124). Bu metinden hareket eden şarkiyatçıların yaklaşımına göre İbnü'l-Mukaffa' gerçeği bilimde ve sonra da dinde arayan, dinleri aklen tatmin edici bulmayıp zühd ve buhranlık arasında bocalayan bir fikir adamıdır ve düşüncelerini Berzûyeh'in ağzından aktarmıştır. Ancak bu yorum Paul Kraus tarafından kuşkuyla karşılanmıştır. Kraus'un açıklamasına göre İbnü'l-Mukaffa', *Kelîle ve Dimne* metnine kendinden bir şeyler ilâve etmiş olabileceği gibi eserin Pehevîce tercümesinde de dinlerden kuşku duyan pasajlar bulunabilir. Meselâ Paulus Persa'nın Süryânîce mantık kitabı, dinlerin akla aykırı ve çelişkili olduğu yönündeki fikirlerin Cündişâpûr'u kuran Kisrâ Enûşîrvân döneminde kaleme alındığına tanıklık etmektedir. Üstelik Paulus Persa ile Berzûyeh Enûşîrvân'ın sarayında birlikte bulunmuşlardır. Böylece dinler hakkındaki sözlerinin o dönemin ruhunu yansıttığı söylenebilir (Abdurrahman Bedevî, *Min Târihi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, s. 50-57).

Öte yandan İbnü'l-Mukaffa'nın kendisine ait ifadelerde din hakkında kuşkucu veya reddedici unsurlar bulunması şöyle dursun ona göre din Allah'tan yaratıklarına verilmiş bağışların en büyüğü, en yararlısı ve her türlü hikmet açısından en övülecek olanıdır (el-Edebü's-şagîr, s. 33). Düşünür, evrende gözlenen küçük büyük bütün varlıkların görünmeyi tanımlayacak şekilde Tanrı'yı bilmeye ve O'na inanmaya götürdüğünü belirterek sistemli gözlem ve akıl yürütmenin Tanrı'yı ispata yeteceğini savunmuştur (a.g.e., s. 36-37). Ancak dinî inanç ve fikrî görüş arasındaki farkı da gözetmek gerekir. Çünkü din inanç temeline dayanır. Halbuki insanın zihninde oluşan görüşler fikrî ihtilâf ve tartışmalarla şekillenir. Dinini tartışma konusu yapan kişi onu kendi görüşü haline getirmiş olur; kendi görüşünü dinin mutlaklığına çıkararak ise bir din koyucu durumuna gelir. Kendisi için din koyan ise dinsizdir (a.g.e., s. 34). Dinde esas olan doğru itikad, büyük günahlardan kaçınmak ve farzları yerine getirmektir. Bu ilkelere ısrarla sarılmak gerekir. Dinin anlaşılması ve yaşanması konusunda ileri adımlar atmak üzere din ilimlerinde derinleşip yoğun bir ibadet hayatına yönelmek bu temel şartların yerine getirilmesinden sonra anlamlı olabilir. Böyle bir dinî tutum erdem ve yetkinlik açısından daha uygun olacaktır (el-Edebü'l-kebir, s. 65-66, 121).

BİBLİYOGRAFYA :

- İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-şagîr*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 11-60, 73, 311-317; a.mlf., *el-Edebü'l-kebir*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 63-66, 111, 121, 132; a.mlf., *Kelîle ve Dimne* (nşr. Mustafa Lutfi el-Menfelûtî), Beyrut 1966, s. 18, 80-86, 99, 100-124; a.mlf., *Risâle fi's-şahâbe* (Âşâru İbni'l-Mukaffa' içinde), Beyrut 1409/1989, s. 309-323; a.mlf., *el-Manṭık* (İbn Bihriz, *Hudûdü'l-manṭık* içinde, nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1357 hş., neşredenin girişi, s. 73-76; ayrıca bk. tür.yer.; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 76; Hârizmî, *Mefâtihu'l-ülûm* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 167; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecceddüd), s. 303, 309; Bîrûnî, *Taḥḳîku mâ li'l-Hind* (nşr. C. E. Sachau), London 1887 → (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 76; Sâid el-Endelüsî, *Ṭabakâtü'l-ümem* (nşr. Hayât Bû Alvân), Beyrut 1985, s. 130; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1962, s. 67-74; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Kahire 1964, I, 129, 195-228; S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1968, s. 149-167; Abdurrahman Bedevî, *et-Türâşü'l-Yünânî fi'l-hadâretü'l-İslâmiyye*, Beyrut 1980, s. 101-120; a.mlf., *Min Târihi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, Beyrut 1980, s. 50-57; Abdülemir Şemseddin, *el-Fikrû't-terbevî 'inde İbni'l-Mukaffa'*, *el-Câhiz*, 'Abdülhamîd el-Kâtib, Beyrut 1405/1985, s. 117-155; J. D. Latham, "İbn al-Muqaffa' and Early 'Abbasid Prose", *Abbasid Belles-Letres* (ed. Julia Ashtiany v.dğr.), Cambridge 1990, s. 48-77; a.mlf., "Ebn al-Moqaffa'", *EI*, VIII, 39-43; M. Yusuf Necm, "el-Edebü's-şagîr, uşûlüh ve fûrû'uh", *Ebhâs*, XIII/4, Beyrut 1960, s. 559-566; F. Gabrieli, "İbn al-Muqaffa'", *EP* (İng.), III, 883-885; İhsan Abbas, "al-Adab al-kabîr", *EI*, I, 445-446; a.mlf., "al-Adab al-şagîr", a.e., I, 446-447; Abbas Ziryâb, "İbn Muqaffa'", *DMBİ*, IV, 676-677.



İLHAN KUTLUER

İBNÜ'L-MUKRÎ el-İSFAHÂNÎ

(ابن المقرئ الإصفهاني)

Ebû Bekr Muhammed
b. İbrâhîm b. Alî el-İsfahânî
(ö. 381/991)

Hadis hâfızı.

285'te (898) İsfahan'da doğdu. Mukrî olan babasından dolayı İbnü'l-Mukrî lakabıyla tanındı. Ayrıca Zâzânî ve Âsımî nisbeleriyle anılır. 302'de (914-15) hadis öğrenimine başladı. Tahsil amacıyla İslâm dünyasında elliden fazla ilim merkezini gezdiği için "Rahhâl" diye de anılır. Devrinin İsfahan, Bağdat, Musul, Mekke, Kudüs, Dımaşk, Kahire ve Kûfe gibi ilim merkezlerinde Muhammed b. Nasîr el-Medîni, Ebû'l-Kâsım el-Begavî, Ebû Bekir el-Bâgandî, Ebû Ya'lâ el-Mevsîfî, Muhammed b. Hasan b. Kuteybe, İshak b. Ahmed el-Huzâî, Mufaddal b. Muhammed el-Cenedî, İbnü'l-Münzir en-Nisâbüri, Abdullah b. Muhammed el-Firyâbî ve Ebû